

Platon und das Schöne

Herausgegeben von
Klaus Corcilus und
Irmgard Männlein-Robert

Tübinger Platon-Tage 2



Mohr Siebeck

Tübinger Platon-Tage

2



Platon und das Schöne

Herausgegeben von

Klaus Corcilus und Irmgard Männlein-Robert

Mohr Siebeck

Klaus Corcilius, geboren 1966; Studium der Philosophie und Gräzistik; 2006 Promotion; 2009–11 Juniorprofessor für Antike Philosophie an der Universität Hamburg; 2011–16 Associate Professor of Philosophy an der University of California at Berkeley; seit 2016 ordentlicher Professor für Antike Philosophie an der Universität Tübingen.

Irmgard Männlein-Robert, geboren 1970; Studium der Klassischen Philologie und der Germanistik; 2000 Promotion; 2005 Habilitation; seit 2006 ordentliche Professorin für Klassische Philologie (Gräzistik) an der Universität Tübingen.
orcid.org/0000-0003-0250-5427

ISBN 978-3-16-162020-1 / eISBN 978-3-16-162021-8
DOI 10.1628/978-3-16-162021-8

ISSN 2629-3978 / eISSN 2629-3986 (Tübinger Platon-Tage)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2022 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde Hubert & Co. in Göttingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Printed in Germany.

Vorwort zur Reihe „Tübinger Platon-Tage“

Die „Tübinger Platon-Tage“, die seit 2008 alle zwei Jahre stattfinden, sind internationale und interdisziplinäre Tagungen zu großen Themen der Platon-Forschung und der Forschung zum Platonismus. Grundlegend ist dabei die Idee, die lange Tübinger Platon-Tradition im In- und Ausland neu zu beleben, sowie neue Impulse methodischer und inhaltlicher Art aus der aktuellen Platon- und Platonismus-Forschung zu präsentieren und zu diskutieren. Die „Tübinger Platon-Tage“ sind ein lebendiges Kooperationsprojekt zwischen dem Philologischen Seminar und dem Philosophischen Seminar.

Die Themen der jeweiligen Tagungen und der daraus hervorgehenden Tagungsbände orientieren sich vornehmlich an zentralen philologischen und philosophischen Fragestellungen zu Platons Dialogen und seiner Philosophie, aber auch an Themen der Rezeption und Transformierung sowie Neumodellierung Platonischer Philosophie in Kaiserzeit und Spätantike.

Die TeilnehmerInnen sind ausgewiesene ExpertInnen, aber auch jüngere einschlägige WissenschaftlerInnen aus dem In- und Ausland. Uns ist wichtig, hier fortgeschrittenen Studierenden, Doktoranden und Post-Docs die Gelegenheit zu geben, ihre Forschungen zu Platon und Platonismus vor führenden Fachleuten zu präsentieren.

Die ReihenherausgeberInnen

Vorwort

Der vorliegende Band umfasst die Beiträge der „Tübinger Platon-Tage“ aus dem Jahr 2018, die vom 19.–21. April im damaligen „Forum Scientiarum“ in Tübingen stattfanden. Das Thema dieser internationalen und interdisziplinären Tagung war „Platon und das Schöne“: Das Schöne hat bei Platon ästhetische, ethische, epistemologische und metaphysische Relevanz und darf daher als eine der ganz zentralen Denkfiguren Platons gelten. So werden in diesem Band verschiedene philologisch-literaturwissenschaftliche und philosophische Ansätze zu unterschiedlich fokussierten Fragestellungen um Schönheit in Form und Wesen, zum Schönen an sich, zur Rolle des Eros im Kontext des Schönen sowie zum Verhältnis von Schöнем und Gutem auf der Ebene der Ideen formuliert. Daher sind Platons Ästhetik, Ethik, Psychologie, Dialektik und Metaphysik für die Verhandlung dessen, was ‚schön‘ ist und was ‚Schönheit‘ bedeutet, zentral. Die in diesem Band gesammelten Beiträge zur Tagung stammen von KollegInnen aus den USA (Woodruff), Großbritannien (Diacò), Italien (Gregorio, Di Vita, Lavecchia, Marongiu), Israel (Vargas) sowie deutschen ForscherInnen (Frede, Helmig).

Die redaktionelle Bearbeitung des Bandes erfolgte durch Dr. Julia Pfefferkorn und Viola Palmieri, die Vorbereitung zum Satz hat Dr. Michele Solitario (Philologisches Seminar) übernommen, denen allen für Ihre Mühen unser herzlicher Dank sicher ist. Ebenso sei Herrn Martin Wad Thorsen (Philosophisches Seminar) für die Erstellung des Index herzlich gedankt.

Ebenso sind wir Herrn Tobias Stäbler und Herrn Tobias Weiß vom Mohr Siebeck Verlag für ihre sachkundigen und stets konstruktiven Hilfestellungen bei der Vorbereitung zum Druck zu großem Dank verpflichtet.

Tübingen, im Dezember 2022

Klaus Corcilus
Irmgard Männlein-Robert

Inhaltsverzeichnis

Vorwort Reihe	V
Vorwort Band	VII
<i>Nicoletta Di Vita</i>	
Der Name und das Schöne	
Für eine erotische Gestaltung der Sprache	1
<i>Sara Diaco</i>	
Beginning the Ascent	
Beauty, Relationships, and the Gaze	19
<i>Dorothea Frede</i>	
„Schön und gut“ – Auf ewig ungeteilt?	31
<i>Giuliana Gregorio</i>	
Das Schöne als Überwindung des Chorismos in der phänomenologisch-hermeneutischen Interpretation	49
<i>Christoph Helmig und Laura Marongiu</i>	
Zur Beziehung des Guten und Schönen bei Platon und im Platonismus	63
<i>Salvatore Lavecchia</i>	
Das Schöne als generative Kraft des Guten	81
<i>Antonio Vargas</i>	
The Beautiful World and the Beautiful Helen	
On the Ambivalence of Beauty in Proclus	91
<i>Paul Woodruff</i>	
Finding Beauty in the Soul	111
Stellenregister.....	121

Der Name und das Schöne. Für eine erotische Gestaltung der Sprache

Nicoletta Di Vita

Ist demnach nicht das, was die Dinge benennt (τὸ καλοῦν),
und das Schöne (τὸ καλόν) ein und dasselbe?
Plat. *Crat.* 416c7

1. Aphrodite und Eros

Die Lehre über das Schöne umfasste in der Antike zumindest zwei Ansichten, die im platonischen Werk *Resonanz* finden: einerseits die Auffassung des Schönen (τὸ καλόν) als Form, die „ein beständig Seiendes ist, was weder wird noch vergeht, weder wächst, noch schwindet, ferner auch nicht etwa nur insofern schön, insofern aber häßlich ist, noch auch jetzt schön und dann nicht, noch in Vergleich hiermit schön, damit aber häßlich, noch auch hier schön, dort aber häßlich, als ob es nur für einige schön, für andere aber häßlich wäre“, sondern „an und für und in sich selbst ewig überall dasselbe“ ist (Plat. *Symp.* 210e–211b).¹ Dieser Blick auf das Schöne, das als das Schöne „der Aphrodite“² bezeichnet worden ist, ist mit dem alten Mythos der unversehrten Harmonie und des fernen Lichtes verwandt – als „glänzend“, „gülden“ (χρυσῆ) wird die Göttin Aphrodite von Homer bezeichnet (*Il.* IX, 389; XIX, 282; XXIV, 699); über sie hat Walter Otto geschrieben: „[I]hr Kommen glättet die Wogen und läßt die Wasserfläche wie ein Geschmeide aufblitzen“.³ Die Heroenwelt scheint von dieser Perspektive auf das Schöne durchzogen; „Helligkeit und Lichtglanz“, hat man bemerkt, „sind die Merkzeichen des Schönen innerhalb dieser Phänomenologie der Erscheinung. Hier gibt es kein spezifisch Ästhetisches, denn alles kann schön sein – die Waffen, die Häuser, die Werkzeuge –

¹ Übersetzung von Stellen aus Platons *Symposion*: F. Schleiermacher (*Platons sämtliche Werke in zwei Bänden*, hg. v. L. Goldscheider, Bd. I, Wien 1925), hier teilweise verändert. Vgl. dazu *Phaedr.* 100a2–e3.

² Vgl. Gianni Carchia, *L'estetica antica*, Roma/Bari 1999, 6 ff. Alle Übersetzungen von Stellen aus der Sekundärliteratur sind meine eigenen.

³ Walter F. Otto, *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Frankfurt a. M. ⁵1961, 94.

insofern sie leuchten, strahlen, glänzen.“⁴ Diese Tradition, die das vollkommene Licht einer nicht unmittelbar zugänglichen Dimension zuschreibt, scheint Platon nicht fremd: „Was nun die Schönheit betrifft, so glänzte [ἐλαμπεν] sie, wie gesagt, schon unter jenen wandelnd, und auch nun wir hieher versetzt, haben wir sie aufgefaßt durch den hellsten unserer Sinne, aufs hellste uns entgegenschimmernd.“ (*Phaedr.* 250c9–e1).⁵

Eine zweite Ansicht adressiert das καλόν insofern, als es in den erotischen Schwung der Seele, die jene glänzende Form ersehnt, involviert ist. Man kann das so verstandene Schöne als das Schöne „des Eros“ bezeichnen.⁶ Eros, „Begleiter und Diener [ἀκόλουθος καὶ θεράπων] der Aphrodite“, ist Platon zufolge „zugleich von Natur ein Liebhaber des Schönen [ἐραστής ὦν περὶ τὸν καλόν]“, da ja „Aphrodite schön ist“ (*Symp.* 203c2–5).⁷

Die folgende Untersuchung wird sich auf diese zweite Auffassung beschränken. Nicht das Schöne als vollkommene und erfüllende Form, als Gegebenheit und Tatbestand, wird berücksichtigt werden, sondern als Objekt einer Bestrebung und eines Begehrens, als etwas, das uns fehlt und das wir erwerben möchten. Der spezifische Bereich der Studie wird das Sprachlich-Poetische sein: Gibt es bei Platon so etwas wie eine ‚erotische‘ Sprache? Durch welche besondere Gestaltung der Worte ist das menschliche Sprechen imstande, „im Schönen [ἐν τῷ καλῷ] zu erzeugen“?⁸

2. Der Name: „Das Seiende, nach dem ein Streben stattfindet“

Eine erste Verbindung zwischen den Wörtern und dem Schönen kommt im platonischen Dialog *Kratylos* vor, insbesondere bezüglich der Namen (ὀνόματα). Wie bekannt, ist das ὄνομα, laut der speziellen etymologischen Untersuchung des Sokrates, „das Seiende [ὄν], worauf sich das Suchen bezieht

⁴ Carchia, *L'estetica antica*, 5–6. So z.B. *Il.* XXII, 321 ff.: „Gegen ihn drang der Peleid‘, und Wut erfüllte das Herz ihm ungestüm: er streckte der Brust den glänzenden Schild vor, schön und prangend an Kunst; und der Helm, viergipflig und strahlend...“ (Übersetzung J. H. Voß: *Homer, Ilias / Odyssee*, Frankfurt a. M. 1990).

⁵ Übersetzung von Stellen aus Platons *Phaidros*: F. Schleiermacher (*Platons sämtliche Werke in zwei Bänden*, Bd. I). Vgl. insb. *Hippias maior* für Definitionsversuche des Schönen (286d ff.: ἐχούς ἄν εἰπεῖν τί ἐστι τὸ καλόν;) und für die Schwierigkeit, eine befriedigende Lösung zu finden (303e–304e).

⁶ Vgl. Carchia, *L'estetica antica*, 59.

⁷ Carchia hat diese Deklination mit der des tragischen Geistes verbunden, „dem tragischen Drang zur Auflösung“, zum „Schmerz, zur Kontradiktion“, der aber „die ideelle Form erstrebt“, vgl. ebd.

⁸ *Symp.* 206e: „Denn der Eros, o Sokrates, geht gar nicht, wie du meinst, auf das Schöne als solches (οὐ τοῦ καλοῦ ὁ ἔρωζ). – Sondern worauf denn? – Auf die Erzeugung und Ausgeburt im Schönen (τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ)“ (Übers. teilweise verändert).

[οὗ τυχάνει ζήτημα]“, d.h. das Objekt des Suchens schlechthin. Genauer ist es, als ὀνομαστόν („Zu Benennendes“), „das Seiende, nach dem ein Streben stattfindet [ὄν οὗ μάσμα ἐστίν]“. Deshalb ist der Name „der Gegenstand unserer jetzigen Unterhaltung“ (*Crat.* 421a10–b1).⁹

In einer etwas verwickelten und anscheinend ironischen Passage (416b6–d11) will Sokrates seinem Gesprächspartner eine aus seiner Sicht wesentliche Beziehung zwischen dem Schönen (καλόν) und dem Benennen (καλεῖν) einreden. Interessanterweise beschränkt sich Sokrates dabei nicht, wie sonst im Dialog, einfach darauf, durch eine phonetische Affinität (καλόν – καλεῖν) die Verbindung zwischen dem Schönen und der Benennung zu bestimmen: Was das Wort καλόν bezeichnet, „ist schwieriger zu verstehen, obwohl das Wort selbst es ausdrückt [καίτοι λέγει γε αὐτό]“ (416b7). Die Verwandtschaft von Schönen und Namengebung liege eher an einem Mittlerwort, dem „Denken“ (διάνοια), das auf den ersten Blick keine phonetische Verbindung zum untersuchten Wort (καλόν) aufweist: „Dieser Name [= καλόν] scheint mir wohl ein Eponym des Denkens [τῆς διανοίας τις ἔοικεν ἐπωνυμία εἶναι τοῦτο τὸ ὄνομα]“ zu sein (416b10). Der Grund dieser merkwürdigen Eponymie ist laut der Erklärung des Sokrates, dass „der Grund der Benennung jedes Dings“ in jenem liegt, „was die Namen festgestellt hat“, und das sei „das Denken der Götter oder der Menschen [διάνοια θεῶν ἢ ἀνθρώπων]“ (416c4). So können die Gesprächspartner schlussfolgern: „Ist demnach nicht das, was die Dinge benennt [τὸ καλοῦν], und das Schöne [τὸ καλόν] ein und dasselbe, und zwar das Denken [διάνοια]?“ (416c7–8). Denn „das, was die Dinge benennt [τὸ καλοῦν], erzeugt [ἐργάζεται] Schönes [καλά]“ (416d4). Das Argument ist teilweise konfus und daher kontrovers diskutiert worden.¹⁰ Die angedeutete Verwandtschaft von Namen und Schönen scheint aber, trotz des sokratischen Durcheinanders, weitere Anhaltspunkte zu geben, die auf eine mögliche tiefere Ebene der Beziehung hindeuten.

Schon am Anfang des Dialogs wird das Schöne mit dem ὄνομα und der Suche nach den Namen in Beziehung gesetzt. So äußert Sokrates: „Es gibt ein altes Sprichwort. ‚Schwer ist das Verständnis des Schönen [τὰ καλά]‘, und das Verständnis der Namen [περὶ τῶν ὀνομάτων] ist keine geringere Aufgabe“ (384a8–b1).¹¹ Wie bemerkt worden ist, könnte die spätere Erklärung von καλόν

⁹ Übersetzung von Stellen aus Platons *Kratylos*: J. Deuschle (Platon, *Kratylos*, hg. v. K.-M. Guth, Berlin 2017).

¹⁰ Die Kodizes weisen zweimal καλός an der Stelle von καλοῦν auf. Burnet hat dies nicht übernommen. Vgl. Johannes C. Opstelten, „*Crat.* 416b“, *Mnemosyne* 6.4 (1953), 313; Gerrit J. De Vries, „Plato *Crat.* 416b iterum“, *Mnemosyne* 6.4 (1953), 317. Siehe dazu auch Procl. *Theol. Plat.* I 24; 108, 6 ff.; *In Alc.* 328, 12 ff.

¹¹ Das Sprichwort taucht wörtlich im Dialog *Hippias Maior* wieder auf (304e7–10), der der Frage nach dem Schönen gewidmet ist (Ἰππίας μείζων ἢ περὶ τοῦ καλοῦ). Auch diese Passage, die die letzte des ganzen Dialogs ist, handelt von der Möglichkeit, richtig zu sprechen, ohne das Schöne zu kennen: „Wie willst du wissen, ob jemand eine Rede schön

durch καλεῖν eine Rückkehr zu dieser ersten Annäherung von Schönem und Namen sein, als wolle Sokrates diesen Bezug durch einen phonetischen Beweis nachprüfen.¹² Das könnte selbst die phantastische „Eponymie“ καλόν - διάνοια besser erklären: Die etymologisch-phonologische Ausarbeitung würde auf einem tieferen, dem Partner nicht unmittelbar zugänglichen Niveau erfolgen, und zwar durch den versteckten phonetischen Bezug von διάνοια und ὄνομα (ov-/vo-, -o-, -α-). „Alles passiert, als ob erst diese versteckte Verbindung, die aus der Klangharmonie der Nasale und der Vokale dieser zwei Wörter besteht, letzten Endes imstande wäre, die Wahrheit der Beziehung [zwischen Schönem und Namen] zu sichern“.¹³

Wenn das Suchen nach dem Namen (ὄνομα), „worauf sich alles Suchen [ζήτημα] bezieht“, „schwer“ und „schön“ wie „alle schönen Dinge [καλά]“ ist, dann darum, weil es schön ist (καλόν), zu benennen (καλεῖν); denn aus dem Denken (διάνοια) kommt der Name (ὄνομα). Aus dieser Perspektive wäre nicht nur die phonetische Verbindung von Schönem und Namen gerettet, sondern auch der Hinweis auf eine mögliche bedeutendere Verwandtschaft. „Für Platon kann es nicht darum gehen, sich mit den sichtbarsten phonetischen Spielen zu begnügen, d.h. mit oberflächlichen und groben Wortspielen. Diese gehören zu den einfachen Kunstgriffen der Dichter und der Sophistik, die ernsthaft zu denken aufgehört haben“.¹⁴

Selbst durch die willkürlichen Beweisführungen von Sokrates scheint hier eine Verbindung zwischen dem Schönen und dem Namen, καλόν und ὄνομα, angekündigt zu werden, die über die unmittelbare phonetische Nähe (καλόν – καλεῖν) hinausgeht und auf ein tieferes, bedeutungsvolleres Niveau hindeutet.

3. Das fehlende Wort

In einer Passage aus seinem kurzen Traktat *De Plantatione* aus dem 1. Jahrhundert n. Chr., das als allegorischer Kommentar der biblischen Schöpfungsgeschichte galt, schreibt Philon von Alexandria:

Es wird eine alte Erzählung überliefert (παλαιὸς λόγος), die von Weisen verfasst und von Generation zu Generation übertragen wurde. Sie erzählt Folgendes: Als der Schöpfer die ganze Welt vollendet hatte, fragte er einen der Propheten, ob er vielleicht bedauere, dass

ausgeführt hat oder nicht, oder irgendeine andere Handlung, der du von dem Schönen selbst [τὸ καλόν] nichts weißt?“

¹² Vgl. Magali Année, „Le ‚Cratylisme‘ de Platon. Le *Cratyle* comme réappropriation philosophique du fonctionnement phonico-pragmatique de la langue poétique archaïque“, *Journal of Ancient Philosophy* 5.1 (2011), 1–45.

¹³ Année, Le ‚Cratylisme‘ de Platon, 9.

¹⁴ Ebd., 8.

irgendetwas auf der Erde oder im Wasser, in den Höhen des Äthers, oder des Himmels, an den Grenzen des Universums, nicht geschaffen worden sei. Dieser antwortete, dass alles wohl gänzlich vollständig und vollkommen war, dass aber nur noch eines fehlte: *das lobende Wort* (τὸν ἐπαινήτην ... λόγον). Der Vater des Universums, als er die Rede gehört und ihr zugestimmt hatte, behauptete also, dass die Zeiten der Erscheinung von Hymnensängern und Musikern wohl nicht mehr fern waren. (*De Plant.* 30 § 127–128, II, 158 Wendland, meine Herv.).

Nicht viel ist uns über den Ursprung und die Bedeutung dieses Mythos bekannt. Es ist möglich, dass er durch die Schriften von Poseidonios aus Apameia – einem Stoiker, der etwa ein Jahrhundert vor Philon lebte – bis an die Schwelle der christlichen Epoche gelangt. Nach Auffassung einiger Historiker muss Poseidonios seinerseits aus pythagoreischen Quellen davon Kunde erhalten haben, von denen uns aber nichts überliefert ist.¹⁵

Gerade bei Platon scheint eine Spur dieser alten Erzählung nachzuklingen.¹⁶ Am Anfang des Dialogs *Symposion* wird, als der junge Phaidros das Wort ergreift, um das Thema anzukündigen, bemerkt:

Phaidros: Ist es nicht schrecklich, lieber Eryximachos, [...] daß auf den Eros, der doch ein so wohlthätiger und großer Gott ist, *kein einziger von so vielen Dichtern ein Loblied gedichtet hat?* [...] Den Eros hat noch bis auf diesen Tag *kein einziger Mensch* seiner würdig *mit einem Hymnos zu besingen* unternommen. (*Symp.* 177a–c, meine Übers.).

Wer die Worte dieses Dialogs ernst zu nehmen vermag, der darf nicht übersehen, dass die von Phaidros angegebenen Gründe etwas vorgeschoben klingen: Hymnen auf Eros waren in Griechenland schon in älteren Zeiten gedichtet worden, und man kann sich schwerlich vorstellen, dass Platon nicht wenigstens diejenigen von Sappho (fr. 112–133), Sophokles (*Ant.* 781–801) oder seinem Zeitgenossen Euripides (*Hipp.* 525–64) vor Augen hatte.¹⁷

Dass das lobende Wort als etwas „Fehlendes“ wahrgenommen wurde, wird von Platon in einer weiteren Passage betont, im Dialog *Phaidros*:

Sokrates: Den überhimmlischen Ort aber hat *noch nie einer von den Dichtern hier mit einer Hymne besungen*, noch wird ihn je einer nach Würden besingen [οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν

¹⁵ Vgl. Franz Cumont, „Un mythe pythagoricien chez Posidonius et Philon“, *Revue de philologie, de littérature et d'histoire ancienne* 43 (1919), 78–85; Émile Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1908, 38. Im Paragraph 130 wird Philon diese Erzählung als „Mythos der Alten“ (ὁ τῶν παλαιῶν μῦθος) definieren.

¹⁶ Dass Philon in seinem Traktat gerade Platon im Sinne hatte, insbesondere den Dialog *Timaios*, ist von Jean Pouilloux nachgewiesen worden. Vgl. das Vorwort zu Jean Pouilloux (Hg.), *Philon d'Alexandrie. De Plantatione*, Paris 1963, 13–14. Schon Franz Cumont hatte die Übereinstimmung mit Platon bemerkt und für die sichere griechische Herkunft des Mythos plädiert: „il est clair que sa source parlait non pas vaguement du Créateur, mais de Zeus“, Cumont, *Un mythe pythagoricien chez Posidonius et Philon*, 79.

¹⁷ Vgl. Louis Gernet/André Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris 1970, 209 (vgl. Paus. IX, 27, 1) und den Kommentar von Rosanna Arcioni (Hg.), *Platone. Simposio*, Roma 2003, 92–93.

τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὑμνήσει κατ' ἄξιαν]. Er ist aber so beschaffen, denn man muss Mut dazu haben, das Wahre zu sagen [τὸ γε ἀληθὲς εἰπεῖν], zumal wenn man von der Wahrheit spricht [περὶ ἀληθείας λέγοντα]. (*Phaedr.* 247c3–6, Übers. teilweise verändert).

Wenn Platon die Dichtung eines Hymnos mit dem „Mut, das Wahre zu sagen“ verbindet, und das „Wahrhaftige“ sowohl dem *Objekt* (περὶ ἀληθείας λέγοντα) als auch dem *Sprechen* darüber (τὸ γε ἀληθὲς εἰπεῖν) zuschreibt, dann bettet er dieses Dichten unerwartet und unmissverständlich in den breiten Horizont seiner ganzen Philosophie ein. Der Hymnos ist das *fehlende* Wort – das Wort, das *nicht* oder *noch nicht* ist (οὔτε πῶ ... οὔτε ποτέ); und zugleich ist er das Wort, auf dessen Suche sich der Philosoph („mit Mut“) begibt.

Die Geschichte des Eingangs des Hymnos in die Philosophie ist eine Geschichte zahlreicher heimlicher Aufnahmen oder verweigerter Asyle – von den Vorsokratikern bis zu den Stoikern und den Neuplatonikern, und vielleicht noch in unserer Zeit.¹⁸ Bei Platon taucht der Hymnos in beinahe jeder Phase seines Denkens immer wieder von Neuem auf. Schon in einer Passage aus der *Politeia*, nach der heftigen Kritik an der poetischen Kunst, gesteht Sokrates bewusst zu, dass „nur Hymnen auf die Götter und Lobreden auf die guten Menschen“ (*Resp.* X 607a4)¹⁹ in der Stadt zugelassen werden dürfen. Noch in den *Nomoi* gibt Platon gerade den Hymnos als bevorzugte Gattung der μουσική an:

Diese Verse nämlich, ebenso wie jene über die Kyklopen, entsprechen offenbar ganz der Natur der Dinge, und er singt sie aus göttlicher Eingebung [κατὰ θεόν πῶς εἰρημένα καὶ κατὰ φύσιν]. Denn auch die Dichter sind ja ein gottbegeistertes Geschlecht, wenn sie Hymnen besingen, und treffen in ihnen mit Hilfe der Chariten und Musen jedesmal zum Teile die Wahrheit. (*Nom.* III 682a, meine Herv.)²⁰.

Darüber hinaus fehlt es nicht an deutlichen Beispielen von Platons Versuch, den wiedergefundenen Weg der Hymnodie zu gehen. Der spätere Dialog *Timaios* wurde schon in der Antike als ein „Hymnos auf das All“ (ὕμνον τοῦ Παντός) (*Men.* I, 337, 23)²¹ bezeichnet, und noch heutzutage ist er aus formalen und inhaltlichen Gründen als „une offrande poétique au Poète de

¹⁸ Andeutungen auf die paradigmatische Sprache des Hymnos für die Philosophie sind u.a. bei Empedokles (*D.L.* VIII 57; *Simpl. Cael.* 528, 30=B 35 D.-K.), Lukrez (Hymnos auf Venus), Kleanthes (*SVF* I.537 von Arnim), Epiktet (*Diss.* I, 16, 15–21), Marcus Aurelius (4,23), Proklos (Hymnen) und, in der Moderne, Hegel (*Phänomenologie des Geistes*, VII.B) und Heidegger (*GA* II.52 u.a.) zu finden.

¹⁹ Übersetzung von Stellen aus Platons *Politeia*: K. von Prantl (Platon, *Der Staat [Politeia]*, Hamburg 2011).

²⁰ Übersetzung von Stellen aus Platons *Nomoi*: F. Susemihl (Plato, *Sämtliche Werke in 10 Bänden*, hg. v. K. Hülser, Teil 9: *Nomoi*, Frankfurt a. M.-Leipzig 1991).

²¹ Menander glaubt, dass Platon selbst im Dialog *Kritias* dem *Timaios* diese Bezeichnung gegeben habe. Eine solche Passage gibt es aber im *Kritias* nicht. Man hat deshalb vermutet, der Rhetor habe sich auf den Ausdruck λόγον περὶ τοῦ παντός bezogen, der am Ende des *Timaios* vorkommt (*Tim.* 92c4). Vgl. dazu Günther Zuntz, *Griechische philosophische Hymnen*, aus dem Nachlaß hg. v. Hubert Cancik und Lutz Käppel, Tübingen 2005, 12.

l'Universe“²² definiert worden. Noch im *Phaidros* schreibt Sokrates seinem eigenen Diskurs die spezielle Bezeichnung eines „mythischen Hymnos“ (μυθικόν τινα ὕμνον) zu:

Vielleicht dabei etwas Wahres berührend [ἴσως μὲν ἀληθοῦς τινος ἐφαπτόμενοι], [...] vermischten wir mit einer nicht gar unglaublichen Rede [ἀπίθανον λόγον] einen *mythischen Hymnos*, und besangen so gar züchtig und fromm deinen und meinen Herrn, den Eros, den Beschützer schöner Knaben. (*Phaedr.* 265b6–c3, Übers. teilweise verändert).

Selbst wenn wir die Meinung nicht teilen, die, mehrere Jahrhunderte nach dem Tod Platons, vom Rhetor Menander ausgedrückt wurde, und zwar, dass Platon der „begabteste Hymnendichter der Antike“ gewesen sei – nicht nur unerschöpfliche Quelle von πολλὰ παραδείγματα, „reichlichen Vorbildern“, sondern sogar ἐξηγούμενος, „Bahnbrecher“ (I, 335, 10) für die gesamte Hymnengattung –, scheint nicht bestreitbar, dass der Hymnos bei Platon eine privilegierte Stellung in Bezug auf die philosophische Gestalt der Sprache genießt. So heißt es im *Theaitetos*, dass der Philosoph sich vom Rhetor gerade dadurch unterscheidet, dass er imstande ist „in Wohlklang der Rede eingreifend, das Leben der seligen Götter und Menschen durch wahrhafte Hymnen zu preisen [ὕμνησαι θεῶν τε καὶ ἀνδρῶν εὐδαιμόνων βίον ἀληθῆ]“ (*Theaet.* 176a, Übers. F. Schleiermacher, teilweise verändert).

Was aber ist ein Hymnos, wie gestaltet sich seine Sprache und wie kann er das Objekt unseres Interesses, das Schöne in der platonischen Philosophie, auf neue Weise beleuchten?

4. Der alte Hymnos: die Götter benennen

4.1.

Eine Passage des platonischen *Kratylos* offenbart sich als die vielleicht bedeutendste mit Bezug auf eine Definition des hymnischen Sprechens. Nachdem Sokrates den Namen von Zeus diskutiert hat, sind nun genereller die Namen der Götter Gegenstand des Gesprächs. Um ein Kriterium dafür vorzubringen, greift Sokrates auf die hymnischen Epiklesen zurück, die sogleich zu nichts weniger als zum Paradigma aller guten göttlichen Benennung erhoben werden:

²² Pierre Hadot, „Physique et poésie dans le *Timée* de Platon“, *Revue de Théologie et de Philosophie* 115 (1983), 113–133. Ähnliche Betrachtungen bei Francis M. Cornford, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, London 1937, 31; Paul Shorey, „Plato, Lucretius and Epicurus“, *Harvard Studies in Classical Philology* 11 (1901), 201–210, hier 206: „The *Timaeus* and the *De rerum natura* were both composed under the immediate inspiration of the Pre-Socratic poet-philosophers. They are Hymns of the Universe.“ Die Auffassung des *Timaios* als Hymnos kann außerdem durch eine gezielte Analyse seiner Stilelemente und spezifischen Inhalte – göttlicher Anrufungen, literarischer Formeln, Auflistung von Götternamen, und anderer hymnischen Topoi – leicht bestätigt werden.

Hermogenes: Könnten wir nun aber auch die Namen der Götter, wie du eben über den des Zeus sprachest, in derselben Weise durchnehmen und ergründen, inwiefern sie ihre Namen nach irgendeiner Richtigkeit tragen (κατὰ τίνα ποτὲ ὀρθότητα)?

Sokrates: Ja, mein Hermogenes, wir könnten es gewiß, wenn wir vernünftig wären (νοῦν ἔχομεν), und auf die schönste Weise (τὸν κάλλιστον τρόπον), nämlich daß wir über die Götter nichts wissen, weder über sie selbst noch über die Namen, mit denen sie sich selbst nennen (ἑαυτοὺς καλοῦσιν). Denn offenbar geben sie sich die wahrhaftigen Namen (τᾶληθῆ καλοῦσι). Eine zweite Weise aber, die ebenfalls richtig ist (δεύτερος τρόπος ὀρθότητος) [eine zweite Art der Richtigkeit], besteht darin, daß auch wir sie mit den Namen benennen, wie es in den Gebeten Sitte ist, d.h. welche auch immer und woher auch immer sie [diese Namen] seien (οἷτινες τε καὶ ὅποθεν), mit denen sie selbst benannt zu werden gern haben (χαίρουσιν ὀνομαζόμενοι), da man weiter nichts weiß. Denn diese Sitte dünkt mich gut. (Crat. 400d6–401a1).

Zwei entscheidende Punkte werden in der Passage ausgeführt. Platon erkennt zuerst in der hymnischen Götterbezeichnung („wie es in den Gebeten Sitte ist“²³) den Ort jeder möglichen korrekten Götterbenennung (καλεῖν / ὀνομάζειν), bei der außerdem Denken und Schönheit involviert sind („wenn wir vernünftig wären“ [νοῦν ἔχομεν], „und auf die schönste Weise“ [τὸν κάλλιστον τρόπον]). Nicht nur sind hier die vier Hauptelemente der phonetischen Verbindung von Namen und Schönem bestätigt – καλόν, καλεῖν, διάνοια/νοῦν, ὄνομα –, sondern der Hymnos ist wieder – wie schon in den anderen Dialogen – in seiner großen philosophischen Bedeutung ins Auge gefasst, und er wird korrekt auf seine Haupteigenschaft zurückgeführt, die Nennung des Gottes.

Trotz der unter modernen Gelehrten verbreiteten Resignation – „Was ein Hymnos ist, oder gar eine Hymne“, gestand Günther Zuntz vor seinen Tübinger Studenten in den 70er Jahren ein, „das ist schwer zu definieren“²⁴ –, ist nämlich der typische Charakter eines Hymnos eindeutig in der großen Relevanz des Benennens zu finden. Was ein Hymnos macht und was ihn ausmacht, ist vor allem das Benennen.²⁵ In einem Hymnos wendet sich der Dichter oder der

²³ Platon bezeichnet die Hymnen öfter als Gebet, vgl. z.B. *Nom.* III 700b1–2; VII 801e1–4 u.a. So Herbert Mayer: „[Ü]ber den Unterschied von Hymnos und Gebet herrscht gerade in der älteren Literatur Unklarheit“, Herbert Mayer, *Hymnische Stilelemente in der frühgriechischen Dichtung*, Würzburg 1933, 7. Es ist dennoch möglich, bei einem sich Gott zuwendenden Gedicht das spezifisch ‚Hymnische‘ und das ‚Gebetmäßige‘ zu erkennen. Das Merkmal des Gebets ist die Bitte an die Götter; das Merkmal des Hymnos ist die Anrufung.

²⁴ Zuntz, *Griechische philosophische Hymnen*, 27. Die Hymne sei eine Literaturgattung, deren Bezeichnung, wie es noch neuerdings betont wurde, aller „präzisen semantisch-inhaltlichen Farbgestaltung“ entbehre (Giuseppe La Bua, *L'inno nella letteratura poetica latina*, San Severo 1999, 23), für die also „keine klare Spezifizierung zu bestehen“ scheint (Filippo Càssola (Hg.), *Inni omerici*, Milano 1975, X).

²⁵ „Als wesentlichste Elemente des griechischen Kulthymnus dürfen der Anruf im Vokativ, die Attribute, der breite preisende Teil in seinen verschiedenen Formen gelten“, Mayer, *Hymnische Stilelemente*, 5. Vgl. dazu Simon Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, Oxford

Betende an die Gottheit, nicht um eine Bitte, sondern um einen Anruf auszudrücken. Die Geschichte der Hymnodie kann unzählige Kompositionen vorweisen, die lediglich aus einer langen, fast unaufhörlichen Aufzählung von Götternamen bestehen. So sind z.B. bei den alten indischen *Rgveda* Lobgesänge aus über 10000 Namen bekannt.²⁶ Bei den griechischen Kompositionen gelten die späteren *Orphischen Hymnen* als paradigmatisch für diese *Polyonymie* („des vielfachen Benennens“²⁷). Sie bestehen aus nichts anderem als einer langen Liste von Götternamen, wie beispielweise der *Orphische Hymnos auf Dionysos*, bei dem sich die Epitheta mit den eigentlichen Götternamen mischen:

Du Heiliger derer, die Dich anrufen, Du mit vielerlei Namen begrüßt, besessen, Bakcheios, mit heiligen Stierhörnen, Lèneos, vom Feuer entsprungen, Nysios, Lyseios, im Schenkel ernährt, Liknites, Einweiher derer, die Mysterien feiern, nächtlich, Eubuleus, Mitra tragend, den Thyrsos schüttelnd, unsagbares, dreifaches Mysterium, geheimer Sproß Zeus', Protogonos, Erychepeos, der Götter Vater und Sohn... (*Orph. H.* 30, meine Übers.).

4.2.

In der *Kratylos*-Passage hat Platon aber zugleich eine Art Grundprinzip jener Bezeichnung dargelegt: Nicht die ὁρθότης, d.h. die genaue Entsprechung von Namen und Sache, ist Prinzip des spezifischen Sprechens der Hymnen, sondern eine „zweite Art der Richtigkeit“ (δεύτερος τρόπος ὁρθότητος). Anders als die „erste“, besteht diese zweite („menschliche“) nicht in der letzten Erkennung des richtigen oder „wahren“ Namens, sondern darin, sich mit vielen Namen an den Gott zu wenden, „welche auch immer und woher auch immer [οἷτινες τε καὶ ὀπόθεν] diese Namen seien“.

1997, 53: „fulsome enumeration of the attributes of a god is primarily a hymnic feature“; Laurent Pernot, „Le lieu du nom (τόπος ἀπὸ τοῦ ὀνόματος) dans la rhétorique religieuse des Grecs“, in: Nicole Belayche *et al.* (Hgg.), *Nommer les dieux: Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Turnhout 2005, 29–39. Schon bei Aristoteles scheint Platons Auffassung des Hymnos als Ort der „guten Benennung“ Bestätigung zu finden, vgl. *Rhet.* II, 1400b18–24.

²⁶ Silvia Schwarz-Linder, *The 108 Names of the Goddess Tripurā in the Māhātmyakhaṇḍa of the Tripurārahasya*, in: Teun Goudriaan (Hg.), *The Sanskrit Tradition and Tantrism*, Leiden/New York 1990, 87–92.

²⁷ So wird im Homerischen Hymnos an Apollon z.B. der Gott als derjenige bezeichnet, der „von allen Menschen mit vielen Namen benannt wird (πολυώνυμος ἔσται)“ (*HH III*, 82). Auch der stoische Philosoph Kleantes bezeichnete in seinem *Zeushymnos* den Göttervater als πολυώνυμη; und selbst vom Pseudo-Aristoteles im *Peri kosmou* wird thematisiert, dass der Gott εἷς δὲ ὢν πολυώνυμός ἐστι, d.h. „einer ist, und dennoch vielnamig“ (401a12). Bis auf die merkwürdige Passage beim Dichter Kallimachos, in dem die angesprochene Göttin Artemis selbst um eine vielfältige Benennung bittet: „Vergönne mir als Mädchen für immer zu leben, und vielerlei Namen zu tragen (δός μοι παρθενίην αἰώνιον, ἅπανα, φυλάσσειν/ καὶ πολυωνυμίην)“, Call. *Dian.*, 7 (meine Übersetzung).

Die Formel (οὔτινες τε καὶ ὀπόθεν) ist gewiss eigenartig. Sie entspricht aber einer im Rahmen der antiken Hymnodie geläufigen Ausdrucksart, bekannt unter dem lateinischen Syntagma *quocumque nomine* („mit einem jeglichen, beliebigen Namen“), und wird oft – wie hier im *Kratylos* – im Sinne des Gedankens, dem Gott zu gefallen zu sein, ausgedrückt.²⁸ Das *quocumque nomine* bringt den Gottesnamen in eine besondere Lage. Indem es das Benanntwerden des Gottes als wesentlich bestimmt, spricht es zugleich den jeweils designierten Namen alle Wesentlichkeit ab. Was gilt, ist, dass die Namen gegeben werden – irgendein Name also, sofern es ein Name ist. Die Götterbezeichnungen gestalten sich hymnisch so, dass sie (ständig) benennend und jedoch ohne einen letzten, definitiven Namen sind.

Der Wunsch, dem Gott zu gefallen zu sein, spielt in diesem Sinne eine unübersehbare Rolle, indem er gegen den individuellen, willkürlich geleisteten Gefallen der „beliebigen“ Vielheit eine klare Richtung gibt. So hatte Hermogenes am Anfang des *Kratylos* gesagt: „Ich kenne keine andere Richtigkeit [...] als diese, dass ich jedes Ding mit einem Namen benenne, den ich ihm gerne gegeben habe, und du wieder mit einem anderen, den du ihm geben magst“ (385d). Mit der Präzisierung *χαίρουσιν ὀνομαζόμενοι*, „[die Namen,] mit denen sie selbst [= die Götter] benannt zu werden gern haben“, ist die Richtung der Benennung klar angegeben.²⁹ Ist der gesamte Dialog *Kratylos* eine ständige Suche nach dem Namen oder, wie auch formuliert worden ist, eine Suche nach der „Wahrheit“ oder „dem göttlichen Mythos“³⁰ des Namens, dann ist der Hymnos an den Gott gerade der Ort, an dem sich dieses Prinzip des Namens als eines Ersehnten, noch nicht Vorliegenden, in der Sprache vergegenständlicht. Wenn der Name das „Seiende [ὄν], worauf sich das Suchen bezieht [οὗ τυχάνει ζήτημα]“ ist, und das *ὀνομαστόν* „das Seiende, nach dem ein Streben stattfindet [ὄν οὗ μᾶσμα ἐστίν]“, dann ist dieses Streben nur innerhalb und inmitten einer vielfachen, begehrenden Benennung möglich. Der Hymnos, das „fehlende Wort“ des Philosophen, ist der Ort des fehlenden (aber erstrebten)

²⁸ *Quisquis es, oder sive quo alio nomine appellari volueris.* Eurip. Fr. 912, 2–3: Ζεὺς εἶτ' Αἰδῆς / ὀνομαζόμενος στέργεις; Aesch. Ag. 160: Ζεὺς ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τὸδ' αὖ-/ τῷ φίλον κεκλημένῳ / τοῦτό νιν προσενέπω. Vgl. Eduard Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Darmstadt 1956, 145.

²⁹ Vgl. Platon im *Philebos*: „Das wollen wir versuchen, und zwar von der Göttin selbst anfangend, von welcher dieser behauptet, sie werde zwar Aphrodite genannt, ihr eigentlicher Name aber sei Lust. – Ganz richtig. – Meine Angst aber, Protarchos, die ich immer habe wegen der Benennungen der Götter, ist gar nichts Gewöhnliches, sondern ärger als jede Furcht. So auch jetzt die Aphrodite will ich, wie es ihr selbst lieb (φίλον) ist, benennen (προσαγορεύω)“ (*Phileb.* 12b–c, Übers. F. Schleiermacher [*Platons sämtliche Werke in zwei Bände*, Bd. I]).

³⁰ Günther Bader, „Gott nennen: von Götternamen zu göttlichen Namen“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 86/3, 1989, 306–354. Der Götternamen beinhaltet bei Platon, Bader zufolge, die „Namenhaftigkeit aller Namen“ (Bader, Gott nennen, 307).

Stellenregister

<p>Aelius Aristides</p> <p><i>Epideiktische Reden</i> 2, 142 11</p> <p>Aischylos</p> <p><i>Agamemnon</i> 160 10²⁸</p> <p>Aristoteles</p> <p><i>Metaphysik</i> 56</p> <p><i>Nikomachische Ethik</i> 2, 2, 1104b30–34 33⁵</p> <p><i>Rhetorik</i> 1400b18–24 8²⁵</p> <p>Cicero</p> <p><i>Orator</i> 2, 8–9 77⁴⁸</p> <p>Diogenes Laertius</p> <p><i>Vitae philosophorum</i> 3, 56–60 35¹⁰</p> <p>Empedokles</p> <p><i>Fr.</i> 35 B DK 6¹⁸</p> <p>Epiktet</p> <p><i>Dissertationes</i> 1, 16, 15–21 6¹⁸</p> <p>Euripides</p> <p><i>Fr.</i> 912, 2–3 10²⁸</p>	<p><i>Hippolytos</i> 525–64 5</p> <p>Hesiod</p> <p><i>Werke und Tage</i> 628 14⁴⁶</p> <p>Homer</p> <p><i>Hymnos an Apollon</i> 3, 82 9²⁷</p> <p><i>Ilias</i> 9, 389 1 19, 282 1 22, 321 2⁴ 24, 699 1</p> <p><i>Odyssee</i> 8, 489 14 21, 123 14⁴⁶ 22, 364 26²⁸</p> <p>Iamblich</p> <p><i>In Sophistam</i> Fr. 1 Dillon 104¹⁶</p> <p>Kallimachos</p> <p><i>In Dianam</i> 7 9²⁷</p> <p>Kleanthes</p> <p><i>Fr.</i> I.537 SVF 6¹⁸</p> <p><i>Zeushymnos</i> 9²⁷</p> <p>Lukrez</p> <p><i>Hymnos auf Venus</i> 6¹⁸</p>
---	--

Menander (Rhet.)		475b–e	32
		477a1–4	111
<i>Aufgliederung der Epideiktik</i>		482–483a	32
1, 335, 10	7	482b4–6	114
1, 337, 23	6	503d6–e4	13
		504a1	13, 14
Orphiker		509a4–7	114
<i>Orphischer Hymnos auf Dionysos</i>		<i>Hippias Major</i>	19, 28, 35 ¹⁰
30	9	284e	29
		287d–e	28 ³⁴
Philon von Alexandria		289b2–7	117
		304c1–e9	114
<i>De plantatione</i>		304e7–10	3 ¹¹
127–128	5, 12	304e8	29
130	5 ¹⁵		
		<i>Ion</i>	74
Pindar		533e7–8	75 ⁴⁴
		534a1	75 ⁴⁴
<i>Fr.</i>		534b8	75 ⁴⁴
31 SM	11	534c2	75 ⁴⁴
		534d8	75 ⁴⁴
Philostratus		534e3	75 ⁴⁴
<i>Vita Apollonii</i>		<i>Kratylos</i>	2, 10
6, 19, 2	77 ⁴⁸	384a8–b1	3
		385d	10
Plato		389a5–6	13
		389d6–7	13
<i>Alkibiades I</i>	25, 29 ⁴² , 92, 95	390e2–5	13
110d–e	103	400d6–401a1	8, 9, 10
130e1–6	24 ²⁰	400d6–7	11
132a–b	26	416b6–d11	3
132d–133b	23	416c7	1, 15
		421a10–b1	3
<i>Apologie</i>	74, 114, 115	425a2–3	14 ⁴⁵
23a5–b4	116	440b5–6	33 ⁸
25c3–4	116		
29d6–30a2	113	<i>Kritias</i>	6 ²¹
29e3–30a2	113		
<i>7. Brief</i>		<i>Kriton</i>	111
344c–d	27 ³³	45d2–3	115
		47d1	116
		49e6–7	113 ²
<i>Charmides</i>		50c4–6	113 ²
154c6–e4	113		
		<i>Nomoi</i>	92
<i>Gorgias</i>		682a	6
472e	32 ⁴	700b1–2	8 ²³
474b–481b	32	721b–d	36 ¹²
474d–475a	32	801e1–4	8 ²³

906a	68	17a–e	43
966a	47 ²⁶	22a–b	43
		26b5–6	44
<i>Parmenides</i>		31b–35e	43
134c13–c2	33 ⁸	33b7–8	46
		36c–53b	44
<i>Phaidon</i>	42 ²¹ , 102	51b5	45
75c–d	33	55d–58d	44
76d7–9	33 ⁸	61d–64b	43
100a2–e3	1 ¹	61e–64b	44
		63e–65e	43
<i>Phaidros</i>	1 ¹ , 26 ³¹ , 35 ¹⁰ , 45,	64a7–66d3	65 ⁶
	51, 52, 55, 56, 57,	64c	71, 77
	95, 111, 113, 115,	64c–66a	65
	117, 118	64e	43, 65
229e4–230a6	116	64e5	55
247c3–6	6	65a	43
248a	51	65a2	65 ⁶
248b	51	65b–e	44
249d	19	66a–c	66
250b	34	66b	45
250b–d	73 ³⁷		
250b1–2	112	<i>Politeia</i>	49, 73, 74 ⁴¹ , 75, 78,
250c9–e1	2		99, 111
250d	19, 51	331c5–9	113 ²
250d–e	73	355d9–10	111
250d4–6	112	379b–c	69 ²⁴
250d7	52, 55	379c	68
251b	22	381c	70
252b9	34	401c5	14
255d3–e2	119	474d4–475a2	118
252d5–e1	119	479a6–7	117
252e1–5	117	500a5	88
252e2	119	500b8–501c	87
253a6–b3	117	501b–c	87
254c	22 ¹⁶	501b4–7	88
255c–e	22, 24	506d–509c	83
264c3	13	508	21
265b6–c3	7	508b3–c2	84
265d3–4	15	508c1	84
268d4	13	508d4–6	83
		508e3–509a7	84
<i>Philebos</i>	34, 37 ¹³ , 42, 45, 47,	508e4–6	84
	55, 63, 64, 65 ⁴ , 65 ⁵ ,	508e6	84
	67, 71, 77	509a6	84, 87
11a–d	43, 44	509b	77, 82 ³
12b–c	10 ²⁹	509b9	42
15a–b	43 ²²	509b9–10	84
15a–16b	43	517b–c	34
15a4–7	33 ⁸	595b	76 ⁴⁶
16c	64	597b	77 ⁴⁸
16c–17a	65, 67	605c	76 ⁴⁶

607a4	6	209c7–e4	40
607b–c	74	209d3	40
607d–608a	76 ⁴⁶	209e–212c	41
620a	99	210a	28
		210a–212a	85
<i>Sophistes</i>	104 ¹⁶	210a–212b	40
		210a1	41
		212a2	85
<i>Symposion</i>	1, 34, 35 ¹⁰ , 37 ¹³ , 43, 47, 64, 71, 73, 113, 114 ⁴ , 117, 118	210a8	26
		210b4–5	118
177a–c	5	210b6	114
180c–185c	34 ⁹	210b6–c6	111
185e–188d	34 ⁹	210d	25, 26
197c–e	35	210d7	85
197d–e	15	210e	85
198e	16 ⁴⁸	210e–211b	1, 86
200e2–5	114	210e1	85
201c4–5	35	211a7	86
201d–212b	83, 85	211e4–212a7	41
201e7	35	212a3–5	85
202c–d	70 ²⁷	212a3–7	41
202d1–3	40 ¹⁹	212a5	42
202e	16	212a6–7	42
202e3	88	216e	40 ²⁰
202e3–7	88		
203c2–5	2	<i>Theaitetos</i>	
203d7	88	142b–143e	38 ¹⁷
203d9–e5	40 ¹⁹	148e–150b	38 ¹⁷
204a	45	148e6–151d6	88
204b2–5	114	176a	7
204b3	92	176a–b	68
204c–209e	41	179d–183c	37 ¹⁵
204c3–11	35	185e	38 ¹⁷
204e	36	185e3–5	112
205a3	36		
205a9–d8	37	<i>Timaios</i>	5 ¹⁶ , 6, 6 ²¹ , 42 ²¹ , 56, 64, 68, 69, 70, 71, 77, 81, 92, 101, 102
205b–c	37 ¹⁶		
205d	20	28a6–b2	70 ²⁵
206a11–12	72	28e7–30a	82
206b7	36	29a2–6	70 ²⁵
206b7–8	38	29a3	13 ⁴⁴
206e	2 ⁸	29e–30b	69
206e1–8	15	29e1	13 ⁴⁴
206e5	72	29e1–2	88
206d	37 ¹⁴	30b5	13 ⁴⁴
206e	40 ¹⁹	30c3	13 ⁴⁴
206e–208b	37	30d–31a	70 ²⁵
208c–e	38	30d1–31a1	70
208e–209a	39	31a1	13 ⁴⁴
209a3–b2	39	33d1	88
209b–c	26		

33c–d2	82	<i>In Rempublicam</i>	78, 101
33d2	82	1, 74, 16–24	99
34a8–b9	82	1, 74, 30 – 75, 5	99
34b6–8	88	1, 75, 20–24	99
34b7–8	82	1, 77, 29 – 78, 6	99
39d8–e2	13 ⁴⁴	1, 79, 2–4	98
40a	70 ²⁸	1, 109, 1–8	99
87c	70	1, 175, 15–21	92
92c	69	2, 91	103
92c7	82	2, 316, 12–25	99
		2, 333, 29 – 335, 23	105
Plotin		2, 335, 4–6	105
<i>Enneaden</i>		2, 335, 26–27	105
5, 1, 6, 37–39	68 ²¹	2, 336, 25–26	105
5, 8, 1, 32–41	77, 78	<i>In Timaeum</i>	101
		1, 381, 26	102
Porphyrios		3, 330, 9 – 331, 2	107
		3, 236, 6	102
<i>Sententiae</i>		3, 238, 32 – 239, 14	102
13	68 ²¹	3, 239, 11–22	105
Proklos		<i>Theologia Platonica</i>	97 ⁷
		1, 24	3 ¹⁰
<i>De Subsistentia malorum</i>		1, 108, 6	3 ¹⁰
	101		
2, 338, 6–10	105	<i>Elementatio theologica</i>	
5, 13–23	103	7	68
17, 16–34	100		
31	102	Pseudo–Aristoteles	
<i>Hymni</i>	6 ¹⁸	<i>Über die Welt</i>	
<i>In Alcibiadem</i>	92, 93, 94, 101, 103, 109	401a12	9 ²⁷
35, 1 – 37, 15	94	Sappho	
38, 14–15	96	<i>Fr.</i>	
39, 5 – 40, 7	100, 104 ¹⁶	112	5
39, 14–15	96	Sophokles	
47, 13 – 49, 12	96	<i>Antigone</i>	
115, 15 – 117, 16	94	781–801	5
224, 2–9	103	<i>Philoctetes</i>	119
245, 6–8	103	Thales	
245, 6 – 246, 7	103	<i>Fr.</i>	
257, 6 – 258, 9	104	DK11 A1, 35	14 ⁴⁶
258, 3–6	91		
328, 12	3 ¹⁰		
<i>In Cratylum</i>			
53, 29–33	104		
<i>In Parmenidem</i>	97 ⁷ , 101		
4, 859, 8–18	96 ⁶		
4, 874, 8–14	96 ⁶		
4, 875, 6–14	96 ⁶		
7, 55K	103		

Tübinger Platon-Tage

In dieser Reihe erscheinen Tagungsbände mit ausgewählten Beiträgen, die im Rahmen der alle zwei Jahre stattfindenden internationalen *Tübinger Platon-Tage* zuerst als Vorträge gehalten wurden. Die *Tübinger Platon-Tage* wollen die lange Tübinger Platon-Tradition im In- und Ausland mit Impulsen aus der aktuellen Platon-Forschung beleben. Die Themen der Tagungen orientieren sich an zentralen Fragestellungen zu Platons Dialogen und Philosophie bis hin zur Platonrezeption in Kaiserzeit, Spätantike und Renaissance. Die Autoren der publizierten Beiträge sind ausgewiesene Wissenschaftler aus dem In- und Ausland sowie angehende Nachwuchswissenschaftler.

ISSN: 2629-3978

Zitervorschlag: TüPlaTa

Alle lieferbaren Bände finden Sie unter www.mohrsiebeck.com/tueplata



Mohr Siebeck
www.mohrsiebeck.com