

To the spirit of the First Friday Meeting of November 1, 2002,
to our hosts P. Perlman and J. Ayres,
and to my niece Julia

**THAMOUS, DER PHARAO, UND
SOKRATES, DER MYTHENERFINDER:
EIN DRAMATURGISCHER KUNSTGRIFF PLATONS***

Die bisherige Forschung zum sogenannten „Theuth-Mythos“¹ im ‚Phaidros‘ Platons geht mehrheitlich davon aus, im dort begegnenden Pharaon Thamous² den ägyptischen Gott Ammon³ sehen zu müssen. Diese Lösung befriedigt aus mehreren Grün-

* Das in diesem Artikel referierte Problem stellte sich im Zuge meiner von Professor M. Erler betreuten Magisterarbeit über Platons Einfluß auf die ‚Utopia‘ des Thomas Morus, in der ich darauf nicht eingehen konnte. Ich danke Herrn Professor D. Timpe für die Anregung dieses Artikels und die mit sehr konstruktiver Kritik verbundene Ermunterung, das Thema und meinen Gedankengang immer weiter zu konzentrieren und zu schärfen. Professor L. Braun und Professor M. Erler bin ich für Durchsichten und Kritiken früherer Fassungen dieses Artikels sehr dankbar. Dieser Artikel wäre nicht entstanden, hätte mich nicht Privatdozent F. Hoffmann auf die ägyptologische Literatur insbesondere zum Namen „Thamous“ hingewiesen. Auch ihm danke ich für Diskussionen und Verbesserungsvorschläge. Für Literaturhinweise und Gespräche über das hier angesprochene Thema danke ich ebenfalls Professor M. Baltes (†), Professor E. Heitsch, Professor L.Y. Kim, Professor B. Seidensticker, Professor S.A. White und Dr. I. Männlein-Robert. Auch den Teilnehmern des „First Friday“ vom 1.11.2002 des Classics Departments der University of Texas at Austin, in dessen Rahmen ich diese Gedanken in Manchaca in einem Vortrag präsentieren durfte, danke ich für Fragen und Hinweise.

¹ Phdr. 274c5–275b2.

² Der Vollständigkeit halber sei hier wegen der äußerlichen Ähnlichkeit der Namen kurz auf Ταμώς, Kyros' Admiral, den wir aus Diodors 14. Buch kennen, hingewiesen. Vgl. F.K. Kienitz, Die politische Geschichte Ägyptens vom 7. bis 4. Jahrhundert vor der Zeitenwende, Berlin 1953, 78.

³ Vgl. R. Hackforth, Plato's *Phaedrus*. Translated with Introduction and Commentary, Cambridge 1952, 146; G.J. de Vries, A Commentary on the *Phaedrus* of Plato, Amsterdam 1969, 248 f.; C. Froidefond, Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote, Aix-en-Provence 1971, 279 f. u. Anm. 124; W.H. Thompson, The *Phaedrus* of Plato with English Notes and Dissertations, London 1868, ND New York 1973 (Philosophy of Plato and Aristotle), 135; R. Burger: Plato's *Phaedrus*. A Defense of a Philosophic Art of Writing, University 1980, 93; E. Heitsch, Platon. Phaidros: Übersetzung und Kommentar, Göttingen 1993 (Platon, Werke 3, 4), 189 f.; P. Gardeya, Platons Phaidros. Interpretation und Bibliographie, Würzburg 1998, 28. So auch: E. Forster, Die platonischen Mythen, Rastatt 1875 (Beilage zum Programm des Großherzoglichen Gymnasiums in Rastatt), 35; L. Gil, De nuevo sobre el „Fedro“, in: Emerita 26, 1958, 215–221, hier: 215; W. Hamilton (Übers.),

den nicht. Eine sprachgeschichtliche Beobachtung von Spiegelberg aus den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts zum Namen „Thamous“ weist dagegen den Weg zu einem selbstreferentiellen und die Illusion des Dialoggeschehens durchbrechenden Hinweis Platons zum Wie der Lektüre seiner Dialoge. Dieser Artikel wird daher zunächst die bisherigen Ansätze der Forschung zum Problem, ob Thamous Ammon ist, untersuchen und die mit ihnen verbundenen Probleme beleuchten, um dann einen neuen Lösungsvorschlag zu unterbreiten und seine Konsequenzen für die Interpretation des Theuth-Mythos aufzuzeigen.

I

Die Stelle, die über die Frage entscheidet, ob Thamous mit Ammon gleichzusetzen ist, lautet wie folgt⁴:

βασιλέως δ' αὖ τότε ὄντος Αἰγύπτου ὅλης Θαμοῦ περι τὴν μεγάλην πόλιν τοῦ ἄνω τόπου ἦν οἱ Ἕλληνες Αἰγυπτίας Θήβας καλοῦσιν, καὶ τὸν θεὸν Ἄμμου, παρὰ τοῦτον ἔλθων ὁ Θεῦθ τὰς τέχναις ἀπέδειξε, καὶ ἔφη δεῖν διαδοθῆναι τοῖς ἄλλοις Αἰγυπτίσι· ...

Die Passage καὶ τὸν θεὸν Ἄμμου hat schon Badham 1851 zur Ergänzung eines αὐτόν vor τὸν θεόν veranlaßt, um Thamous mit Ammon gleichzusetzen⁵. Postgate schlug 1901 vor, θεόν durch Θαμοῦν zu ersetzen.

Plato: *Phaedrus and the Seventh and Eighth Letters*, Harmondsworth/New York 1973, ND ebd. 1977, 96; L. Isebaert, La fascination du monde et des Muses selon Platon. À propos de deux mythes du Phédre (258d–259d et 274c–275b), in: LEC 53, 1985, 205–219, hier: 217; W. Rösler, Kulturelle Revolutionen in Antike und Gegenwart: Die Genese der griechischen Schriftkultur und der Anbruch des elektronischen Zeitalters, in: *Gymnasium* 108, 2001, 97–112, hier: 106. Vgl. H. Benz, Hat Platon die Philosophie als eine im sokratischen Dialog verwirklichte Rhetorik und Kommunikationstheorie verstanden? Zu den Phaidros-Studien von Ernst Heitsch, in: *GGA* 250, 1998, 163–207, hier: 183. Einige Ansätze der Forschung in diese Richtung referiert auch D. Thiel, *Platons Hypomnemata. Die Genese des Platonismus aus dem Gedächtnis der Schrift*, Freiburg/München 1993, 44. Er nimmt aber keine definitive eigene Position ein. Schon Hermeias hat wohl Thamous mit Ammon gleichgesetzt. Vgl. H. Bernard, *Hermeias von Alexandrien. Kommentar zu Platons „Phaidros“*, übers. u. eingel. v. H. Bernard, Tübingen 1997 (*Philosophische Untersuchungen* 1), 422. Auf das vorliegende textkritische Problem im Phdr. gehen nicht ein: J. Pieper, *Begeisterung und göttlicher Wahnsinn. Über den platonischen Dialog „Phaidros“*, München 1962, 162 f.; W. Bröcker, *Platos Gespräche*, Frankfurt a.M. 1985, 553; M. Erler, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*, Berlin/New York 1987 (*Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte* 25), 35; G. Nicholson, *Plato's Phaedrus. The Philosophy of Love*, West Lafayette 1999, bes. Kapitel 4: Writing, 75–88.

⁴ Der Text wird hier nach I. Burnet (*Platonis opera rec. I. Burnett, Tomus 2, Oxford 1901, ND ebd. 1910*) wiedergegeben (274d2–6).

⁵ J.P. Postgate, *On Plato, Phaedrus 274 D*, in: *CR* 15, 1901, 27. Vgl. diese Stelle auch für Postgates eigene Konjektur im folgenden.

Postgate hatte angenommen, daß sich τὸν θεόν auf Thamous beziehen müsse. Postgate bemängelt folglich, daß die Kenntnis um das Gott-Sein des Thamous an dieser Stelle für den Leser von Platon einfach vorausgesetzt worden sein müsse, um die Stelle zu halten⁶. Heitsch folgt Postgate nicht und sieht in Thamous nur eine andere Schreibung für den Gott Ammon⁷. Die Schreibung von Thamous für Ammon sei singular, räumt Heitsch ein⁸. Hier läßt sich jedoch die Frage stellen, wieso Sokrates denselben Namen in zwei voneinander abweichenden Schreibungen nebeneinander verwenden sollte. Rowe erachtete die Konjektur Postgates zwar für überzeugender, da sie auch paläographisch verteidigt werden könne, aber er hält sie für nicht notwendig, da auch in der Lesart der Handschriften τὸν θεόν Thamous meinen müsse, der zudem „unzweifelhaft“ ein Gott sei⁹. Postgates Konjektur wurde von Scheidweiler¹⁰ unterstützt, der annahm, daß Platon wie so oft auch hier mit Hilfe einer – aus heutiger Sicht abenteuerlichen – Etymologie aus dem Namen Thamous den Namen Ammon gemacht habe¹¹.

⁶ Postgate (wie Anm. 5) 27. Von der Göttlichkeit des Thamous ist auch A.W. Nightingale, *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge 1995, 135 überzeugt.

⁷ Heitsch (wie Anm. 3) 189.

⁸ Vgl. Heitsch (wie Anm. 3) 189 Anm. 416. Singular bei Platon (außer im ‚Phaidros‘ noch im ‚Philebos‘ 18b) und später wohl so von Cicero und Augustinus von Platon abgeschrieben ist übrigens auch die Schreibung Theuth für den ägyptischen Gott Thoth. Diese Abweichung erklärt Spiegelberg laut Rusch durch Dialektunterschiede. Vgl. A. Rusch, *Thot*, RE 2. Reihe, 11. Halbband, Stuttgart 1936, 351–388, hier 351 f. Interessant wäre die Frage, ob „Theuth“ nicht doch auch eine Erfindung Platons wäre.

⁹ Vgl. C.J. Rowe, *Plato: Phaedrus*, Warminster²1988, 209.

¹⁰ F. Scheidweiler, *Zum Platonischen Phaidros*, in: *Hermes* 83, 1955, 120–122, hier 120.

¹¹ Scheidweiler (wie Anm. 10) 120 nimmt als denkbar an, daß Platon eventuell mit „Thamous“ auf den zweiten König der 30. Dynastie, Tachos, anspielen könnte, der bei Polyän einmal fälschlich Thamous heiße (vgl. dazu auch W. Spiegelberg, *Die Namen Σαμαυς und Θαμουϋς, Ταμῶς* in: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 64, 1929, ND 1967, 84–85, hier: 85). Dazu müßte der ‚Phaidros‘ aber in oder nach der Regierungszeit (364/362–360, vgl. J. v. Beckerath, *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, Mainz²1999 [Münchner Ägyptologische Studien 49], 288) dieses Pharaos geschrieben sein. Vor einem ähnlichen Problem stehen wir, wenn wir den in der aus der Ptolemäerzeit stammenden griechischen Fassung des „Traums des Nektanebos“ vorkommenden Samaus mit dem Thamous im ‚Phaidros‘ Platons verbinden wollen. Für den Text vgl. J.-D. Gauger, *Der „Traum des Nektanebos“ – Die griechische Fassung*, in: A. Blasius, B.U. Schipper (Hrsgg.), *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, Leuven/Paris/Sterlin 2002 (*Orientalia Lovanensia Analecta* 107), 189–219, hier: 196. „Samaus“ und „Thamous“ sind zwei verschiedene griechische Schreibungen desselben ägyptischen Namens „T-n.im=w“. Vgl. E. Lüddeckens et. al. (Hrsgg.), *Demotisches Namenbuch Bd. I, Lieferung 17*, Wiesbaden 2000, 1348. Samaus ist im „Traum des Nektanebos“ der Vater von Nektanebos II., der von 360–342 v.Chr. regiert. Nach dessen Tod entstehen Legenden um ihn, unter anderem der „Traum des Nektanebos“, dessen frühester erhaltener Beleg aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts v.Chr. stammt (K. Ryholt, *Nectanebos’ Dream or The Prophecy of Petesis*, in: A. Blasius, B.U. Schipper [Hrsgg.], *Apokalyptik und*

Wenn wir Postgates Konjektur folgen, so müssen wir die Stelle folgendermaßen übersetzen: „Als Thamous nun damals König von ganz Ägypten war in der Gegend um die große Stadt Oberägyptens herum, die die Griechen das ägyptische Theben nennen – und Thamous <nennen sie> Ammon – kam Theuth zu diesem und ...“¹².

In der Tat legt die Stelle Phdr. 275c8, an der das von Thamous vorher Gesagte als „Weissagung Ammons“ zusammengefaßt wird, nahe, in Thamous den Gott Ammon erkennen zu sollen¹³. Diese Erleichterung für das Verständnis würde die Konjektur Postgates unterstützen. Sie würde aber in der Konsequenz bedeuten, daß Thamous nicht nur Ammon hieße, sondern eben zusätzlich ein Gott wäre. Als einen letzten Gottkönig haben die Ägypter nach Herodot¹⁴ einen gewissen Typhon gekannt. Diese Zeit liegt aber nach Herodot zu seiner Zeit schon 11.340 Jahre zurück¹⁵. Der Theuth-Mythos würde dann wirklich in grauer Vorzeit spielen.

Es stellt sich zudem hier die Frage, warum ausgerechnet die Griechen Thamous Ammon nennen sollen. Zeus wäre nach der *interpretatio Graeca* für Ammon der richtige griechische Name¹⁶. Müßten wir, wenn wir uns an Phaidros' Stelle befänden, hier nicht auch auf einen merkwürdig laxen Umgang des Sokrates mit den Realien seiner Geschichte aufmerksam werden?

Die Authentizität des in seinen eigenen Dialogen Erzählten versucht Platon häufig durch genaue Quellenangaben, historisches Personal und genaue Darstellung

Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten, Leuven/Paris/Sterlin 2002 [Orientalia Lovanensia Analecta 107], 221–241, hier: 221). Die Stelle (Col. III, Z. 1) ist allerdings umstritten. Gauger nimmt, um historische Richtigkeit zu erzielen, an, daß Nektanebos im „Traum des Nektanebos“ fälschlich zum Sohn des Samaus gemacht wurde. Richtig wäre seiner Meinung nach die Angabe „Neffe des Tachos“ gewesen. Andere Emendierungen sind ebenfalls vorgeschlagen worden. Vgl. J.-D. Gauger (wie oben) 198 f. und K. Ryholt, A Demotic Version of Nectanebos' Dream (P. Carlsberg 562), in: ZPE 122, 1998, 197–200, hier: 199. Wenn aber ein Pharao Samaus in der literarischen Tradition nach Nektanebos vorhanden war, fällt es dennoch schwer, diese Tradition mit Platons ‚Phaidros‘ in Verbindung zu bringen, da der ‚Phaidros‘ in jedem Fall einige Zeit vor 342 geschrieben sein muß. Dies steht natürlich unter dem Vorbehalt, daß nicht neue Textfunde uns eines Besseren belehren werden. F. Hoffmann warf gesprächsweise die Frage der Möglichkeit der Existenz einer von Nektanebos II. unabhängigen, älteren literarischen Tradition in Ägypten, die einen Pharao Samaus kennt, auf.

¹² In diesem Sinne übersetzt Heitsch (wie Anm. 3) 61.

¹³ Vgl. W.J. Verdenius, Notes on Plato's *Phaedrus*, in: *Mnemosyne* S. IV 8, 1955, 265–289, hier: 287. Vgl. auch Burger (wie Anm. 3) 94. Burger sieht in der Parallelität zwischen der Zeus-Eiche in Dodona und der „Weissagung“ Ammons eine absichtliche Fügung Platons bzw. Sokrates', um Zeus und Ammon gleichzusetzen.

¹⁴ 2, 142–144.

¹⁵ Vgl. S. Benardete, *The Rhetoric of Morality and Philosophy, Plato's Gorgias and Phaedrus*, Chicago/London 1991, 187.

¹⁶ Vgl. Herodot 2, 42. Die *interpretatio Graeca* ägyptischer Götternamen wird für Athene bei Platon in der zu erwartenden Weise durchgeführt an der Stelle Tim. 21e4 ff.

verifizierbarer historischer Fakten herzustellen¹⁷. Man denke nur an die Einleitungen des ‚Symposion‘ oder des ‚Theaitet‘. Anachronismen in den Dialogen Platons gibt es aber auch. Man hat versucht, sie in der Weise zu deuten, als wolle Platon durch sie auf die Fiktionalität seiner Dialoge hinweisen¹⁸.

Nun scheint Sokrates, was die Informationen über Ägypten im Theuth-Mythos betrifft, nicht recht orientiert zu sein. Theuth¹⁹ als urägyptischer Gott konnte wohl kaum aus der Gegend von Naukratis²⁰, einer griechischen Kolonie²¹, stammen²². Die falsche *interpretatio Graeca* des Gottes Ammon wäre also für Phaidros die zweite nachprüfbare Ungenauigkeit in Sokrates' Mythos. Wenn wir dennoch in unserem Fall an der Konjunkturvariante festhalten wollten, dann sollten wir der Eindeutigkeit halber Postgates Konjunktur zu καὶ τὸν Ὀθμῶν θεὸν Ἄμμωνα verbessern²³, was allerdings eine noch umfangreichere Korrektur des Textes darstellen würde. Diese ließe sich aber wohl kaum noch rechtfertigen, denn es ist zunächst festzuhalten, daß der an der Stelle Phdr. 274d4 überlieferte Text aus der Überlieferungslage keinen Anlaß zu irgendeiner Konjunktur bietet²⁴.

Wir folgern aus diesen Überlegungen, daß es keinen zwingenden Grund für eine Konjunktur gibt und daß sogar gewichtige Gründe gegen sie sprechen. Bezüglich der in Frage stehenden Textstelle hat es auch Stimmen gegeben, die Thamous nicht

¹⁷ Vgl. M. Erler, *Ideal und Geschichte. Die Rahmengespräche des Timaios und Kritias und Aristoteles' Poetik*, in: T. Calvo, L. Brisson (Hrsgg.), *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum. Selected Papers*, Sankt Augustin 1997 (International Plato Studies 9), 83–98, hier: 94 f. Ähnliches gilt auch etwa für die Dichterzitate, die wir bei Platon finden. Vgl. S. Halliwell, *The Subjection of Mythos to Logos: Plato's Citation of the Poets*, in: CQ 50, 2000, 94–112, hier: 94. 100. Die Frage, welche Bedeutung diese Zitate haben, ist unserer Fragestellung sehr verwandt. Trotz oder gerade wegen dieser Bemühungen um Beglaubigungsapparate stehen wir natürlich immer wieder vor dem „Sokratischen Problem“. Vgl. hierzu etwa C.C.W. Taylor, *Socrates. A Very Short Introduction*, 1998, ND Oxford 2000, 25–44.

¹⁸ Vgl. Erler (wie Anm. 17) 95.

¹⁹ Zu Theuth als dem Erfinder der Schrift in der literarischen Tradition vgl. Thiel (wie Anm. 3) 28–43.

²⁰ Vgl. zur Erwähnung von Naukratis in der griechischen Literatur: E.M. Smith, *Naukratis, a Chapter in the History of Hellenization of Egypt*, Wien 1926, 164–87.

²¹ T.F.R.G. Braun, *The Greeks in Egypt*, in: J. Boardman, N.G.L. Hammond (Hrsgg.), *Cambridge Ancient History III 3*, Cambridge/London/New York/New Rochelle/Melbourne/Sydney ²1982, 32–56, hier: 37–43; Heitsch (wie Anm. 3) 189; A. Möller, *Naukratis. Trade in Ancient Greece*, Oxford 2000 (Oxford Monographs on Classical Archaeology), passim.

²² Vgl. R. Eisler, *Platon und das ägyptische Alphabet*, in: AGPh 34, NF 27, 1922, 3–13, hier: 3, Anm. 2. Der Hinweis, daß Thothis Kult im Nildelta allgemein zu Hause war (Heitsch [wie Anm. 3] 189), hat darauf keinen Einfluß. Im 1. Jahrtausend v.Chr. wurde allerdings Hermoupolis Magna als Hauptkultort des Thothis angesehen. Vgl. Rusch (wie Anm. 8) 353 f.

²³ Vgl. Scheidweiler (wie Anm. 10) 120.

²⁴ Auch de Vries (wie Anm. 3) 248 hält die Konjunktur für nicht unbedingt notwendig. Allerdings behauptet er, man habe im 4. Jh. v.Chr. diese Passage ohnehin so verstanden, wie es die spätere Konjunktur nahelege.

ohne weiteres mit Ammon gleichsetzen wollen²⁵. Reale, der keine Konjektur vornimmt, hat die Mutmaßung ausgesprochen, daß diese Stelle von Platon unter Umständen mit dramaturgischer Finesse gestaltet worden sei²⁶. Behalten wir also den überlieferten Text bei, so hätten wir folgendermaßen zu übersetzen: „Als Thamous nun damals König von ganz Ägypten war in der Gegend um die große Stadt Oberägyptens herum, die die Griechen das ägyptische Theben nennen – den Gott <Thebens>²⁷ nennen sie Ammon – kam Theuth zu diesem <Thamous> und ...“²⁸. Hier läßt sich die Tatsache nicht verleugnen, daß sich der Ammon betreffende parenthesenartige Nachsatz nicht in den vorhergehenden Relativsatz einfügen läßt. Ein Anakoluth würde den Fluß der Rede des Sokrates unterbrechen. Wir müßten und könnten aber das $\kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$ auch weiter gelten lassen, da sich sonst die Akkusative dieses Nachsatzes nicht erklären lassen. Wir würden erfahren, daß Thamous in Theben – Sokrates benutzt den griechischen Namen der ägyptischen Stadt²⁹ – die Königswürde innehat und daß Ammon der Gott der Stadt ist. Die Griechen würden in diesem Fall den ägyptischen Namen des Gottes Ammon übernehmen und keine *interpretatio Graeca* dieser Gottheit durchführen. Einzuräumen ist, daß diese Information über die Bezeichnung der Griechen für den Gott der ägyptischen Stadt Theben gegenüber Phaidros zu erwähnen, für das Gespräch zwischen Phaidros und Sokrates an sich überflüssig sein dürfte. Interessanter für Phaidros müßte doch wohl hier sein, wie die Thebaner selbst ihren Gott nennen.

Der Theuth-Mythos selbst böte in dieser Fassung sonst keine weiteren Anstöße. Die Mitteilung von Sokrates in 275c8, daß es sich bei Thamous' Aussagen in Wahrheit um eine Weissagung Ammons gehandelt habe, würde stillschweigend voraussetzen, daß Thamous nur eine Aussage Ammons wiedergegeben hätte³⁰. Davon

²⁵ Daß es hier um eine textkritische Frage geht, die nicht mit Sicherheit zu entscheiden sei, sagt L. Brisson, *Platon. Phèdre*, Paris 1989, 177 u. 231 f.; L. Brisson, *Platon. Les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe*, Paris ²1994, 47 setzt dagegen Thamous mit Ammon gleich.

²⁶ G. Reale, Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der „ungeschriebenen Lehren“, übers. v. L. Hölscher, eingel. v. H. Krämer, hrsg. v. J. Seifert, Paderborn/München/Wien 1993, 87; G. Reale, *Platone. Fedro*, Mailand 1998 (*Scrittori Greci e Latini*), 155 u. 263. Vom Theuth-Mythos als einem „rein künstlerischen“ Mythos, der die Einleitung bildet, um einen „ganz und gar mythisierten Logos“ zu erörtern, spricht W. Willi, Versuch einer Grundlegung der Platonischen Mythopoïe, Zürich 1925, 33 f.; 45.

²⁷ Die Fügung sagt somit über Thamous nichts aus. Ob Thamous ein Gott ist, sagt Platon nicht explizit. Aber auch K.A. Morgan, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge 2000, 160 hält Thamous für einen ägyptischen Gott.

²⁸ Diese Auffassung von der Textkonstitution vertritt die Übersetzung von W.F. Otto, E. Grassi, G. Plamböck (Hrsgg.), *Phaidros*, nach der Übersetzung von F. Schleiermacher, Hamburg 1958, ND ebd. 1966 (*Rowohlts Klassiker der Literatur und Wissenschaft, Griechische Philosophie* 5), 55. In diesem Sinne übersetzt auch: L. Georgii, *Phaidros. Platon. Sämtliche Werke. Zweiter Band*, Köln/Olten ⁵1967, 474.

²⁹ Vgl. Heitsch (wie Anm. 3) 189.

³⁰ Im Idealstaat der *Nomoi* werden übrigens die Weissagungen aus Delphi, Dodona

oder von einer eventuellen Ammon-Priesterschaft des Thamouos ist vorher zwar nicht die Rede. Aber ein ägyptischer König ist automatisch Priester aller Götter³¹. Daß Thamouos eine als bekannt vorausgesetzte Meinung Ammons wiedergeben würde, die eine eventuell fast sprichwörtliche ägyptische Weisheit darstellen würde, ist ebenfalls nicht unmöglich. Die Nachträglichkeit dieser Information würde ganz zu dem Bild passen, daß sich Sokrates diese Geschichte im Moment des Erzählens erst selbst zusammenreimt³². Zu den Auffälligkeiten dieser Textpassage, die Badham, Postgate und Scheidweiler zu ihren Konjekturen veranlaßt hat, kommt noch hinzu, daß sich der Bezug des $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ τοῦτο ν erst im Verlauf von Sokrates' weiterer Erzählung klärt³³.

Es bleibt festzuhalten, daß der Textkonstitution ohne die Konjektur Postgates aus den genannten Überlegungen heraus der Vorzug zu geben ist. Wenn die Stelle sprachlich nicht ganz glatt zu sein scheint und die Unebenheiten sich nicht ganz beseitigen lassen, liegt die Vermutung nahe, daß hinter diesem für kolloquiale Situationen nicht untypischen Zug Absicht stecken könnte, was Reale – wie erwähnt – bereits vermutet hat³⁴.

II

Spiegelberg hat darauf hingewiesen, daß Platon mit dem Namen Thamouos einen ägyptischen Namen für seinen Pharaos verwendet, der erst nach dem 7. Jahrhundert v. Chr. entstanden ist und dann zu Platons eigener Zeit in Ägypten kein seltener Name war³⁵. Ein Pharaos dieses Namens, den es tatsächlich gegeben hätte, ist uns dage-

oder von Ammon und andere alte Weisheiten gleichberechtigt nebeneinandergestellt. Vgl. Ig. 738c1 f. Dazu paßt Herodots Aussage an der Stelle 2, 57, daß sich die Orakel in Theben und Dodona gleichen. Vgl. J. Assmann, *Weisheit und Mysterium. Das Bild der Griechen von Ägypten*, München 2000, 26.

³¹ Plt. 290d f. Vgl. C. Stetter, *Schrift und Sprache*, Frankfurt a.M. 1999 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1415), 301 f.

³² Siehe Anm. 26 und weiter unten.

³³ Eine Tilgung von $\kappa\alpha\iota$ τὸν θεὸν Ἄμμωνα würde die Frage aufwerfen, weshalb Thamouos' Ausführungen später als „Weissagung Ammons“ bezeichnet werden (275c8). Gleiches gälte weiterhin von der Frage, warum Thamouos erst im *genitivus absolutus* eingeführt wird und nicht gleich nach $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ im Akkusativ.

³⁴ „Die sprachliche Form ist ... Reflex des Vorstellungsverlaufes, der in dem Redenden vor sich geht.“ L. Reinhard, *Die Anakoluthen bei Platon*, Berlin 1920 (Philologische Untersuchungen 25), 1. Vgl. aber auch die Ansicht von S.R. Slings, *Help, een anakoloot. Zinsstructuur en orale grammatica bij Plato*, in: *Lampas* 29, 1996, 426–445, der Anakoluthen bei Platon mit dessen Übernahme des gesprochenen Griechisch, nicht jedoch mit psychologischen Gründen erklärt.

³⁵ Vgl. Spiegelberg (wie Anm. 11) 84–85. Vgl. auch Lüddeckens et al. (wie Anm. 11) 1348 f. Zu der Annahme, daß dieser Name nicht selten gewesen sein könne, kommt auch Scheidweiler (wie Anm. 10) 120. Die Etymologie des Wortes „Thamouos“ als aus „Tha-amouos“

gen nicht überliefert³⁶. Einen Gott namens Thamous gibt es in ägyptischen Quellen ebenfalls nicht³⁷.

Spiegelberg hat aus diesem Befund die Folgerung abgeleitet, Platon dürfe man „in seinen historischen Nachrichten, soweit sie, wie z.B. die Atlantis-Erzählung, außerhalb seiner Zeit liegen, nicht allzu ernst“ nahmen³⁸. Man kann in der Interpretation jedoch noch weiter gehen.

Platon macht dadurch, daß er Sokrates einen ägyptischen Pharaon mit einem Personennamen, der zur Zeit Platons durchaus häufig war³⁹, einführen läßt, die Fiktivität seines Theuth-Mythos augenfällig. Es sei wiederholt und betont, daß uns aus anderen Quellen kein Pharaon dieses Namens bekannt ist. Thamous ist ein Allerechtsname aus der Zeit Platons und nicht aus irgendwelchen mythischen Vorzeiten. Jeder Ägypter konnte also der Pharaon sein. Jeder Ägypter konnte Theuth treffen und mit ihm über die Vorteile der Schrift diskutieren. Jeder Ägypter konnte also auch Thamous' Kritik an der Erfindung eines Gottes teilen⁴⁰. Der Theuth-Mythos tritt damit aus dem Bereich der behaupteten Mythologie heraus und entlarvt Sokrates als Mythenfinder⁴¹.

entstanden („Vezir des Gottes Ammon“) von Eisler (wie Anm. 22) 5 ist nicht haltbar. Ägyptisches „-imn“ kann sich nicht unter Verlust des „n“ zu einem Wort, das auf -ç endet, entwickelt haben. Da zudem das t im ägyptischen „t3tj“ (= Vezir) nicht im absoluten Auslaut steht, müßte es erhalten bleiben. Daher kann dieses Wort nicht zu Θα- geworden sein. Mitteilung von F. Hoffmann.

³⁶ Vgl. Beckerath (wie Anm. 11) Indices 296 u. 312.

³⁷ Eisler (wie Anm. 22) 4.

³⁸ Spiegelberg (wie Anm. 11) 85. Zu Überlegungen, inwiefern die Atlantis-Geschichte insbesondere im Hinblick auf den Namen „Atlantis“ und eventuelle Wortspiele mit diesem Namen auf ägyptische Einflüsse zurückgeht, vgl. J. Kerschensteiner, *Platon und der Orient*, Stuttgart 1945, 187–191; W. Schenkel, *Atlantis: die „namenlose“ Insel*, in: *Göttinger Miscellen* 36, 1979, 57–60; J.G. Griffiths, *Atlantis and Egypt*, in: *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 13, 1, 1983, 26; W. Schenkel, *Ylantis!*, in: *Göttinger Miscellen* 67, 1983, 9–11; N. Dautzenberg, *Ägyptologische Bemerkungen zu Platons Atlantis-Erzählung*, in: *Göttinger Miscellen* 10, 2, 1988, 19–29; J.G. Griffiths, *A Suitable Volcano*, in: *Discussions in Egyptology* 35, 1996, 141–144. Leider konnte die Forschung zu einer ägyptischen Herkunft des Namens „Atlantis“ noch nichts Definitives sagen. Die Diskussion um die historischen Wurzeln des Berichtes von Atlantis hält an. Vgl. beispielsweise: C. Gill, *The Genre of the Atlantis Story*, in: *CPh* 72, 1977, 287–304; E. Zangger, *The Flood from Heaven: Deciphering the Atlantis Legend*, London 1992; T.A. Szlezák, *Atlantis und Troia. Platon und Homer: Bemerkungen zum Wahrheitsanspruch des Atlantis-Mythos*, in: *ST* 3, 1993, 233–237; H. Görgemanns, *Wahrheit und Fiktion in Platons Atlantis-Erzählung*, in: *Hermes* 128, 2000, 405–419.

³⁹ Vgl. zusätzlich auch: W. Spiegelberg, *Die demotischen Urkunden des Zenon-Archivs*, Leipzig 1929 (*Demotische Studien* 8), 23.

⁴⁰ Die entfernte Ähnlichkeit dieses Namens zum eventuell zur Abfassungszeit des ‚Phaidros‘ regierenden Pharaon Tachos, der eine Gesandtschaft nach Athen schickte (vgl. Görgemanns [wie Anm. 38] 418), gibt Phaidros eventuell zusätzliche Veranlassung, Sokrates die Erfindung dieses Mythos vorzuwerfen.

⁴¹ Im Theuth-Mythos eine neue Fassung des Prometheus-Mythos oder eine Anspielung auf Palamedes (vgl. Nightingale [wie Anm. 6] 149–154) zu sehen, fällt daher schwer.

Die Konsequenzen aus dieser Feststellung erweisen die dramaturgische Finesse, mit der Platon den Theuth-Mythos in den Argumentationsgang des Sokrates eingefügt hat. Aristoteles hatte beschrieben, wie ein Tragödiendichter wirkliche Namen benutzt, um seinen Dramen Glaubwürdigkeit zu verleihen⁴². Es ist bereits gezeigt worden, wie Platons Vorgehen mit dem Personal seiner Dialoge den Aristotelischen Forderungen entspricht⁴³. An dieser ‚Phaidros‘-Stelle stellen wir also fest, daß Platon Sokrates einen Namen benutzen läßt, der in der Tat der Wirklichkeit entnommen ist, aber nicht recht in den Mythos und zu den anderen Personen passen kann. Glaubwürdigkeit für den Mythos als solchen wird so gerade nicht erzeugt, vielmehr wird das Gegenteil erreicht⁴⁴.

Platon spielt mit dem Leser dasselbe „Spiel“ wie Sokrates mit seinem Dialogpartner. Platon durchbricht die Illusion des Dialoges zwischen Sokrates und Phaidros auch zwischen sich und seinem Leser. Die Frage nach der Wahrheit in der Fiktion wird thematisiert⁴⁵. Sokrates' Wiedergabe dessen, was er selbst gehört haben will, ist durch die Verwendung des Namens Thamous geradezu darauf angelegt, daß der Leser so reagieren muß, wie Phaidros dann auch tatsächlich reagiert: Er muß die Wahrheit des Mythos anzweifeln, weil der Plot des Mythos unwahrscheinlich ist. Dann kann Sokrates zeigen, daß es ihm nur um die innere Wahrheit seiner Geschichte geht. Es wäre nur zu natürlich, daß sich Phaidros die Frage stellen muß, ob Sokrates diesen Theuth-Mythos nicht *ad hoc* erfindet, da Sokrates sich über die Namen der in dieser Erzählung auftauchenden Figuren und darüber, wer nun welchen Namen gebraucht, nicht sicher zu sein scheint. Denn zu den eigenartigen Informationen über den angeblichen Herkunftsort des Theuth und über den an sich unnötigen, Sokrates nur aus dem Konzept seines Satzes bringenden Einschub bezüglich des Namens des Stadtgottes von Theben, kommt, daß Thamous ja ein häufiger ägyptischer Personennamen der damaligen Zeit war.

Dies würde natürlich voraussetzen, daß Phaidros und der Leser des ‚Phaidros‘ mit diesem Personennamen schon – eventuell häufiger – in Kontakt gekommen

⁴² Arist. Poetik 1451b15 f. Diese Passage steht natürlich im Zusammenhang der Debatte um die Aufgabe von Dichtung und Geschichtsschreibung. Vgl. hierzu etwa H.-J. Horn, „Denn die Dichtung ist philosophischer als die Geschichtsschreibung“ (Zu Aristot. Poetik 9, 1451b5/7), in: GB 23, 2000, 75–82.

⁴³ Vgl. Erler (wie Anm. 17) 96 ff.

⁴⁴ Die Frage, ob Thamous oder Theuth dem jeweils anderen unter- oder übergeordnet ist (vgl. Morgan [wie Anm. 27] 233), ist also neu zu stellen. Darin, daß der ägyptische Pharaos Theuths Erfindung kritisiert, liegt bereits ein weiterer Aufruf zum eigenen kritischen Mitdenken des Lesers.

⁴⁵ Platon spielt gern mit dem Gegensatz von Mythos und Nicht-Mythos, wahr und falsch. Vgl. C. Rowe, Myth, History, and Dialectic in Plato's *Republic* and *Timaeus-Critias*, in: R. Buxton (Hrsg.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford 1999, 263–278, hier: 264 u. 278. Platon setzt Fiktion, die als solche erkannt wird, in seinen – fiktiven – Dialog ein. Vgl. in diesem Zusammenhang: W. Rösler, Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike, in: *Poetica* 12, 1980, 283–319, hier: 308 f., Anm. 71.

ist⁴⁶. Aber aus welchem Grund sollte Platon selbst diesen Namen kennen, wenn er ihm nicht schon begegnet wäre? Und wenn er ihm begegnet ist, dann konnte das nur so geschehen, daß er ihm als einem Namen einer ganz normalen Person begegnete. Dann konnten ebenso auch Phaidros und der Leser des ‚Phaidros‘ eine ähnliche Erfahrung gemacht haben. In der Tat waren die Kontakte zwischen Athen und Ägypten zu Platons Zeit nicht gering⁴⁷.

Diese Überlegungen würden im Falle der Annahme der Konjektur Postgates ein weiteres Argument gegen sie liefern: Warum sollte ein ägyptischer Gott bei den Griechen einen ägyptischen Allerweltpersonennamen als zweiten Namen benötigen? Doch wenn man den überlieferten Text wie Burnet beläßt, dann erweist sich diese Namenswahl als sinnvolles dramaturgisches Mittel.

Daß genau dies in Sokrates' Theuth-Mythos aber in den inhaltlichen Zusammenhang, in dem der Theuth-Mythos steht, paßt, wird nachfolgend zu zeigen sein.

III

Platon möchte generell seinem Leser, den er durch seine Dialogform geradezu zum Mitdenken zwingt⁴⁸, zeigen, wie der Leser mit seinen Dialogen umzugehen hat. Im Theuth-Mythos steht nicht so sehr die Tatsache im Vordergrund, daß in Ägypten die Schrift ihren Ursprung hatte, sondern daß die Ägypter es bereits verstanden, „die Folgen dieser Erfindung abzuschätzen“⁴⁹. Dabei geht es aber auch darum, daß Platon den Leser seines Dialoges davor warnen möchte, die historische Glaubwürdigkeit seiner Dialoge über die philosophische zu stellen⁵⁰.

⁴⁶ Über die Kenntnisse des von Platon intendierten Lesers seiner Dialoge kann man nur spekulieren. Vgl. H. Thesleff, *In Search of Dialogue*, in: G.A. Press (Hrsg.): *Plato's Dialogues. New Studies and Interpretations*, Lanham 1993, 259–266, hier: 265 f.

⁴⁷ Seit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts pflegte man politische und zunehmende Handelskontakte zwischen Ägypten und Athen in beiden Richtungen. Auch für die dauernde Gegenwart von Ägyptern in Athen sprechen die ägyptischen Kulte in Athen. So ist der Kult Ammons in Athen ab der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts in Griechenland bekannt. Vgl. Kienitz (wie Anm. 2) 35–47 u. 76–112; P. Salmon, *La politique Égyptienne d'Athènes*, 1965, ND Brüssel 1981 (*Académie royale de Belgique; Mémoires de la classe des lettres; Collection in-8^e – 2^e série, T. LXV – Fascicule 3 – 1981*), 252 f. u. 298; W. Habermann, *Die athenischen Handelsbeziehungen mit Ägypten, Karthago und Kyrene während des 5. Jahrhunderts v. Chr.*, in: *MBAH 5*, 1986, 96–105, hier: 96–100 u. 104; B. Bäbler, *Fleißige Thrakerinnen und wehrhafte Skythen. Nichtgriechen im klassischen Athen und ihre archäologische Hinterlassenschaft*, Stuttgart/Leipzig 1998 (*BzA 108*), 69–77, insbes. 70 u. 72.

⁴⁸ Vgl. E. Heitsch, *Wege zu Platon. Beiträge zum Verständnis seines Argumentierens*, Göttingen 1992, 27 f.

⁴⁹ Assmann (wie Anm. 30) 65.

⁵⁰ Vgl. H. Görgemanns, *Sokrates in den platonischen Frühdialogen*, in: *Gymnasium 91*, 1983, 135–148, hier: 137 f.

Schon in der Einleitung des Theuth-Mythos kommt Sokrates auf Dinge zu sprechen, die oberflächlich betrachtet glaubwürdig erklären sollen, woher Sokrates seine Geschichte kennt. Diese einleitenden Bemerkungen aber werden später sehr wichtig. Sokrates möchte eine Geschichte erzählen, die er von den Alten (τῶν προτέρων) gehört (ἀκοήν)⁵¹ haben will. Diese Berufung auf Gewährsmänner hat natürlich eine Testimonienfunktion⁵². Ein solches Vorgehen ist topisch in den Dialogen Platons⁵³. Das Sich-Berufen auf andere Autoritäten kann so weit gehen, daß Platon „wörtlich“ wiedergegebene Reden wie hier im Theuth-Mythos in seinen Dialog einbaut⁵⁴. Bezüglich der Wahrheit (τὸ ἀληθές) dieser Geschichte, fährt Sokrates fort, wüßten nur diese Alten selbst Bescheid (ἴσασιν). Wenn sie – Phaidros und Sokrates – aber diese Wahrheit (τοῦτο) selbst herausfinden könnten, was würde ihnen dann noch (ἔθ') an den bloßen Vermutungen der Menschen (τῶν ἀνθρωπίνων δοξασμάτων) liegen⁵⁵? In dieser Frage weist Sokrates aber schon darauf hin, worauf es ihm ankommt.

Doch diese letzte Frage des Sokrates hält Phaidros offensichtlich für ein wenig lächerlich (γελοῖον). Er fordert Sokrates auf zu erzählen, was er gehört habe⁵⁶. Dabei wird nicht klar, ob er verstanden hat, was Sokrates mit dem Wort δοξάσματα gemeint hat. Sokrates wird seinen Hinweis selbst in die Tat umsetzen müssen: Phaidros und er werden den Wahrheitsgehalt des Mythos erst noch zu prüfen haben. Dabei geht es jedoch nicht um die historische Wahrheit oder faktische Richtigkeit dessen, was Sokrates gehört haben will, sondern in der Tat um den tieferen Wahrheitsgehalt des Gesagten⁵⁷.

Dieses ist insofern von besonderem Interesse, da Sokrates bereits vorher im Dialog ‚Phaidros‘ aufgezeigt hat, daß Mythen der Auslegung bedürfen⁵⁸.

Daß Phaidros diesen Sinn von Sokrates' Einleitung in den Theuth-Mythos nicht verstanden hat, wird aus Phaidros' Einwurf deutlich, mit dem er auf Sokrates' Er-

⁵¹ B. Kytzler, Platons Mythen, Frankfurt a.M. 1997, 98, bemerkt dazu: „Nicht schriftliche Kunde kann vom Ursprung der Schrift berichten, sie ist vielmehr selbst Gegenstand der mündlichen Überlieferung ...“.

⁵² Vgl. S. Usener, Isokrates, Platon und ihr Publikum. Hörer und Leser von Literatur im 4. Jahrhundert v.Chr., Tübingen 1994 (ScriptOralia 63), 167.

⁵³ In diesem Sinne ist Benz (wie Anm. 3) 183 zu widersprechen.

⁵⁴ Vgl. etwa: Smp., Mx.

⁵⁵ Phdr. 274c1–3.

⁵⁶ Phdr. 274c4.

⁵⁷ Der Mythenerzähler Sokrates verständigt sich hier mit seinem Adressaten Phaidros über den Wahrheitsgehalt des Mythos genau so, wie dies in Platons Dialogen sonst auch geschieht, wenn es um Mythen geht. Vgl. C. Gill, Plato on Falsehood – not Fiction, in: ders., T.P. Wiseman (Hrsg.), Lies and Fiction in the Ancient World, Austin 1993, 38–87, hier: 57 f.

⁵⁸ Vgl. Phdr. 230a. Vgl. T. Kobusch, Die Wiederkehr des Mythos. Zur Funktion des Mythos in Platons Denken und in der Philosophie der Gegenwart, in: G. Binder, B. Effe (Hrsgg.), Mythos. Erzählende Weltdeutung im Spannungsfeld von Ritual, Geschichte und Rationalität, Trier 1990 (Bochumer Altertumswissenschaftliches Kolloquium 2), 13–32, hier: 16 f.

zählung reagiert. Denn ohne auf ihren Inhalt einzugehen, zweifelt Phaidros an, daß Sokrates seine Geschichte von irgendjemandem gehört haben könnte. Er wirft Sokrates vor, diese ägyptische⁵⁹ Geschichte erfunden zu haben, indem er seine Aussage gleich verallgemeinert und sagt, daß Sokrates leicht ägyptische Geschichten oder Geschichten sonstiger Provenienz erfinden könne⁶⁰. Sokrates' Versuch, mit einem Mythos seine Aussage überzeugender zu machen⁶¹, schlägt zunächst fehl.

Sokrates antwortet recht bissig⁶²: Früher hätten die Leute aus Einfältigkeit einer dem Zeus heiligen, wahrsagenden Eiche Glauben geschenkt⁶³. Ihnen sei es auf den Wahrheitsgehalt dessen, was gesagt wurde, angekommen. Aber ihm, Phaidros,

⁵⁹ Es ist – wohl zu Unrecht – vermutet worden, daß allein das Wort „ägyptisch“ bei Platon eine abwertende Bedeutung haben soll. Vgl. De Vries (wie Anm. 3) 250. Umgekehrt wußten die Griechen, daß die Ägypter sehr lange ihnen gegenüber sehr kulturbewußt waren. Im platonischen ‚Timaios‘ findet sich die Feststellung eines ägyptischen Priesters, daß die Griechen für die Ägypter nur Kinder seien. Sie seien ein junges Volk, von dem durch Naturkatastrophen bislang nur die übrig geblieben seien, die der Schrift unkundig gewesen seien. Daher sei gewissermaßen das Geschichtsbewußtsein der Griechen unterentwickelt. Vgl. Ti. 21e1–25d6 (Schriftlichkeit ist im Umkehrschluß also wohl zumindest nützlich zu einer Entwicklung des Geschichtsbewußtseins.) Vgl. F. Hoffmann, Ägypten – Kultur und Lebenswelt in griechisch-römischer Zeit. Eine Darstellung nach den demotischen Quellen, Berlin 2000, 213. Vgl. zum Verhältnis zwischen Solon und den Ägyptern auch: Criti. 113a3–b2. Platon ist offensichtlich in seiner Haltung den Weisheiten anderer Völker gegenüber nicht oberflächlich oder undifferenziert. Die Ägypter ragen bei ihm unter allen Fremdvölkern diesbezüglich jedoch hervor. Das Interesse für das Wissen von Barbarenvölkern nahm nicht zuletzt durch die Eroberungen Alexanders des Großen nach Platon noch mehr zu. Im Platonismus hatte Platons Empfehlung, diese Kenntnisse anderer Völker kritisch zu untersuchen, durchaus Erfolg. Vgl. M. Baltés, Der Platonismus der Barbaren, in: J.J. Cleary (Hrsg.), Traditions of Platonism. Essays in Honor of John Dillon, Aldershot/Brookfield/Singapur/Sydney 1999, 115–138, hier: 125 ff.; 130–133. 135. 137.

⁶⁰ Phdr. 275b3 f. Es ist der Forschung aufgefallen, daß Platon in den späten Dialogen dazu neigt, für seine Mythen eine ägyptische Umgebung auszuwählen. Vgl. Kerschensteiner (wie Anm. 38) 51. Es ist weiterhin festzuhalten, daß es Phaidros hier nicht darum geht, am Theuth-Mythos anzugreifen, daß dieser in Ägypten spielt oder an einem anderen Ort spielen könnte. Die Tatsache, daß Sokrates ihm keine Episode aus dem griechischen Mythos erzählt, die Phaidros aus eigener Kenntnis leichter überprüfen könnte, ist durch das verallgemeinernde *ὁποδαπός* nicht Gegenstand von Phaidros' Kritik. Phaidros greift vielmehr die Tatsache an, daß Sokrates seine Geschichte erfunden hat. Dies ist natürlich auch ein Signal an den Leser. Vgl. P. Frutiger, Les mythes de Platon, Paris 1930, 233. Phaidros fühlt sich eventuell schon zu alt für Mythen. Vgl. die indignierte Äußerung des Fremden im ‚Sophistes‘ 242c8 f. über Parmenides und andere, die einem Mythen erzählen, als ob man ein Kind sei.

⁶¹ Zu dieser Funktion der Mythen im Werk Platons vgl. P. Murray, What is a Muthos for Plato?, in: R. Buxton (Hrsg.), From Myth to Reason?, Oxford 1999, 251–262, hier: 253.

⁶² Von strafender Ironie des Sokrates spricht Forster (wie Anm. 3) 16. Vgl. De Vries (wie Anm. 3) 251: „Sokrates is humorously censuring Phaedrus.“

⁶³ Sokrates nimmt hier Bezug auf das Baumorakel in Dodona. Vgl. Heitsch (wie Anm. 3) 192. Wir hatten oben bereits darauf hingewiesen, daß in den ‚Nomoi‘ das Orakel von Dodona mit Ammons Weissagungen auf eine Stufe gestellt wurde (lg. 738c1 f.).

komme es vielleicht (ἴσως) darauf an, wer spreche (τίς ὁ λέγων)⁶⁴, und wo der Sprecher herkomme (ποδαπός)⁶⁵. Gerade das ἴσως und erst recht der Ausdruck ποδαπός, der das ὀποδαπός⁶⁶ des Phaidros nachäfft, zeigen den Unmut des Sokrates⁶⁷. Auch der Zusatz, daß die Leute damals nicht so „weise“ (σοφοί) gewesen seien wie die „heutige Jugend“, zu der Sokrates auch den Phaidros rechnet, kann kaum ernst gemeint sein, sondern muß sich ironisch⁶⁸ auf den Sokrates offenbar altklug vorkommenden Angriff auf seine Theuth-Geschichte beziehen. Denn das Prädikat σοφός bekommt, wie Thamous am Ende des Theuth-Mythos ausgeführt hat⁶⁹, nicht jeder⁷⁰.

Sokrates' Aufregung verstehen wir um so besser, wenn wir in Betracht ziehen, wie Sokrates sich darum bemüht hatte, dem Leser einen Pharaon Thamous vorzustellen⁷¹. Dieser Versuch mußte Phaidros' Vertrauen in die Wahrheit von Sokrates' Angabe, er werde mit dem Theuth-Mythos etwas berichten, was er selbst schon gehört habe, erschüttern und Phaidros' Angriff provozieren. Postgates Konjektur würde die Unbeholfenheit von Sokrates' späterer⁷² Bemühung, zwischen Thamous und Ammon Identität herzustellen, mildern, aber weitere Probleme erzeugen und den eigentlichen Witz der Reaktion des Phaidros beseitigen. Folgen wir dagegen dem Text, wie er uns überliefert ist, wird schärfer deutlich, daß Platon seinen Sokrates den Theuth-Mythos im Moment des Erzählens erfinden läßt. Dieses gestaltet den Dialog zwischen Phaidros und Sokrates einerseits lebensnäher. Andererseits mahnt es zur Vorsicht und erklärt doch Sokrates' eigentliches Anliegen um so deutlicher.

Denn auch wenn sich Sokrates hier über Phaidros ein wenig aufregt, so hält er gleichzeitig doch trotz allem auch selbst Distanz zu dem, was er erzählt. Er sagt anfangs eben nicht, daß er selbst für die Wahrheit des Mythos bürgt. Auch Wieland hat darauf hingewiesen, daß Sokrates sich dem Wahrheitsanspruch des ihm mündlich bekannt gewordenen und von ihm seinerseits erzählten Mythos gegenüber re-

⁶⁴ Die Forderung, daß es dem Zuhörer nicht auf denjenigen ankommen soll, der etwas sagt, sondern nur darauf, was er sagt, erhebt Sokrates auch sonst. Vgl. Euthd. 307b6–c2, Phd. 91b8–c6. Vgl. Erler (wie Anm. 3) 271 f.

⁶⁵ Phd. 275b5–c1.

⁶⁶ Phd. 275b3.

⁶⁷ Einen Tadel des Sokrates an Phaidros sieht in dieser Passage Burger (wie Anm. 3) 93.

⁶⁸ Vgl. Erler (wie Anm. 3) 272 f. Zur Verwendung der Ironie durch Sokrates allgemein vgl. W. Wieland, Platon und die Formen des Wissens, Göttingen² 1999, 61 ff.

⁶⁹ Phdr. 275b2, s. oben.

⁷⁰ Vgl. auch Phdr. 278d2, s. unten. Sokrates unterscheidet dabei allerdings auch noch zwischen dem Weisen und dem Philosophen. Nur die Götter sind weise (σοφός), die Menschen weisheitsliebend (φιλόσοφος). Vgl. Erler (wie Anm. 3) 288. Vgl. zur Diskussion darüber, wer sich nach Platon bzw. nach Platons Sokrates Philosoph nennen darf: T.A. Szlezák, οὐς μόνους ἄν τις ὀρθῶς προσείποι φιλόσοφος. Zu Platons Gebrauch des Namens φιλόσοφος, in: MH 57, 2000, 67–75.

⁷¹ Phdr. 274d4.

⁷² Phdr. 275c8.

serviert verhält. Die Augenzeugen des Mythos könnten ihn nicht mehr selbst erzählen. Mit anderen Worten weise also der erzählte Mythos genau die Defizite auf, die im ‚Phaidros‘ an späterer Stelle schriftlich fixierten Texten zum Vorwurf gemacht werden⁷³. Die äußere Haltung, durch die der Theuth-Mythos gleichsam auf die Bühne gebracht wird, ist also durchaus sehr vielschichtig⁷⁴.

Man würde vielleicht erwarten, daß Sokrates nach der Entgegnung des Phaidros zugeben würde, daß er über den Theuth-Mythos nicht mehr weiß, als daß er ihn gehört hat, und daß er ihn aber so erzählt hat, wie er ihn gehört und in Erinnerung hat. Aber stattdessen geht Sokrates in seiner Entgegnung eben der eigentlichen Frage, ob es sich beim Theuth-Mythos tatsächlich um eine aus dem Gedächtnis erzählte oder um eine frei erfundene Geschichte handelt, aus dem Weg⁷⁵. Die ägyptische Herkunft der beiden Protagonisten des Mythos und die Person des Erzählers Sokrates spielen keine Rolle für die Untersuchung der inneren Wahrheit des Mythos. Auch für die Leute, die in alter Zeit Eichen und Felsen zugehört hätten, war allein die Wahrheit (εἰ μόνον ἀληθῆ λέγοιεν)⁷⁶ des von ihnen Gehörten wichtig.

Sokrates erhebt diese Forderung, daß es seinem Zuhörer nicht auf die Person desjenigen ankommen soll, der etwas erzählt, sondern darauf, was er sagt, auch andernorts⁷⁷. So gibt Phaidros durch seinen Einwurf Sokrates die Gelegenheit, diese Forderung auch hier zu stellen⁷⁸. Freilich kommt hier auf der Seite des Sokrates die Absicht hinzu, sich selbst zu exkulpieren.

⁷³ Vgl. Wieland (wie Anm. 68) 15 f. Vgl. zu dieser distanzierten Haltung des Sokrates gegenüber den Positionen der Alten, die an unserer Phaidrosstelle gleichsam parodiert wird: M. Erler, Legitimation und Projektion: Die „Weisheit der Alten“ im Platonismus der Spätantike, in: D. Kuhn, H. Stahl (Hrsgg.), Die Gegenwart des Altertums. Formen und Funktionen des Altertumsbezugs in den Hochkulturen der Alten Welt, Heidelberg 2001 (Edition Forum), 314–326, hier: 318. Auch an anderen Stellen der Dialoge Platons werden von Platon in seinen schriftlich vorliegenden Werken schriftlichen Aufzeichnungen Nachteile vorgeworfen. Damit sind viele grundsätzliche Aspekte verknüpft, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Die Literatur zu diesem Thema ist sehr umfangreich. Vgl. aus jüngster Zeit etwa W.J. Prior, Why Did Plato Write Socratic Dialogues, in: *Apeiron* 30, 1997, 109–123; R. Woolf, The Written Word in Plato's *Protagoras*, in: *AncPhil* 19, 1999, 21–30.

⁷⁴ Es bleibt natürlich auf das Paradoxon hinzuweisen, daß Platon seine Schriftkritik schriftlich überliefert hat. Die Diskussion darüber soll hier nicht geführt werden. Vgl. zu diesem Thema, das große Mengen an Sekundärliteratur behandeln, aus jüngerer Zeit etwa: M.M. MacKenzie, Paradox in Plato's „Phaedrus“, in: *PCPhS* 28, 1982, 64–76, hier: 65 f.; H. Steinthal, Zur Form der mündlich-persönlichen Lehre Platons, in: *GB* 23, 2000, 59–70. Platon treibt das Spiel aber noch weiter: Er läßt in seinem schriftlich vorliegenden Dialog einen Sokrates auftreten, der den Theuth-Mythos „gehört“ haben will und ihn ebenfalls auf mündlichem und auf dem Weg über Platon eben auch auf schriftlichem Wege weitergibt. *Phdr.* 274c1.

⁷⁵ *Phdr.* 275b5–c2. Vgl. Heitsch (wie Anm. 3) 250 f.

⁷⁶ *Phdr.* 275b8–c1.

⁷⁷ Vgl. *Euthd.* 307b6–c2; *Phdr.* 91b8–c6. Vgl. Erler (wie Anm. 3) 271 f.

⁷⁸ Vgl. die Ausführungen zur Rolle des Mythos bei Platon von F. Adorno, *Thinking Historically About Myths: Myth, Myths and logos in Platon*, in: *Philosophical Inquiry* 21, 1999, 57–64, hier: 63 f.

Man kann zusätzlich mithören, daß Sokrates selbst der Existenz sprechender Felsen und Bäume wohl auch eher skeptisch gegenübersteht. Indem er seine eigene Erzählung mit diesen Begebenheiten auf eine Stufe stellt, gibt er implizit allerdings zu, daß es mit der historischen Wahrheit des Gespräches zwischen Theuth und Thamous nicht weit her ist. Aber die soll ja nach seinem Willen auch keine Rolle spielen. Daher ist eine Behandlung dieser Frage für ihn auch nicht wichtig.

Phaidros bemerkt an diesem Punkt wohl den Unmut des Sokrates, der vielleicht Sokrates' eigene Scham darüber, sich ertappt zu finden, überdecken soll, und lenkt ein. Ja, auf den Inhalt und dessen Wahrheit komme es an, nicht auf die Äußerlichkeiten. Dieses Einlenken geschieht ein wenig oberflächlich und schnell. Es wirkt so, als ob der Jüngere den Älteren nicht weiter bloßstellen möchte. Phaidros nimmt sich zurück, allerdings nicht ohne doch noch eine kleine Spitze gegen Sokrates zu richten. Denn ohne weitere Diskussion akzeptiert Phaidros, was „der Thebaner“⁷⁹ aus Sokrates' Mythos gesagt hat. Phaidros spielt also, indem er die thebanische Herkunft von Thamous aufgreift, Sokrates' Spiel mit und treibt es ironisch weiter⁸⁰. Thamous war doch, wie gesagt, Pharao ganz Ägyptens⁸¹ und nicht bloß irgendein Thebaner. Aber Thamous mußte für Phaidros eben genau das sein: ein alltäglicher Thebaner. Sokrates' Geschichte bleibt für Phaidros als in ihrer Anlage erfunden und als Erfindung entlarvt. Hat Phaidros darauf hinweisen wollen, daß tatsächlich jeder ägyptische Thebaner Thamous hätte heißen können? Sokrates' konternde Richtigstellung, daß es sich bei dem Erzählten um eine Aussage, ja Weissagung Ammons handle⁸², könnte sein Beharren auf der vorgeblichen äußeren Richtigkeit seiner Geschichte andeuten⁸³. Denn vorher hatte Sokrates überhaupt noch keinen Wert darauf gelegt, daß Thamous Ammon sei. Von 274e2 an nämlich wird Thamous bis 275c8 von Phaidros Thebaner und von Sokrates immer Thamous oder König genannt⁸⁴. Einmal nimmt Sokrates auf Thamous auch nur mit $\acute{o} \delta'$ Bezug⁸⁵. Nun kann Sokrates die Interpretation des Mythos folgen lassen⁸⁶. Es stellt sich uns nur die Frage, warum Sokrates dies tut. Denn Phaidros hatte doch gerade gesagt, daß er von der Wahrheit des von Thamous Gesagten überzeugt sei.

⁷⁹ Phdr. 275c3. Es wäre natürlich möglich, daß Platon weiß, daß die Ägypter Dynastien nach Residenzstädten (und Fremdherrscherdynastien nach Herkunftsländern) benannten. Vgl. den Turiner Königspapyrus und J. v. Beckerath, *Dynastie*, in: W. Helck, E. Otto, W. Westendorf (Hrsgg.), *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. 1, Wiesbaden 1975, 1166–1156, hier: 1155.

⁸⁰ Vgl. De Vries (wie Anm. 3) 251.

⁸¹ Phdr. 274d2 f.

⁸² Phdr. 275c8.

⁸³ Sokrates fügt also noch eine Beglaubigungsebene hinzu.

⁸⁴ Phdr. 274d3; 274e2; 274e4; 275c4.

⁸⁵ Phdr. 274e7. Gleiches gilt *mutatis mutandis* auch für den Fall, daß man Postgates Konjektur halten wollte, wobei sich die Frage stellen würde, warum dann nicht der Name Ammon zum bestimmenden Begriff würde.

⁸⁶ Vgl. Heitsch (wie Anm. 3) 192.

Doch die weiteren Aussageabsichten von Platons Sokrates zu verfolgen würde hier zu weit führen. Eine zusätzliche Anmerkung aber sei noch gestattet. An der Stelle Phdr. 265b2–c3 hatte Sokrates in anderem Zusammenhang die Existenz einer rein buchstabengetreuen Wahrheit eines Mythos bereits abgelehnt⁸⁷. Philosophische Mythen bedürfen also einer nicht nur oberflächlichen Auslegung⁸⁸. Phaidros erfährt dies nun nicht mehr nur aus theoretischer Belehrung, sondern in praktischer Anwendung.

IV

Es ist bereits festgestellt worden, daß Sokrates, nachdem er die Personen des Theuth-Mythos vorgestellt und erzählt hat, wie Theuth zu Thamous kam, ein Gespräch zwischen Thamous und Theuth wiedergibt⁸⁹. Wir haben im Theuth-Mythos einen platonischen Dialog in einem platonischen Dialog vor uns⁹⁰. Der Schluß ist erlaubt, daß das, was Sokrates uns hier im kleinen vorführt, auch im großen für seine Dialoge gilt. Nicht nur Phaidros, sondern auch wir können am praktischen Beispiel sehen, wie Platon seine Dialoge gelesen wissen will. Platon führt uns die Situation vor Augen, vor der wir als Leser Platons selbst stehen: In den Geschichten von Sokrates, die Platon uns erzählt, geht es nicht um die Frage, ob Sokrates tat-

⁸⁷ Siehe auch oben.

⁸⁸ Viele Stellen wären hier zu nennen, bes. Grg. 523a. Vgl. S. Halliwell, *The Republic's Two Critiques of Poetry* (Book II 376c–398b, Book X 595a–608b), in: O. Höffe (Hrsg.), *Platon, Politeia*, Berlin 1977 (Klassiker Auslegen 7), 313–332, hier: 317 u. Anm. 4. Sie stimmen hier mit der Art und Weise überein, auf die man mit poetischen Mythen nach Sokrates' Worten aus der ‚Politeia‘ umzugehen hat. Vgl. Halliwell ebd. 328 f. Dies hat offenbar Folgen für die platonische Tradition. Vgl. K. Pollmann, *Zwei Konzepte von Fiktionalität in der Philosophie des Hellenismus*, in: T. Fuhrer, M. Erler (Hrsgg.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*, Stuttgart 1999 (Philosophie der Antike 9), 261–278, hier: 273 u. ebd. Anm. 54. Vgl. M. Erler, *Entendre le vrai et passer à côté de la vérité. La poétique implicite de Platon*, in: M. Fatal (Hrsg.), *La philosophie de Platon. 1*, Paris/Budapest/Turin 2001, 55–86, hier: 84 f.

⁸⁹ Für eine Darstellung des Zusammenhanges der nun folgenden Passage des ‚Phaidros‘ vgl. E. Heitsch, *Platon über die rechte Art zu reden und zu schreiben*, Mainz 1987 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1987, Nr. 4), 7–25. Darauf, daß Phaidros und Sokrates an dieser Stelle des Dialoges auf das Problem des Unterschiedes von Mündlichkeit und Schriftlichkeit zurückkommen, weist Heitsch ebd. 26 ff. hin. Daß aber nicht, wie Sokrates das in seiner Formulierung Phdr. 274b3–7 nahelegt, eine von zwei bereits gestellten Fragen noch offen ist, sondern Sokrates ein wenig frei auf den bisherigen Gesprächsverlauf eingeht, würdigt Heitsch ebd. 28 ff. Dafür, daß hier eine im ‚Phaidros‘ bereits gestellte Frage aufgegriffen wird, vgl. De Vries (wie Anm. 3) 247.

⁹⁰ Vgl. Burger (wie Anm. 3) 90 u. 96.

sächlich einmal so oder zumindest so ähnlich mit Phaidros gesprochen hat. Um die Prüfung der inneren Wahrheit des Erzählten durch den Leser geht es. Damit bereitet Platon seine Leser auch darauf vor, wie sie insbesondere mit dem umgehen sollen, was Sokrates dann über Schriftlichkeit ausführen wird: Man soll die Richtigkeit dessen, was gesagt wird, prüfen und gleichzeitig erkennen, daß man sich als Leser des ‚Phaidros‘ in derselben Situation wie Phaidros selbst befindet⁹¹.

So wird der Theuth-Mythos gerade durch die Verwendung des Namens ‚Thamous‘ zu einem Eigenkommentar⁹² Platons über seine Absichten bei der Abfassung des ‚Phaidros‘ einerseits und somit sozusagen zu einem propädeutischen Kurs zur Vorbereitung auf die Schriftkritik⁹³. Andererseits gilt, was hier gesagt ist, natürlich auch für alle Dialoge⁹⁴.

Zusätzlich werden wir speziell darauf hingewiesen, wie man mit den Mythen in Platons Werken umgehen muß. Wichtig ist auch zu notieren, daß insofern offenbar kein prinzipieller Unterschied zwischen schriftlich und mündlich Überliefertem gemacht wird. Nebenbei lockern solche Geschichten natürlich die Diskussion auf⁹⁵.

Der Theuth-Mythos hat viele Aufgaben. Doch als Hauptanliegen des Theuth-Mythos wird erkennbar, daß es, wie für Phaidros deutlich wird, nicht um eine an der Oberfläche bleibende Kritik an Sokrates' Geschichte von Theuth und Thamous geht, sondern darum, mit Sokrates gemeinsam tiefer über sie nachzudenken. So ap-

⁹¹ Ähnlich O.M. Skilleås, *The Critique of Writing in Plato's Phaedrus: A Meta-Fictional Heuristic?*, in: *Philosophical Writings* 8, 1998, 3–13, hier: 12.

⁹² Vgl. B. Frydberg, *The Play of the Platonic Dialogues*, New York/Washington/Baltimore/Bern/Frankfurt/Berlin/Wien/Paris 1997 (*Literature and the Science of Man* 12), 36 u. 140.

⁹³ Daß der Hinweis auf die soziale Dimension der Schrift durch Thamous eine thematische Klammer für die Schriftkritik am Mythos von Thamous und Theuth darstellt, hat L.A. Swaine, *A Paradox Reconsidered: Written Lessons from Plato's Phaedrus*, in: *Educational Philosophy and Theory* 20, 1998, 259–273, hier: 261 ff. u. 271 gezeigt. Mythos ist hier für Platon wie auch sonst Supplement für den Logos. Vgl. J. Lewandowicz, *The Relation between the Concepts Λόγος – Μῦθος in the Writings of Plato*, in: *Roczniki Humanistyczne* 44, 1996, 91. Aber dies ist er eben in der Weise, daß genau diese Eigenschaft des Mythos explizit zum Vorschein gebracht wird. Drittens ist noch nachzutragen, daß darauf hingewiesen wurde, wie sehr der Theuth-Mythos gerade in der Tatsache, daß nicht der Erfinder der Schrift das letzte Wort behält, Züge platonischer Gedanken trägt. Vgl. H. Joly, *Platon égyptologue*, in: *RPhilos* 172, 1982, 255–266, hier: 256 ff. Als einen „allegorischen Mythos“, der zum Transport eigener Ansichten erfunden wurde, hat den Theuth-Mythos Frutiger (wie Anm. 60) 182, bezeichnet.

⁹⁴ Vgl. M. Erler, „Mythos und Historie“ – Die Atlantisgeschichte als Platons Antwort auf die Frage: ‚Wie und wozu Geschichtsschreibung‘ und Aristoteles' Reaktion, in: P. Neukam (Hrsg.), *Vermächtnis und Herausforderung*, München 1997 (*Dialog Schule und Wissenschaft. Klassische Sprachen und Literaturen* 31), 80–100, hier 81 f.

⁹⁵ Daß sich Sokrates immer einmal wieder, wenn der Dialogfluß ins Stocken zu geraten droht, einer Erzählung von Gehörtem bedient, ist als ein platonisches Stilmittel erkannt worden. Vgl. Wieland (wie Anm. 68) 60 f.

pelliert Platons Werk in der Figur des von Phaidros kritisierten Sokrates auch an uns: „Mit Plato philosophieren, nicht Plato kritisieren, ist die Aufgabe.“⁹⁶

Austin

Wolfgang Polleichtner

⁹⁶ H.-G. Gadamer, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register, Tübingen* ²1993 (H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 2), hier: 501.