

# DIE DICHTER UND IHRE INTERPRETEN

## Über die Zirkularität der Exegese von Dichtung im platonischen *Ion*\*

*In memoriam*  
Willy Schetter  
1. IV. 1998

Ob der platonische *Ion* denn wirklich ein Werk Platons sei, ist eine über die allgemeine Verdächtigungs- und Athetierungswelle des 19. Jahrhunderts hinaus in Abständen immer wieder aufkommende Frage<sup>1</sup>. Einer der Gründe hierfür scheint mir die unge-

---

\*) 1958 kehrte Willy Schetter vom Mittellateinischen Wörterbuch in München als Assistent ans Bonner Philologische Seminar zurück. In einem seiner ersten Proseminare behandelte er den platonischen *Ion*. Zu Platon hatte er ein distanzierteres Verhältnis, aber die dichtungstheoretische Thematik reizte ihn und beschäftigte die Gespräche der Freunde.

1) H. Diller, Probleme des platonischen *Ion*, *Hermes* 83 (1955) 171 ff. [Kleine Schriften, München 1971, 201 ff., danach zitiert]; H. Thesleff, *Studies in Platonic chronology*, Helsinki 1982, 221 ff.; E. Heitsch, Die Argumentationsstruktur im *Ion*, *RhM* 133 (1990) 243 ff. [Wege zu Platon, Göttingen 1992, 88 ff., danach zitiert]. Vgl. auch H. Steinthal in seiner Rezension von Heitschs Platonband, *Gymnasium* 101 (1994) 82.

klärte Zielsetzung der Schrift zu sein und, damit zusammenhängend, die Argumentationsweise des Sokrates, die in ihren elenktischen Teilen einen auffallend schlichten Eindruck macht und eine Neigung zu handfestem Argumentieren mit zahlreichen homerischen und historischen Beispielen zeigt<sup>2</sup>. Aber auch der für den Sokrates eines platonischen Frühdialogs vergleichsweise große Anteil an epideiktischer Darlegung ist ungewöhnlich. Was aber ist der Gegenstand des Dialogs? Das, wofür ihn die meisten halten, so will mir scheinen, jedenfalls nicht. Es geht primär nicht um Dichtung, sondern um das Problem der Vermittlung von Dichtung<sup>3</sup>. Nicht Homer ist Gegenstand des Gesprächs, sondern das Metier des Rhapsoden Ion, und das Ergebnis ist auch nicht die Aporie der Beteiligten, so als gehe es darum, die von Ion repräsentierte Homerinterpretation als verfehlt zu erweisen, sondern eine These über die Bedingungen solcher Vermittlung, zu deren Widerlegung der Leser durch keinerlei textimmanente Hinweise animiert wird, es sei denn durch die von ihr ausgehende Provokation.

## I

Der Dialog beginnt mit der Begrüßung des Ion, der, mit dem ersten Preis im Rhapsodenagon der Asklepieia von Epidaurus kommend, soeben in Athen eingetroffen ist und sich nun anschickt, auch an dem in Kürze stattfindenden Panathenäenagon mit sicheren Erfolgchancen teilzunehmen<sup>4</sup>. Ion ist – das wird überdeutlich – der Star unter den Rhapsoden, und dies erscheint nicht nur in der ironisch-überschwenglichen Begrüßung durch Sokrates so, er ist es als Sammler von Siegestrophäen, der keine Festspielgelegenheit ausläßt, auch wirklich. Aber die authentische Rezitation von Homerversen setzt Verständnis dessen voraus, was der Dichter gemeint hat<sup>5</sup>. Auch hierin läßt sich Ion von niemandem übertreffen. Er ist einfach der Beste unter den Homerinterpreten – Interpret in der doppelten Bedeutung als Vortragender und als Erklärer. In seiner eigenen Sicht, die von Sokrates nicht in

2) Vgl. Ion 531b7–10; 537a1–539e5; 540d6–542a1.

3) Schleiermacher hatte in seiner Einleitung zum *Ion* der Forschung die umgekehrte Interpretationsrichtung vorgegeben: „... den Rhapsoden nur als die Schale, als den eigentlichen Kern des Gesprächs aber dasjenige anzusehen, was hier von der Dichtung gesagt wird“ (Platons Werke I 2, Berlin 1818, 262).

4) Ion 530ab.

5) Ion 530bc.

Frage gestellt wird, gilt dies nicht nur im Vergleich zu den zeitgenössischen Rhapsoden und Homerexegeten, sondern auch zur Homerauslegung in der Vergangenheit<sup>6</sup>. Ion repräsentiert – so die provozierende Absicht Platons – den Homerinterpreten schlechthin, und das Gespräch, das er Sokrates mit ihm führen läßt, soll Aufschluß geben über das, was die Interpretation von Dichtung als solche leisten kann<sup>7</sup>.

Typologisch ordnet sich der *Ion* den platonischen Sophistendialogen mit *Hippias*, *Protagoras* oder *Gorgias* zu. Daß Sokrates für den Augenblick darauf verzichten will, eine Probe von Ions Können zu hören, und ihn stattdessen über die Grundlagen seiner *Techné* befragen möchte<sup>8</sup>, gehört zu den *Topoi* der Gesprächsführung der Sophistendialoge.

Ausgehend von der Kompetenzfrage, beansprucht Ion in der Antwort auf eine entsprechende Frage des Sokrates Sachverstand nur für die Dichtung Homers<sup>9</sup>. Das unterscheidet ihn von vornherein und grundsätzlich von der Allzuständigkeit der Sophisten. Die Selbstbeschränkung des Rhapsoden beruhigt aber Sokrates nicht, sondern wird im Folgenden zum zentralen Problem der Untersuchung. Sokrates beginnt mit einem propädeutischen *Exercitium*. Wenn Homer, auf den sich Ion versteht, und Hesiod, dessen Gedichte außerhalb seiner Zuständigkeit liegen, über ein Problem der Mantik das gleiche sagen, kann auch Ion darüber sprechen. Wie aber wenn beide über den gleichen Sachverhalt Unterschiedliches reden? In diesem Falle ist der Seher der kompetente Interpret, um zu entscheiden, wer von beiden sachgerechter spricht. Der Rhapsode könnte das nur, wenn er selbst ein Seher wäre und dessen Wissen besäße<sup>10</sup>. Die Schlußfolgerung führt dem Leser exemplarisch vorab das problematische Verhältnis von sachbezogenem Wissen und Dichterexegese als Wissen vor Augen<sup>11</sup>.

6) *Ion* 530c7–d3.

7) Es ist schon erstaunlich, was die Interpreten des *Ion* alles als nicht ernst gemeint von Platon ansehen. Dazu gehört auch der Rhapsode als Homerexeget. Die systematische Intention des platonischen Deutungsansatzes zeigt sich aber in der Einbeziehung derer, die einer Theateraufführung zum Erfolg verhelfen (*Ion* 535e–536a). Mit der Zuordnung einer Tragödien- und Komödieninszenierung zur Kategorie der Dichterinterpretation macht Platon deutlich, daß er es mit der Einheit von Vortrag und Verstehen ernst meint.

8) *Ion* 530d6–531a7.

9) *Ion* 531a3.

10) *Ion* 531ab.

11) Dies ist wohl die Erklärung für die Platzierung des Passus an dieser Stelle, die zuerst Schleiermacher (Anmerkungen [wie Anm. 3] 449), dann Diller (wie Anm. 1, 207) beanstandet haben. Zum Inhaltlichen vgl. unten S. 269.

Eine der Bedingungen von sachbezogenem Wissen ist die Abgrenzung seiner Zuständigkeit. Der Gegenstandsbereich von Dichtung ist für alle Dichter der gleiche: der Krieg, der gesellschaftliche Umgang der Menschen mit- und gegeneinander, das Wirtschaftsleben von Gewerbetreibenden und ihren Kunden, die Beziehungen der Götter untereinander und zu den Menschen, das Geschehen am Himmel und unter der Erde sowie der Ursprung von Göttern und Heroen. Der von Sokrates vorgetragene Gegenstandskatalog zielt auf eine umfassende Einbeziehung von Welt und Kosmos<sup>12</sup>. Physikalisches verbindet sich mit Menschlichem, Göttliches mit Irdischem. Die solchermaßen beschriebene Welt-haltigkeit von Dichtung betrifft alles Seiende. Da dies grundsätzlich für alle Dichter gilt, ist Ions Beschränkung auf Homer erklärungsbedürftig.

Der einzige Unterschied, den Ion zwischen Homer und den anderen Dichtern sehen kann, ist eine unterschiedliche Qualität: Homer dichte besser als alle anderen<sup>13</sup>. Doch das ist, wie Sokrates nachweist, kein Grund für Ions eingeschränkte Kompetenz: Wer eine Techne als bester beherrscht, kann ebenso die guten wie die schlechten Vertreter der Zunft beurteilen<sup>14</sup>. Sokrates vermeidet Begriffe des Wissens und spricht vom „Reden über“ mathematische oder medizinische Sachverhalte als Vergleichsbeispiele, um die Analogie zur Dichterexegese herzustellen. Zugleich aber kommt es zu einer Verschiebung der Kompetenzen gegenüber der Interpretation von Dichtung. Bei den Beispielen der Mathematiker und der Ärzte unterscheidet Sokrates drei Stufen: der, der am besten redet, der gut redet und der schlecht redet. Der erste von ihnen versteht sich auf die Unterscheidung der beiden anderen. Auf Ion übertragen würde dies heißen, daß er als Kritiker und Hermeneut ein Können besitzen müßte, das über das der genannten Dichter, einschließlich Homers, hinausginge. Der aufmerksame Leser, dem der Unterschied nicht entgeht, wird bereits hier auf eine eigentümlich paradoxe Defizienz des Interpreten aufmerksam: auf seine Unterlegenheit gegenüber dem Dichter als

---

12) Ion 531cd.

13) Ion 531d3–11.

14) Ion 531d–532b. Das Vorhandensein von guten und schlechten Vertretern einer Techne und das Vermögen, beide voneinander zu unterscheiden, ist ein wichtiges Kriterium von Technizität in der Theoriediskussion des ausgehenden 5. und beginnenden 4. Jhs. Vgl. F. Heinemann, Eine vorplatonische Theorie der τέχνη, *MusHelv* 18 (1961) 126 f.; Verfasser, Die Kurzdialoge der Appendix Platonica, München 1975, 69.

dem Gegenstand seiner Beurteilung. Für den Augenblick spielt dies freilich noch keine Rolle. Die Widerlegung des von Ion festgestellten Tatbestandes scheint zunächst ins Leere zu laufen, weil sie das Faktum seiner alleinigen Zuständigkeit für Homer nicht aus der Welt schafft; denn an Ions Erfahrung ist nicht zu rütteln, daß er bei der Rezitation und Deutung anderer Dichter nichts Nennenswertes versteht und vor sich hinräumt; sobald aber von Homer die Rede ist, wacht er auf und kann mitreden<sup>15</sup>.

Von Ion nach der Ursache gefragt, hält Sokrates die Antwort für „nicht schwer“<sup>16</sup>. So reagieren bei Platon sonst eher Sophisten, die die dialektische Falle nicht rechtzeitig erkennen. Sokrates dagegen hat sein Argumentationsziel fest im Blick. Ions Kompetenz beruht nicht auf einem Fachwissen (τέχνη και επιστήμη). Der eigentlich erwartete Protest des Rhapsoden gegen diese Insinuation bleibt aus, im Gegenteil, er ist es, der Sokrates, den er unter die „Weisen“ (σοφοί) rechnet, um Aufklärung bittet<sup>17</sup>. In einer längeren Beispielreihe, diesmal aus den Bereichen der Bildenden Kunst und der Musik, die Ions Tätigkeit als Rhapsode immer näherrückt, um am Ende mit ihr zusammenzufallen, demonstriert Sokrates, daß die jeweilige Techne ein Ganzes sei und man sie entweder ganz oder gar nicht beherrscht und daß es sich so auch mit der Rhapsodik verhalten müsse, wenn sie denn eine Techne sei und auf Wissen beruhe<sup>18</sup>. Wieder gesteht Ion bereitwillig ein, daß er der Argumentation des Sokrates nichts entgegenzusetzen habe (οὐκ ἔχω σοὶ περὶ τούτου ἀντιλέγειν). Zugleich aber insistiert er auf der Faktizität seiner Erfahrung, daß er am besten über Homer reden könne und alle ihm dies auch bestätigten, über andere Dichter aber gar nichts zu sagen habe<sup>19</sup>.

Der bisherige Verlauf des Dialogs zeigt einen überlegenen Sokrates, der erkennbar und zielstrebig die Fäden der Gesprächsführung in der Hand hält, und einen Ion als Gesprächspartner, der, obgleich ein Meister seines Fachs, die argumentative Überlegenheit des Sokrates vorbehaltlos anerkennt und ohne Verstimmung reagiert, als dieser ihm nachweist, daß es seiner Kunst an Rechenschaftsfähigkeit mangelt. Der gefeierte Rhapsode ist ein gutmütiger Mensch von schlichter Denkungsart und ohne jede Neigung zu sophistischer Rabulistik, und wenn er Sokrates als

---

15) Ion 532bc.

16) Ion 532c5–7.

17) Ion 532d4–5.

18) Ion 532e4–533c3.

19) Ion 533c.

weisen Mann bewundert, dieser aber das Prädikat des σοφός zurückweist und darauf besteht, wie ein Laie lediglich das Offensichtliche zu sagen<sup>20</sup>, dann ist das eine besonders maliziöse Form, die mangelnde Intellektualität des Ion bloßzustellen. Und doch wird Ion von Sokrates nicht eigentlich widerlegt, und beide behalten auf ihre Weise recht. In einer größeren Rede erklärt Sokrates das aufgedeckte Paradoxon der Kunst des gefeierten Rhapsoden, die keine Kunst (τέχνη) ist. Diese Rede, die das Herzstück des Dialogs darstellt und auf der der Ruhm der kleinen Schrift basiert, gliedert sich in drei Abschnitte, von denen die beiden monologischen Hauptteile einen dialogischen Zwischenteil umrahmen<sup>21</sup>.

Sokrates beginnt mit der Formulierung seiner These: „Dieses dein Vermögen, über Homer trefflich zu reden, ist keine Kunstfertigkeit aufgrund eines rationalen Regelsystems (τέχνη) – das ist es, was ich eben meinte –, sondern eine göttliche Kraft, die dich bewegt (θεία δὲ δύναμις ἢ σε κινεῖ), wie bei dem Stein, den Euripides den magnesischen nennt, die meisten aber den herakleischen.“<sup>22</sup> Die antithetische syntaktische Struktur verleiht der Aussage eine gesteigerte Eindringlichkeit und klingt, dem Gegenstande angemessen, mit einer – ironisch variierten – homerischen Formel aus („...den die Götter Xanthos nennen, die Menschen aber Skamandros“<sup>23</sup>). Es ist eine Formel, die dem epischen Sänger ein übernatürliches Wissen von der Sprache der Götter vindiziert<sup>24</sup>. Platon läßt an die Stelle der Götter den aufgeklärten Euripides treten<sup>25</sup> und ersetzt die Menschen durch das abschätzige οἱ πολλοί. Der Magnetstein, um den es hier geht, ist nun in der Tat der Schlüsselbegriff, der das Rätsel der widersprüchlichen Bedingungen von Ions Können auflösen soll. Auf eine Beschreibung des Naturphänomens des Magnetismus folgt seine Übertragung auf die Wirkungsweise des poetischen Enthusiasmos. Wie der Magnetstein nicht nur einen Eisenring anzieht, sondern ihm auch selbst die Kraft des Magnetismus verleiht, so daß er einen anderen

20) Ion 532d8–e4. Die Überlieferung τᾶληθῆ (d8) ist umstritten. Zu erwägen wäre die Änderung in τὰ δῆλα, doch haben Diller (wie Anm. 1) 210 und H. Flashar, *Der Dialog Ion als Zeugnis Platonischer Philosophie*, Berlin 1958, 47 f., überzeugende Gründe zugunsten des überlieferten Textes beigebracht. Es ist verführerisch, an eine etymologisierende Bedeutung von ἄ-ληθῆ zu denken.

21) Ion 533c9–535a2 – 535a3–e6 – 535e7–536d3.

22) Ion 533d1–4.

23) Il. 20,24.

24) Vgl. H. Güntert, *Von der Sprache der Götter und Geister*, Halle/S. 1921, 104 ff.

25) Eur. *Oenom.* fr. 567,2 N<sup>2</sup>.

Eisenring an sich ziehen kann, und dieser zweite Ring einen dritten und so fort, bis eine ganze Kette von Ringen zustande kommt, so schafft die Muse von der Gottheit beseelte Dichter, und diese geben die Kraft der Gottbeseeltheit, ohne sie selbst zu verlieren, weiter an andere, so daß eine Kette von gottbeseelten Menschen entsteht, die nicht kraft ihres eigenen Verstandes sprechen, sondern durch göttliche Eingebung (θεῖα μοῖρα, 533de). Das Besondere des Phänomens besteht nun darin, daß es sich jeweils um eine individuell gebundene Kraft und Kraftübertragung handelt, die eine ganz bestimmte Person zu etwas befähigt, was diese zuvor und von sich aus nicht konnte, und daß die verliehene Kraft nicht ein allgemeines und dauerhaftes Vermögen zu dichten darstellt, sondern diese an die Besonderheit der poetischen Gattung, ja an die Einmaligkeit des einzelnen poetischen Werkes gebunden bleibt. Als Paradigma solch einmaligen Aktes des poetischen Enthusiasmus, der die eigene Verstandestätigkeit des Dichters suspendiert, führt Sokrates den Paian des Tynnichos von Chalcedon an, der nichts anderes als dieses eine Gedicht gemacht hat, das als das schönste Lied überhaupt gilt und das der Dichter selbst als einen (einmaligen) Fund bezeichnet hatte, den ihn die Musen haben machen lassen (534d). Von sich aus ist ihm nichts eingefallen, wie sein Schweigen fortan beweist. Die Fähigkeit zu dichten ist also wie die Gottergriffenheit der Seher und der Bakchanten (533e–534b) ein jeweiliger, individueller Ansturm des Göttlichen. Hört er auf, verliert sich auch die poetische Kraft. Sokrates spitzt das Paradoxon genüßlich zu: Dichter geben nur weiter, was sie von den Göttern gehört haben (ἐρμηνῆς εἶσιν τῶν θεῶν), und am Beispiel des Tynnichos mit seinem einzigen Gedicht wollte die Gottheit zeigen, daß sie das schönste Lied auch vermittelt des untauglichsten Dichters zum Sprechen und Tönen bringen kann (534e). Schon in diesem Teil seiner Rede weist Sokrates darauf hin, daß des Dichters Verhältnis zur Muse analog sei dem des Ion als Interpreten zu Homer (ὥστερ' οὐ περὶ Ὀμήρου, 534c1).

In der Einverständnisversicherung des dialogischen Zwischenteils stimmt Ion den Ausführungen des Sokrates über die Dichter als „Dolmetscher der Götter“ kraft göttlicher Eingebung zu (535a), und auch die Definition der Rhapsoden als „Dolmetscher der Dolmetscher“ (ἐρμηνέων ἐρμηνῆς) findet seine Billigung (535a9f.). Erst jetzt wird im Horizont des über den Ursprung von Dichtung Gesagten die Auslegung von Dichtung thematisch. Daß es erst jetzt zur Sache geht und für Ion ernst wird, signalisiert Sokrates mit der Ermahnung des Rhapsoden zur

Offenheit: „Sage mir nun dies, mein Ion, und verheimliche es mir nicht, was auch immer ich dich frage!“<sup>26</sup> Wieder unterstreicht das ironische Pathos der polaren Ausdrucksweise einer homerischen Formel<sup>27</sup> die Bedeutung des nun Folgenden. Ion bestätigt ohne Vorbehalt die Beschreibung, die Sokrates vom Seelenzustand des Rhapsoden im Augenblick des dichterischen Vortrags gibt: Nicht nur die Zuschauer sind erschüttert, auch der Rhapsode ist nicht bei sich selbst, sondern erlebt die in den Worten des Dichters vergegenwärtigten Geschehnisse, als wäre es seine eigene augenblickliche Gegenwart. Ion ist geradezu begeistert, wie genau Sokrates seine Stimmungslage im Augenblick der Rezitation getroffen hat (ὡς ἐναργῆς μοι τοῦτο τὸ τεκμήριον εἶπες), und er zieht die Linien seiner emotionalen Beteiligung drastisch aus: „Wenn ich etwas Mitleiderweckendes sage, füllen sich meine Augen mit Tränen, und wenn etwas Furchterregendes und Schreckliches, stellen sich meine Haare aufrecht vor Schrecken, und das Herz hüpfte“ (535c). Sokrates sieht den Beweis für die Irrationalität solchen Verhaltens in der Paradoxie imaginerter Existenzgefährdung des festlich gekleideten und geschmückten Rhapsoden angesichts von lauter friedlichen und wohlwollenden Menschen (535d). Und den Zuschauern geht es ebenso; auch sie erleben das Vorgetragene, als ereigne es sich wirklich und als seien sie selbst davon betroffen. Hier hat Ion begriffen, was Sokrates meint, und übernimmt selbst die Beschreibung des Publikums, wodurch sich der Verfasser zugleich die Möglichkeit schafft, die Art von eigener Vernünftigkeit, die der Rhapsode sich in dieser Situation noch bewahrt hat, zu charakterisieren. Es ist der Geschäftssinn des Techniten, der beim Anblick der in sympathetische Erschütterung versetzten Zuschauer seine Verdienstchancen kalkuliert: „Wenn ich sie weinen mache, kann ich selbst lachen über meine Einnahmen, und wenn sie lachen, muß ich weinen über mein Verlustgeschäft“ (535e4–6). Im ersten Buch des *Staates* wird Platon zeigen, daß technischer Sachverstand und die Erwerbskunst des Techniten zwei verschiedene Dinge sind, die nichts miteinander zu tun haben<sup>28</sup>. Im *Ion* geht es Platon nicht darum, den Enthusiasmus der Rhapsoden wieder in Frage zu stellen, sondern um die Diskreditierung des ihnen verbleibenden Vernunftanteils, der sich aufs Geldverdiensten beschränkt. Wie am Ende des ersten Teils der Rede das

26) Ion 535a1.

27) Il. 1,363: ἔξαύδα, μὴ κεῦθε νόφ, ἵνα εἶδομεν ἄμφω.

28) Resp. 1.341c–347a. Vgl. Verfasser, *Medizin, Effizienz und Ökonomie im griechischen Denken der klassischen Zeit*. SBLeipzig 133 (5), Berlin 1994, 24.

Paradoxon des schönsten Gedichtes vom schlechtesten der Dichter stand, so steht am Ende dieses zweiten Teils das Paradoxon des kleinbürgerlichen Krämers als des kompetentesten Homerinterpreten, und beide Male ist es die göttliche Beseelung des Enthusiasmus, die das Wunder vollbringt. Zugrunde liegt das alte Erwählungsmodell des ganz und gar Unwürdigen, der zu einem neuen Leben berufen wird, das zu seiner bisherigen Existenzform in diametralem Gegensatz steht und in dem Dinge gelingen, die zuvor unmöglich erschienen.

Der dritte und letzte Teil der Rede zieht die Schlußfolgerungen aus dem mit Zustimmung Ions Dargelegten<sup>29</sup>. Die Reihe Dichter – Rhapsode – Zuhörer ergibt wie im Beispiel der Kette aus Eisenringen, die die vom Magnetstein ausgehende Kraft zusammenhält, einen von der Gottheit initiierten und vom Enthusiasmus durchwirkten Tradierungszusammenhang. Das erste Glied dieser Rezeptionskette ist der Dichter, das letzte der Zuhörer und Zuschauer; in der Mitte stehen Rhapsode, Schauspieler und andere Instanzen der Vermittlung von Dichtung wie Choreuten, Regisseure und Spielleiter, so daß sich ein ganzes Kettengeflecht vermittelnder Instanzen ergeben kann. Das Entscheidende aber ist, daß alle diese Vermittler nicht kraft eigenen Wissens sich an der Auslegung von Dichtung beteiligen, sondern durch eine Kraft, die von der Gottheit ihren Ausgang genommen hat, den Menschen aber durch den Dichter zuteil wird. Ion ist ein von Homer Besessener (*κατεχόμενος ἔξ Ὀμήρου*), und seine Auslegung Homers ist kein Akt des Wissens, sondern des bestätigenden Lobens, das er gleichsam zwanghaft vollzieht. Er kann nichts anderes als dies, und er tut es unter dem Einfluß göttlicher Eingebung. Sokrates kommt dabei zum Vergleich noch einmal auf die Korybanten und ihren ekstatischen Tanz zurück, der sie aus ihrem natürlichen Weltzusammenhang heraustreten läßt. Von den Bakchanten war zuvor gesagt worden, daß sie, von der Gottheit ergriffen, statt Wasser Honig und Milch aus den Flüssen schöpfen. Es entsteht für sie eine eigene Wirklichkeit ohne Bezug zur realen Welt. Auf die Dichtung übertragen bedeutet dies, daß sie eine selbstbezügliche Welt schafft, die für nichts steht als für sich selbst. Und so verhält es sich auch mit ihrer Auslegung und Deutung. Ihre Interpretation kann nur wiederholen, was in der Dichtung immer schon gesagt ist. Sie verfährt paraphrasierend und ist rein affirmativ. *θεία μοίρα Ὀμήρου δεινὸς ἐπαινέτης* nennt daher Sokrates den Ion, einen gottbegnade-

29) Ion 535e1–536d3.

ten, mächtigen Lobredner Homers (536d), dessen Kompetenz (δεδίωξις) nichts mit Wissen und Methode zu tun hat (οὐ τέχνη). Über die Person des Ion mag man lachen<sup>30</sup>, aber sie hat ihre höchst realen Erfahrungen, die Sokrates, indem er sie erklärt, bestätigt, und was er über die Dichter sagt, gehört mit zum Eindrucksvollsten, was sich darüber in den Schriften Platons findet, doch zugleich gibt es nichts Zweideutigeres: der Dichter als ein leichtes Ding (schwerelos, doch zugleich ein Wesen ohne eigene Substanz), geflügelt (von einzigartiger Beweglichkeit und zugleich flatterhaft, flüchtig und zum Wegblasen) und heilig (jenseits der Banalität des Lebens, aber ein Nichts ohne den Gott, der ihn erfüllt)<sup>31</sup>. Platon hämmert es dem Leser geradezu ein, daß wie beim Dichter, so auch bei dessen Interpreten kein Wissen und keine eigene Vernunfttätigkeit im Spiele sei und daß es auch gar nicht anders sein könne aufgrund der Entstehungsbedingungen von Dichtung und der von ihr inspirierten und ihren Inhalt nur mit anderen Worten begeistert wiederholenden Deutung. Das ist die eigentliche Botschaft dieses Dialogs. Aber was auf den ersten Blick so einfach, zu einfach erscheint, hat eine umstürzende Konsequenz: Wenn Dichtung eine eigene Welt schafft, die auf nichts als auf sich selbst verweist, und keine mit Sachverstand gesprochene Aussage über das Seiende darstellt, dann taugt sie auch nicht als Quelle und Zeugnis für das Nachdenken über das, was es an Wirklichkeit außerhalb ihrer selbst gibt und was die Welt des Seienden ausmacht. Beschäftigung mit Dichtung und gegenstandsbezogene Erkenntnis sind ihrem Wesen nach voneinander geschieden. Darum geht es im Schlußteil des Dialogs zwischen Sokrates und Ion.

Ion ist aus verständlichen Gründen mit dem bisherigen Ergebnis des Gesprächs nur halb zufrieden. Für Homer will er den Zustand der Gottergriffenheit und Ekstase (κατεχόμενος και μαινόμενος) gerne akzeptieren, Bedenken stellen sich jedoch ein (θαυμάζοιμι) bei der Übertragung vollkommener Vernunftlosigkeit auf ihn selbst als Homerinterpreten (536d)<sup>32</sup>. Daraufhin führt Sokra-

30) Vgl. Goethes drastische Charakteristik des Rhapsoden (unten Anm. 43).

31) Ion 534b3–6: κοῦφον γὰρ χοῆμα ποιητῆς ἔστιν και πτηνὸν και ἱερὸν, και οὐ πρότερον οἷός τε ποιεῖν πρὶν ἂν ἐνθεὸς τε γένηται και ἔκφρων και ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῆ. Zur Nachwirkung der Stelle im Aitioprolog des Kallimachos vgl. Verfasser, Erysichthon, AbhMainz 1987 (13), 40f.

32) Heitsch hat in eindringlicher Weise die sokratische Argumentationsstruktur des Dialogs aufgezeigt mit unterschiedlicher Akzentuierung gegenüber der hier vorgelegten Deutung (wie Anm. 1, 92 ff.). Was Abfolge und Verhältnis der beiden Redeteile zueinander betrifft, so interpretiert Heitsch sie dialektisch (95 ff.):

tes, ausgehend von Ions Allkompetenz in Sachen Homer (536e), anhand homerischer Beispiele Sachverhalte vor, die in die Zuständigkeit der Kunst des Wagenlenkers (537a–538b), des Arztes (538c), des Fischers (538d) und des Sehers (538e–539d) gehören, und Ion muß zugeben, daß im einzelnen der zuständige Technit besser als er, der Homerinterpret, beurteilen kann, ob Homer hier eine fachgerechte Beschreibung des betreffenden Sachverhalts gibt oder nicht. Sokrates nimmt damit die bereits eingangs 531ab behandelte Thematik wieder auf, überträgt sie aber von der vergleichenden Beurteilung zweier Dichter dort auf Ions Zuständigkeit nur für die Gedichte Homers. Doch Ion beharrt weiterhin auf seiner Zuständigkeit für das Ganze, und als Sokrates ihn an die Unvereinbarkeit dieses Anspruchs mit dem Einzelwissen des Techniten erinnert, läßt ihn Platon eine Antwort geben, die fast etwas zu klug ist für das bisher gezeigte intellektuelle Niveau des Rhapsoden, die aber dem Gespräch die Wendung auf das eigentliche Ziel der Schrift gibt. Ion nimmt den Anspruch auf das Ganze nicht zurück, modifiziert ihn aber mit dem Begriff des *πρέπον*

---

Sokrates gewinne Ions Zustimmung im ersten Teil, indem er den positiven Aspekt der göttlichen Inspiration herausstelle, um dann im zweiten Teil die Falle zuschlagen zu lassen und die bedenklichen Seiten des Enthusiasmus aufzudecken, deren Konsequenzen Ion nicht mehr entgegen könne, da er ihre Prämissen gebilligt habe. Nun erscheint aber die Inspiration 533c–535a durchaus nicht in einem günstigeren Licht als 535e–536d. Vielmehr wird das Verhältnis von göttlicher Eingebung und fehlendem Verstand hier ebenso radikal, wenn nicht noch radikaler, vorgeführt: Der Gott raubt dem Dichter das eigene Denken (534c7–8), dem inspirierten Dichter wohnt keine Vernunft inne (534a2; b4–6), und am krassesten: Tynnichos, der minderwertigste Dichter (*διὰ τοῦ φαυλοτάτου ποιητοῦ*), macht das beste Gedicht, und das nur ein einziges Mal (534de–535a1). Der Dichter besitzt also, ganz abgesehen von seiner Beschränkung nur auf eine einzige poetische Gattung (534c1–7), keine dauerhafte Kompetenz, sondern sein Können ist begrenzt auf die Jeweiligkeit der Inspiration. Radikaler kann die fehlende Technizität und das intellektuelle Defizit des Dichters nicht zum Ausdruck gebracht werden. Und schon in diesem ersten Teil der Rede deutet Sokrates an, daß es sich mit Ion als Rhapsoden ähnlich verhält (*ὡσπερ σὺ περὶ Ὀμήρου*, 534c1). Die argumentative Verknüpfung mit dem parallel gebauten Redeteil 535e–536d und ihre Logik sind somit nicht nur durch das Gleichnis des eingangs mit soviel Aufwand eingeführten Magnetsteins im voraus festgelegt, sondern werden auch während des ersten Redeteils in Erinnerung gerufen, um dann in 535e–536d zur Ausführung zu kommen: Was für die Dichter gilt, gilt auch für ihre Interpreten, die Rhapsoden. Als ein „seiner Sinne beraubter Derwisch“ (Heitsch a. O. 96) erscheint nicht nur der Rhapsode (536c2–5), sondern zuvor auch der Dichter (533e8–534a7). Die Wortwahl (*σὺ μὲν εὖ λέγεις, ὦ Σώκρατες, θαυμάζοιμι μεντὰν πτλ.*, 536d4) zeigt, daß Ion die Argumentation des Sokrates durchaus nicht unplausibel findet, mit ihrem Ergebnis aber, was seine Person betrifft, noch Probleme hat und weiteren Aufklärungsbedarf sieht. Seine Bereitschaft, sich von Sokrates belehren zu lassen, gilt unverändert.

(540b): „Was angemessen ist zu sagen, meine ich, für einen Mann und was für eine Frau, was für einen Sklaven und was für einen Freien, was für einen Untergebenen und was für einen Befehlshaber“ (540b3–5). Das entspricht der Antwort, die im platonischen *Menon* der Gorgiaschüler Menon Sokrates auf die Frage nach der Wesensbestimmung der Arete gibt<sup>33</sup>. Von jetzt an bewegt sich das Gespräch mit Ion im Gegenstandsbereich der Philosophie, auch wenn Sokrates vordergründig durch den Rekurs auf die technischen Disziplinen immer wieder davon abzulenken scheint. Aber da der Homerkenner das durch Homer vermittelte Herrschaftswissen besitzen müßte, ist man schließlich doch bei der Gleichung, daß ein guter Rhapsode auch ein guter Feldherr sei und die Rhapsodenkunst und die Feldherrnkunst in einer einzigen Techne zusammenfallen (541a). Und Ion hat auch nichts gegen die ebenso stimmige wie absurde Schlußfolgerung des Sokrates einzuwenden, daß er – Ion – unter diesen Umständen als der beste Rhapsode unter den Griechen zugleich deren tüchtigster Heerführer sei (541b).

Das Amt des Strategos ist das einflußreichste politisch-militärische Amt im demokratischen Athen des fünften und vierten Jahrhunderts. Im lebensweltlichen Zusammenhang des platonischen Dialogs steht der Feldherr für den ἀνὴρ πολιτικός, dieser (seiner Idee nach) für den φιλόσοφος. Er ist es, der den Einzeldisziplinen ihren Platz anweist und ihre Zielsetzungen wie der Philosophenherrscher Platons auf die Verwirklichung des Guten als des letzten politischen Zieles hin ausrichtet<sup>34</sup>. Das muß wissen, wer hinter der Gleichsetzung von Rhapsode und Strategos mehr als nur einen Scherz sehen will, den sich Sokrates mit dem intellektuell unbedarften Ion erlaubt. Hinter der absurd erscheinenden Anbindung des Strategenwissens an das Metier des Rhapsoden steht ein durchaus ernsthafter Gedanke: Wenn die Auslegung von Dichtung auf Wissen beruhte, müßte es das Wissen des Philosophen sein. Die Demontage Ions als eines potentiellen Feldherrn ist in Wirklichkeit die Demontage des Homerinterpreten als potentiellen Philosophen.

Die Widerlegung der Gleichsetzung von bestem Rhapsoden und bestem Feldherrn wird von Sokrates nicht dialektisch geführt, sondern durch ein argumentum ad hominem: Niemand hat bisher

33) Men. 71e–72a.

34) Laches 198d–199e. Phaedr. 248de nehmen König und Heerführer den zweiten Rang nach dem Philosophen und vor dem Politiker ein.

daran gedacht, Ion zum Strategen zu wählen (541bc). Ions Erklärung dieses Umstandes durch die politische Situation in Griechenland – seine Vaterstadt stehe unter attischer Herrschaft, sei also nicht autonom, Athener und Spartaner hielten sich selbst für befähigt genug – begegnet Sokrates mit dem Einwand, es habe in Athen schon mehrere nichtathenische Strategen gegeben, und außerdem seien die Ephesier ihrer Abstammung nach Athener, womit er auf die These von der Herkunft der jonischen Städte Kleinasiens von Athen anspielt (541cd)<sup>35</sup>. Es ist also nichts mit der Strategenkunst des Homerinterpreten. So stellt Sokrates zum Abschluß des Gesprächs Ion vor die Wahl, entweder als Betrüger zu gelten, der seine Homerkompetenz als vorgetäuschte Sachkompetenz und technisches Wissen ausbeute, oder aber als harmloser Homerenthusiast, der, von göttlicher Begeisterung erfüllt, viele schöne Dinge über seinen Dichter sage, ohne daß seine Rede auf Wissen beruhe. Angesichts dieser prekären Alternative entscheidet sich Ion für den Status eines gottbeseelten Mannes (θεῖος), und Sokrates wiederholt das Ergebnis abschließend noch einmal, damit an dem Gemeinten kein Zweifel bestehen kann: „Das ist nun in der Tat die schönere Wahl für dich, unter uns, mein Ion, ein göttlicher – und kein sachverständiger – Lobredner der homerischen Gedichte zu sein.“<sup>36</sup> Die Erreichung des Beweisziels mag so erschlichen sein wie vieles in der sokratischen Gesprächsführung des frühen Platon, das Ziel selbst wird im Rahmen des Dialogs nicht in Frage gestellt, unabhängig von der Person des Rhapsoden Ion und der Bildhaftigkeit von Magnetstein und göttlicher Inspiration.

## II

Thukydides sagt in der Pathologie des dritten Buches, daß die Menschen in ihrer Mehrzahl lieber gewitzte Schurken heißen wollen als redliche Dummköpfe, und daß sie sich des einen schämen, auf das andere aber stolz sind<sup>37</sup>. Die Schlußentscheidung des Ion läuft darauf hinaus, lieber gerecht und dumm als intelligent und ein Schelm zu sein. Die Verbindung von Unbedarftheit und Gutmütigkeit, die Ion von Anfang bis Ende des Gesprächs durchhält und

35) Vgl. Thuk. 1,2,6.

36) Ion 542b3–4: τοῦτο τοίνυν τὸ κάλλιον ὑπάρχει σοι παρ' ἡμῖν, ὦ Ἴων, θεῖον εἶναι καὶ μὴ τεχνικὸν περὶ Ὀμήρου ἐπαινέτην.

37) Thuk. 3,82,7.

die zu seiner Rolle gehört, zeigt, daß Platon nicht wie in den Sophistendialogen darauf abzielt, eine angemessene Weisheit, die keiner Aufklärung zu bedürfen meint, zu entlarven<sup>38</sup>. Vielmehr geht es darum, einem beschränkten, aber gutwilligen Menschen Klarheit über sich und das, worauf seine Leistung beruht, zu verschaffen, weil es zum Beweisziel des Dialogs gehört, daß die Tätigkeit des Gesprächspartners grundsätzlich nichts mit Intelligenz, Klugheit und Wissen zu tun hat. Auf diesen Charakter sind die Besonderheiten der elenktischen Argumentation des Dialogs abgestimmt<sup>39</sup>. Aber auch den höheren Anteil an narrativer und argumentierender Epideixis wird man als ein Eingehen des Sokrates auf die dem Rhapsoden und Interpreten vertrautere Sprechweise verstehen dürfen. Das aufgedeckte Nichtwissen ist dabei weder Defizit noch Blamage, sondern Grundlage von Ions Können und Ansehen. Was auf den ersten Blick wie die Paradoxie eines literarischen Scherzes aussieht, ist in Wirklichkeit die durchaus ernst gemeinte Aufkündigung einer jeden wissenschaftlichen Beschäftigung mit Dichtung, weil Dichtung, wie sich in der Person des Ion als Starinterpreten Homers gezeigt hat, ihrem Wesen nach sich jeder rationalen Auslegbarkeit entzieht. Damit negiert Platon die Möglichkeit einer Indienstnahme der Poesie durch die Philosophie. Obwohl Dichtung es mit ‚Gott und der Welt‘ zu tun hat, führt der Umgang mit ihr nicht zur Erkenntnis der Welt, in der wir leben, sondern bestätigt allein sich selbst. Jede Auslegung von Poesie ist somit zirkulär, weil sie nur die Botschaft des Dichters wiederholt. Das ist, was Platon mit dem Bild der magnetischen Kraft, die die Ringe der Eisenkette verbindet, zum Ausdruck bringt. Nicht die ekstatische Inspiration der Dichter durch die Muse ist das Neue und Provozierende des Dialogs, sondern ihre Ausdehnung auf die Interpretation von Dichtung.

Mit dieser Kernaussage bewegt sich der platonische Dialog im Bereich einer zeitlosen Diskussion über Möglichkeiten und Grenzen der Interpretation von Dichtung. Die Unlust der Dichter (oder ihre Unfähigkeit), selbst einen Beitrag zum Verständnis ihrer Werke zu liefern, ist notorisch. Die gängige Weise der Autoren, sich selbst zu interpretieren, ist die Dichterlesung. Die Zirkularität von Kunst und Kunstdeutung kommt in einer Anekdote, die mit Robert Schumann verbunden wird, pointiert zum Ausdruck.

38) Schon gleich zu Beginn des Gesprächs zeigt ein Detail wie das einschränkende ἔαν θεὸς ἐθέλη in Ions Antwort 530b4 als Charakterzug des Rhapsoden eine konventionelle Frömmigkeit, die vor Hybris schützt.

39) Vgl. oben S. 259f.

Nach einem Klaviervortrag habe man ihn gebeten, etwas zur Erklärung des Dargebotenen zu sagen. Darauf habe er eine Weile geschwiegen. Dann habe er sich erneut ans Klavier gesetzt und das Stück noch einmal gespielt.

Aber auch die professionelle Literaturwissenschaft tut sich schwer mit der Deutung poetischer Texte. Der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit lauert allenthalben und artikuliert sich in Abständen zum Appell einer Neuorientierung des Faches. Die Zirkularität der Interpretation von Dichtung als wissenschaftlichem Auslegungsprinzip findet sich erstmals in der hermeneutischen Maxime der alexandrinischen Philologie formuliert, Homer lasse sich nur aus Homer erklären. Es ist auch der exegetische Grundsatz des Historismus. Der Positivismus des 19. Jahrhunderts beschränkt die wissenschaftliche Beschäftigung mit Dichtung auf Textphilologie und Literaturhistorie als Biographie der Autoren und Entstehungsgeschichte ihrer Werke<sup>40</sup>. Darüber hinaus enthalten Literaturgeschichten in Buchform bis weit ins 20. Jahrhundert wenig mehr als Paraphrasen des Inhalts von Dichtung. Die Alternative ist hermetisches Geraune. Versuche, das ästhetische Urteil zu begründen, enden beim Konsens einer nicht weiter rechenschaftsfähigen Kennerschaft. Aber auch der werkimmanenten Interpretation der Jahrhundertmitte gelingt es nicht, auf Dauer eine wissenschaftlich akzeptierte Methode der hermeneutischen Erschließung von Dichtung zu sichern. Die Bemühung um die poetische ‚Form‘ verliert sich am Ende wieder in Banalitäten; im übrigen bleibt der Vorwurf der Subjektivität und Beliebigkeit. Anfang der siebziger Jahre gerät die Interpretation des Einzelwerks in Verruf; die ‚produktionsästhetische‘ Zentrierung der Forschung wird abgelöst durch ‚Rezeptionsästhetik‘ und ‚Rezeptionsgeschichte‘. Die Zirkularität der hermeneutischen Kette Platons bestätigt sich, anders gewendet, aufs neue.

Das Erklärungsmodell des poetischen Enthusiasmus, das Dichter und Rezipienten umfaßt, gibt es bei Platon nur im *Ion*. Es unterscheidet sich diametral von der Dichtung als Mimesis im zehnten Buch des *Staates*. Aber auch wenn man die anderen Stellen vergleicht, an denen bei Platon davon die Rede ist, daß die Dichter durch göttliche Eingebung ohne Beteiligung des eigenen

---

40) Die anregendste und folgenreichste Interpretation eines Textes antiker Dichtung im 19. Jh. ist das Konstrukt eines Philosophen: Hegels Antigone-Deutung in den *Vorlesungen über die Ästhetik* (II 2,1,2; III 3,3C [III 3c]). Philosophie und Religionsgeschichte können allgemein als Reservoir für eigenständige Deutungsmuster bei der Interpretation von Dichtung gelten.

Verstandes ihre Werke schaffen und vieles Schöne sagen<sup>41</sup>, gibt es einen grundlegenden Unterschied. Dem produktiven Enthusiasmus der Dichter tritt dort die Rezeption durch Hörer und Leser als Akt kritischer Prüfung gegenüber. In der Beurteilung von Dichtung erscheint das Publikum klüger als der Autor<sup>42</sup>.

Der Gegensatz von Dichtung und Philosophie wird nirgendwo sonst so radikal gesehen und die Möglichkeit einer Verbindung so grundsätzlich in Frage gestellt wie im *Ion*. Selbst im *Staat* eignet der Dichtung wenigstens noch der Schatten eines rational erschließbaren Seinsbezugs. Im *Ion* dagegen ist die Brücke abgebrochen, und es gibt keinen vermittelnden Diskurs. Die Philosophie kann nicht deshalb auf die Berücksichtigung von Dichtung verzichten, weil diese ihr nur wenig, und das oft genug noch abgefälscht, zu bieten hätte, sondern sie muß es, weil die Werke der Poesie überhaupt keine rechenschaftsfähigen Aussagen über das Seiende enthalten. Auf der anderen Seite wird die Existenz von Dichtung als ein Bereich *sui generis* akzeptiert. Rätselhaft und faszinierend, wie sie ist, mögen die Götter wissen, wozu sie taugt, für das Geschäft des Philosophen jedenfalls nicht. Der Interpret von Dichtung, begrenzt auf das, was er leisten kann, verweist den Hörer immer wieder nur zurück an das Wort des Dichters. Die vollkommenste Auslegung von Dichtung erfolgt im Vorgang ihrer Reproduktion, und intersubjektiv zu vermitteln ist sie nur durch die Partizipation an der identitätsstiftenden Wirkung des magnetischen Enthusiasmus. Treffend bringt Platon den Rhapsoden und Homerinterpreten Ion auf die Formel: Ὁμήρου ἐπαινέτης. Damit endet der Dialog.

Seine dialektische Relativierung erfährt das Ergebnis nicht im Gesprächsverlauf des Dialogs, sondern aus der Tatsache, daß es die Gegenposition zu einem konkurrierenden Entwurf formuliert, der Homerexegese und Philosophie in einem verträglichen Verhältnis gegenseitiger Förderung sieht. Goethe hat mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß der *Ion* eine polemische Schrift und es die Aufgabe des Interpreten sei, zwischen „Ernst, Scherz und Halbscherz“ zu unterscheiden<sup>43</sup>. Nur vereinzelt ist man der darin ent-

41) Apol. 22bc; Men. 99b–d; Crat. 396d; Leg. 3.681e–682a. Zum göttlichen Wahnsinn der Dichter im *Phaidros* (243e–245a; 248c–e; 249de) vgl. E. Heitschs Kommentar (Göttingen <sup>2</sup>1997) 90 ff.

42) Apol. 22bc. Vgl. zum Verhältnis von Inspiration und rationaler Auslegung Tim. 71d–72b.

43) Plato als Mitgenosse einer christlichen Offenbarung (1796/1826), in: E. Grumach, Goethe und die Antike, Berlin 1949, II 759 ff.

haltenen Aufforderung, die Adresse dieser Polemik zu bestimmen, in der Forschung bisher nachgekommen<sup>44</sup>. Im allgemeinen beschränkt man sich darauf, die Gegenposition im traditionellen Umgang der Griechen mit Homer, wie ihn auch die Sophistik pflegte<sup>45</sup>, und in Platons Abwehr eine weitere Station dessen zu sehen, was im *Staat* „der alte Streit zwischen Dichtung und Philosophie“ genannt wird<sup>46</sup>. Doch der Gegner hat einen Namen, gehört nicht zum Lager der Sophisten, sondern ist in den Anfangsjahren der literarischen Sokratik deren namhaftester Vertreter. Mit Platon streitet er ein Leben lang um die wahre Sokratesnachfolge.

Daß der platonische *Ion* etwas mit Antisthenes zu tun habe, hat schon Ferdinand Dümmler in seiner Bonner Dissertation von 1882 gesehen<sup>47</sup>. Wenn er mit seiner These keinen Anklang gefunden hat, dann deshalb, weil er in der Person des Rhapsoden Ion die karikierende Maske des Sokratikers sehen wollte<sup>48</sup>. Davon kann in der Tat keine Rede sein. Im umfangreichen Schriftenverzeichnis des Antisthenes, das Diogenes Laertios überliefert hat<sup>49</sup>, findet sich eine große Zahl von Titeln, die sich mit homerischen Themen befassen: *Über Homer*, *Über Kalchas*, *Über die Odyssee*, *Athene oder über Telemach*, *Über Helena und Penelope*, *Über Proteus*, *Der Kyklop oder über Odysseus*<sup>50</sup>, *Über Kirke*, *Über Odysseus*, *Penelope und den Hund*<sup>51</sup>. Ferner gab es eine Schrift über den

44) Goethe selbst glaubte in der Person des Ion das Opfer der platonischen Polemik identifizieren zu können.

45) Vgl. Protagoras, auf die Dichtung allgemein bezogen, bei Platon, Prot. 338e–339a.

46) Resp. 10.607b5–6 (παλαιὰ μὲν τις διαφορὰ φιλοσοφία τε καὶ ποιητικῆ).

47) Antisthenica 28 ff., bes. 31 (Kleine Schriften I, Leipzig 1901, 34 ff., bes. 37).

48) Vgl. die harsche Kritik bei I. Bruns, Das literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt, Berlin 1898, 351 ff. Obgleich die Einwände nur teilweise berechtigt sind, hat das Verdikt lange nachgewirkt (vgl. z. B. F. Declava Caizzi im Kommentar zu ihrer Antisthenesausgabe, Mailand 1966, 109). Erst in jüngster Zeit hat hier eine Wandlung eingesetzt. Vgl. Verfasser, Cicero, Antisthenes und der pseudoplatonische *Minos*, RhM 138 (1995) 249 Anm. 13; Ch. H. Kahn, Plato and the Socratic Dialogue, Cambridge 1996, 108.121 ff.

49) Diog. Laert. 6,15–18 (Fr. 41 Giannantoni [1 Declava]; A. Patzer, Antisthenes der Sokratiker, Diss. Heidelberg 1970, 112 ff.).

50) Es gab des weiteren eine Schrift *Über den Gebrauch des Weins oder über die Trunkenheit oder über den Kyklopen*.

51) Möglicherweise handelt es sich um zwei Titel (Dümmler, A. Patzer), andernfalls dürfte mit dem „Hund“ der Hund Argos gemeint sein, der Odysseus bei der Rückkehr in sein Haus als erster erkennt (Od. 17,291 ff.).

Elegiker Theognis in mehreren Büchern, und auch in den Schriften, deren Titel Heroen des Mythos wie Herakles und Amphiaros nennen, dürfte die Dichtung als Quelle eine wichtige Rolle gespielt haben. Der Primat des homerischen Epos ist dabei ebenso eindeutig wie die Vernachlässigung der attischen Tragödie<sup>52</sup>. Der Einwand gegen Dümmler, Antisthenes habe auch andere Dichter als Homer berücksichtigt<sup>53</sup>, trifft nicht die gegen Antisthenes gerichtete Intention der Schrift. Im Rahmen des platonischen Dialogs ist die ausschließliche Zuständigkeit des Rhapsoden für Homer das Modell der Werkgebundenheit jedes Interpreten, von der sich seine Deutung nicht lösen kann. Die konstatierte Unmöglichkeit einer Vergleichbarkeit zweier Dichter ist Teil der Unmöglichkeit einer rationalen Exegese von Dichtung, und gesetzt den Fall, daß gleichwohl sich jemand auf die Erklärung zweier Dichter verstünde, so wäre er nach der sokratischen Prämisse im *Ion* doch nicht in der Lage, das jeweils Gesagte zu objektivieren, weil es keine Möglichkeit der Verknüpfung und Übertragung zwischen beiden gäbe.

Allein schon die stattliche Zahl homerischer Themen im Werkverzeichnis des Antisthenes beweist, daß der Sokratiker die Homerexegese in großem Umfang in den Dienst seiner philosophischen Darlegungen gestellt hat. Die wenigen erhaltenen Fragmente bestätigen dies<sup>54</sup>. Seine Schrift περί ἔξηγητῶν hat möglicherweise zu methodischen Fragen der Interpretation von Dichtung Stellung genommen<sup>55</sup>. Die Sinnhaftigkeit eines solchen Verfahrens stellt Platon im *Ion* nachdrücklich in Frage, indem er Sokrates an der Person des Rhapsoden die prinzipielle Geschiedenheit von philosophischer Rechenschaftsablage und der Auslegung von Dichtung aufzeigen läßt. Weder kann die Philosophie der Homerexegese aufhelfen, weil sie ihren Gegenstand gar nicht erreicht, noch kann der Versuch eines von Homer ausgehenden philosophischen Diskurses gelingen, weil er sich bestenfalls nur als weiteres Glied in die Kette irrationalen Redens einfügt. Daß der Platon der neunziger Jahre sich kritisch mit der antisthenischen Homerexegese beschäftigt hat, ergibt sich im übrigen aus der Behandlung der „Vielgewandtheit“ (πολύτροπος) des Odysseus im *Kleinen Hip-*

52) Vgl. Verfasser (wie Anm. 48) 260.

53) Bruns (wie Anm. 48) 354.

54) Antisth. Fr. 185–197 Giannantoni (51–62 Deleva).

55) So deutet in der Nachfolge von Dümmler den überlieferten Schrifttitel G. Giannantoni (Socratis et Socraticorum reliquiae IV, Neapel<sup>2</sup>1990, 331).

*pias*<sup>56</sup>. Noch näher an die Thematik des *Ion* führt die Rhapsodenschelte des Antisthenes im *Symposion* des Xenophon. Sie bestätigt, unbeschadet der freien literarischen Gestaltung Xenophons, die Vermutung, daß das Thema des platonischen Dialogs auch ein antisthenisches Thema gewesen ist<sup>57</sup>. Als unter den Teilnehmern des Gastmahls die Reihe an Nikeratos kommt zu sagen, auf welches Wissen (ἐπιστήμη) er sich etwas zugute tue, antwortet er, sein Vater habe in der Absicht, aus ihm einen tüchtigen Menschen zu machen, ihn genötigt, den ganzen Homer auswendig zu lernen, und nun sei er in der Lage, *Ilias* und *Odyssee* vollständig vorzutragen. Darauf höhnt Antisthenes, ob er denn nicht wisse, daß er sich mit solchem Können nicht von einem Rhapsoden unterscheide, die aber seien das dümmste Volk, das man sich vorstellen könne<sup>58</sup>. Das gibt auch Nikeratos zu. Sokrates vermittelt daraufhin, indem er erklärt, daß die Rhapsoden eben keine Ahnung vom Inhalt dessen, was sie vortrügen, hätten, Nikeratos aber sich seine Ausbildung bei renommierten Homerinterpreten wie Stesimbrotos und Anaximander einiges habe kosten lassen.

Die Anklänge an den *Ion* sind evident, doch Übereinstimmungen gelten immer nur zur Hälfte: (1) Hier wie dort wird die Verbindung von Textkenntnis und Sinnverständnis gefordert, aber bei Xenophon wird den Rhapsoden nur das erste zugebilligt; bei Platon beansprucht Ion beides für sich, und auch Sokrates spricht es ihm nicht ab. (2) Die Rhapsoden sind einfältig; bei Xenophon bedeutet das, daß sie zur Auslegung Homers nicht in der Lage sind, bei Platon ist ebendies die Voraussetzung ihrer Spezialisierung auf die Auslegung Homers. Die Ansichten, die Antisthenes und Sokrates bei Xenophon vertreten, entsprechen dem, was man als allgemeine Meinung unter zeitgenössischen Intellektuellen erwarten darf. So gesehen sind sie selbstverständlich und ohne besondere Pointe. Anders dagegen bei Platon: Wenn er den Rhapsoden die Kompetenz auch für die Homerexegese zubilligt, weil – worin ihm jeder zustimmen wird – die perfekte Homerrezitation nicht ohne Sinnverständnis möglich ist, dann ist das in seiner Konsequenz ein bewußtes Paradoxon; denn Ion als der Starinterpret der homerischen Epen besagt nichts anderes, als daß auch umgekehrt die renommiertesten Homerexegeten im Grunde nur Rhap-

56) Antisth. Fr. 187 Giannantoni (51 Decleva); Plat. Hipp. II 364c–365b; 369b–371e.

57) Symp. 3,5 f.

58) οἷσθ' ἅ τι οὖν ἔθνος, ἔφη, ἡλιθιώτερον ἰαψωδῶν;

soden sind, weil sie nichts Substantielleres vorzubringen haben als diese. Und so wird es im weiteren Verlauf des Dialogs auch ausdrücklich gesagt: Dichter, Rhapsoden, Exegeten – sie alle reden nur unter dem Einfluß der göttlichen Inspiration und ohne Beteiligung des eigenen Verstandes. Als Homerexegeten nennen beide Autoren Stesimbrotos, bei Xenophon wird noch Anaximander<sup>59</sup>, bei Platon Glaukon und Metrodor von Lampsakos erwähnt. Daß hier der gleiche Fundus an Argumenten und historischem Material zugrunde liegt, ist offensichtlich. Die methodische Prämisse der quellenkritischen Probabilität ist, daß Xenophon, ungeachtet aller kontextuellen Verfremdung mit Antisthenes und dem ihm sekundierenden Sokrates als literarischen Rollen, Aussagen verbindet, die in einem Zusammenhang mit antisthenischen Anschauungen stehen<sup>60</sup>. Sonst wäre das Spiel mit den historischen Namen ohne Witz. Das spricht auch gegen die Annahme, daß Xenophon hier und im Folgenden vom platonischen *Ion* statt von Äußerungen des Antisthenes ausgehe<sup>61</sup>.

Der Bezug zur Thematik des *Ion* wird wenig später noch einmal deutlich. Nikeratos soll angeben, welchen Nutzen seine Homerkenntnisse bieten<sup>62</sup>, und die Antwort lautet: Homer, kenntnisreich wie sonst niemand (*ὁ σοφώτατος*), habe über fast alle menschlichen Lebensbereiche geschrieben, so daß er der Lehrmeister auf den Gebieten der Haushaltsführung, der Politik und der Feldherrnkunst sei, aber auch durch Vorbilder wie Achilleus, Aias, Nestor und Odysseus zur Charakterbildung anleite. Hier schaltet sich nun wieder Antisthenes ein mit der nachprüfenden Frage, ob er (Nikeratos) sich denn auch auf die Herrscherkunst (*βασιλεύειν*) verstehe, weil er wisse, daß Homer den Agamemnon als tüchtigen König und starken Lanzenschwinger rühme, worauf Nikeratos auftrumpft, sein Wissen aus Homer sei noch viel detaillierter und spezieller, und er zum Beweis die gleichen Iliasverse wie im *Ion* über die Kunst des Wagenlenkers zitiert<sup>63</sup>. Nachdem er auch noch

59) Zu Anaximander vgl. E. Schwartz, RE s. v. (2) I (1894) 2085 f. sowie unten Anm. 66.

60) So sehen es auch Decleva Caizzi und Giannantoni, die beide Stellen unter die Antisthenesfragmente aufnehmen (Fr. 61/62 D.; Fr. 185/186 G.).

61) Grundsätzlich möchte ich freilich die Möglichkeit nicht ausschließen, daß Xenophon sowohl Antisthenes wie den platonischen *Ion* kannte und ihm auch das Verhältnis des einen zum anderen bewußt war. Zu einem solchen Fall der Quellenbenutzung durch Xenophon vgl. Verfasser (wie Anm. 14) 152 f.

62) Symp. 4,6–9.

63) Symp. 4,6 : Il. 23,335–337; *Ion* 537ab : Il. 23,335–340.

ein diätetisches Rezept angeführt hat<sup>64</sup>, verläuft sich der Diskurs der Homeriden in einem Gefrotzel über den Genuß von Zwiebeln und Knoblauch.

Die Verbindungslinien, die zum platonischen *Ion* führen, sind unübersehbar: Homer ist der weiseste der Dichter (und wohl der Griechen überhaupt), dem ein universales Wissen zugeschrieben wird<sup>65</sup> und durch den der Homerkenner zu einem klugen Menschen wird und sich in den meisten Lebenslagen Rat holen kann, der aber vor allem das notwendige Herrschaftswissen für Könige und Heerführer bereithält. Die Zusammenstellung bei Xenophon erscheint anreihend-assoziativ, wie es dem lockeren Gesprächsstil des Symposions entspricht. Aber daß nicht nur die gleiche Themenstellung wie im *Ion* zugrunde liegt, sondern es auch einen gemeinsamen literarischen Bezugstext gibt, das zeigt die Sequenz der beiden Iliaszitate 23,335 ff. und 11,630<sup>66</sup>. Die Einbeziehung des Antisthenes erfolgt in der gleichen Weise wie zuvor. Er ist der erste, der auf die Antwort des Nikeratos reagiert, aber er tut das in einer Weise, deren inhaltliche Intention im Unbestimmten bleibt. Formal dient Xenophon der Einwurf des Antisthenes dazu, daß Nikeratos den Hinweis auf den Speerwerfer Agamemnon durch das homerische Spezialwissen in der Wagenlenkerkunst noch überbieten kann. Was hier ungeschieden nebeneinandergestellt wird, und zwar so, daß das technische Wissen noch beweiskräftiger zu gelten scheint als die Kenntnisse, die Homer in der Kunst des Herrschens zu vermitteln weiß, dürfte sich im ursprünglichen Kontext in die Unterscheidung von technischem Einzelwissen und allgemeinem (philosophischem) Herrschaftswis-

64) Symp. 4,6 : Il. 11,630; Ion 538c : Il. 11,639–640a + 630b. Vgl. unten Anm. 66.

65) Symp. 4,6: "Ὁμηρος ὁ σοφώτατος πεποίηκε σχεδὸν περὶ πάντων τῶν ἀνθρωπίνων.

66) Die Variante εὐξέστω (εὐξέστου Xen.) gegenüber der Homerüberlieferung εὐπλέκτω (Il. 23,335) verweist auf den Text der gemeinsamen Vorlage (Antisthenes). Es kann nicht die Lesart des attischen Homertextes gewesen sein, denn auch das alexandrinische εὐπλέκτω basiert auf der attischen Homertradition. εὐξέστου ἐπὶ δίφρῳ (εὐξ. ἐνὶ δίφρῳ Plat.) ist vermutlich eine Sonderlesart unserer Xenophonüberlieferung und nicht des Xenophon. Das Homerzitat Il. 11,630b bei Xenophon (ἐπὶ δὲ κρομμύον πτόω ὄψον) erscheint bei Platon als παρὰ δὲ κρ. π. ὄψ., außerdem kontaminiert mit Il. 11,639/640a, so daß ein zweizeiliger Homercento entsteht. Die eigenwillige platonische Behandlung des Homertextes hat bei Xenophon keine Entsprechung. Das spricht nicht für Abhängigkeit von Platon. Hinzu kommt der im *Ion* fehlende Anaximander als Homerinterpret (Symp. 3,5), bei dem es sich um einen Zeitgenossen der zweiten Hälfte des 5. Jhs. handeln muß (πολὺ δέδωκας ἀργύριον); vgl. oben Anm. 59.

sen eingeordnet haben<sup>67</sup>. Wie das im einzelnen aussah, wissen wir nicht, aber einiges spricht dafür, daß die eigentliche Kompetenz Homers auf dem Gebiete des ethisch-politischen Wissens angesiedelt war. Schon Protagoras hatte die beiden Bereiche des Wissens gegeneinander abgegrenzt<sup>68</sup>, und auch Gorgias sah in der Rhetorik eine Disziplin, die über allen Einzelfertigkeiten stehend herrscht<sup>69</sup>. Antisthenes ist unter den Schülern des Sokrates derjenige, der am offensichtlichsten auf sophistische Problemstellungen sokratische Antworten zu geben versucht. Die antisthenische Schrift wird man sich als ein Gespräch zwischen Sokrates und einem Dialogpartner vom Typ des Nikeratos vorzustellen haben. Xenophon hat den Namen geändert und den Verfasser, der bei ihm persönlich als Teilnehmer des Gastmahls auftritt, an der Rolle des Sokrates beteiligt. Aus dem ursprünglichen Zusammenhang sind nur einige Versatzstücke übernommen und neu zusammengesetzt, wie es Xenophons Umgang mit der älteren sokratischen Literatur entspricht.

Platon hebt im *Ion* die antisthenische Unterscheidung von technischem Fachwissen des Sehers, Wagenlenkers und Arztes auf der einen und der Allkompetenz Homers in ethisch-politischen Fragen auf der anderen Seite auf, indem er Sokrates nachweisen läßt, daß sowohl Homer wie der von Homer erfüllte und angelegte Interpret auf beiden Feldern keinerlei Wissen besitzt. Zugleich bestätigt er die von Antisthenes behauptete Einfältigkeit der Rhapsoden, dehnt sie aber auf alle Exegeten von Dichtung aus. Wissen ist Wissen, und so wenig Homer und seine Interpreten mit der Fachkompetenz des Sehers, Wagenlenkers und Arztes konkurrieren können, so wenig können sie es mit dem erforderlichen Wissen des Philosophenherrschers. Homerinterpreten sind im günstigeren Fall wie Ion Lobredner des Dichters (Ὀμήρου ἐπαινήτης), die den begeisterten Hörer an Homer zurückverweisen, im schlechteren Falle Scharlatane und Betrüger (ἀδικῶν, ἐξαπατῶν), da sie – wie die philosophische Homerexegese des Antisthenes – ein Wissen vortäuschen, das sie aufgrund der hermeneutischen Bedingungen des Umgangs mit Dichtung nicht haben können. Der platonische *Ion* geht von antisthenischen Prämissen aus, die teils

---

67) Denkbar wäre, daß Agamemnon als Beispiel der Unterscheidung von Einzelsachwissen (Lanzenschwinger) und königlicher Kunst diente, da Homer ihm beides zuspricht. Aufgrund der Übereinstimmung von Xen. Symp. 4,6 mit Mem. 3,2,2 dürfte auch an der Memorabilienstelle mit antisthenischem Einfluß zu rechnen sein.

68) Plat. Prot. 318d–319a.

69) Plat. Gorg. 451d–452e. Vgl. das Beispiel 456a–c.

bestätigt, teils ausgeweitet, teils widerlegt werden, und kommt am Ende zu einem Ergebnis, das zu einer Aufhebung der exegetischen Methode des Antisthenes führt. Eine besondere Pikanterie scheint darin zu liegen, daß Platon seinen Angriff gegen den ehemaligen Gorgiaschüler Antisthenes<sup>70</sup> teilweise mit gorgianischen Argumenten führt: die Unmöglichkeit, sich über das Seiende in einem rationalen Diskurs zu verständigen<sup>71</sup>, und die Schaffung einer eigenen Realität durch die magische Wirkung der Rede<sup>72</sup>. Was der Sophist auf die menschliche Lebenswelt bezogen hatte, schränkt Platon auf die Dichtung als autonome Sprachschöpfung ein, um sie aus dem Gegenstandsbereich der philosophischen Reflexion auszugrenzen.

### III

Die Frage der Authentizität des Dialogs ist nicht ganz unabhängig von seiner Datierung. Athetesen bevorzugen Spätdatierungen. Eine Schrift des Corpus Plonicum, die nachweislich in den neunziger Jahren (oder wenig später) entstanden ist und nicht nur den Eindruck zu erwecken sucht, als wäre sie es, wird dagegen dem Versuch, sie für unplatonisch zu erklären, einen ungleich größeren Widerstand entgegensetzen. Der *Ion* enthält zu Beginn und gegen Ende eine Reihe von historischen Anspielungen, von denen man eigentlich erwarten dürfte, daß sie einen Anhaltspunkt zur zeitlichen Festlegung der Entstehung des Dialogs bieten könnten. Indes lassen sie die wünschenswerte Eindeutigkeit vermissen. Aufgrund der chronologischen Hinweise vom Anfang des Dialogs läßt sich zwar die jahreszeitliche Datierung der fiktionalen Gesprächsszene zwischen Mai und August vergleichsweise exakt angeben<sup>73</sup>, und auch als Jahreszahlen kommen nur solche im Vier-Jahres-Abstand in Frage, an denen die Großen Panathenäen (August) auf die Asklepieia (Mai) folgten<sup>74</sup>, aber ein absoluter Terminus post

70) Diog. Laert. 6,1 (Fr. 11 Giannantoni [7 Decleva]).

71) Gorgias VS 82 B 3, 83–87 (Sext. Emp.); [Aristot.] MXG 6.980a19–b21.

72) Gorgias VS 82 B 11,8 ff.

73) Die Asklepieia wurden 9 Tage nach den Isthmien (im Mai) gefeiert (Schol. Pind. N. 3,147), die Panathenäen im August.

74) Asklepieia und Panathenäen waren penteterische Feste, die Isthmien fanden alle zwei Jahre statt, und zwar im 2. und 4. Olympiadenjahr. Die Konstellation einer Abfolge von Asklepieia und Panathenäen im selben Jahr unserer Zeitrechnung ergab sich jeweils in der zweiten Hälfte des 2. Olympiadenjahres und der ersten Hälfte des 3. Olympiadenjahres, also 406, 402 usw. Doch jede Fixierung auf

quem fehlt, da wir nicht wissen, wann die musischen Agone der Asklepieia in Epidauros eingeführt wurden, und es gibt nur die allgemeine Vermutung, daß dies erst gegen Ende des fünften oder auch zu Beginn des vierten Jahrhunderts geschah. Hier ist umgekehrt der *Ion* Terminus ante quem für die Einführung<sup>75</sup>.

541c wird Ephesos als unter attischer Herrschaft stehend gedacht. Das würde auf die Zeit vor 412 führen. Merkwürdigerweise werden aber auch die Lakedämonier neben Athen genannt, die Ion zum Strategen wählen könnten, was zeigt, daß der Autor bereits eine Konstellation kennt, in der auch eine Wahl Ions zum spartanischen Feldherrn denkbar wäre. In der Frage der machtpolitischen Zugehörigkeit von Ephesos legt sich der Dialogtext somit nicht fest. Die Nähe zu Athen wird eher durch die gemeinsame jonische Stammesverwandtschaft definiert (541d6).

Am vielversprechendsten als Datierungshilfe sind die 541cd genannten drei Strategennamen von Amtsträgern, die keine geborenen athenischen Bürger sind. Leider ist unser prosopographischer Kenntnisstand nicht sehr gut, aber er ist doch auch nicht ganz so schlecht, wie man vielfach anzunehmen scheint. Während wir von Apollodoros von Kyzikos über das im *Ion* Gesagte hinaus nichts wissen, bietet die Erwähnung des Phanosthenes von Andros immerhin einen gewissen chronologischen Anhalt, wenn er auch zur zeitlichen Fixierung der Gesprächsszene nicht taugt und als

---

ein bestimmtes Jahr führt zu einem Anachronismus entweder in bezug auf das Todesjahr des Sokrates (wenn nach 399) oder die mutmaßlichen Amtszeiten des Herakleides (wenn vor 399). Daß die Datierung der Dialogszene vor 399 anzusetzen ist, versteht sich von selbst.

75) *Ion* 530a. Der Gesprächspartner des Sokrates als Hinzu- oder Ankommender ist eine Standardsituation des platonischen Dialoganfangs. Aber warum läßt der Autor Ion gerade aus Epidauros kommen? Beschränkt man sich auf das im Text Gesagte, kann es nur der Umstand sein, daß in Epidauros erst vor kurzem bei den Asklepieia musische Agone eingerichtet worden sind. Für Sokrates ist jedenfalls ihre Existenz eine Überraschung, und warum sollte dies so sein, wenn es sich in Wirklichkeit um eine seit langem bestehende Einrichtung handelt? Nur um zu zeigen, daß Sokrates sich allein in Athen auskennt? Das wäre ohne Witz und gäbe im vorliegenden Zusammenhang auch keinen Sinn. Dagegen macht die Opposition von Asklepieia als den jüngsten und Panathenäen als den ältesten Rezitationsagonen homerischer Epen deutlich, daß Ion in diesem Punkt keine Bedenken hat und ihm jede Gelegenheit, auch die provinziellste, seine Kunst vorzuführen, recht ist. Es stimmt also doch wohl nicht so ganz, daß im Text nichts dafür spreche, daß es sich bei den Wettkämpfen um eine gerade eingeführte Neuerung handle (Heitsch [wie Anm. 1] 90). Auch das Präsens *τιθέσθιν* steht dem nicht im Wege. Eine ganz andere Frage ist, welche Umsetzung in eine absolute Zeitangabe dieser Umstand erlaubt. So hilft das im Text vermutlich Gemeinte für die Datierung des Dialogs oder auch nur der fiktionalen Szene nicht weiter.

Terminus post quem zur Datierung des Dialogs unerheblich ist<sup>76</sup>. Da alle zehn Strategen von 406/5 bekannt sind und Phanosthenes nicht darunter ist, setzt man seine Strategie auf 408/7 oder 407/6. Nun könnte er das Amt auch mehrmals eingenommen haben, aber wohl nicht vor 409/8, da er erst nach dem Abfall seiner Heimatstadt 411 nach Athen ging und dort das Bürgerrecht erhalten haben muß, ehe er zum Strategen gewählt werden konnte<sup>77</sup>. Am ergiebigsten ist, was wir von Herakleides aus Klazomenai wissen. Für seine Unterstützung einer athenischen Gesandtschaft am Hofe des Großkönigs 424/3 erhielt er die athenische Proxenie<sup>78</sup>. Der Höhepunkt seiner politischen Aktivitäten fällt aber erst in die Jahre nach der Wiederherstellung der Demokratie (403). Ein Psephisma um 400, das den Text des Ehrendekrets von 424/3 wiederholt, enthielt die (bis auf drei Zeilenanfänge verlorene) Bürgerrechtsverleihung. Erst danach kann Herakleides das im *Ion* erwähnte Strategenamnt bekleidet haben<sup>79</sup>. Im ersten Jahrzehnt des

76) Für die szenische Festlegung leistet die Amtszeit des Phanosthenes nichts, weil immer die Möglichkeit eines Anachronismus besteht, für die Datierung der Schrift aber ist sie nutzlos, weil der auf diese Weise gewonnene Terminus post quem (vgl. Anm. 77) ohnehin schon durch die Wahrscheinlichkeiten der Biographie des Autors gegeben ist.

77) Vgl. Xenoph. *Hell.* 1,5,18f. Die Strategie des Phanosthenes datieren F. Hiller v. Gaertringen, *IG I<sup>2</sup> 122*, A. Raubitschek, *RE s. v. XIX (1938) 1786*, H. Volkmann, *Kl. Pauly IV (1972) 709*, auf 408/7, D. Lewis, *IG I<sup>3</sup> 182* und R. Develin, *Athenian Officials 684–321 BC*, Cambridge 1989, 174, auf 407/6. – Wenn der in der Inschrift *IG I<sup>3</sup> 182* genannte Phanosthenes der von Andros ist, ist zumindest gesichert, daß er das attische Bürgerrecht erhalten hat. – Die Zugehörigkeit des im *Ion* gemeinten Strategenamtes zum Kollegium der zehn Strategen (und damit der Besitz des attischen Bürgerrechts als Voraussetzung für den Amtsinhaber) wird von I. D. Moore (*The Dating of Plato's Ion: GRBSt 15 [1974] 435 ff.*) und Heitsch (wie Anm. 1, 91) in Zweifel gezogen. In der Tat ist die Beauftragung von Fremden während des Peloponnesischen Krieges mit militärischen Kommandos bezeugt (Heitsch a. O. 91 Anm. 12). Aber im platonischen Dialog geht es um Ion „als besten Feldherrn der Griechen“ (541b3–4), und da taugen als historischer Gegenbeweis wohl kaum die Beispiele von Führern kleinerer Detachements. Angemessen wäre eigentlich der Posten eines Strategos Autokrator, aber daß es sich im *Ion* um den Strategos als repräsentatives und herausragendes Staatsamt handelt, daran kann es eigentlich keinen Zweifel geben. Für Herakleides von Klazomenai ist im übrigen der Status des attischen Bürgers gesichert (vgl. unten Anm. 80), und Sokrates rückt auch Ion immerhin in die Nähe des attischen Bürgers, wenn er betont, die Ephesier seien von alters her Athener (541d6).

78) *Sylloge<sup>3</sup> 118*; H. Bengtson, *Die Staatsverträge des Altertums II*, München <sup>2</sup>1975, 102 ff. (Nr. 183); *IG I<sup>3</sup> 227*; M. B. Walbank, *Herakleides of Klazomenai*, *ZPE 51 (1983) 183 f.*

79) Walbank (wie Anm. 78) 184. – Moore (wie Anm. 77) 433 ff. schiebt mit leichter Hand die Argumente beiseite, die für die naheliegende Deutung der Inschrift *IG I<sup>3</sup> 227* als Dokument der Bürgerrechtsverleihung an Herakleides von

vierten Jahrhunderts sehen wir ihn im Wettstreit mit Agyrrhios den Ekklesiastensold in die Höhe treiben<sup>80</sup>. Da Platon im *Ion* neben der Strategie noch von weiteren Staatsämtern weiß, die er bekleidet habe<sup>81</sup>, spricht alles dafür, daß er den Herakleides der neunziger Jahre vor Augen hat. Die tatsächliche Abfassungszeit des Dialogs wird man wegen der zeitlich begrenzten Aktualität solcher Ämterbesetzungen nicht zu weit davon entfernt anzusetzen haben<sup>82</sup>. Die Reihe Apollodoros – Phanosthenes – Herakleides scheint eine chronologische Abfolge zu sein<sup>83</sup>, auch wenn die Abstände nicht eben groß gewesen sein mögen.

Der sprachstatistische Befund liefert keinen definitiven Anhaltspunkt für eine Datierung, aber er steht einem zeitlichen Ansatz des Dialogs im ersten Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts auch nicht im Weg<sup>84</sup>. Inhaltlich ist der Enthusiasmus ein poetolo-

Klazomenai sprechen. Stattdessen ergeht er sich in Spekulationen des Möglichen zugunsten einer Einbürgerung mit anschließender Strategie des Herakleides während des Peloponnesischen Kriegs. Durch Walbanks Untersuchungen (a.O. 183 f.) steht die Identifikation des auf der Inschrift genannten Herakleides mit dem Herakleides aus Klazomenai fest. Aber auch die Bürgerrechtsverleihung als Anlaß der Aufstellung der Inschrift ist nach wie vor und nun erst recht die Erklärung des epigraphischen Befundes mit der größten Plausibilität (Walbank a.O.). Für einen attischen Bürger und einen ehemaligen Strategen dazu bedurfte es, wenn er aus einem anderen Grunde hätte geehrt werden sollen, nicht des demonstrativen und ausschließlichen Rückgriffs auf die Verleihungsurkunde der Proxenie über 20 Jahre zuvor als einziger Legitimierung der jetzigen neuen Ehrung. Da durch Aristot. Athen. resp. 41,3 feststeht, daß Herakleides in den neunziger Jahren das attische Bürgerrecht besaß, sind auch Spekulationen über die denkbare Strategie eines Nicht-Bürgers während des Krieges und andere Ämter extra ordinem müßig, zumal es für ihre Nichterwähnung in der genannten Urkunde keinen einseharen Grund gäbe.

80) Aristot. Athen. resp. 41,3.

81) *Ion* 541d3–4. Das wird zwar von Phanosthenes und Herakleides gemeinsam gesagt, aber da der Relativsatz οὗς ἦδε ἡ πόλις κτλ. sich unmittelbar an den Namen des Herakleides anschließt, wird der angesprochene Sachverhalt für ihn vor allem gelten. Außerdem paßt es zu der von Aristoteles beschriebenen politischen Rolle des Herakleides.

82) So grundsätzlich zu Recht Flashar (wie Anm. 20) 98. Doch weil die Bezugsdaten selbst nicht genau festliegen, erlaubt die Aktualitätsgrenze einen größeren Spielraum, als Flashar annimmt.

83) Es gibt keinen Grund, mit Develin (wie Anm. 77) 225 die Amtszeit des Apollodoros in etwa gleichzeitig mit der politischen Tätigkeit des Herakleides anzusetzen, aber das Jahrzehnt vor und das nach 400 dürften den in Frage kommenden Zeitraum darstellen. Daß Platon gleich mit drei Namen aufwarten kann, beweist die Auffälligkeit des Phänomens. In jedem neuen Fall dürfte man sich auf den vorhergehenden berufen haben. So blieben auch frühere Beispiele in Erinnerung, wenn es einen aktuellen Anlaß zu solcher Erinnerung gab.

84) Nach der grundlegenden Untersuchung von W. Dittenberger zum Gebrauch von μήν (Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen

gisches Erklärungsmodell, das Platon in allen Phasen seiner literarischen Tätigkeit zur Verfügung steht. Die Ausformung im einzelnen fällt dabei im jeweiligen Kontext unterschiedlich aus, ohne daß sich eine entwicklungsgeschichtliche Sequenz ergäbe<sup>85</sup>. Dagegen findet die engagierte Auseinandersetzung mit Antisthenes und seiner Homerinterpretation eine Parallele im *Kleinen Hippias*<sup>86</sup>, der nach allgemeiner Forschungsmeinung eines der frühesten Werke Platons, wenn nicht das früheste, ist. Sie paßt gut zu einer Zeit, als Antisthenes der repräsentative Vertreter der literarischen Sokratik war<sup>87</sup>, während Platon noch um seine Anerkennung ringen mußte. Der platonische *Ion* dürfte wie der *Kleine Hippias* um die Mitte oder in der zweiten Hälfte der neunziger Jahre entstanden sein. Ich sehe kein überzeugendes Argument, das gegen diese Datierung spräche<sup>88</sup>.

Saarbrücken

Carl Werner Müller

---

Dialoge, Hermes 16 [1881] 321 ff.) entspricht der Wortgebrauch im *Ion* weitgehend dem im *Kleinen Hippias*. Zum abweichenden τί μὴν *Ion* 531d8 vgl. C. Ritter, Untersuchungen über Platon, Stuttgart 1888, 96, der zwar selbst den *Ion* (wie auch den *Kleinen Hippias*) für unecht hält, aber aus Gründen, die noch geringer ins Gewicht fallen und erst in der Summe eine Basis für sein Urteil abgeben.

85) Vgl. oben Anm. 41.

86) Vgl. Verfasser (wie Anm. 14) 187 Anm. 1.

87) Vgl. Verfasser (wie Anm. 14) 142.149.175; (wie Anm. 48) 249.

88) Gegen Heitschs Datierungskriterium, im Jahrzehnt nach dem Tod des Sokrates sei ein Sokrates wie der des *Ion* für den Verfasser des Dialogs (oder die Sache des Sokrates) zu gefährlich gewesen (wie Anm. 1, 92), spricht, daß Antisthenes zur selben Zeit ein ungleich provozierenderes Sokratesbild gezeichnet hatte (Verfasser [wie Anm. 14] 142f.), und auch die Positionen, die der Sokrates des *Kleinen Hippias* vertritt oder zu vertreten scheint, sind moralisch bedenklicher als alles, was im *Ion* gesagt wird. Zudem geht es im *Ion* um eine innersokratische Kontroverse. Und welcher attische Bürger sollte sich schon mit dem Rhapsoden *Ion* identifiziert haben?