

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	L.	2014.	pp. 11–24.
--	----	-------	------------

LOGOS – IN DIE SEELE GESCHRIEBEN

(Zu Platons Schriftkritik im *Phaidros*)

VON ATTILA SIMON

Abstract: In Plato's *Phaedrus*, in the context of the 'critique of writing' the phrase 'writing in the soul' occurs twice (276a5, 278A3). Why did Plato use this metaphor, with positive connotation, in a context which criticises 'writing' in everyday sense? On the basis of the *Phaedrus*, I argue that the content of *logos* inscribed in the soul is not a philosophical doctrine, formulated in propositions, but the continuous practice of dialectic as the philosophical way of life. On the basis of the broader context of 5th and 4th century literary texts, I argue that Plato uses this metaphor as a cliché which emphasizes the importance of the content that should be inscribed in the soul for remembrance, even though the phrase is somewhat at odds with the narrower context.

Keywords: Plato, *Phaedrus*, critique of writing, philosophy, dialectic, 'writing in the soul'

I. „In die Seele schreiben“ im *Phaidros*

Gegen Ende von Platons *Phaidros*, nachdem sie über Kunst und Kunstlosigkeit der *logoi* genügend Rechenschaft abgelegt haben, schlägt Sokrates seinem Gesprächspartner Phaidros vor, nun auch über Angemessenheit und Unangemessenheit der Schrift (γραφῆ) zu reden (274b).

Am Anfang der Erörterung dieses Themas trägt Sokrates – wie nicht selten auch in anderen Fällen – eine von den Alten mündlich überlieferte Erzählung über einen Gott, der Theuth heißt, und Ägyptens König Thamus vor (274c-275b). Diese Überlieferung schreibt dem Gott Theuth unter anderem die Erfindung der Schrift (γράμματα, der Buchstaben, der Buchstabenschrift) zu; er empfiehlt sie dem weisen König Ägyptens mit den folgenden Worten: „Dies ist, mein König, ein Lehrgegenstand, der die Ägypter klüger machen und ihr Gedächtnis verbessern wird. Denn meine Erfindung ist ein Mittel für Gedächtnis (μνήμησ... φάρμακον) und Wissen.“ (274e4-7)¹

¹ *Phaidros* wird in der Übersetzung von Ernst Heitsch zitiert (Heitsch 1997). An einigen Stellen, wie oben, wird sie von mir modifiziert.

Thamus, der die Erfindungsgabe des kunstreichen Gottes anerkennt, schreibt seiner Erfindung eine gegenteilige Wirkung zu, indem er sagt, dass die Schrift gerade Vergeßlichkeit (λήθη) in den Seelen derer, die sie erlernen, bewirke, „weil sie ihr Gedächtnis nicht mehr üben; denn im Vertrauen auf Geschriebenes lassen sie sich von außen erinnern durch fremde Zeichen, nicht von innen heraus durch sich selbst (διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ’ ἀλλοτρίων τύπων, οὐκ ἔνδοθεν αὐτοὺς ὑφ’ αὐτῶν ἀναμιμνησκομένους).“ Also ist die Erfindung von Theuth nicht eine Technik des Gedächtnisses (μνήμη) als mentales Vermögen, sondern eine der Erinnerung, sie ist ein Ersatz des Gedächtnisses, ein Mittel der Erinnerung (ὑπομνήσεως φάρμακον); so führt sie kein „wirkliches Wissen“, sondern „nur den Schein davon“ herbei (275a2-7).

Schüler, die mit Hilfe der Schrift lernen, werden zwar „vieles hören“, aber „ohne mündliche Unterweisung“, so „werden sie sich einbilden, vieles zu verstehen, wo sie doch gewöhnlich nichts verstehen, und der Umgang mit ihnen ist schwierig, da sie überzeugt sind, klug zu sein, es aber nicht sind.“ (275a7-b2)

Nach der Erzählung der überlieferten Geschichte bestätigt Sokrates deren Lehre (275c-d): Wer meint, dass das mittels Buchstaben Überlieferte etwas Deutliches und Sicheres sei, „der dürfte höchst einfältig sein“, indem er von geschriebenen Reden mehr erwartet als die Erinnerung daran, was man bereits weiß und wovon auch das Geschriebene handelt. Dann führt er zwei weitere Argumente gegen die Kraft der Schrift an (275d-e): Obwohl die Schriften (λόγοι) so erscheinen, als dächten sie etwas, worüber sie sprechen, werden sie „immer nur ein und dasselbe“ wiederholen, wenn man sie „nach etwas von dem, was sie sagen“, fragt, weil man es verstehen will. Zweitens „treibt jeder Text sich überall herum und zwar in gleicher Weise bei denen, die ihn verstehen, wie bei denen, für die er nicht passt“ und dabei kann er „sich weder wehren noch helfen“, wenn er „misshandelt und zu Unrecht kritisiert“ wird.

Die Erörterung der Mängel der Schrift bis zu diesem Punkt lässt sich relativ leicht zusammenfassen: Sie entfaltet sich im Grunde nach der Entgegensetzung von Gedächtnis und Erinnerung, wirklichem und Schein-Wissen, wirklich Verstandenem oder Gedachtem und bloßer Wiederholung von Zeichen und schließlich von der durch die erläuternde Unterweisung sich selbst helfenden Erklärung und der ohnmächtigen Ausgeliefertheit. Im Hintergrund dieser Entgegensetzungen lassen sich die grundlegenden Gegensatzpaare von Innen/Außen und Natürlich/Künstlich ebenso leicht identifizieren. Einerseits bieten die Schriften dem Leser nur ein äußerliches Wissen, den äußeren Schein von Wissen, andererseits stehen sie selbst in einem äußerlichen Verhältnis auch zu ihrem eigenen Inhalt: dieser gehört nämlich nicht aufgrund von Einsicht oder Verständnis zu ihnen, in ihm waltet nicht die gesprächige Lebendigkeit des Verstandes. Tritt die Schrift mit der menschlichen Seele in Verbindung, so führt sie in ihr Ver-

gessen herbei; die Schrift, indem sie sie durch fremde Zeichen (ὑπ' ἄλλοτριῶν τύπων), d. h. Zeichen von etwas Anderem² erinnert, hemmt die inneren, natürlichen Fähigkeiten der Seele, und sie lähmt nicht nur das Gedächtnis, sondern mit ihm auch die schöpferischen Kräfte des Geistes.

Im Vergleich dazu erscheint die Fortsetzung des Dialogs und die Zusammenfassung von dessen Ergebnis als einigermaßen überraschend:

Sokrates: Doch weiter: Sehen wir eine andere Rede, verschwistert mit der geschriebenen, doch echtbürtig? Und sehen wir, auf welche Weise sie entsteht und wie viel tüchtiger und mächtiger sie ist ihrer Natur nach als die andere?

Phaidros: Welche meinst du damit und wie soll sie entstehen?

Sokrates: Die mit Wissen verbunden ist und eingeschrieben wird in die Seele des Lernenden (Ὅς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μαθητῆος ψυχῇ); die fähig ist, sich selbst zu verteidigen, und weiß, zu wem sie zu reden und vor wem zu schweigen hat.

Phaidros: Du sprichst über die Rede des Wissenden, die belebt und beseelt ist, von der die geschriebene zurecht eine Art Abbild genannt werden könnte (276a1-9).

Sokrates: Wer dagegen überzeugt ist, dass eine geschriebene Rede über jeden Gegenstand notwendigerweise viel Spielerei enthält und dass noch nie eine Rede, die eines großen Einsatzes wert war, weder in Versen noch in Prosa je geschrieben oder auch vorgetragen ist, wenn es in der Art geschah, wie die von den Rhapsoden vorgetragenen gesprochen werden ohne die Möglichkeit von Einrede und Erläuterung nur zur Überredung, dass vielmehr die besten von ihnen wirklich nur der Erinnerung dienen für die, die Bescheid wissen; wer überzeugt ist, dass es Deutlichkeit, Vollkommenheit und lohnenden Einsatz allein dort gibt, wo über Gerechtes, Schönes und Gutes im mündlichen Unterricht und mit der Absicht, Verständnis zu erreichen, gesprochen und die Worte wirklich in die Seele geschrieben werden (τῶ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ), und daß solche wie echtbürtige Söhne des Redners gelten müssen, zunächst die, die als eigene Entdeckung in ihm ist, dann dessen Söhne und Brüder, die gleichzeitig in anderen Seelen, wie es nur billig ist, erwachsen; und wer den anderen Reden Lebewohl sagt: Dieser Mann mit diesen Überzeugungen könnte sein, wie du, Phaidros, und ich uns wünschten, dass wir würden (277e5-278b4).

In beiden zitierten Passagen verwendet Sokrates das Bild der Schrift – und in beiden Fällen erscheint seine eindeutige Anerkennung der Schrift: er spricht über *logoi*, die sich in die menschliche Seele selbst einschreiben, und diese Form der Schrift sei vollkommen oder zumindest die beste, die der Mensch erreichen kann. Eine günstige Einschätzung der Schrift erscheint hier, weil diese Schrift mit Wissen oder Verständnis verbunden ist (oder zumindest während des Gesprächs, das um des Verstehens willen vollzogen wird, „sich in die Seele einschreibt“). Ferner: weil sie selbst ein lebendes, lebendiges Wesen ist, und daraus folgt, dass die solcherweise in die Seele geschriebenen *logoi* fähig

² Oder „Zeichen von jemand Anderem (eingedrückt)“. So Ryan 2012, 314, und Rabbås 2010, 38-41, mit ausführlicher Erläuterung. Werner 2012, 194 weist hier auf die Tatsache hin, „that Greek alphabet was itself imported from a foreign source (the Phoenicians), as was the papyrus writing material (imported from Egypt).“

sind, sich selbst zu verteidigen (ihren Standpunkt darzulegen, im Streit zur Geltung zu bringen), dass sie wissen, wo sie zu reden und wo zu schweigen haben, und dass sie die in den gewöhnlichen Schriften fehlende Deutlichkeit und die Vollkommenheit enthalten, die der sokratischen Forderung von Begründung und Rechenschaft ablegen, von λόγον διδόναι gerecht wird, und erst so sind sie „eines großen Einsatzes wert“ (im Gegensatz zur unernsten Spielerei der gewöhnlichen Schriften).

Der seelenlos machenden Wirkung der äußerlichen Schrift steht das Einschreiben des *logos* in die Seele gegenüber, ein Festhalten, das gerade keine endgültige Feststellung, sondern eine Lebendigkeit und bewusste Beweglichkeit auszeichnet, durch die es der äußerlichen Schrift überlegen ist. Aber geht es hier nicht einmal einfach um den Unterschied von Oralität und Literalität: Den Vortrag der Rhapsoden, der ἄνευ ἀνακρίσεως, d. h. ohne die Möglichkeit von Einrede und fragender Untersuchung, ἄνευ διδασχῆς, d. h. ohne Unterricht, und πειθοῦς ἔνεκα, d. h. nur zur Überredung – allein dem nicht-argumentativen Reiz der ästhetischen Illusion folgend – gesprochen wird, rücken diese seine Mängel – was seinen Wert oder eher Wertlosigkeit betrifft – in die Nähe der gewöhnlichen Schrift.³

Es geht um zwei verschiedene Interpretationen des Phänomens Schrift, zwei verschiedene Verwendungen des Schreibens. Der Unterschied scheint (nicht im Festhalten selbst, sondern) in der Art des Festhaltens zu bestehen. Vor allem das Medium und die Materialität oder Immaterialität des Festhaltens hat verschiedene Wirkungen: Im einen Fall ist es, als schriebe man etwas mit Tinte ins Wasser (276c7–8: ἐν ὕδατι γράφει μέλανι), im anderen Fall wird das Geschriebene ins lebendige Medium der Seele geschrieben, mit einer nicht verfließenden Farbe, vielleicht sogar ohne Farbe. Das Schreiben in die Seele bleibt von der Materialität der Mittel des Festhaltens frei, es ist ein Schreiben, das sich in die Seele selbst hinein formt, in der Seele selbst „Gestalt gewinnt“. Kennzeichnend ist, dass Platon in den betreffenden Passagen in Bezug auf die gewöhnliche Schrift abwechselnd von γραφή/γράφειν und γράμμα spricht, in die Seele aber nicht mehr Buchstaben geschrieben werden: hier erscheint nur noch das Wort γραφή/γράφειν, die *Metapher* vom Eingraben, Einritzen, Einprägen, Ein-„schreiben“ in die Seele.⁴

³ Vgl. Howland 2003, 88-89. In diesem Zusammenhang verwendet Rabbås 2010, 40-41 das Oxymoron: „oral texts“. „Thus, the critique of writing is really, more precisely, a *critique of texts*“, seien sie schriftlich oder mündlich befestigt.

⁴ Hier gehe ich auf die – übrigens gar nicht nebensächliche – Frage nicht ein, aus welchem Grund die Schrift – in mehr als einer Hinsicht im Widerspruch zu den Argumenten des *Phaidros* – in politischem und vor allem rechtlichem Kontext ganz anders, d. h. positiv beurteilt wird.

Aber warum verwendet Platon gerade diese Metapher?

II. Die in die Seele geschriebene Philosophie

Platon verwendet oft Bilder, um die sich in die Seele einprägende Kenntnis oder sinnlichen Eindruck zu bezeichnen, z. B. in *Theätet*, wo eine „Wachstafel“ in der Seele gesetzt wird, in die sich Wahrnehmungen und Gedanken abdrücken, wie man mit den Zeichen eines Ringes siegelt (191c-e).⁵ Dieses Gleichnis ist aber nicht geeignet, das „Schreiben in die Seele“ im *Phaidros* zu erklären, da die Stelle in *Theätet* in einem wahrnehmungs- und erkenntnistheoretischen Zusammenhang steht. Dabei kann uns aber auch eine Pas-

(Vgl. z. B. *Lg.* 890e6-891a7.) Zur politischen Bedeutung des Schreibens für Platon, und besonders zur Bewertung der schriftkritischen Argumente des *Phaidros* siehe: Allen 2010, 24-29.

⁵ Zur weiteren Geschichte des Gleichnisses von der „Wachstafel“ als Variante des Bildes vom „Schreiben in die Seele“ siehe vor allem Arist., *DA* III 4, 429b29-430a2, wo die Vernunft (*νοῦς*) mit dem Denkbaren (*τὰ νοετὰ*) der Möglichkeit nach identisch ist, nicht aber der Wirklichkeit nach, wobei die Wendung „der Möglichkeit nach“ so zu verstehen ist, wie wenn „auf der Schreiftafel der Wirklichkeit nach nichts aufgeschrieben ist (*δυνάμει δ' οὕτως ὡσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μὴ ἐνυπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον*)“, und dasselbe gilt für die Vernunft. In Anknüpfung daran schreibt Alexander von Aphrodisias in seinem Werk *Über die Seele*, dass die „materielle Vernunft“ einer unbeschriebenen Tafel gleicht (*ἐοικώς πινακίδι ἀγράφῳ*), genauer dem leer stehenden, zum Schreiben geeigneten Teil (*ἐπιτηδειότης ἢ πρὸς τὸ ἐγγραφῆναι*) der ganzen Schreiftafel (d. h. der Seele) (*de An.* 84.24-85.1 Bruns). Dafür wird später der Ausdruck *tabula rasa* von Albertus Magnus und Thomas von Aquin verwendet – wie es Ernst Robert Curtius in seinen Ausführungen über die Metapher des Buches gezeigt hat. (Curtius 1993, 308-309.) Das Bild der *tabula rasa* spielt später in der empiristischen Lehre von Locke eine wichtige Rolle, dann gewinnt es im Zusammenhang von *Gedächtnis* und *Erinnerung* bei Hegel wieder ein neues Gewicht. – Die Vorstellungen von Seele (Gedächtnis) als Wachstafel und von Einprägen als Schreiben erscheinen nicht nur in der philosophischen, sondern auch der rhetorischen Tradition. In den lateinischen Rhetorikbüchern wird das Wachstafel-Gleichnis und die Metapher vom „Schreiben in die Seele“ bei der Erörterung der Fragen des Gedächtnisses (*memoria*) verwendet. Vgl. z. B. *Rhet. Her.* III 30, 8-10; Cic., *de Orat.* II 354-355; Quint., *Inst.* XI 2, 4 (hier erscheint das Bild des ins Wachs gedrückten Siegelrings); 2, 21 (hier wird auf die Cicero-Stelle hingewiesen, die ihrerseits auf die *Rhetorica ad Herennium* zurückgeht). – Das „Schreiben in die Seele“ erscheint auch in einer bedeutenden theoretischen Arbeit über den literarischen Text: In der philosophischen Hermeneutik von Hans-Georg Gadamer ist ein unterscheidendes Charakteristikum von literarischen Texten, dass sie nur bestehen, wenn sie in einem Gespräch zu Wort kommen, und ihnen der Leser erst dann gerecht wird, wenn er sie beim Lesen auch hört (zumindest mit dem „inneren Ohr“ – *ares cordis*: an dieses Wort von Augustinus erinnert Gadamer's Gedanke), und sie sich am besten aneignet, wenn er sie auswendig, aus dem Gedächtnis, lernt und weiß: „*Wie in die Seele geschrieben, sind sie auf dem Wege zur Schriftlichkeit*“, Gadamer 1993a, 351; Vgl auch: Gadamer 1993b; Gadamer 1993c, 272-273. Zur Kritik der modernen Theorien des Dialogs (und der im Hintergrund liegenden Platon-Interpretation) siehe Szlezák 1985, 331-375.

sage aus *Philebos* einfallen (38e-39a), wo Sokrates über die Umgestaltung von Meinung in Aussage spricht, dann verwendet er ein Bild, das seinem braven Gesprächspartner Protarchos zuerst nicht ganz klar erscheint: Er sagt, „dass unsere Seele einem Buch gleich (ἡμῶν ἡ ψυχὴ βιβλίῳ τινὶ προσοικέει)“, in welches, also in die Seele das mit der Wahrnehmung verbundene Gedächtnis (als Schreiber, γραμματεὺς) und die dazugehörenden neuen Eindrücke – gleichsam, gewissermaßen (σχεδὸν οἶον, fügt Sokrates ein – *logoi* schreiben (σχεδὸν οἶον), γράφειν ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς τότε λόγους), und zwar entweder wahre oder falsche *logoi*. Zur Erklärung der *Phaidros*-Stelle lässt sich aber auch diese Parallelstelle – und zwar wiederum aus dem Grund der ausschließlich erkenntnistheoretischen Zusammenhänge – nicht in Anspruch nehmen, obwohl an dieser Stelle auch das Bild des „Schreibens in die Seele“ erscheint. Zur Beantwortung der uns beschäftigenden Frage können nicht einmal die schrift- bzw. allgemein sprach- und erkenntniskritischen Ausführungen im *Siebenten Brief* wegen des ausgesprochen erkenntnistheoretischen Kontextes und des nicht vorhandenen Bildes vom „Schreiben in die Seele“ beitragen (341b-344e).⁶

Bei der Erklärung der *Phaidros*-Stelle gehen wir von der Ansicht von Ernst Heitsch, einem der am meisten ausgeglichenen Interpreten der Schriftkritik im *Phaidros* aus. Heitsch meint, dass bei der Erörterung der Schrift im *Phaidros* der Vorgang der Vermittlung und der Rezeption, nicht aber die sprach- und teils erkenntnistheoretische Frage nach der (schriftlichen oder mündlichen) Möglichkeit der sprachlichen Darstellung (wie z. B. im *Siebenten Brief*) den

⁶ Gleichzeitig müssen aber die betreffenden Behauptungen im *Siebenten Brief* im allgemeinen, d. h. auch in Bezug auf den *Phaidros*, als gültig betrachtet werden: Erstens die Behauptung, dass die Erkenntnis, die Einsicht und die wahre Meinung nicht in Lauten oder körperlichen Gestalten, sondern in der Seele existieren (οὐκ ἐν φωναῖς οὐδ' ἐν σωμάτων σχήμασιν ἀλλ' ἐν ψυχῇ ἐνόν) (342c4-6). Zweitens, dass die Erkenntnis der grundlegenden Prinzipien der Natur nicht auf die als Gedächtnisstütze dienende Schrift angewiesen ist (οὔτε γὰρ ὑπομνημάτων χάριν ἔγραψεν), weil man, wenn man sie einmal erkannt hat (wörtlich: sie „mit der Seele umfassen, umfasst“ hat (τῇ ψυχῇ περιλάβῃ), keinen Grund hat, zu befürchten, dass sie wieder vergessen werden: „man besitzt sie nämlich in einer dermaßen dichten Form wie sonst nichts anderes“ (344d9-e2). Als gültig erscheint schließlich auch die Behauptung, dass der *logos* immer im Lauf der Nachforschungen, Untersuchungen vollziehenden Gesprächs in die Seele geschrieben wird (341c-d, 344b). Die Sprache und insbesondere die geschriebene Sprache als Medium vermag die ursprünglich nicht medialisierte, aber immer medialisierbare Kenntnis und Einsicht nur in einer unvollkommenen Form zu vermitteln – und auch die mündliche, im Gespräch vollzogene Untersuchung ist kein Weitergeben oder Empfangen einer fertigen Lehre, sondern die Vorbedingung für das Aufglänzen von Verstehen und Einsicht (344b7). Zum Verhältnis vom *Siebenten Brief* zum *Phaidros* aus diesem Gesichtspunkt siehe Gill 1992, 160-163.

leitenden Gesichtspunkt liefert.⁷ Am Ende der zweitens zitierten Ausführung im *Phaidros* sagt Sokrates, „dass solche [Reden] wie echtbürtige Söhne des Redners gelten müssen, zunächst die, die als eigene Entdeckung in ihm ist, dann deren Söhne und Brüder, die gleichzeitig in anderen Seelen, wie es nur billig ist, erwachsen“. Und weiter oben heißt es: „wenn einer nach den Regeln der dialektischen Kunst, sobald er eine geeignete Seele trifft, zusammen mit Wissen Worte in sie pflanzt und sät, die die Fähigkeit haben, sich selbst und ihrem Autor [d. h. Einpflanzer] zu helfen, und die nicht fruchtlos bleiben, sondern Samen tragen, aus dem in anders angelegten Charakteren wieder andere Worte erwachsen, die imstande sind, diesen Samen für immer unsterblich zu machen“ (276e5–277a3). Liest man diese beiden Stellen zusammen, so ergibt sich – wobei ich mich wiederum auf die bisherigen Ergebnisse der Forschung stützen kann –, dass das, was sich während des Gesprächs in die Seele schreibt, keine eindeutige und definitive Behauptung in der Form einer Proposition, nicht der – für den Mensch ohnehin unbegreifliche – Inbegriff von vollkommenem Wissen oder Weisheit,⁸ sondern die „Lehre“ der Dialektik (διαλέγεσθαι), die als im Gespräch vollzogene Untersuchung und als *Lebenspraxis* begriffen wird, das Muster einer Untersuchungs- und Lebensform (der Philosophie als „Streben nach Weisheit“) ist.⁹

Ideelle Sphäre oder eher belebendes Element dieses Philosophierens ist die ereignishaft Verwirklichung oder Vollzug des *logos* als begründender Unterricht um der Verständigung willen. Nicht die umfangreiche und ohne Unterbrechung, d. h. ohne Frage-Antwort sich entfaltende Rede des Rhetors, aber auch nicht die Dichtung, die – schriftlich oder mündlich – nur „zur Überredung“ vorgetragen wird (damit distanziert sich Sokrates auch von seinen eigenen früheren Reden), sondern das Gespräch, das dem Verständigungsanspruch des anderen Menschen und der Forderung des Rechenschaftablegens, des λόγον

⁷ Heitsch 1997, 192-193. Wolfgang Kullmann, der in Platons Schriftkritik zwischen den erkenntnis- und sprachtheoretischen bzw. den – um es hier so zu nennen – kommunikationssoziologischen Argumenten (er spricht von „dialektischen“ und „esoterischen“ Argumenten) einen zu scharfen und substantiellen Unterschied macht, beachtet dabei nicht, dass beide – gerade durch ihre Medialität – miteinander eng zusammenhängen. Wenn der Philosoph seine Gedanken auch schriftlich genau vermitteln könnte, so wäre die esoterische Begrenzung hinfällig (Kullmann 1990). Für einen kurzen historischen Überblick des Problems Mündlichkeit/Schriftlichkeit in der antiken Philosophie siehe Cambron-Goulet 2011; Werner 2012, 195-196, 203-206, in Beziehung auf die Vorsokratiker, Sokrates und Platon.

⁸ Wie es schon C. J. Rowe oder auch G. J. A. de Vries gezeigt hat. Siehe Rowe 1986, 11, 211f.; Rowe 2007, 270-271; de Vries 1969, 20f.

⁹ In dieser Hinsicht stimmen die *Phaidros*-Interpretationen von Griswold und Ferrari überein. Siehe Griswold 1986, 210-212; Ferrari 1987, 23, 32-33, 62.

διδόναι gerecht wird.¹⁰ Philosoph im ursprünglichen Sinne des Wortes ist nur, wer nach dem Schaffen seiner schriftlichen Werke – wenn er solche überhaupt geschrieben hat – seine Gedanken in mündlichen Gesprächen darlegt und somit seinem Schriftwerk „helfen“ kann (ἔχων βοηθεῖν), indem er die Probe der fragenden Untersuchung in den von ihm schriftlich behandelten Themen besteht (εἰς ἔλεγχον ἰών) (278c4–6). Der gegen Ende des zweitens zitierten Abschnitts (278a5–b4) erwähnte *logos*, den der Mensch „als eigene Entdeckung“ „in sich“ trägt (τὸν [sc. λόγον] ἐν αὐτῷ), ist nicht so zu verstehen, dass der Mensch, indem er gleichsam durch Introspektion seine eigene Seele erforscht, diesen *logos* plötzlich als etwas Vorhandenes entdeckt, das er dann einfach, in unveränderter Form weitergeben kann, sondern dass diese „Entdeckung“ erst und nur im Gespräch, in dessen Gegenseitigkeit sich vollziehen kann. (Bei Platon gleicht ja auch das innere, stumme Denken einem solchen Gespräch: es ist das „Selbstgespräch der Seele mit sich selbst“.¹¹) In diesem Gespräch kann man eines Ereignisses teilhaftig werden, dessen unvorhersehbare Bewegungen auch den sich selbst zu erkennen strebenden Menschen (229e–230a) – also den Philosophen (278d) – überraschen können.¹²

Dieser *logos* ist nicht ein bloßes Weitergeben vom ausformulierten Wissen, sondern bleibt in Bewegung und entwickelt sich unaufhörlich: Der sich in die Seele einschreibende *logos* vollzieht sich gerade nicht als eine Schrift, die Gemälden gleich schweigsam oder höchstens selbstwiederholend, tautologisch ist (275d), sondern als eine, die die Lebendigkeit des *logos* im kontinuierlichen Erschließen des Sinnes aufzeigt, wobei auch dessen „Zeugungsfähigkeit“ bezeugt wird. Diese Zeugungsfähigkeit zeigt sich im Vorgang, wenn die in die verständige Seele gepflanzte Lehre in ihr eine neue Lehre, einen neuen, fruchtbaren *logos* erzeugt, der wiederum nicht als ein dinglicher Besitz, sondern erst und nur als Weitergabe seiner selbst lebendig bleiben kann.¹³

¹⁰ Werner 2012, 195.

¹¹ *Th.* 189e–190a, *Sph.* 263e.

¹² Howland 2003, 93: „This process moreover, is in practice (if not its ultimate goal of philosophical understanding) fundamentally open-ended.“

¹³ Diese Behauptung will Jacques Derridas *Phaidros*-Interpretation nicht bestreiten, nach der das Bild vom „Schreiben in die Seele“ keinesfalls eine so unschuldige „Metapher“ sei, wie es auf den ersten Blick scheint, sondern es inszeniere – und gleichzeitig untergrabe – eine wesentliche Vorstellungsweise der als „Platonismus“ aufgefassten Metaphysik (Derrida 1972, 185–187.). Sie soll nur darauf aufmerksam machen, dass bei Platon das Bild des „in die Seele geschriebenen *logos*“ nicht die ein für allemal festgestellte Wahrheit der Anwesenheit, sondern die Vorbedingung der dialogischen Wahrheitssuche (und – in der oben beschriebenen paradoxen Weise – deren Ergebnis) bezeichnet. Vgl. Ferrari 1987, 221.

III. Einige Parallelstellen

Trotz allem bleibt es aber sonderbar, ja beunruhigend, dass Platon die Weise, wie das rechenschafts- und zeugungsfähige Wissen erworben wird, gerade durch die Metapher der Schrift zum Ausdruck bringt, und zwar in einem Kontext, in dem die Verwendung der Schrift im gewöhnlichen Sinne abgewertet wird. Platons Wortwahl besteht auf einer sprachlichen Konvention, einem Klischee; oder sie bezeugt deren Kraft. Bei anderen Autoren des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. – wie auch in anderen, weiter oben erwähnten Texten von Platon – kommt das Bild vom „Schreiben in die Seele“ (oder damit vergleichbare Bilder) mehrmals vor. Auf diese Parallelstellen wird in einigen Phaidros-Kommentaren hingewiesen, aber keiner von ihnen geht auf sie ein.¹⁴ So ist es nicht müßig, diese Stellen, die sich mit manchen weiteren ergänzen lassen, hier kurz zu überblicken.

Bei Aischylos wird durch dieses Bild immer wieder das Gewicht der Worte betont, die schicksalhafte Bedeutung des Gesagten, das einzuprägen außerordentlich wichtig, sogar vom lebensrettenden praktischen Nutzen ist. Dem Aufzeichnen im Herzen oder Geist wird eine Kraft zugeschrieben, die es vom gewöhnlichen Bemerkten und Im-Sinn-Behalten vor allem hinsichtlich der Dauerhaftigkeit des Bewahrens und der Wirksamkeit des von ihm bestimmten Handelns unterscheidet.¹⁵

¹⁴ Neben den *Phaidros*-Kommentaren siehe noch Svenbros kurzen Überblick: Svenbro 1993, 180-181. Zum historischen Kontext der platonischen Schriftkritik siehe Erler 1985; Werner 2012, 182-185. Aus der unübersehbaren Literatur zur kulturellen Funktion der Schrift, des Buches und des Lesens im 5. und 4. Jh. weise ich hier nur auf einige von einflussreichsten hin: Kenyon 1951; Turner 1952; Havelock 1963; Havelock 1982; Harris 1989; Thomas 1992. Zur historischen Kritik an der These von Havelock: Pöhlmann 1990, 14; im Kontext der platonischen Schriftkritik: Kullmann 1990, 319-320. Zu den bildlichen Darstellungen der Schriftrollen aus dem 5. und 4. Jh. siehe Immerwahr 1964.

¹⁵ *Supp.* 176-179: „Danaos: Meine Kinder, nüchtern müsst ihr denken; so seid ihr ja hier angekommen, / wie euer alter Vater regiert hat, treu dem Wort der nüchternen Vernunft folgend. / Und jetzt, hier auf dem Lande, rate ich euch, stützet euch auf eure Vorausschau, / und zugleich bewahret meine Worte auf der Tafel aufgeschrieben. (φυλάξαι θ' ἅμ' ἔπι δελτομένας: offenbar im übertragenen Sinn, und zwar, aufgrund der folgenden Stellen, ergänzt durch φρήν: »auf der Tafel eures Herzens/Geistes aufgeschrieben«).“

Ch. 450-455: „Elektra: Diese sollst du, indem du ihnen zuhörst, in deinen Geist schreiben (ἐν φρέσι γράφου)! / Chor: Präge sie ein (γράφου)! Durch das Ohr / bohre dir dieses Wort in die stille Tiefe des Geistes ein (δι' ὠτων δὲ συν- / τέτραινε μῦθον ἡσύχῳ φρενῶν βάσει)! / Diese sind so, / das Übrige aber musst du selbst zürnenden Herzens ausforschen! / Strammen Männern angemessen ist es, wenn sie entschlossen vollbringen, was nottut.“

Eu. 273-275: „Chor: Hades ist nämlich der Sterblichen Richter, / tief unter der Erde, / in seines Herzens Tafel alles aufzeichnend, gibt er Acht. (δελτογράφῳ δὲ πάντ' ἐπωπᾶ φρενί).“

Bei Sophokles betont Deianeira durch ein gleiches Bild ebenfalls das dauerhafte Festhalten des Gesagten (hier erscheint das „Schreiben in die Seele“ als Gleichnis), Neoptolemos aber bekräftigt seine Mahnung an Philoktet durch die Beschwörung des Zeus und die Betonung der Weise des (mentalen) Einprägens.¹⁶

Am Anfang der 10. *Olympischen Ode* von Pindar (1-3) kommt ein Bild vor, das vielleicht am sonderbarsten ist: „Leset mir den Namen des olympischen Siegers, des Sohnes von Arcestratos vor [eigtl. selbst „den Sohn von Arcestratos“], der irgendwo in meiner Seele aufgeschrieben ist (ἀνάγωτέ μοι / Ἄρχεστράτου παῖδα, πόθι φρενός / ἐμᾶς γέγραπται).“ Diese Formulierung sagt nicht nur, dass der Name (wörtlich der Träger des Namens selbst) in die Seele geschrieben ist, sondern gleichzeitig scheint sie das zu inszenieren, was eigentlich jedes „Schreiben in die Seele“ unaufhörlich heimsucht: die Möglichkeit des Vergessens und der Veräußerlichung. Für diejenigen, die die Schrift in der Seele des Dichters vorlesen können, lässt sich der Text dieser Seele genau auf die Weise buchstabieren, als ginge es um eine herkömmliche Schrift, die mit herkömmlichen Mitteln aufgezeichnet worden ist. Und wer die Schrift in seiner eigenen Seele nicht lesen kann, mag demnach von der eigenen Seele entfernt sein, gleichzeitig aber kann sie, eben dank dem schriftlichen Festhalten, ihr unbewusstes Wissen in sich bewahren.

Aufschlussreich sind auch einige weitere Stellen in den Werken bedeutender Autoren der Zeit. Zwar kommt in ihnen das Bild vom „Schreiben in die Seele“ nicht wörtlich vor, sie zeigen aber eine merkwürdige, obwohl fernere, Verbindung mit dem behandelten Ausdruck.

Bei Euripides spricht Andromache, die ihr Schicksal beklagt, an einer Stelle über das Öffnen, Aufschließen ihres Herzens und dabei verwendet sie einen Ausdruck, der damals das Öffnen, Ausrollen einer Schriftrolle bezeichnete

Pr. 786-789: „Prometheus: Da ihr es wünschet, bin ich nicht entgegen, / sei alles vorhanden, was ihr wollt. / Erst dir, Io, erzähle ich deine ruhelose Irrfahrt, / und du zeichne sie auf an die gedenkenden Tafeln deines Herzens (ἦν ἐγγράφου σὺ μνήμοσιν δέλτοις φρενῶν).“

¹⁶ *Tr.* 680-683: „Deianeira: Von all dem nämlich, was mir des Kentauren wunderliches Wesen lehrte, / während er von der seine Lende ihn verletzenden schmerzlichen Spitze litt, / als wär' es göttliche Fügung gewesen, habe ich nichts vergessen, sondern alles bewahrt, / als wäre es unauslöschlich in eherner Tafel eingeprägt (ἔσφρζομην, χαλκῆς ὅπως δύσιπτον ἐκ δέλτου γραφήν).“

Ph. 1321-1325: „Neoptolemos (an Philoktetes): Wütend bist du, willst keinem Rat folgen, / und wenn dich jemand wohlgesinnt mahnt, / den hasst du als Feind und meinst, dass er dir übelwill. / Trotzdem sage ich es dir, und beschwöre den über den Eid wachenden Zeus, / du aber höre zu und präge dir im Herzen ein (γράφου φρενῶν ἔσω).“

Siehe noch *Triptolemos* frg. 540 (Nauck): „Trag meine Worte in deines Herzens Tafeln ein (ἐν φρενός δέλτοισι).“

(ἀναπτύσσω). Dieser Ausdruck, der sich mit dem Bild im *Phaidros* zwar nur indirekt, aber nicht ohne Grund in Verbindung setzen lässt, soll zur Sprache bringen, dass die Sprecherin sich ganz öffnen, aufschließen, ihre innersten Gefühle zeigen will; bedenkt man aber, dass eine ausgerollte Schriftrolle auch leer sein kann, so könnte er auch andeuten, dass die Seele hier sich öffnet, damit man in sie schreibt.¹⁷

Eine ähnliche Stelle findet sich in Sophokles' *Antigone*, wo Haimon seinen Vater mahnt, dass Menschen, die ausschließlich sich selbst für vernünftig, sprachgewandt und denkfähig halten, sich als leer zeigen, wenn man einen Blick in ihr Inneres wirft oder sie öffnet (διαπτύσσω: auch für das Öffnen von Buchrollen gebrauchtes Wort).¹⁸

Gorgias spricht in dem *Enkomion auf Helena* an einer Stelle davon, dass Bilder sich im Geist einprägen; so versucht er nämlich das Außer-sich-Sein oder auch dauerhaft verwirrten Zustand von Menschen, die Furchtbare anblicken, zu erklären. (γράφω meint hier weniger „schreiben“ als „zeichnen“, genauer ist es mehr der ursprünglichen, im Hintergrund liegenden Vorstellung von „eingraben, einritzen“ nah.) Da wird also das Sich-Eingraben (Sich-Einschreiben im weiteren Sinn) eben nicht mit der Besonnenheit, sondern dem Wahn, den Krankheiten und Zwangshandlungen in Zusammenhang gebracht und so zeigt es sich mehr als eine Kraft, die den Geist überwinden kann, denn als dessen Mittel. Demgemäß erscheint aber Kraft und Gewalt des eingrabenden-schreibenden Festhaltens nur umso größer.¹⁹

Ein jüngerer Zeitgenosse Platons, der auch im *Phaidros* erwähnte Isokrates sagt in seiner berühmten Rede *Areopagitikos*, dass diejenigen, die in der Stadt als rechtschaffene Bürger leben und als solche die Angelegenheiten der Gemeinschaft verwalten, mit ihren Buchstaben nicht die Säulen vollschreiben (οὐ τὰς στοὰς ἐμπιπλάναι γραμμάτων, nämlich mit den Buchstaben der verkündeten Gesetze), sondern „die Gerechtigkeit in ihrer Seele tragen“ sollen (ἀλλ' ἐν ταῖς ψυχαῖς ἔχειν τὸ δίκαιον). Zwar kommt das Bild vom „Schreiben in die Seele“ hier nicht einmal mittelbar vor, aufschlussreich bleibt aber die Stelle, indem sie deutlich macht, dass Isokrates zufolge die innere Ordnung der

¹⁷ *Tr.* 661-663: „Andromache: Und wenn ich die liebe Gestalt meines Hektors von mir wegstoßend / mein Herz meinem jetzigen Gemahl öffnen würde (ἀναπτύξω φρένα), / würde ich mich dem Toten gegenüber böse zeigen.“

¹⁸ *Ant.* 709: οὔτοι διαπτυχθέντες ὤφθησαν κενοί.

¹⁹ *Hel.* 17: „Einige aber, die Furchtbare gesehen haben, verlieren sofort den gegenwärtigen Verstand; die Furcht löscht ihr Denken vollends aus und jagt es weg. Viele aber verfallen in vergebliche Mühen, schreckliche Krankheiten und schwer heilbaren Wahn; so tief prägt ihnen der Anblick im Gedanken das Bild der angeschauten Ereignisse ein (οὕτως εἰκόνας τῶν ὁρωμένων πραγμάτων ἢ ὅψις ἐνέγραψεν ἐν τῷ φρονήματι).“

Polis weniger durch die äußere, schriftliche Festlegung der Gesetze und Beschlüsse als vielmehr durch die in der Erziehung erreichten inneren „Gesetze“ der Seele, die verinnerlichten Regeln gewährleistet wird.²⁰

Aus der späteren biographischen Tradition sollen noch zwei Stellen erwähnt werden, wo es um die in die Seele einzuschreibende, nicht aber in Büchern anzusammelnde philosophische Lehre geht.²¹

IV. Zusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich behaupten, dass das Bild des in die Seele geschriebenen *logos* in der früheren und zeitgenössischen Tradition in jedem Fall das treue Bewahren der besonders wichtigen ausgesprochenen Worte, deren dauerhafte Speicherung und Behalten im Gedächtnis bzw. das in ihnen ausgerichtete Handeln anzeigt, betont oder dazu auffordert. Der in die Seele geschriebene *logos* ermöglicht das tief erfahrene Wissen und die dementsprechende Gemütsbewegung sowie die daraus sich ergebende Besonnenheit oder richtige emotionale Einstellung auch in verschärften Situationen. Die im *Phaidros* betonte „Lebendigkeit“ und „Fruchtbarkeit“ des so verstandenen *logos* meint im Dialog die Anwendbarkeit des verinnerlichten, von innen her angeeigneten Wissens, das also das Handeln und die Lebenspraxis zu leiten fähig ist, aber auch dessen Fähigkeit, durch diese Lebenspraxis auch in anderen Menschen weiteres Wissen zu generieren (dem mag an den angeführten Parallelstellen entsprechen, wie die eingepprägten Ratschläge, Mahnungen usw. sich in den Handlungen fortsetzen).²²

²⁰ Isokrates 7, 41: „Diejenigen, die die Angelegenheiten der Gemeinschaft recht verwalten, sollen mit ihren Buchstaben nicht die Säulen vollschreiben (οὐ τὰς στοᾶς ἐμπιπλάναι γραμμάτων), sondern die Gerechtigkeit in ihrer Seele tragen (ἀλλ' ἐν ταῖς ψυχαῖς ἔχειν τὸ δίκαιον). Denn die Städte werden nicht durch die Beschlüsse, sondern die Sitten angemessenerweise verwaltet, und die schlecht Erzogenen werden sich, wie besorglich immer die Gesetze aufgeschrieben werden, dazu versteigen, sie zu brechen; diejenigen aber, die recht erzogen wurden, werden bereit sein, auch die noch so einfach formulierten Gesetze zu befolgen.“ Vgl. ähnlich bei Platon: der gute Richter muss die Schriften des Gesetzgebers „in sich bewahren“ (τὰ τοῦ νομοθέτου γράμματα, ἃ δεῖ κекτημένον ἐν αὐτῷ), und zwar gleichsam als eine Art „Gegengift“ (ἀλεξιφάρμακα) – wie im *Phaidros* erscheint die Schrift also auch hier als *pharmakon* – gegen andere Reden (*Lg.* 957d5-6).

²¹ D. L. VI 5 (Antisthenes): die philosophische Lehre sollte nicht auf Papierblätter, sondern in die Seele geschrieben werden (ἐν τῇ ψυχῇ αὐτὰ καὶ μὴ ἐν τοῖς χαρτίοις καταγράφειν), damit sie nicht verloren werden kann. Ähnlich Oinopides 41, 4 DK: man sollte die Bücher nicht für den Bücherschrank, sondern für seine Seele sammeln (μὴ τῇ κιβωτῷ, ἀλλὰ τῷ στῆθει).

²² Rabbås 2010, 37.

Durch das Bild vom „Schreiben in die Seele“ zeichnet Platon den innerlichen Charakter des Gedächtnisses gegenüber der Äußerlichkeit des Erinnertwerdens aus, um auf solche Weise die unaufhörliche Praxis der dialektischen Forschung und die Grundlagen des darin sich verwirklichenden philosophischen Lebens (als Streben nach Weisheit) zu sichern. Bei diesem Bild orientiert sich sein Denken an einem alten lebendigen Wortgebrauch der griechischen Sprache, trotzdem dass der unmittelbare Kontext (im *Phaidros*) dem metaphorischen Gebrauch des Wortes „Schrift“ einigermaßen entgegenwirkt.

So lässt sich diese Metapher des *Phaidros* aufgrund des überwiegenden Teils vom damaligen sprachlichen Kontext interpretieren. Pindars dichterischer Text bringt aber in seiner besonderen sprachlichen Verfassung auch zum Ausdruck, dass diese Schrift (des *logos*) manche Eigenschaften der gewöhnlichen Schrift bewahrt: Sie kann äußerlich werden und ihr Inhalt kann selbst für die Seele, die sie empfangen und sich eingepägt hat, in Vergessenheit geraten. Diese Möglichkeit bedroht aber auch den in die Seele geschriebenen *logos* des *Phaidros* – wie „bloß metaphorisch“ immer dieser Wortgebrauch sein mag –, da er genau durch *diese* Metapher und daher *samt* den zweideutigen Möglichkeiten, die der Schrift-Metapher *innewohnen*, dargestellt wird. Wie immateriell, wie geistig immer das gemeinte Festhalten sein mag und wie verdichtet immer die Seele das so archivierte Wissen enthalten mag, es bleibt doch fraglich, ob die in die Seele geschriebene Schrift jemals von den Mängeln der gewöhnlichen Schrift befreit werden kann. Denn selbst diese Art des Festhaltens kann nur mit Hilfe von Metaphern gebrechlicher Sprache (und wenn man Platon liest: schriftlich) festgehalten werden.

Eben deshalb muss dieser *logos* Platon zufolge im fortwährenden Gespräch lebendig gehalten werden.

Bibliographie

- Allen 2010 = Allen, D. S.: *Why Plato Wrote*. Malden – Oxford – Chichester.
Cambron-Goulet 2011 = Cambron-Goulet, M.: The Criticism – and the Practice – of Literacy in the Ancient Philosophical Tradition. In: E. Minchin (ed.): *Orality, Literacy, Performance in the Ancient World*. (Orality and Literacy in the Ancient World, vol. 9.) Leiden, 201-226.
Curtius 1993 = Curtius, E. R.: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Tübingen/Basel.
Derrida 1972 = Derrida, J.: *La dissémination*. Paris.
Erler 1985 = Erler, M.: Platons Schriftkritik im historischen Kontext. *AU* 28/4, 27-41.
Ferrari 1987 = Ferrari, G. R. F.: *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*. Cambridge.
Gadamer 1993a = Gadamer, H.-G.: Text und Interpretation. In: Gadamer, H.-G.: *Gesammelte Werke*. Band 2. Tübingen, 330-360.

- 1993b = Gadamer, H.-G.: Unterwegs zur Schrift? In: Gadamer, H.-G.: *Gesammelte Werke*. Band 7. 258-269;
- 1993c = Gadamer, H.-G.: Hören – Sehen – Lesen. In: Gadamer, H.-G.: *Gesammelte Werke*. Band 8. 271-278.
- Gill 1992 = Gill, C.: Dogmatic Dialogue in Phaedrus 276-7? In: Rossetti, L. (ed.): *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, 156-172.
- Griswold 1986 = Griswold Jr., Ch. L.: *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven – London.
- Harris 1989 = Harris, W. V.: *Ancient Literacy*. Cambridge (Mass.).
- Havelock 1963 = Havelock, E. A.: *Preface to Plato*. Cambridge (Mass.).
- 1982 = Havelock, E. A.: *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*. Princeton.
- Heitsch 1997 = Heitsch, E.: *Platon, Phaidros*. Übersetzung und Kommentar. 2., erweiterte Ausgabe, Göttingen.
- Howland 2003 = Howland, J.: Plato's Politic Writing and the Cultivation of Souls. In: Michelini, A. N. (ed.): *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy*. Leiden – Boston, 77-98.
- Immerwahr 1964 = Immerwahr, H. R.: Book Rolls on Attic Vases. In: Henderson Jr., C. (ed.): *Classical, Medieval and Renaissance Studies Presented to B. L. Ullman*. Rome. Vol. 1. 17-48.
- Kenyon 1951 = Kenyon, F. G.: *Books and Readers in Ancient Greece and Rome*. Oxford.
- Kullmann 1990 = Kullmann, W.: Hintergründe und Motive der platonischen Schriftkritik. In: Kullmann, W., Reichel, M. (edd.): *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen*. Tübingen, 317-334.
- Pöhlmann 1990 = Pöhlmann, E.: Zur Überlieferung griechischer Literatur vom 8. bis zum 4. Jh. In: Kullmann, W./Reichel, M. (edd.): *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen*. Tübingen, 11-30.
- Rabbås 2010 = Rabbås, Ø.: Writing, Memory And Wisdom: The Critique of Writing in the Phaedrus. *SO* 84, 26-48.
- Rowe 1986 = Rowe, C. J.: *Plato, Phaedrus. With translation and commentary*. Warminster.
- 2007 = Rowe, C. J.: *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge.
- Ryan 2012 = Ryan, P.: *Plato's Phaedrus. A Commentary for Greek Readers*. Norman.
- Svenbro 1993 = Svenbro, J.: *Phrasikleia. An Anthropology of Reading in Ancient Greece*. Ithaca – London.
- Szlezák 1985 = Szlezák, Th. A.: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Berlin – New York.
- Thomas 1992 = Thomas, R.: *Literacy and Orality in Ancient Greece*. Cambridge.
- Turner 1952 = Turner, E. G.: *Athenian Books in the 5th and 4th Centuries*. London.
- de Vries 1969 = de Vries, G. J.: *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam.
- Werner 2012 = Werner, D. S.: *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*. Cambridge – New York.

(ISSN 0418 – 453X)