

## PLATONS BEGRIFF DER ἀνάμνησις IM *PHAEDON*

PLATO'S CONCEPT OF ἀνάμνησις IN THE *PHAEDON*

SAMUEL JOSÉ OLIVEIRA<sup>1</sup>

**Abstract:** This paper considers some central aspects of the characterization of ἀνάμνησις in the *Phaedo* 72e-77a. It analyses the *intrinsically evocative* nature of ἀνάμνησις and the *λήθη factors* affecting this evocation. The *Phaedo* shows 1) that ἀνάμνησις makes it possible for us to have an access to determinations which *go beyond* our many and various αἰσθήσεις, viz. to the αὐτά, 2) that our whole experience *is rooted in these very determinations* and 3) that experience tends to be *confused* with the αὐτά. The result of all this is a *link* with the αὐτά and, at the same time, a complex λήθη phenomenon *concealing them* (and, thus, *concealing the true meaning of ἀνάμνησις*).

**Keywords:** ἀνάμνησις, *evocatio*, time, knowledge, λήθη, αἴσθησις, “αὐτὸ τὸ δεῖναι”, ἔνδεια, ὀρέγεσθαι, resistance, confusion, knowledge claim.

**Zusammenfassung:** Dieser Aufsatz betrachtet einige zentrale Aspekte der Charakterisierung der ἀνάμνησις im *Phaedo* 72e-77a. Er analysiert die *innerlich hervorruhende* Natur der ἀνάμνησις und die diese Hervorrufung beeinträchtigenden *Faktoren von λήθη*. Der *Phaedo* zeigt, 1. dass die ἀνάμνησις einen Zugang zu Bestimmungen ermöglicht, die die Mannigfaltigkeit der αἰσθήσεις *übersteigen*, d. h. einen Zugang zu den αὐτά, 2. dass unsere gesamte Erfahrung *in diesen Bestimmungen verwurzelt ist*, und 3. dass die Erfahrung dazu neigt, sich mit den αὐτά selber zu

**Resumo:** Este estudo considera alguns aspectos centrais da caracterização da ἀνάμνησις no *Phaedo* 72e-77a. Analisa-se a natureza *intrinsecamente evocativa* da ἀνάμνησις e os *factores de λήθη* que afectam essa evocação. O *Phaedo* mostra 1) que a ἀνάμνησις possibilita um acesso a determinações que *excedem* a multiplicidade das αἰσθήσεις: um acesso aos αὐτά, 2) que toda a nossa experiência *radica nessas determinações* e 3) que a experiência tende a *confundir-se* com os próprios αὐτά. De tudo isto resulta uma *ligação* com os αὐτά e, simultaneamente, um

---

<sup>1</sup> Unidade de I&D Instituto de Estudos Filosóficos – Universität Coimbra; Unidade I&D Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias – Universität Lissabon. Email: samyoliveira16@hotmail.com. ORCID: 0000-0003-4289-4586.

*verwecheln*. Aus alledem ergibt sich eine *Verbindung* mit den αὐτά und gleichzeitig ein komplexes Phänomen von λήθη, das *sie* (und damit auch *den wirklichen Sinn der ἀνάμνησις*) *verdeckt*.

**Schlagwörter:** ἀνάμνησις, *evocatio*, Zeit, Kenntnis, λήθη, αἴσθησις, “αὐτὸ τὸ δεῖνα”, ἔνδεια, ὀρέγεσθαι, Widerstand, Verwechslung, Wissens- und Wahrheitsanspruch.

complexo fenómeno de λήθη que *os esconde* (e, com isso, *esconde também o efectivo sentido da ἀνάμνησις*).

**Palavras-chave:** ἀνάμνησις, *evocatio*, tempo, conhecimento, λήθη, αἴσθησις, “αὐτὸ τὸ δεῖνα”, ἔνδεια, ὀρέγεσθαι, resistência, confusão, pretensão cognitiva.

## 1. Einleitung

Die Untersuchung der ἀνάμνησις im *Phaidon* 72e-77a stellt ein vielschichtiges, auf verschiedene zentrale Phänomene hinweisendes Problem dar. In dieser Studie geht es aber weder darum, die gesamte Mannigfaltigkeit solcher Phänomene eingehend zu behandeln noch den Zusammenhang zu betrachten, in dem die Diskussion der ἀνάμνησις stattfindet, noch die im *Phaidon* dargelegte Lehre der ἀνάμνησις mit anderen wichtigen Stellen des *Corpus Platonicum* (v. a. *Meno* 80dff., *Phaedrus* 249dff.) in Beziehung zu setzen. Sie muss sich darauf beschränken, ein Fragment der durch das ganze *Corpus* zerstreuten ἀνάμνησις-Lehre zu berücksichtigen, und zwar nur einige grundlegende Aspekte dieses Fragments. Daraus lässt sich schon der einseitige, ergänzungsbedürftige Charakter dieser Studie ersehen. Sie möge aber zum Verständnis der ἀνάμνησις beitragen und ein kleines Licht auf die ausschlaggebende Rolle werfen, die sie in uns spielt. Gehen wir also *in medias res*.

## 2. Die Problemstellung. Ein erstes „Phantombild“ der ἀνάμνησις

Die Einführung der ἀνάμνησις in 72e bzw. die Aussage, unser Lernen sei nichts anderes als Wiedererinnerung (»ἡμῖν ἢ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὐσα«), mag für uns, Platons Leser, zwar gewöhnlich und nicht besonders erscheinen; denn die ἀνάμνησις-Lehre ist eben, wie Kebes es zum Ausdruck bringt, etwas, das Sokrates vorzutragen pflegte<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Vgl. 72e3-4: »Καὶ μὴν, ἔφη ὁ Κέβης ὑπολαβών, καὶ κατ’ ἐκεῖνόν γε τὸν λόγον, ὃ Σώκρατες, εἰ ἀληθὴς ἐστίν, ὃν σὺ εἴωθας θαμὰ λέγειν, ὅτι ἡμῖν ἢ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὐσα, (...)«. Als Text wird die Ausgabe von John Burnet, *Platonis opera*, I (Oxford: Clarendon Press, 1967), zugrunde gelegt. Soweit nicht anders angegeben,

Trotzdem sollten wir auf eine aufmerksame Berücksichtigung ihrer möglichen Bedeutung(en) und der seltsamen, befremdlichen und auf den ersten Blick sogar „lächerlichen“ Aspekte nicht verzichten, die sie in Wahrheit enthält. Wenn ich z. B. an einem Kolloquium teilnehme, scheint es deutlich zu sein, dass ich neue Kenntnisse erwerbe, über die ich vorher nicht verfügte. M. a. W.: Die μάθησις wird spontan so verstanden, als bildete sie einen kumulativen Vorgang, bei dem der Erwerb von neuen, zuvor nicht vorhandenen Kenntnissen von zentraler Bedeutung ist. Die Aussage des Sokrates weist diesbezüglich auf ein umgekehrtes Verständnis dessen hin, was im Lernprozess geschieht und erscheint uns deswegen als etwas Unpassendes (ja, als etwas, das in der Lage ist, »ἀπιστεῖν« zu wecken)<sup>3</sup>, da sie dem Lernen den Charakter einer *Hervorrufung* bzw. *Wachrufung* dessen zuspricht, was ich schon seit jeher besitze. Das Lernen solle nicht in dem ursprünglichen Erwerb von etwas Außenliegendem bestehen, sondern eher in einem *Zurückbekommen* bzw. in der *Aufnahme innerer, konstitutiver, angeborener, „immanenter“ Kenntnisse* – kurz: in dem »οἰκειάν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν«, von dem in 75e5-6 die Rede ist.

Die These des Sokrates impliziert aber noch etwas anderes, das von Anfang an mit Nachdruck betont werden soll. Denn sie erhebt den Anspruch, dass nicht nur diese oder jene Kenntnis (diese oder jene μάθησις) als Wiedererinnerung zu verstehen sei, als ob es um etwas Sporadisches, Intermittierendes ginge, das bloß ab und zu auftaucht. Nein. Sokrates zufolge bildet die Wiedererinnerung etwas *Beständiges, Konstantes*, und zwar etwas, das *allen Kenntnissen ohne Ausnahme* zugrunde liegt – sodass die Struktur und Verfassung der μάθησις als solcher, d. h. des gesamten Horizonts möglicher μαθήσεις aus der ἀνάμνησις komme (oder, wenn man so möchte: eine „anamnetische“ Natur habe).

Wie aber ist das möglich? Wie kann das Lernen – alles Lernen ohne Ausnahme – „nur“ Wiedererinnerung sein? Worin liegt also das offensichtliche Erlebnis einer Sammlung oder „Anhäufung“ der Kenntnisse? Inwiefern ist das Lernen als ein Herausziehen der Erinnerung zu verstehen? Wie soll die ἀνάμνησις beschaffen sein, um so ein weites Feld zu umfassen und dazu ausreichen, die gesamte μάθησις zu beinhalten? Durch welche Bestimmungen ist sie konstituiert? Inwiefern ist es legitim, von einem „Zurück“ bzw. einem „Vorher“ und somit von einem veränderten Begriff des Erwerbs zu sprechen? Welche Phänomene gilt es, bei alledem herauszustellen und inwiefern deutet „das, was Sokrates vorzutragen pflegt“ eigentlich auf etwas ganz Neues hin, das man noch erkennen muss?

Die Fortsetzung der Analyse (72e-73e) weist auf wichtige Elemente der Komposition der ἀνάμνησις hin, aus denen man ein erstes, einleitendes „Phantombild“ gewinnen kann.

beziehen sich alle weiteren Zitate auf diese Quelle.

<sup>3</sup> Vgl. 73b3ff.

1. Die Charakterisierung der ἀνάμνησις hat von Anfang an mit einem πρότερον, einem *Vorher/Zurück* bzw. einer *Vergangenheit*, zu tun<sup>4</sup>. Die ἀνάμνησις impliziert ihrer Natur nach, dass uns die Sphäre einer Vergangenheit eröffnet ist, dass das »ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ« gewissermaßen vorhanden oder bereitgestellt ist.

2. Die Vorstellung dieses πρότερον bringt ihrerseits eine Gegenüberstellung mit sich. Denn die Vergangenheit ist nicht ohne Weiteres da; sie bildet insofern eine bestimmte Sinnsphäre, als sie einem νῦν, einem *Jetzt/Nun* bzw. einer *Gegenwart*, gegenübergestellt ist. Eine solche Gegenüberstellung ist aber komplex: Sie betrifft nicht nur die Bestimmung der *Zeit als solcher*, sondern auch die *Inhalte* oder *Gegenstände*, die zur Sphäre des πρότερον bzw. des νῦν gehören. In diesem Sinne steht das πρότερον dem νῦν nicht nur deswegen gegenüber, weil es zu einer anderen zeitlichen Sphäre gehört, sondern auch, weil die in seiner eigenen Sinnsphäre zu findenden Gegenstände anders sind, eine ganz bestimmte, mit derjenigen der νῦν zugänglichen Gegenständen nicht zu verwechselnde Natur haben.

3. Im Gespräch zwischen Sokrates und Kebes wird auch davon gesprochen, wie im Begriff der ἀνάμνησις ein ἕτερον notwendig mit im Spiel ist. Dieses ἕτερον, dieses Anders-Sein, dürfte gerade der Verschiedenheit zwischen den Zeiten und Gegenständen entsprechen, die die besprochenen Sinnsphären des πρότερον und des νῦν kennzeichnen – aber ist das alles oder steckt noch mehr darin?

4. Es muss in diesem Kontext auch eine Art Dichotomie betont werden, auf welche Sokrates nachdrücklich hinzuweisen scheint. Diese Dichotomie lässt sich schematisch als „πρότερον/ἐπίστασθαι“ vs. „νῦν/(bloßes) ἀναμνησθεσθαι“ darstellen. D. h., Sokrates setzt das, was den Namen „Wissen“ tatsächlich verdient, mit der Vergangenheit gleich, während das νῦν und dessen Sinnsphäre als ein „Wissen zweiten Grades“ bzw. als ein „ärmeres“ Wissen bezeichnet wird, das Undurchsichtigkeiten ausgesetzt ist.

5. Damit hängt nun ein weiterer Aspekt zusammen. Diesen schildert Sokrates, indem er ausführt, dass die Sphäre der Vergangenheit sich durch eine Art „Fülle“ oder „Reichtum“ auszeichne: diejenigen Menschen, die gefragt werden, wenn einer sie καλῶς zu fragen versteht, erweisen sich als *Wissende aller Sachen* (πάντα). Beim Fragen wird ihnen bewusst, dass sie eigentlich viel, viel mehr wussten, als sie selber bereit waren anzunehmen. Es lässt sich also erkennen, dass die Sphäre des πρότερον bei weitem reicher ist oder, wie man auch sagen könnte, dass das νῦν sich durch eine Beschränkung auszeichnet, dank derer sowohl die πάντα als auch die Tatsache aus den Augen verloren gehen, dass dem νῦν eigentlich schon eine richtige Einsicht (ein ὀρθὸς λόγος) jener beim Fragen zu Bewusstsein kommenden Sachen innewohnt.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. 72e6, 73c2.

Wenn dem so ist, dann lässt sich andererseits auch erkennen, dass das in der Sphäre des νῦν erworbene Wissen im Grunde genommen *nicht absolut neu* ist, sondern von einem „Das-wusste-ich-schon“ begleitet ist<sup>5</sup>.

6. Mit alledem hängt noch ein letzter, grundlegender Punkt zusammen – der Begriff der λήθη. Das von Sokrates dargestellte Verständnis der ἀνάμνησις ist dadurch gekennzeichnet, dass die ἀνάμνησις durch *Vergessen*, *Verborgenheit* oder *Entzogenheit* beeinträchtigt ist. Und mehr noch: Sokrates zufolge hat diese λήθη insbesondere mit dem χρόνος und dem Mangel an (oder der Abwesenheit von) ἐπισκοπεῖν zu tun – sodass man sagen könnte, das ἐπιλανθάνεσθαι finde aufgrund des χρόνος und μὴ ἐπισκοπεῖν (»ὐπὸ χρόνου καὶ τοῦ μὴ ἐπισκοπεῖν«) statt<sup>6</sup>.

Das Ausgeführte bietet schon eine Ahnung der Komplexität der Elemente, die zu dem von Sokrates vorgeschlagenen Begriff der ἀνάμνησις aufs Innigste gehören; es stellt jedoch nur so etwas wie eine Ansammlung verschiedener einzelner „Stücke“ dar, denen noch ein Sinn und Zusammenhang (das Zusammensetzen des „Puzzles“) fehlt. Im Folgenden wird eben dieser Versuch unternommen, zumindest einen Teil dieses „Puzzles“ zusammenzusetzen.

### 3. Die ἀνάμνησις und das ἕτερον. Die innerliche Komplexität des ἀνάμνησις-Begriffs: das „Lagern“ und das „Hervorrufen“. Die Gleichgültigkeit der ὁμοίτης im ἀνάμνησις-Vorgang

Wie bereits skizzenhaft erwähnt wurde, schließt die ἀνάμνησις die Gegenüberstellung zwischen einem πρότερον und einem νῦν ein<sup>7</sup>. Die ἀνάμνησις hat ihrer Natur nach damit zu tun, dass die Gegenwartssphäre sozusagen durch die Vorstellung einer anderen, vorangegangenen Zeit und eines anderen, vorangegangenen Gegenstandes eröffnet werden kann. Das schafft die Grundlagen für das Verständnis des ἕτερον- bzw. ἄλλο-Begriffs, von dem in 73c die Rede ist. Was ist aber konkret damit gemeint?

<sup>5</sup> Vgl. 73a7-b2: »Ἐνὶ μὲν λόγῳ, ἔφη ὁ Κέβης, καλλίστῳ, ὅτι ἐρωτώμενοι οἱ ἄνθρωποι, εἴ τις καλῶς ἐρωτᾷ, αὐτοὶ λέγουσιν πάντα ἃ ἔχει – καίτοι εἰ μὴ ἐτύγχανεν αὐτοῖς ἐπιστήμη ἐνοῦσα καὶ ὀρθὸς λόγος, οὐκ ἂν οἰοί τ' ἦσαν τοῦτο ποιῆσαι – ἔπειτα εἴ τις ἐπὶ τὰ διαγράμματα ἄγη ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, ἐνταῦθα σαφέστατα κατηγορεῖ ὅτι τοῦτο οὕτως ἔχει«.

<sup>6</sup> Vgl. 73e1-3.

<sup>7</sup> Vgl. 72e6-7: »Καὶ μὴν, ἔφη ὁ Κέβης ὑπολαβῶν, καὶ κατ' ἐκείνον γε τὸν λόγον, ὃ Σώκρατες, εἰ ἀληθὴς ἐστίν, ὃν σὺ εἶπας θαμὰ λέγειν, ὅτι ἡμῖν ἢ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὐσα, καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἢ νῦν ἀναμνησκόμεθα«; 73c1-2: »ὁμολογοῦμεν γὰρ δῆπου, εἴ τις τι ἀναμνησθήσεται, δεῖν αὐτὸν τοῦτο πρότερον ποτε ἐπίστασθαι«.

Der von Sokrates besprochene Begriff der ἀνάμνησις weist darauf hin, dass beim Wahrnehmen von A *eine andere, mit A nicht identische Vorstellung* in Erscheinung tritt. Die ἀνάμνησις stellt zuerst die Art und Weise dar, wie die Erscheinung von A auf etwas anderes, ein ἕτερον, verweist. Die Erscheinung von A ist also durch ein ἄλλο so ausgesprochen gespalten, dass A ein B miterscheinen lässt. Mit dem ἀνάμνησις-Vorgang verhält es sich so, als „spräche“ das uns vor Augen Liegende von einem Anderen, das irgendwo „hinter“ uns ist. In diesem Sinne beschränkt sich die Erscheinung von A nicht auf A als solches, sondern erstreckt sich auf ein ἕτερον bzw. ein ἄλλο. Mit einem Wort: Der ἀνάμνησις-Vorgang taucht dann auf, wenn durch die Erscheinung von A ein B durchschimmert, d. h., wenn in der Erscheinung von A sozusagen auch B miterscheint – oder, wie Sokrates es zum Ausdruck bringt:

Gestehen wir etwa auch dieses, daß, wenn einem Erkenntnis auf folgende Weise kommt, dies Erinnerung sei? Ich meine aber diese Art, wenn jemand irgend etwas sieht oder hört oder anderswie wahrnimmt und er dann nicht nur jenes erkennt, sondern dabei noch ein anderes vorstellt, dessen Erkenntnis nicht dieselbe ist, sondern eine andere (μη μόνον ἐκεῖνο γνῶ, ἀλλὰ καὶ ἕτερον ἐννοήσῃ οὐ μὴ ἢ αὐτὴ ἐπιστήμη ἀλλ' ἄλλη), ob wir dann nicht mit Recht sagen, daß er sich dessen erinnere, wovon er so eine Vorstellung bekommen hat?<sup>8</sup>

Die Aussage des Sokrates hebt andererseits einen weiteren Aspekt hervor, der für das Verständnis der Verfassung dieses ἕτερον von großem Belang ist. Genau besehen stellt der Begriff des ἕτερον nicht nur die Verschiedenheit, das reine Anders-Sein zwischen den Vorstellungen A und B dar. Mit dem von Sokrates dargestellten ἕτερον kommt auch *eine Verbindung bzw. ein „Sowohl/Als auch“* – ein „μη μόνον/ἀλλὰ καί“ – zum Ausdruck. D. h.: Dessen ungeachtet, dass die ἀνάμνησις nur in den Fällen vorkommt, in denen es das ἕτερον *stricto sensu* (bzw. den Unterschied zweier Vorstellungen) gibt, verhält es sich so, dass diese Verschiedenheit *im Rahmen eines gewissen Zusammenhangs* in Erscheinung tritt. Der Sokrates in den Mund gelegte Begriff des ἕτερον drückt auch diesen Zusammenhang aus, indem er gerade durch das „μη μόνον/ἀλλὰ καί“ gekennzeichnet ist und so den Weg

<sup>8</sup> 73c4-d1: »Ἄρ' οὖν καὶ τὸδε ὁμολογοῦμεν, ὅταν ἐπιστήμη παραγίγηται τρόπῳ τοιούτῳ, ἀνάμνησιν εἶναι; λέγω δὲ τίνα τρόπον; τόνδε. εἴαν τις τι ἕτερον ἢ ἰδὼν ἢ ἀκούσας ἢ τίνα ἄλλην αἴσθησιν λαβὼν μὴ μόνον ἐκεῖνο γνῶ, ἀλλὰ καὶ ἕτερον ἐννοήσῃ οὐ μὴ ἢ αὐτὴ ἐπιστήμη ἀλλ' ἄλλη, ἄρα οὐχὶ τοῦτο δικαίως λέγομεν ὅτι ἀνεμνήσθη, οὐ τὴν ἔννοιαν ἔλαβεν;« In diesem Sinne vgl. auch 74c-d. Die Übersetzung stammt hier und im Folgenden aus: Platon, *Phaidon*, dt. Übers. von F. Schleiermacher, in: *Sämtliche Werke*, III, Hrsg. Gunther Eigler (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990).

dafür bahnt, dass das Wissen von A nicht einzig und allein A besitzt (nicht in der Erscheinung von A geschlossen ist), sondern auch ein B umfasst oder von ihm begleitet ist.

Es gilt nun, dieses „μὴ μόνον/ἀλλὰ καὶ“ eingehender zu fassen.

Die hier in Frage stehende Verbindung ist zunächst einmal dadurch gekennzeichnet, dass sie *das νῦν mit dem πρότερον in Beziehung setzt*. Dieses „In-Beziehung-Setzen“ impliziert jedoch verschiedene Aspekte. Erstens bedeutet es gerade die Verbindung zwischen einer vorangegangenen Zeit bzw. einem zur Sphäre der Vergangenheit gehörenden Gegenstand und einer gegenwärtigen Zeit bzw. einem Gegenstand, der „nahe bei mir“ ist. Zweitens evoziert es *eo ipso* auch die dazwischenliegende „Distanz“ bzw. Zeitstrecke. Dies bedeutet, die ἀνάμνησις hat nicht nur mit der Verbindung zwischen zwei isolierten Vorstellungen zu tun, als ob es um zwei einzelne „Inseln“ ginge und der ἀνάμνησις-Vorgang sich auf den Zugang zu den beiden „Inseln“ beschränkte. Vielmehr schließt die ἀνάμνησις auch die Vorstellung des zwischen den „Inseln“ liegenden „Meeres“ ein – und zwar so, dass sich die Vorstellungen von A und B dadurch auszeichnen, einen bestimmten „Platz“ in einer bestimmten Erstreckung einzunehmen. Es kommt aber noch ein dritter Aspekt hinzu. Die Verbindung zwischen einem πρότερον und einem νῦν, die für die ἀνάμνησις charakteristisch ist, impliziert auch die Möglichkeit, *das πρότερον zu vergegenwärtigen*. D. h., die ἀνάμνησις bildet insofern etwas „Dynamisches“, als sie dem πρότερον den zur Sphäre der Vergangenheit gehörenden Gegenstand aus dieser Sphäre herauslöst und ihn an die Gegenwart heranführt und somit *anwesend* macht.

Daraus lässt sich, wenn auch noch grob und vorläufig, das Eigentümliche des von Sokrates analysierten ἀνάμνησις-Begriffs besser verstehen. Einerseits stellt er die Möglichkeit dar, einen Zugang zum πρότερον und dem ihm entsprechenden Gegenstand zu haben – einen Zugang, der gerade für *das Bewahren* bzw. *das Lagern* eines bestimmten πρότερον verantwortlich ist. Auf der anderen Seite beschreibt er auch die Fähigkeit, dieses πρότερον *herbeizurufen, an sich zu ziehen, hervorzurufen, wachzurufen (evocare)* oder, wenn man so möchte, es in die Sinnsphäre der Gegenwart *als Vergangenes* einzuführen.

Dieser Struktur der Wiedererinnerung ist es zu verdanken, dass sie von Haus aus etwas Komplexes bildet: Sie hat nicht nur mit dem Lagern und Beibehalten zu tun, sondern auch mit der Aktivität oder Kraft des Hervorrufens selbst, dank derer die ἀνάμνησις durch ein „ἀναλαμβάνειν“ oder, um die Metapher des *Philebus* zu benutzen, durch ein „ἀναπολεῖν πάλιν“ von Natur aus geprägt ist<sup>9</sup>. Im Grunde genommen ist es gerade dieses „ἀναλαμβάνειν“

<sup>9</sup> Vgl. Platon, *Philebus* 34b10-c2: »Καὶ μὴν καὶ ὅταν ἀπολέσασα μνήμην εἴτ' αἰσθήσεως εἴτ' αὖ μαθήματος αὐθις ταύτην ἀναπολήσῃ πάλιν αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ, καὶ ταῦτα

oder dieses „ἀναπολεῖν πάλιν“, das im „Wieder“ der *Wieder*-Erinnerung immer schon mitschwingt.

Ehe der Faden weiter verfolgt wird, sei noch ein weiterer Punkt beiläufig vermerkt. Sokrates weist nämlich darauf hin, dass der ἀνάμνησις-Vorgang von der *Ähnlichkeit* (ὁμοιότης) zwischen den beiden fraglichen Vorstellungen völlig unabhängig sei<sup>10</sup>. Ob die ἀνάμνησις „ἀφ’ ὁμοίων“ oder „ἀπὸ ἀνομοίων“ ihren Ausgangspunkt nimmt, ist ihrem Wesen nach ganz gleichgültig. So kann von einem ἀνάμνησις-Vorgang die Rede sein, wenn man den Simmias gemalt sieht und sich an Simmias selbst erinnert, aber auch wenn man den Simmias gemalt sieht und sich dabei an Kebes erinnert, oder sogar wenn der ἐραστής die seinem Liebling gehörende Leier sieht und sich an ihn erinnert<sup>11</sup>. Anhand all dieser Beispiele lassen sich Umfang und Reichweite der ἀνάμνησις ersehen, d. h. die Tatsache, dass sie auf keine feste Ähnlichkeit zwischen A und B angewiesen ist (als ob die ἕτερα unbedingt einander ähneln müssten). Der ἀνάμνησις-Vorgang macht diesbezüglich etwas viel *Freieres* und viel *Umfassenderes* aus – etwas, das in der Lage ist, ganz anders geartete Bestimmungen zu umfassen, die (für sich selbst betrachtet) keine gemeinsamen Züge aufweisen. Im Grunde genommen reicht die Art und Weise aus, wie einem die Vorstellung von A die eines B (wie auch immer sie beschaffen sein mag), wachruft, um den ἀνάμνησις-Vorgang auszulösen. Es gibt natürlich einen gewissen Zusammenhang zwischen den in Frage stehenden A und B. Dieser Zusammenhang kann dennoch anders geartet sein. Und das Wesentliche ist das *Miterscheinen von B in A* bzw. die Art und Weise, wie *A sozusagen als Fenster zu einem Anderen, mit ihm nicht Identischen dient*.

#### 4. Die ἀνάμνησις als gehemmter Vorgang: λήθη als wesentlicher Bestandteil der ἀνάμνησις. Zwei Faktoren der λήθη: χρόνος und das μὴ ἐπισκοπεῖν

Das Ausgeführte verfehlt aber noch einen weiteren, noch wichtigeren Aspekt, ohne dessen Mitberücksichtigung ein zentrales Phänomen der ἀνάμνησις-Verfassung aus den Augen verloren ginge. Dieser Aspekt besteht

---

σύμπαντα ἀναμνήσεις καὶ μνήμας που λέγομεν«. Dazu vgl. auch Robert G. Bury (Hrsg.), *The Philebus of Plato* (Cambridge: Cambridge University Press, 1897), 68: »This rare word [ἀναπολήση] seems partly chosen from its likeness in sound to the preceding ἀπολέσασα: it is a metaphor from ploughing, cp. Lat. *uolvere, uersare (animo)*«.

<sup>10</sup> Vgl. 74a2-4: »Ἄρ’ οὖν οὐ κατὰ πάντα ταῦτα συμβαίνει τὴν ἀνάμνησιν εἶναι μὲν ἀφ’ ὁμοίων, εἶναι δὲ καὶ ἀπὸ ἀνομοίων; Συμβαίνει.« und 76a1-4: »Δυνατὸν γὰρ δὴ τοῦτο γε ἐφάνη, αἰσθόμενόν τι ἢ ἰδόντα ἢ ἀκούσαντα ἢ τινα ἄλλην αἴσθησιν λαβόντα ἕτερόν τι ἀπὸ τούτου ἐνοῆσαι ὃ ἐπελέληστο, ᾧ τοῦτο ἐπλησίαζεν ἀνόμοιον ὄν ἢ ᾧ ὁμοιον.«.

<sup>11</sup> Vgl. 73d5-10, 73e5-10.



darin, dass der Zugang zum πρότερον unter Umständen durch *Hindernisse* beeinträchtigt oder *Schwierigkeiten* ausgesetzt ist, auf *Widerstand* stößt usw. D. h., die von Sokrates besprochene ἀνάμνησις ist weit davon entfernt, einem ungehemmten, leicht sein Ziel erreichenden, seinen Gegenstand vollkommen ans Licht bringenden Erinnerungsvorgang zu entsprechen. Vielmehr spricht Sokrates auch von einem mit λήθη hadernenden Vorgang.

Versucht man nun zu verstehen, was mit dieser den Erinnerungsvorgang beeinträchtigenden λήθη gemeint ist, dann weist Sokrates zunächst einmal auf die von χρόνος selbst gespielte Rolle hin<sup>12</sup>. Die „Distanz“ zum πρότερον bringt eine gewisse Undeutlichkeit oder Verschwommenheit mit sich. Im Vergleich zur Gegenwart stellt das πρότερον aufgrund der unterdessen abgelaufenen Zeit eine undeutlichere, nebulösere, weniger „lebendige“ Vorstellung dar. Diese Verschwommenheit kann zwar unterschiedlich sein und von verschiedenen Faktoren abhängen. Das Wichtige dabei ist jedoch, dass die abgelaufene Zeit eine so ausschlaggebende Rolle spielen kann, dass die fragliche Verschwommenheit und die konkrete Bestimmung, die sie jeweils gewinnt, in hohem Maße von der Zeit (der größeren oder kleineren Menge der Zeit) aufs Innigste abhängt. In diesem Sinne bildet die Zeit selbst so etwas wie ein Absperrungsphänomen bzw. ein Hindernis, das gerade dazu beiträgt, dass die ἀνάμνησις nicht ohne Weiteres zu ihrem Gegenstand gelangen kann.

Dies stellt einen Kernpunkt der Argumentation Sokrates' dar, den man nicht oft genug betonen kann. Die ἀνάμνησις hat mit einer Art „Tiefe“ zu tun – weil sie *Vergessenes* erscheinen lässt und weil auch sie unter der Macht der λήθη steht und mit ihr zu kämpfen hat. Mit der Folge, dass das Ziel der Erinnerung, B, zwar schon evoziert wird und im Mittelpunkt steht, nichtsdestoweniger aber verborgen und unzugänglich bleibt. Sokrates' Ausdrucksweise – insbesondere ἀναλαμβάνειν bzw. ἀναπολείν – deutet auch in diese Richtung. Solche Ausdrücke lenken die Aufmerksamkeit darauf, dass der von einer bestimmten Vorstellung wachgerufene Gegenstand doch gewissermaßen noch verborgen bleibt und „aufgewühlt“ werden muss, um ungehindert in Erscheinung zu treten.

Damit hängt aber ein anderer Punkt zusammen. Sokrates hebt hervor, der χρόνος mache nicht das einzige Element aus, das für λήθη verantwortlich sei. Denn die λήθη solle auch »ὐπὸ τοῦ μὴ ἐπισκοπεῖν« hervortreten – »Und, nicht wahr, sprach er, dergleichen ist nun Erinnerung, vorzüglich wenn es einem bei solchen Dingen begegnet, die ihm, weil sie ihm seit langer Zeit schon nicht vorgekommen und er nicht an sie gedacht, in Vergessenheit geraten werden (περὶ ἐκεῖνα ἃ ὑπὸ χρόνου καὶ τοῦ μὴ ἐπισκοπεῖν ἤδη ἐπελέληστο)? (...)*«* (73e1-3)<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Vgl. 73e1ff.

<sup>13</sup> »Οὐκοῦν, ἦ δ' ὅς, τὸ τοιοῦτον ἀνάμνησις τίς ἐστι; μάλιστα μέντοι ὅταν τις τοῦτο πάθῃ περὶ ἐκεῖνα ἃ ὑπὸ χρόνου καὶ τοῦ μὴ ἐπισκοπεῖν ἤδη ἐπελέληστο; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη«.

Das Bedeutungsfeld von ἐπισκοπεῖν hat u. a. mit *Aufmerksamkeit, Rücksicht, Berücksichtigung* bzw. mit *einer achtsamen, sorgfältigen, vorsichtigen, aufmerksamen Beobachtung* zu tun, die zu vermeiden versucht, dass etwas fehlt oder übersehen wird. So kann man z. B. im militärischen Sinne von einem ἐπισκοπεῖν der Glieder (τάξεις) oder der Waffen (ὄπλα) sprechen<sup>14</sup>.

Wenn dem so ist, dann lässt sich verstehen, dass ἐπισκοπεῖν auch die Idee einer *Inspektion, Nachprüfung* oder *Überprüfung* bzw. des *Etwas-Durchsuchens* nahelegt (genauso wie es beim Militär geschieht, indem man sagt: „die Truppen besichtigen“). Gemeint ist der neu hinzukommende Zugang zu etwas, das *schon da ist*, derart jedoch, dass es *unbemerkt bleiben kann*, wenn man ihm keine Aufmerksamkeit schenkt. Und das Entscheidende liegt gerade darin, dass seine Anwesenheit doch nicht unbedingt verhindert, dass es uns entzogen bleibt.

Wenn man die erwähnte Passage des *Phaedo* (73e1-3) liest, sieht es zwar so aus, dass Sokrates eine „einfache“, „grobe“, mehr gewöhnliche als „fachliche“ Bedeutung von ἐπισκοπεῖν meint<sup>15</sup>; es ist aber nicht auszuschließen, dass hier auch die Idee von einer Art Nachprüfung oder Durchsuchen mitschwingt, und dass Letztere doch auch eine wichtige, ja vielleicht grundlegendere Rolle zu spielen hat.

### **5. Die ἀνάμνησις und das Übersteigen der Erfahrung: die fortwährende Bezugnahme auf die αὐτά und die Möglichkeit eines ἀνάμνησις-Vorgangs auch betreffs der αὐτά. Der Widerstand der Erfahrung: der von ihr erhobene Anspruch, den Bereich der αὐτά direkt zu erreichen**

Alles, was bisher erörtert und von Sokrates analysiert wurde, lässt sich als Beschreibung einer alltäglichen, von einem jeden von uns „hier und jetzt“ erfahrbaren ἀνάμνησις verstehen. Mehr noch: Die von Sokrates hervorgehobenen Phänomene sind zum großen Teil gerade dazu berufen, die Verfassung der im Rahmen der Erfahrung stattfindenden ἀνάμνησις zu verdeutlichen und allmählich zu entfalten. So neigt man, wenn man der Argumentation des Sokrates folgt, dazu, zweierlei vorauszusetzen: 1. der *terminus ad quem* des ἀνάμνησις-Vorgangs bzw. das hervorgerufene ἔτερον müsse einem *Erfahrungsinhalt* entsprechen (d. h. einem vorher Erfahrenen oder Wahrge-

<sup>14</sup> Vgl. z. B. Xenophon, *Anabasis*, 2, 3, 2; *Cyropaedia*, 6, 3, 21.

<sup>15</sup> Es würde sich also ganz allein um die Idee der Aufmerksamkeit usw. im engeren Sinne handeln, und die Passage würde so betonen, dass die λήθη auch dann entsteht, wenn man an die Dinge, die einem begegnet sind, nicht mehr denkt oder auf das Geschehene nicht viel Wert legt, nicht aufpasst usw.

nommenen im weiteren Sinne) – und zwar so, dass 2. alle dem ἀνάμνησις-Vorgang zugehörigen ἕτερα durch *Erfahrung* zugänglich geworden sein müssen.

Betrachten wir nun detaillierter, welche Fragen darin angesprochen werden.

1. Die zur Sprache kommenden Beispiele des Sokrates weisen auf etwas hin, das gerade zur Erfahrung gehört. Der *terminus a quo* der ἀνάμνησις und der *terminus ad quem* spielen zwar ganz verschiedene Rollen, es handelt sich aber in beiden Fällen um Erfahrungsinhalte. So bilden z. B. der παῖς und dessen Leier oder Kleid zwei grundverschiedene Vorstellungen, jedoch derart, dass sie zum Horizont der *Erfahrung* bzw. des *Erfahrbaren* von Grund auf gehören. Beide Vorstellungen werden eigentlich durch die Erfahrung hervorgerufen und stellen nur insofern zwei Elemente eines möglichen ἀνάμνησις-Vorgangs dar, als sie sozusagen von der Erfahrung ans Licht gebracht werden bzw. wurden. Mit einem Wort: Die Leier kann nur dann das Bild des Knaben in der Seele des ἐραστής erwecken, wenn der ἐραστής mit dem παῖς und seiner Leier vertraut ist (d. h. sie vor dem fragliche ἀνάμνησις-Vorgang gesehen bzw. wahrgenommen hat). Dieses und andere Beispiele Sokrates' legen also nahe, dass die Erfahrung eine Bedingung *sine qua non* der ἀνάμνησις ist bzw. dass die Erfahrung sozusagen das A und O der ἀνάμνησις ist.

Sokrates weist noch auf etwas hin, das dieses feste Verständnis zu erschüttern scheint. Denn, wie in 74aff. hervorgehoben wird, die ἀνάμνησις beschränkt sich nicht auf die Erfahrung bzw. auf etwas Erfahrenes. Es gibt *de facto* noch andere durch die ἀνάμνησις zum Vorschein kommende Gegenstände, für welche charakteristisch ist, dass sie *außerhalb der Erfahrung* liegen und so *keinem Erfahrbaren* entsprechen können. Das sind nämlich die „αὐτά“, die „οὐσίαι“ oder das, was Sokrates auch als „τὸ αὐτὸ ὃ ἔστι“ bzw. „αὐτὸ τὸ δεῖνα“ bezeichnet, d. h., grob gesagt, „dies selbst, was es ist“ bzw. „die Sache selbst“, die sich nirgendwo in der Erfahrung sehen bzw. wahrnehmen lässt<sup>16</sup>.

Wir nennen doch etwas gleich (τι εἶναι ἴσον)? Ich meine nicht ein Holz dem anderen oder einen Stein dem anderen noch irgend etwas dergleichen, sondern außer diesem allen etwas anderes, das Gleiche selbst (παρὰ ταῦτα πάντα ἕτερόν τι, αὐτὸ τὸ ἴσον), sagen wir, daß das etwas ist oder nichts?<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Vgl. z. B. 74d6, 75d2

<sup>17</sup> 74a9-12: »φαμέν πού τι εἶναι ἴσον, οὐ ξύλον λέγω ξύλῳ οὐδὲ λίθον λίθῳ οὐδ' ἄλλο τῶν τοιούτων οὐδέν, ἀλλὰ παρὰ ταῦτα πάντα ἕτερόν τι, αὐτὸ τὸ ἴσον· φῶμέν τι εἶναι ἢ μηδέν;«.

Sokrates' Worte bahnen den Weg für einen neuen, bisher nicht besprochenen Bereich. Entscheidend ist zunächst einmal, dass die Gegenstände der Erfahrung nicht die gesamte Sphäre dessen erschöpfen, was Gegenstand der ἀνάμνησις sein kann. Die ἀνάμνησις erstreckt sich so weit, dass sie den gesamten Horizont der Erfahrung übersteigt bzw. übersteigen kann und auf etwas außerhalb dieses Horizonts Liegendes hinweist bzw. hinweisen kann. „Παρά ταῦτα πάντα“, d. h. außer dem (bzw. außerhalb des) Ganzen der Erfahrung ist auch ein mögliches durch die ἀνάμνησις Hervorgerufenes zu finden. In diesem *Übersteigen der Erfahrung* liegt genau ein Kernpunkt der Art und Weise, wie die ἀνάμνησις beschaffen ist.

Wenn dem so ist, dann verhält es sich einerseits so, dass dieses außerhalb der Erfahrungssphäre Liegende gänzlich anders geartet ist als das, was zum Horizont der Erfahrung gehört. D. h., es geht nicht nur um zwei verschiedene Gegenstände, sondern im Grunde genommen um *zwei verschiedene Seinsweisen* solcher Gegenstände: Der eine gehört von Natur aus zur Erfahrung, der andere gehört weder zu ihr noch kann er zu ihr gehören. Damit zeichnet sich eine tiefere Kluft ab als diejenige, die die Gegenstände der „empirischen ἀνάμνησις“ trennt. Es handelt sich um zwei grundverschiedene Sinn- und Seinssphären, die der πολλὰ (z. B. τὰ ἴσα) und die der αὐτά (z. B. τὸ ἴσον), sodass der *terminus a quo* des ἀνάμνησις-Vorgangs und dessen *terminus ad quem* in diesem Fall sozusagen zwei verschiedene „Welten“ ausmachen.

2. Einer der scharfsinnigsten Punkte der Analyse Sokrates' ist andererseits, dass das Dargestellte noch nicht ausreicht, um die Frage nach der „Quelle“ bzw. dem „πόθεν“ des in der Hervorrufung der αὐτά zur Disposition stehenden ἀνάμνησις-Vorgangs zu beantworten<sup>18</sup>. Das bisher Besprochene verhindert nämlich nicht, dass die Erkenntnis der αὐτά bzw. der Zugang zu ihnen *aus der Erfahrung selbst stammt* – und das scheint hier der Fall zu sein.

Woher nahmen wir aber seine Erkenntnis? (Πόθεν λαβόντες αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην;) Nicht aus (ἐξ) dem, was wir eben sagten, wenn wir Hölzer oder Steine oder irgend andere gleiche Dinge sahen, haben wir nicht bei diesen (ἐκ τούτων) uns jenes vorgestellt, was doch verschieden ist von diesen?<sup>19</sup>

Diese Worte sollen hier umso mehr in Betracht gezogen werden, als sie uns den Schlüssel zum Verständnis dessen zu liefern scheinen, was dem gesamten ἀνάμνησις-Vorgang zugrunde liegt. Sokrates berücksichtigt die

<sup>18</sup> Vgl. 74b4ff: »Πόθεν λαβόντες αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην; (...).«

<sup>19</sup> 74b4-6: »Πόθεν λαβόντες αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην; ἄρ' οὐκ ἐξ ὧν νυνδὴ ἐλέγομεν, ἢ ξύλα ἢ λίθους ἢ ἄλλα ἅττα ἰδόντες ἴσα, ἐκ τούτων ἐκεῖνο ἐνενοήσαμεν, ἕτερον ὄν τούτων;«.«

Möglichkeit, dass *die Erfahrung selbst* in der Lage sei, durch das wiederholte Wahrnehmen der πολλά (z. B. der ἴσα) und die von ihm ermöglichten Operationen (das Beobachten, Vergleichen, Prüfen usw.) zu den αὐτά zu führen – mit der Folge, dass die αὐτά und die dazugehörige Seinsweise *etwas Abgeleitetes, Mittelbares, von der Erfahrung Abhängiges* bilden. Dies bedeutet, selbst wenn die αὐτά eine eigentümliche, mit der Seinsweise der πολλά nicht zu verwechselnde und von der Erfahrung durch und durch unterschiedliche Seinsweise ausmachen, selbst dann soll die Erfahrung über die Möglichkeit verfügen, die verschiedenen, jeweils auftretenden Wahrnehmungen in Vergleich zueinander zu setzen usw. und daraus gerade das zu erlangen, was die αὐτά kennzeichnet: ihre Allgemeinheit und Gemeinsamkeit. Der Begriff des Gleichen (τὸ ἴσον) kann sehr wohl sich aus dem Vergleichsvermögen ergeben und lediglich das Resultat dieses vergleichenden Vorgangs bilden. Ja, das scheint durchaus der Fall zu sein. Τὸ ἴσον und andere gemeinsame, umfassende Bestimmungen ergeben sich allem Anschein nach aus dem Vergleich der πολλά: Sie sind das Produkt von einer Art „Projizieren“ des Allgemeinen. So kommen wir beispielsweise zum Begriff des αὐτὸ τὸ ἴσον: Wir nehmen die mannigfaltigen einzelnen ἴσα wahr und dadurch, dass wir dann im Laufe der Zeit die fraglichen Wahrnehmungsinhalte vergleichen, gegenüberstellen, in Beziehung setzen etc., kommt etwas Gemeinsames oder Allgemeines zustande – sodass alle αὐτά letzten Endes ihre Wurzel in der Erfahrung haben und nur aus ihr heraus zu verstehen sind.

**6. Die Erfahrung als falscher Interpretationsschlüssel: dass sie überhaupt nicht in der Lage ist, die „Welt der αὐτά“ zu eröffnen. Die fortwährende Bezugnahme auf die αὐτά als notwendige Voraussetzung dafür, dass es Erfahrung überhaupt gibt. Die der Erfahrung innewohnende ἔνδεια und der Begriff des προειδέναι**

Diesem Verständnis der ἀνάμνησις-Verfassung wendet sich Sokrates zu und unternimmt den Versuch, es abzubauen. Dieser Versuch – u. d. h. zugleich der Versuch, die eigentümliche Seinsweise der αὐτά und den Unterschied zwischen ihrer Seinsweise und der aller Erfahrungsgegenstände herauszuarbeiten – ist zweistufig.

Erstens weist Sokrates darauf hin, die πολλά seien – im Gegensatz zu den αὐτά – ihrer Natur nach durch *Unbeständigkeit* gekennzeichnet. Denn gleiche Steine z. B. erscheinen uns bisweilen als gleich und dann wieder als ungleich, teils gleich, teils ungleich, in Bezug auf einige Aspekte gleich und hinsichtlich anderer ungleich usw.<sup>20</sup>. Die Art und Weise, wie dieser oder

<sup>20</sup> Vgl. 74b7-10: »ἄρ' οὐ λίθοι μὲν ἴσοι καὶ ξύλα ἐνίοτε ταῦτα ὄντα τῶ μὲν ἴσα

jener Stein *immer* als gleich verstanden wird, ganz besonders mit sich selbst gleich (so dass man *von demselben Stein* redet), wird jedoch bei solchen Veränderungen nicht aufs Spiel gesetzt. Oder, um die Worte des *Phaidon* zu benutzen, die *ισότης* als solche ist *nie und nimmer ανισότης*<sup>21</sup>. Die Erfahrung schließt in sich auch Erscheinungen ein, die ganz anders geartet sind als die Unbeständigkeit, welche die „reinen *αισθήσεις*“ (d. h. die *αισθήσεις* als solche, ohne das Vorhandensein jener Erscheinungen) auszeichnet.

Dieses Argument gilt aber nur bis zu einem gewissen Punkt als Einwand. Denn aus der Nähe gesehen ist es nur in der Lage, die Verschiedenheit zwischen den *αὐτά* und den Erfahrungsinhalten festzustellen, und es ist noch längst nicht imstande, der besprochenen Voraussetzung den Boden zu entziehen, nach der die *αὐτά* von der Erfahrung abgeleitet sein müssten<sup>22</sup>.

Damit wird jedoch eine „zweite Runde“ vorbereitet, deren ausschlaggebende Bedeutung aus 74d-75b ersichtlich wird. Diese Passage stellt viele wichtige Aspekte dar, wir müssen aber langsam, schrittweise vorgehen.

Zunächst einmal weist Sokrates darauf hin, dass sich die *αισθήσεις* bzw. die in der Sphäre der Erfahrung auftauchenden Erscheinungen durch eine bestimmte *ἐνδεια* (also eine Schwäche, einen Mangel, ein Unvermögen oder Zurückbleiben) auszeichnen, die gerade bewirkt, dass die *αισθήσεις* im Vergleich zu den *αὐτά* etwas *φαυλότερον* (schlechter) sind:

Müssen wir nun nicht gestehen, wenn jemand, der etwas sieht, bemerkt: „dieses, was ich hier sehe, will zwar sein wie etwas gewisses anderes, es bleibt aber zurück und vermag nicht so zu sein wie jenes, sondern ist schlechter“ (*ἐνδεῖ δὲ καὶ οὐ δύναται τοιοῦτον εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἀλλ' ἔστιν φαυλότερον*), daß der, welcher dies bemerkt, notwendig jenes vorher kennen muß (*ἀναγκαῖον ... προειδόντα*), von dem er sagt, daß das andere ihm zwar gleiche, aber doch dahinter zurückbleibe?<sup>23</sup>

Sokrates zufolge ist das *φαυλότερον*-Sein der Erfahrung nichts Peripheres, kein sekundäres Merkmal, als ob das *φαῦλον* nur einem Moment oder

---

φαίνεται, τῷ δ' οὐ; Πάνυ μὲν οὖν».

<sup>21</sup> Vgl. 74c1-3: »Τί δέ; αὐτὰ τὰ ἴσα ἔστιν ὅτε ἀνισά σοι ἐφάνη, ἢ ἡ ἰσότης ἀνισότης; Οὐδεπώποτε γε, ὦ Σώκρατες».

<sup>22</sup> Wie 74c4ff. mit Nachdruck betont: »Οὐ ταῦτόν ἄρα ἐστίν, ἢ δ' ὅς, ταῦτά τε τὰ ἴσα καὶ αὐτὸ τὸ ἴσον. Οὐδαμῶς μοι φαίνεται, ὦ Σώκρατες. Ἀλλὰ μὴν ἐκ τούτων γ', ἔφη, τῶν ἴσων, ἐτέρων ὄντων ἐκείνου τοῦ ἴσου, ὅμως αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην ἐννενοήκας τε καὶ εἰληφας; Ἀληθέστατα, ἔφη, λέγεις».

<sup>23</sup> 74d9-e4: »Οὐκοῦν ὁμολογοῦμεν, ὅταν τίς τι ἰδὼν ἐννοήσῃ ὅτι βούλεται μὲν τοῦτο ὃ νῦν ἐγὼ ὀρῶ εἶναι οἷον ἄλλο τι τῶν ὄντων, ἐνδεῖ δὲ καὶ οὐ δύναται τοιοῦτον εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἀλλ' ἔστιν φαυλότερον, ἀναγκαῖόν που τὸν τοῦτο ἐννοοῦντα τυχεῖν προειδόντα ἐκεῖνο ᾧ φησιν αὐτὸ προσεικέναι μὲν, ἐνδεεστέρως δὲ ἔχειν;».

einem Teil der Erfahrung – nämlich ihrem beginnenden, dem Vergleich vorangehenden Moment – entspräche. Das φαυλότερον-Sein der Erfahrung (ihr Schlechter-als-die-αὐτά-Sein) ist vielmehr etwas, das durch alle ihre Momente hindurchgeht, das sie von Anfang bis Ende prägt, das ihre Seinsweise von A bis Z bestimmt – etwas, von dem sie gefangen ist oder an dem sie von Grund auf und fortdauernd leidet.

Aber was bedeutet das und welche Folgen hat es?

Die fragliche Textstelle zeigt, dass *die ganze Sphäre der Erfahrung in den αὐτά selbst verwurzelt ist* – sodass alles, was sich in der Erfahrung sehen lässt bzw. in Erscheinung tritt, *immer schon das αὐτό voraussetzt und von ihm eröffnet wurde*. Deswegen spricht Sokrates von einem *notwendigen προειδέναι*, d. h. von einem *notwendigen Vorher-Kennen*. Dieses προειδέναι ist gerade deswegen notwendig, weil ohne es die Erfahrung überhaupt unmöglich wäre. Die These Sokrates' mag zwar merkwürdig klingen, sie weist jedoch auf ein grundlegendes Phänomen hin.

Tatsächlich setzt die Kenntnis irgendwelcher *gleichen* Dinge jedesmal *eine gewisse Kenntnis der Bestimmung des Gleichen selbst* voraus. Ohne die „vorhergehende Kenntnis“ von „τὸ ἴσον“ könnten keine ἴσα, was sie auch sein mögen (Steine, Hölzer usw.), als solche wahrgenommen werden. Mit uns verhält es sich so, dass wir sozusagen zu schnell auf die Dinge gerichtet sind, als dass wir die vorherige, schon in Gang gesetzte und unser Wahrnehmen ermöglichende Vertrautheit mit den αὐτά hätten erkennen können. Und so verlieren wir aus den Augen, dass der besagte Vergleich zwar möglich ist, aber dem spontanen Verständnis zum Trotz *keinen ursprünglichen Zugang* zu den αὐτά bildet. Ganz im Gegenteil: Der Vergleich der den Dingen innewohnenden, sie mitgestaltenden Bestimmungen miteinander, ihre Abgrenzung gegeneinander, die Abstraktion und alle solche möglichen Operationen können nur insofern stattfinden, als die fraglichen Grundbestimmungen *immer schon mit im Spiel sind*, d. h., als uns jener Zugang *immer schon eröffnet ist*, der die Erscheinung der gleichen Dinge *als gleiche* ermöglicht.

Ehe wir also anfangen (Πρὸ τοῦ ἄρξασθαι – Aorist Medium!) zu sehen oder zu hören oder die anderen Sinne zu gebrauchen, mußten wir schon irgendwoher die Erkenntnis bekommen haben des eigentlich Gleichen, was es ist (εἰληφότας ἐπιστήμην αὐτοῦ τοῦ ἴσου ὃ τι ἔστιν), wenn wir doch das Gleiche in den Wahrnehmungen so auf jenes beziehen sollten, daß dergleichen alles zwar strebt zu sein wie jenes, aber doch immer schlechter ist<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> 75b4-8: »Πρὸ τοῦ ἄρα ἄρξασθαι ἡμᾶς ὄραν καὶ ἀκούειν καὶ τᾶλλα αἰσθάνεσθαι τυχεῖν ἔδει που εἰληφότας ἐπιστήμην αὐτοῦ τοῦ ἴσου ὅτι ἔστιν, εἰ ἐμέλλομεν τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων ἴσα ἐκεῖσε ἀνοίσειν, ὅτι προθυμεῖται μὲν πάντα τοιαῦτ' εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἔστιν δὲ αὐτοῦ φαυλότερακ.

Es ist also nicht übertrieben von einer Art Wende zu sprechen.

Das Dargestellte zeigt, dass die „Welt der αὐτά“ gar nicht als etwas Abgeleitetes, von der Erfahrung Abhängiges zu verstehen ist. Unsere Wahrnehmungswelt ist vielmehr so beschaffen, dass es sich mit ihr gerade andersherum verhält: Unsere Wahrnehmungen *setzen immer schon das genannte Wissen oder „Gesehenhaben“ (εἰδέναι) voraus*. Und die jeweils zustandekommenden Wahrnehmungen sind so geartet, dass sie *von vornherein auf etwas anderes anspielen bzw. durch einen Verweis auf jene geheime Bezugsebene (auf jenes strukturelle „Anderswo“) geprägt sind*. Oder, wie Sokrates sagt, die Wahrnehmungen sind gerade durch ein „ἐκεῖσε ἀναφέρειν“ gekennzeichnet (75b7) – sie sind von Anfang an das ἐνθένδε *eines ἐκεῖσε*.

Dieser wichtige Sachverhalt kann noch genauer beschrieben werden. Entgegen dem landläufigen Verständnis (dem zufolge die gemeine Erfahrung ein direktes, unmittelbares Wahrnehmen des Erfahrbaren bildet) weist die Argumentation Sokrates' darauf hin, dass alle unsere Wahrnehmungen *fortdauernd* auf eine verschiedene, ganz anders geartete „Ebene“ bzw. auf ein verschiedenes, ganz anders geartetes Wissen verweisen oder zurückführen. Denn mit dieser eigentümlichen Verweisung der Wahrnehmungen verhält es sich so, dass sich ihr *terminus ad quem* mit der Erfahrung selbst nicht identifizieren lässt: Das Ziel der Verweisung entspricht keinem erfahrbaren Inhalt oder Gegenstand. Demzufolge soll man ja von einem *Anderem* (einer *anderen* Ebene, einem *anderen* Wissen) *im eigentlichen Sinne des Wortes* reden. Und dieses andere Wissen ist wiederum dadurch gekennzeichnet, dass es von der Erfahrung als solcher immer schon *vorausgesetzt ist*. Ihm ist es zu verdanken, dass die Wahrnehmung von A nie direkt und unmittelbar ist, sondern dass sie prinzipiell von einem *προ-εἰδέναι* bzw. von einem „strukturellen Perfektum“ (oder „kognitiven Perfektum“) abhängt, welches unserer Erscheinungswelt zugrunde liegt und, wie unbemerkt auch immer, sie wesentlich mitermöglicht und mitausmacht. In diesem Sinne verweist also das, was uns vor Augen liegt, innerlich auf ein Schon-Gesetztes: Es setzt notwendig ein Schon-Gesehenes bzw. ein Schon-Gehabtes voraus. Und ohne diese Art von „strukturellem Perfektum“ oder „kognitivem Perfektum“ gäbe es nicht die Erscheinungswelt, die es gibt, oder sie wäre unweigerlich ganz anders beschaffen.

Zusammenfassend kann man also Folgendes festhalten: Einerseits zeichnet sich unsere Erscheinungswelt durch den zwar unauffälligen, aber ständigen Bezug auf das fragliche strukturelle Perfektum (oder „kognitive Perfektum“) aus. Andererseits ist dieses strukturelle oder kognitive Perfektum (das, was der besagte durchgängige Bezug als letztes Woraufhin anzielt) so geartet, dass es aller Wahrnehmungserscheinung (dem Inhalt unserer gesamten Erfahrung) gegenüber *völlig heterogen* ist. Oder, wie Sokrates sagt, alle ἴσα bleiben hinter dem ἴσον noch weit zurück und das



sie als ἴσα ermöglichende ἴσον ist einfach in keiner Erfahrung zu finden. Oder anders gesagt: Alle uns erscheinende Realität ist von Anfang an durch eine geheime Rückblicknahme auf die αὐτά geprägt. Ja, sie ist unentwegt von dieser kognitiven „Vergangenheit“ begleitet, die letztendlich darüber entscheidet, was wir sehen und wie wir sehen, wenn wir „die Augen aufmachen“.

### 7. Bilanz. Zwei Grundzüge des ἀνάμνησις-Vorgangs: der vorwegnehmende und umfassende Charakter der ἀνάμνησις

Aus dem Ausgeführten ergeben sich wichtige Hinweise für das Verständnis dessen, was unter „ἀνάμνησις“ im *Phaidon* gemeint ist. Es gilt vor allem, zwei Punkte zu berücksichtigen.

1. Dass der ἀνάμνησις der Charakter einer Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung selbst zugeschrieben wird, bedeutet auch, dass sie im Grunde genommen nicht nur mit etwas Vergangenem, sich auf ein πρότερον beschränkendem Phänomen zu tun hat. Denn das in der ἀνάμνησις als Fluchtpunkt dienende πρότερον steht für eine den Horizont des ὕστερον bzw. des „Hier und Jetzt“ der Erfahrung bedingende „Vergangenheit“. Die ἀνάμνησις, von der der *Phaidon* spricht, hat mit keinem kognitiven Perfektum zu tun, das dergestalt hinter mir liegt, dass es sich nicht in die Sphäre der „Gegenwart“ einmischt und sie nicht mitkonstituiert. Zwar neigen wir dazu, das Gedächtnis als eine Art „Behältnis“ zu verstehen, dem man Vorstellungen hinzufügen kann, die ihrerseits in diesem „Behältnis“ der Vergangenheit aufbewahrt bleiben. Auf das genaue Gegenteil deutet aber die Beschreibung des Sokrates hin. Ihr zufolge übt die ἀνάμνησις eine *konstitutive* Funktion aus – sodass alles, was im Laufe der Erfahrung in Erscheinung tritt, auf diese „Vergangenheit“ zurückgreift bzw. von ihr abhängt. Die αὐτά, die den Inhalt des fraglichen πρότερον bilden, werden von der Erfahrung vorausgesetzt, und zwar in allen ihren Momenten; sie überschreiten sozusagen die Sphäre des πρότερον im engeren Sinne und gehen durch die Erfahrung hindurch. In diesem Sinne – und das ist das Entscheidende – nehmen sie die gesamte Sphäre der Erfahrung voraus/vorweg (oder, wenn man so möchte: sie greifen ihr vor). In diesem *Vorgreifen* bzw. *Vorwegnehmen* liegt ein wesentliches Merkmal der ἀνάμνησις. Die ἀνάμνησις stellt also auch etwas Zukünftiges dar. Sie hat eine „proleptische“ Natur: Aus ihr heraus eröffnet sich nicht nur ein auf eine bestimmte Vergangenheit beschränkter Inhalt, sondern eher das, was mir „jetzt“ erscheint – mehr noch: *alle möglichen* Erscheinungen, alle Erscheinungen *überhaupt*.

2. Dass dem so ist, besagt andererseits, dass die fragliche ἀνάμνησις mit etwas Regionalem, nur Partiellem nichts zu tun hat. Auch hier ist zu

bemerkten, dass die im *Phaidon* erörterte Auffassung des Gedächtnisses bzw. der Erinnerung oder Wiedererinnerung dem landläufigen Verständnis weitgehend fremd ist. Das Phänomen des Gedächtnisses usw. pflegen wir so zu verstehen, als mache es nur einen Teil dessen aus, was unsere Erscheinungswelt zusammensetzt. Neben der Gegenwart gibt es auch die Zukunft und die Vergangenheit als verschiedene „Stücke“, die, wie auch immer, zu einem gemeinsamen Horizont gehören. Mit dem von Sokrates besprochenen Begriff der ἀνάμνησις verhält es sich aber so, dass sie *das Ganze* dessen umfasst, mit dem wir umgehen bzw. umgehen können (und so gewissermaßen alle unsere möglichen „Vorstellungen“ als Momente vereinigt). Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, was das letztendlich bedeuten kann und auf welche Phänomene es hindeutet. Es gilt nur hervorzuheben, dass die im *Phaidon* dargestellte ἀνάμνησις keineswegs mit einer begrenzten Bestimmung zu tun hat, die einzig und allein für die Setzung einer im gewöhnlichen Sinne verstandenen Vergangenheit verantwortlich ist. Die ἀνάμνησις stellt vielmehr etwas *Globales, Allumfassendes* dar. Sie bildet gleichsam einen ausstrahlenden, alles prägenden, sich überall verbreitenden und ständig mitwirkenden Grundbestandteil der Erfahrung: gerade auf sie ist die Erscheinungsweise der Gegenwart und ihrer Gegenstände, die Erscheinungsweise der Zukunft und ihrer Gegenstände und natürlich auch die Erscheinungsweise der (im gewöhnlichen Sinne verstandenen) Vergangenheit und ihrer Gegenstände zurückzuführen.

### **8. Das Reich der λήθη: λήθη als ein tiefes, mehrschichtiges, der ἀνάμνησις widerstehendes und sie durchdringendes Phänomen**

Es wurde schon darauf hingewiesen, dass die Verfassung der ἀνάμνησις ihrem Wesen nach λήθη impliziert. Der λήθη-Begriff, von dem bisher gesprochen wurde, ist aber nur die Spitze des Eisbergs und verfehlt noch weitere, durchaus wichtigere Aspekte, ohne deren Mitberücksichtigung die Bedeutung und Tragweite der im ἀνάμνησις-Vorgang eine ausschlaggebende Rolle spielenden λήθη nicht verstanden werden können.

A) Das im letzten Abschnitt Ausgeführte bahnt nun den Weg für die Analyse einer noch tieferen Schicht von λήθη. Diese tiefere Schicht besteht zunächst einmal in dem, was die buchstäblich genommene Schilderung der Präexistenz der Seele in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stellt. Denn, wenn Sokrates' „Präexistenzleere“ wirklich zutreffend ist, dann zeichnet sich unsere gewöhnliche Erscheinungswelt dadurch aus, dass sie keine Ahnung davon hat, dass sich die Seele eines jeden von uns in Wahrheit auf einen viel längeren χρόνος ausdehnt als denjenigen, der seit unserer Geburt verging. Sokrates' Argumentation deutet demnach auf eine Zeit hin, die meistens

unbeachtet bleibt. Und das Wichtige dabei ist, dass man, wenn man die Geburt für einen absoluten Anfang hält, eine unbestimmte vergangene Zeit außer Acht lässt, die auch Gegenstand einer ἀνάμνησις sein könnte.

B) Es ist aber im Auge zu behalten, dass das fragliche vergessene πρότερον vor allen Dingen ein *strukturelles* oder *kognitives Perfektum* darstellt und somit nicht ausschließlich für die Zeit vor unserer Geburt, sondern eher für das zunächst und zumeist übersehene vorgängige Wissen und für die ihm entsprechende, ganz merkwürdige (nicht unbedingt mit der Zeit vor unserer Geburt zusammenfallende) Zeit steht.<sup>25</sup>

C) Noch wichtiger ist aber Folgendes. Selbst wenn man die Argumentation des Sokrates nicht so wörtlich nehmen will, selbst dann ist unser Leben aus den oben erwähnten Gründen tatsächlich von einem πρότερον begleitet, das uns zunächst und zumeist unbemerkt, ungeachtet und somit vollkommen verborgen bleibt. Die uns vor Augen liegenden Dinge neigen nicht dazu, auf ihren eigenen Grund bzw. auf die konstitutive, grundlegende Rolle der αὐτά aufmerksam zu machen; sie verraten nicht ihre konstitutive Dependenz, sondern bieten sich als *unmittelbar* und vollkommen *selbstgenügsam* an. Mit einem Wort: In der Erscheinung dessen, was erscheint, bleibt gleichzeitig etwas verborgen, ungeahnt, unzugänglich oder wie man es nennen möchte.

D) Bei alledem wird aber der entscheidende Punkt noch nicht berührt. Dieser liegt nämlich im Begriff des βούλεσθαι. Anlässlich der Analyse des ἐνδεῖα-Phänomens hatten wir schon von Sokrates gehört, dass die uns erscheinenden Dinge sein wollen (βούλεται) wie die αὐτά, aber hinter ihnen zurück bleiben usw.<sup>26</sup> Wir müssen uns nun diesem zentralen Begriff zuwenden und ihn eingehender fassen.

Sokrates beschränkt sich nicht auf den Terminus βούλεσθαι. Neben ihm tauchen auch andere Termini auf, nämlich ὀρέγεσθαι und προθυμεῖσθαι<sup>27</sup>. In allen Fällen wird gerade von der Art und Weise gesprochen, wie die

<sup>25</sup> Man sollte nicht vergessen, dass unsere Vorstellung von der Zeit vor unserer Geburt einen Bestandteil unter anderen der uns zugänglichen Erscheinungswelt bildet und genauso konstituiert ist (d. h. genauso auf ein vorgängiges Wissen und auf ein *strukturelles* oder *kognitives πρότερον* angewiesen ist) wie alles andere. Das vergessene πρότερον (das *strukturelle* oder *kognitive Perfektum*), mit dem die von Sokrates herausgearbeitete ἀνάμνησις ihrem Wesen nach zusammenhängt, zeichnet sich dadurch aus, dass es sozusagen zwischen der Gegenwart und der üblich als solcher wahrgenommenen Vergangenheit – gleichsam in einem „toten Winkel“ – liegt.

<sup>26</sup> Vgl. die bereits angeführte Passage aus 74d9-e4: »Οὐκοῦν ὁμολογοῦμεν, ὅταν τίς τι ἰδὼν ἐννοήσῃ ὅτι βούλεται μὲν τοῦτο ὃ νῦν ἐγὼ ὀρῶ εἶναι οἷον ἄλλο τι τῶν ὄντων, ἐνδεῖ δὲ καὶ οὐ δύναται τοιοῦτον εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἀλλ' ἔστιν φαυλότερον, ἀναγκαῖόν που τὸν τοῦτο ἐννοοῦντα τυχεῖν προειδῶτα ἐκεῖνο ᾧ φησιν αὐτὸ προσεοικέναι μὲν, ἐνδεεστέρω δὲ ἔχειν;«.

<sup>27</sup> Vgl. namentlich 75a2, b1, b7.

erscheinenden Dinge danach streben, genauso wie die αὐτά zu sein, sodass diese Idee eines *Wollens*, *Strebens*, *Nachstrebens* usw. – und zwar eines die αὐτά als Ziel habenden Wollens – genau den zentralen, allen solchen Passagen zugrunde liegenden und ihnen als „gemeinsamer Nenner“ dienenden Aspekt bildet.<sup>28</sup>

Also: Die Erscheinungen der Dinge sollen so geartet sein, dass sie mit einem ganz bestimmten Streben nach den αὐτά aufs Innigste verbunden sind. Was aber kann das bedeuten? Was für ein Streben oder Wollen ist hier gemeint? Wenn meine Interpretation nicht fehlerhaft ist, kann man diese These auf zwei ganz verschiedene Weisen verstehen.

1. Von einem Wollen oder Streben kann man in dem Sinne sprechen, dass etwas noch nicht sein Ziel erreicht hat. Die Dinge bestehen gerade deswegen in einer Art „Wollen“, weil sie nicht die αὐτά sind, die sie zu sein beanspruchen, sondern ihnen bei weitem nachstehen. Kurz: Das so verstandene „Wollen“ steht für das Phänomen der ἐνδεια bzw. des ἐνδεεστέρωσ ἔχειν – für die Tatsache, dass die zur Erfahrung gehörenden Erscheinungen durch eine Mangelhaftigkeit gekennzeichnet sind, die gerade bewirkt, dass man von einem bloßen Sein-Wollen bzw. einem Noch-nicht-Sein reden kann und soll. Denn das wirklich Seiende, d. h. das, was in der Lage ist, auf jedes „Wollen“ zu verzichten, ist nur den αὐτά zuzuschreiben. Das ὀρέγεσθαι usw. würde also die Art und Weise unterstreichen, wie die erscheinenden Dinge sozusagen „hinter den αὐτά herhinken“, ja dazu verurteilt sind, stets hinter ihnen zurückzubleiben bzw. bloßes ὀρέγεσθαι, bloßes „Wollen“ zu sein.

2. Näheres Hinsehen lehrt jedoch, dass das fragliche βούλεσθαι εἶναι oder ὀρέγεσθαι noch eine andere, viel grundlegendere Bedeutung haben kann.

Zunächst einmal sei betont, dass mit dem ὀρέγεσθαι von allem Anfang an ein anderer Aspekt zusammenhängt, der nicht übergangen werden soll. Selbst wenn Sokrates den πολλά eine „Schwäche“ bzw. eine ἐνδεια zuspricht, selbst dann ist diese „Schwäche“ so beschaffen, dass sie ohnehin mit einer „Stärke“ Hand in Hand geht. Diese „Stärke“ drückt gerade der Terminus ὀρέγεσθαι selbst aus. Es handelt sich um etwas Aktives, d. h. um die Fähigkeit, sich ein sehr bestimmtes „Was“ als Ziel zu setzen und nach ihm zu streben bzw. es zu erreichen zu versuchen. Möge dieser Aspekt die Basis für das Folgende schaffen.

Wie wir gesehen haben, bildet ein wesentliches Merkmal der in der Erfahrung vorkommenden Erscheinungen die Tatsache, dass in ihnen der

---

<sup>28</sup> Die Rede von „Wollen“ soll keineswegs bedeuten, dass die Frage, ob der Willensbegriff schon bei Plato vorkommt, unseres Erachtens zu bejahen ist. Wir verwenden hier den Willensbegriff in einem sehr lockeren Sinne.

Grund, auf dem sie beruhen, zunächst und zumeist *unbemerkt*, ja gleichsam *verschüttet* bleibt. Dies kann nun einfach bedeuten, dass dieser Grund so tief hinter uns ist (so in λήθη eingewickelt ist), dass er sozusagen nicht die ausreichende Kraft besitzt, sich sichtbar zu machen. Aber es kann auch etwas anderes bedeuten. Die αὐτά können nicht zuletzt gerade deswegen unsichtbar sein, weil es etwas gibt, das sie zu erscheinen hindert – das sie verbirgt (aktiv!) und verborgen hält.

Auch wenn Sokrates es nicht ausdrücklich erwähnt, gibt er ja die Mittel an die Hand, dieses aktive Verbergen und Verborgenen-Halten als eines der im ὀρέγεσθαι implizierten Phänomene zu verstehen. Inwiefern?

Mit den uns erscheinenden Dingen verhält es sich tatsächlich so, dass sie auf ihre eigene Undurchsichtigkeit und Grundlosigkeit nicht hinweisen. Ihrer ἔνδεια zum Trotz spielen sie sich so auf, als wären sie schon jener Grund, der sie in Wahrheit nicht sind, sondern den sie nur voraussetzen. Das ist gerade das, was das Phänomen des ὀρέγεσθαι in einem anderen neuen Licht erscheinen lässt. Die uns vor Augen liegenden πολλά sind so beschaffen, dass sie *einen bestimmten „Status“ beanspruchen*. Dieser „Status“ ist – wohlgemerkt – gerade *der Status der αὐτά selbst* – des *wirklich Seienden*, des *Wahren* u. dgl. Die uns vor Augen liegenden Dinge erscheinen uns normalerweise so, dass sie sozusagen von sich selbst in einer *anmaßenden, aufgeblasenen, verschwollenen* Weise „sprechen“. Diese „Aufgeblasenheit“ hat nicht damit zu tun, dass die πολλά ihre angeblich ausgezeichnete Seinsweise laut und deutlich verkünden. Ganz im Gegenteil: Die Art und Weise, wie sie „still“ erscheinen, ohne auf ihre konstitutive ἔνδεια aufmerksam zu machen, ist es gerade, was sie als selbstgenügsam, in (und durch) sich selbst schon transparent erscheinen lässt.

M. a. W.: Das uns vor Augen Liegende hat auch in dem Sinne mit ὀρέγεσθαι zu tun, als es durch ein bestimmtes „Wollen“ geprägt ist: *das sein wollen, was es nicht ist*. Die πολλά strecken sich (eben eine der zum Bedeutungsfeld von ὀρέγεσθαι gehörenden Bedeutungen) so weit, dass sie *über ihre eigene Sinnsphäre hinausgehen und sich in der Sinnsphäre der αὐτά selbst niederlassen*. Das ist gerade das Phänomen, das es hier hervorzuheben gilt. Die uns zumeist erscheinenden Dinge zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie sich auf ihren geziemenden „Platz“ bzw. auf die sie wirklich kennzeichnende Bestimmung nicht beschränken, sondern ihn bzw. sie überschreiten. Den πολλά kann (und soll) man so eine ganz besondere Art von ὀρέγεσθαι zuschreiben – das ὀρέγεσθαι im Sinne eines *Anspruchs* bzw. in dem Sinne, dass *die πολλά sich als etwas anderes – als die αὐτά – ausgeben*. Das uns vor Augen Erscheinende neigt also dazu, die „Maske“ eines anderen zu tragen und, wie unauffällig und unscheinbar diese „Maske“ auch sein mag, ist es gerade sie, die der Erfahrung einen *usurpierenden Charakter* verleiht.

Es lohnt, bei diesem Aspekt noch etwas zu verweilen. Die Distanz von den αὐτά könnte mit einem klaren Bewusstsein ihrer Abwesenheit verbunden sein. Wenn dem so wäre, wären wir der Tatsache deutlich gewahr, dass die πολλά keineswegs die αὐτά sind, die sie zu sein beanspruchen. Und unserer Wahrnehmungswelt würde die Stabilität und Solidität (sozusagen das Zentripetale) fehlen, die sie zunächst und zumeist kennzeichnen. Sie wäre von einer starken inneren *Spannung* (quasi von einer zentrifugalen Spannung zwischen πολλά und αὐτά) zerrissen. Und gerade darum geht es in dem von Sokrates beschriebenen ἀνάμνησις-Vorgang. Von all dem ist in unserer normalen Wahrnehmungswelt so gut wie gar nichts zu finden. Zwar setzt diese von allem Anfang an ein konstitutives Mindestmaß an Verbindung mit den αὐτά voraus. Denn sie ist, wie ausgeführt, so beschaffen, dass sie immer schon auf ein „strukturelles oder kognitives Perfektum“ und zugleich auf ein ganz Anderes (das wirklich Seiende) verweist. Die Tatsache bleibt jedoch bestehen, dass wir tendenziell dieser Verweisung nicht folgen und der dazugehörenden Distanz von den αὐτά nicht inne werden, sodass wir unsere eigene Situation so verstehen, als ob wir im Besitz der αὐτά schon wären.<sup>29</sup> In diesem Sinne – und das ist eben das Wichtigste – zeichnet sich unsere Situation nicht allein durch die λήθη der αὐτά bzw. durch die „Distanz“ von ihnen aus, sondern darüber hinaus durch *eine λήθη jener ersten λήθη*, die gerade das „Verschwinden“ der αὐτά und der ihnen zukommenden Rolle bewirkt. Dies ist es, was es hier hervorzuheben gilt. Wenn es nur um *eine λήθη* ginge, würden wir die αὐτά vermissen. Aber bei uns ist es eher so, dass es sozusagen *eine λήθη zweiter Ordnung* – eine den „Verlust“ der αὐτά verbergende λήθη – gibt. Und indem diese zweite λήθη das Vergessen der αὐτά mit sich bringt, ermöglicht sie die Verwechslung der αὐτά mit etwas, das von ihnen *toto coelo* verschieden ist – und so ermöglicht sie auch den trügerischen Anspruch auf direkten und ungehinderten Zugang zu den αὐτά.

Genau besehen liefert das besprochene Verständnis des ὀρέγεσθαι in dem zweiten Sinne eine Erklärung für dieses Phänomen. Dem Sich-als-etwas-anderes-Ausgeben der πολλά ist es letztendlich zu verdanken, dass wir keine Ahnung von unserer konstitutiven Bezugnahme auf das kognitive πρότερον und die οὐσίαι haben bzw. dass sich das uns jeweils Erscheinende beileibe nicht als etwas *Spannungsvolles, Gespaltenes*, durch die *Abwesenheit* dessen, was es wirklich ausmacht, Geprägtes darstellt, sondern vielmehr für die eigentliche Wirklichkeit bzw. für „die Sache(n) selbst“ gehalten wird.

---

<sup>29</sup> Darum kann man die merkwürdige Grundverfassung unserer Wahrnehmungswelt folgendermaßen zum Ausdruck bringen: Die sie mitbedingende Verwechslung der πολλά mit den αὐτά ist einerseits ohne einen Bezug zu *beiden* (u. d. h. ohne ein *Verhältnis* zu dem Unterschied zwischen πολλά und αὐτά), andererseits aber auch ohne das *Vergessen* dieses Unterschiedes nicht möglich.

Diesem Sich-als-etwas-anderes-Ausgeben ist es schließlich zu verdanken, dass der ἀνάμνησις-Vorgang entweder unerfasst bleibt oder so verstanden wird, als wäre er einzig und allein eine Sache der Erfahrung.

Das Ausgeführte zeigt, dass die λήθη eine ausschlaggebendere Rolle als Grundbestandteil unserer Erscheinungswelt spielt, ja was für einer λήθη diese Rolle zukommt.<sup>30</sup>

Wir hatten schon gesehen, dass die gemeine Erfahrung undurchsichtig ist und stets etwas voraussetzt, das in ihr verborgen bleibt. Oder genauer gesagt: Wir hatten schon gesehen, dass die Erfahrung nicht alle Bestandteile erschöpft, aus denen sie selbst zusammengesetzt ist, sondern die αὐτά (das geheime Verhältnis zu den αὐτά) außer Acht lässt. Die soeben erörterte „doppelte, komplexe λήθη“ weist jedoch auf etwas Tiefergreifendes hin. Denn es geht nicht lediglich darum, dass die Erscheinung dessen, was erscheint, nur partiell ist bzw. nur einen beschränkten, noch erweiterbaren Zugang liefert. Es geht eher darum, dass die Erscheinung selbst sich so ausgibt, als trüge sie jenen weiteren, noch zu gewinnenden Zugang schon in sich – und genau deswegen verdeckt und verschüttet sie fortwährend die von ihr vorausgesetzten αὐτά. Indem das uns jeweils Erscheinende durch eine „Usurpation“ der αὐτά gekennzeichnet ist, *verbirgt es gerade die αὐτά bzw. die οὐσίαι und im gleichen Atemzug verdeckt es auch seine eigene Grundverfassung als etwas von den αὐτά Grundverschiedenes und auf sie innerlich Verweisendes mit*. Darin besteht gerade die oben herausgearbeitete „doppelte λήθη“ (das „doppelte ἐπιλανθάνεσθαι“). Einer so beschaffenen Erscheinung entspricht genau besehen kein Zeigen oder Entbergen im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern eher eine *Entzogenheit*, und zwar *eine doppelte, komplexe Entzogenheit*. Es gibt zwar etwas, das erscheint – es gibt zwar eine Erscheinung, die dadurch charakterisiert ist, dass sie auf den αὐτά beruht (sodass die „doppelte λήθη“ keineswegs einer Aufhebung der αὐτά entspricht, als ob sie schlicht und einfach verschwunden wären)<sup>31</sup>. Das Entscheidende ist jedoch, dass die Erfahrung so in λήθη betreffs ihrer eigenen Komposition eingewickelt wird, dass sie

---

<sup>30</sup> Diese λήθη hat zunächst einmal mit der Tatsache zu tun, dass der von den πολλά erhobene Anspruch, die αὐτά bzw. die οὐσίαι zu verkörpern, vollkommen grundlos ist und nichts mehr als einer bloßen Anmaßung entspricht. In diesem Sinne bilden die αἰσθήσεις auch deswegen etwas φαῦλον, weil sie hinter den von ihnen selbst gemachten Erwartungen zurückbleiben, d. h., weil sie der Aufgabe nicht gewachsen sind, die sie auszuführen vorgeben. Das ist jedoch noch nicht ganz der Punkt, den es jetzt hervorzuheben gilt.

<sup>31</sup> *N. b.:* Der Inhalt der die αὐτά deckenden, von den πολλά getragenen „Maske“ zeigt zur Genüge, dass die πολλά nach wie vor die αὐτά voraussetzen, und zwar so, dass Letztere einen geheimen Bestandteil sämtlicher πολλά bilden, ohne welchen sie ohnehin nicht erscheinen könnten.

alles auf den Kopf stellt, indem sie sich als etwas anderes geltend macht bzw. ein Anderes als sie selbst geltend macht<sup>32</sup>. Das ist gerade, was letzten Endes bewirkt, dass die Verbindung mit den (die Erinnerung an die) αὐτά gleichsam ausgeblendet wird bzw. dass die αὐτά und damit auch die Erfahrung (ihr Sinn, ihre Rolle und innere Verfassung) verdeckt werden – und so schließlich der Möglichkeit die Tür öffnet, dass das Leben eines jeden von uns einen völlig verzerrten Charakter annimmt.

D) Dem Ausgeführten ist nun noch ein weiterer Aspekt hinzuzufügen, ohne welchen die Charakterisierung der den ἀνάμνησις-Vorgang hemmenden doppelten λήθη noch sehr unvollständig wäre. Das bisher Ausgeführte erweckt den Eindruck, als wäre die Aufhebung des besagten Anspruches der πολλά nicht nur eine *notwendige*, sondern auch eine *hinreichende* Bedingung dafür, dass der Zugang zu den αὐτά wirklich und endgültig erreicht werde. Sobald man gleichsam den πολλά die „Maske“ abgenommen hat, würden die αὐτά ohne weiteres entdeckt werden. Man hätte sofort einen freien Zugang zu ihnen. Sokrates legt jedoch das genaue Gegenteil nahe, indem er noch auf ein weiteres Phänomen hinweist – das δοῦναι λόγον bzw. das δοῦναι λόγον ἔχειν<sup>33</sup>. Das Phänomen des „δοῦναι λόγον“ zur vollen Entfaltung zu bringen, würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Es geht nur darum, Eines zu betonen:

Sokrates zufolge ist es erst das „Rechenschaft-Geben“, das wirklich imstande ist, die αὐτά zu entdecken. Aber der springende Punkt ist gerade, dass das δοῦναι λόγον bzw. das δοῦναι λόγον ἔχειν sich allein aus dem „Demaskieren“ der πολλά nicht gewinnen lässt. D. h., selbst wenn man der Tatsache gewahr wird, der Anspruch der πολλά sei nur irreführend und illusorisch – selbst dann ist man *noch lange nicht* in der Lage, „von dem, was man hat, Rechenschaft zu geben“. Beide Momente – das Demaskieren der πολλά und das δοῦναι λόγον ἔχειν – hängen im kantischen Sinne des Wortes nicht analytisch zusammen. Und das Entscheidende ist gerade, dass dabei noch eine weitere, durch das „Demaskieren“ noch nicht bereitgestellte Mühe nötig ist, um die αὐτά wirklich zu entdecken. Nach der Aufhebung des unbegründeten und trügerischen Anspruches der empirischen

---

<sup>32</sup> Das ist ein Punkt, der mit Nachdruck betont werden soll. Die hier in Frage stehende λήθη hat mit einem äußerlichen Decken oder Verbergen bzw. mit einer äußerlichen Entzogenheit nicht das Geringste zu tun, wie man z. B. von einem Toten im Grab sagen kann, er bleibe verborgen, indem die Erde ihn deckt. Die Entzogenheit, die es hier hervorzuheben gilt, hat mit einer von etwas Äußerlichem verursachten Verdeckung (d. h. also mit etwas, das sich davorschiebt und somit etwas Anderes deckt), gar nichts zu tun. Es ist eher die Erscheinung, die sich selbst verdeckt, indem sie sich als etwas anderes ausgibt und dadurch ihr eigenes Wesen (ihre innere Verfassung) verfehlt und verstellt.

<sup>33</sup> Vgl. 76bff.



Erscheinungswelt bleibt demnach eine Art „Distanz“ von den αὐτά – eine weitere Stufe von λήθη – bestehen. Diese weitere, eigentümlich bestimmte Stufe von λήθη ist es, die einerseits bewirkt, dass die unserer Erscheinungswelt anhaftende λήθη noch fortbesteht und sozusagen „unbereinigt“ bleibt, und die andererseits von uns weiter erfordert, die Aufgabe der Entdeckung der αὐτά fortzusetzen.

Dieser Abschnitt hat sich vorgenommen, die λήθη näher zu fassen, die dem ἀνάμνησις-Vorgang Widerstand leistet und mit der er somit hadern muss. Aus dem Ausgeführten lässt sich meines Erachtens besser verstehen, wie die fragliche λήθη mehrschichtig ist, und zwar dergestalt, dass die verschiedenen Schichten anders beschaffen sind. Die die ἀνάμνησις beeinträchtigende λήθη bildet so etwas wie einen sehr, sehr tiefen „Brunnen“ – viel tiefer als das, woran wir spontan denken, wenn wir von „Wiedererinnerung“ sprechen hören. Ja, die fragliche λήθη bildet etwas so Tiefes bzw. dehnt sich so weit aus, dass sie bewirkt, dass die ἀνάμνησις von einem unmittelbaren, direkten, mühelos sein Ziel erreichenden Vorgang himmelweit verschieden ist. Mit der von Platon beschriebenen ἀνάμνησις hat es vielmehr folgende Bewandnis: Wenn man ihrem Weg wirklich zu folgen versucht, so erweist sich dieser als lang, holprig und voller Hürden.

Dessen ungeachtet, dass die hier zur Erörterung stehende λήθη noch weitere, von uns (oder im *Phaidon*) nicht berücksichtigte Schichten umfassen kann, zeichnet sie sich zumindest durch einen Grad an Komplexität aus, wie den, den wir in diesem Beitrag herausgearbeitet haben. D. h., die hier zur Erörterung stehende λήθη umfasst folgende Schichten: 1. die uns von den αὐτά trennende „Distanz“ (die Tatsache, dass wir über keinen direkten Zugang zu den αὐτά verfügen, sondern allein über eine blasse, verschwommene „Erinnerung“ an sie); 2. die Art und Weise, wie der ἀνάμνησις-Vorgang zunächst und zumeist dazu neigt, mit der Erfahrung bzw. mit der „empirischen ἀνάμνησις“ verwechselt zu werden; 3. den haltlosen Anspruch (bzw. ὀρέγεσθαι) der Erfahrung, der eine Art „doppelter λήθη“ mit sich bringt ist – und nicht zuletzt auch 4. die Unfähigkeit, Rechenschaft zu geben bzw. die Tatsache, dass die Aufhebung der „doppelten λήθη“ nicht unbedingt mit dem „δοῦναι λόγον ἔχειν“ verbunden ist.

Das Ausgeführte wirft schließlich etwas Licht auf eine weitere Frage. Die Sokrates in den Mund gelegte Argumentation, vor allem ab 75b10, soll die Grundlagen für einen „Beweis“ für die „Präexistenz“ der Seele schaffen. In die Diskussion dieses „Beweises“, seiner Bedeutung, Absicht und Stichhaltigkeit können wir hier nicht eingreifen. Festzuhalten bleibt nur das Folgende:

Wie bereits erwähnt, setzt unsere Erscheinungswelt immer ein „kognitives Perfektum“, nämlich ein προειδέναι der αὐτά voraus – und zwar so, dass Letzteres eine unerlässliche Bedingung der Erfahrung überhaupt bildet.

Diesbezüglich wurde außerdem darauf hingewiesen, dass das die Erscheinungswelt ermöglichende und mitgestaltende Wissen der αὐτά nicht aus der Erfahrung stammen kann, sondern allem Erfahrbaren gegenüber durchaus *heterogen* ist. So verstanden bildet das fragliche „kognitive Perfektum“ a) etwas, das im strengsten Sinne des Wortes „vor“ der Erfahrung ist, b) etwas, das von ihr überhaupt nicht abgeleitet werden kann, ja c) etwas, das sie immer schon voraussetzt. Das ist der Punkt, den es jetzt besonders zu betonen gilt. Unsere Erscheinungswelt besitzt eine derartige Struktur. Und es ist *als ob* die Seele eines jeden von uns schon „vorher“ anderswo die αὐτά „gesehen“ hätte, auf die unsere Erscheinungswelt ständig anspielt, und alles im Lichte einer nicht ganz gelingenden und ihren Gegenstand freilegenden Erinnerung an die einst gesehenen αὐτά wahrnehme. Das jeweils Erscheinende verweist so innerlich auf ein Schon-Gesehenes, setzt es so wesentlich voraus, dass Sokrates' These über die „präexistierende Seele“, auch wenn man sie ablehnt, gewissermaßen zu unserer Situation passt. Alle uns begegnende Erscheinung ist ja von dieser Art „Vergangenheit“ *im weiteren, übertragenen Sinne* – d. h. von einer „Vergangenheit“, die mit der erfahrbaren Vergangenheit nicht das Geringste zu tun hat, sondern dieser irgendwie zugrunde liegt – von vornherein geprägt und ermöglicht; oder, wie T. Mann es in einem anderem Kontext so treffend zum Ausdruck bringt, unsere Erscheinungswelt ist so geartet, »daß kein Ding zuerst und von selber ist, Ursache seiner selbst, sondern ein jedes gezeugt ist und rückwärts weist, tiefer hinab in die Anfangsgründe, die Gründe und Abgründe des Brunnens der Vergangenheit«<sup>34</sup>. Wobei die hier in Frage stehende Vergangenheit eigentümlich ist. Denn sie hat mit dem besagten kognitiven Perfektum (und mit keiner vergangenen Erfahrung) zu tun. Und auch der Brunnen im übertragenen Sinne, von dem wir hier sprechen, ist eigentümlich, weil er schließlich, wie sich aus dem Ausgeführten ergibt, nur in einem *Wissen* (bzw. in einem *Wissensanspruch*) besteht, und zwar in einem Wissen, das um etwas noch weitgehend *Unverstandenes*, noch *zu Entdeckendes* – kurz: um *ein noch zu Enträtselndes* – kreist.

### **9. Das veränderte Verständnis vom μὴ ἐπισκοπεῖν: die Art und Weise, wie das volle Bild der λήθη das μὴ ἐπισκοπεῖν in einem neuen Licht erscheinen lässt**

Eingangs wurde darauf hingewiesen, dass Sokrates zufolge das λήθη-Phänomen mit dem μὴ ἐπισκοπεῖν aufs Engste verbunden ist. Es ist aber

---

<sup>34</sup> Vgl. Thomas Mann, *Joseph und seine Brüder* (Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2011), 13.

die Frage, ob das Ausgeführte auch diesen Grundfaktor des ἀνάμνησις-Vorganges in einem neuen Licht erscheinen lässt. D. h.: Ist der nähere Einblick in das Wesen der λήθη so geartet, dass er auch das Verständnis der Bedeutung und Rolle des μὴ ἐπισκοπεῖν verändert?

Die Antwort muss, glauben wir, wie folgt ausfallen.

Genau besehen hat die Analyse des Sokrates gerade jenen tieferen, „technischen“ Sinn des ἐπισκοπεῖν hervorgehoben, der mit der Inspektion, der *Nachprüfung* oder *Überprüfung* bzw. mit dem *Durchsuchen* eines schon Gegebenen zu tun hat. Das von Sokrates herausgearbeitete Entweder/Oder zwischen ἐπισκοπεῖν und μὴ ἐπισκοπεῖν (fehlendem oder mangelndem ἐπισκοπεῖν) ist von aller empirischen Lenkung der Aufmerksamkeit zu unterscheiden (z. B. ob man an das zurückdenkt oder nicht, was gestern oder vorgestern passiert ist). Der Unterschied besteht hauptsächlich darin, dass das von Sokrates erörterte μὴ ἐπισκοπεῖν im Grunde nicht auf etwas bezogen ist, das im Wesentlichen schon entdeckt wurde. Das, was Gegenstand des fraglichen ἐπισκοπεῖν sein soll, ist vielmehr etwas, das es noch zu entdecken gilt. Genauer ausgedrückt: Das ἐπισκοπεῖν, das für den ἀνάμνησις-Vorgang ausschlaggebend ist, stellt sich die Aufgabe, alle möglichen Momente von λήθη aufzuheben, die den *eigenen* Blick beeinträchtigen. Ja, es setzt sich vor allen Dingen die Aufgabe, die λήθη zu beheben, die die innere Ermöglichung des Wahrnehmens als solchen verhüllt. Das ist gerade das ἐπισκοπεῖν, dessen Abwesenheit oder Mangel die Spur der geheimen (unvollkommenen, nicht ganz gelingenden und ihren Gegenstand freilegenden) ἀνάμνησις verwischt, die fortwährend die heimliche Feder und das Herzstück unseres Wahrnehmens ist. Oder, wie wir auch sagen könnten: Nur ein so beschaffenes ἐπισκοπεῖν – nur die Entfernung aller möglichen Momente von λήθη bzw. von μὴ ἐπισκοπεῖν – wäre also wirklich in der Lage, die in uns ständig anfangende ἀνάμνησις vollkommen zu entfalten und an ihr Ziel zu bringen (und d. h. zugleich zu dem zu führen, von dem die ἀνάμνησις ἀνάμνησις ist).

Was schließlich bedeutet, dass das ἐπισκοπεῖν im gewöhnlichen Sinne immer nur einen Teil, und zwar einen winzigen Teil des bei uns zu findenden ἐπισκοπεῖν und ein das Wesentliche außer Acht lassendes ἐπισκοπεῖν ist – genauso wie die im gewöhnlichen Sinne verstandene ἀνάμνησις sich als eine „Pseudo-ἀνάμνησις“ (als eine das Wesentliche vergessende ἀνάμνησις) erweist.

## Literaturverzeichnis

Ackrill, John L., „Anamnesis in the *Phaedo*: Remarks on 73c-75c“, in: *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, Hrsg. E. N. Lee et al. Assen: Van Gorcum, 1973, 177-195.

- Allen, Reginald E., "Anamnesis in Plato's *Meno* and *Phaedo*", *Review of Metaphysics* 13 (1959), 165-174.
- Bedu-Addo, J. T., "Sense-Experience and the Argument for Recollection in Plato's *Phaedo*", *Phronesis* 36 (1991), 27-60.
- Burnet, John (Hrsg.), *Platonis opera*, I. Oxford: Clarendon Press, 1967.
- Bury, Robert G. (Hrsg.), *The Philebus of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1897.
- Dimas, Panos, "Recollecting Forms in the *Phaedo*", *Phronesis* 48 (2003), 175-214.
- Dunlop, Charles E. M., "Anamnesis in the *Phaedo*", *The New Scholasticism* 49 (1975), 51-61.
- Ebert, Theodor, *Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons Phaidon*. Stuttgart: Steiner, 1994.
- Franklin, Lee, "Recollection and Philosophical Reflection in Plato's *Phaedo*", *Phronesis* 50 (2005), 289-314.
- Frede, Dorothea, *Platons "Phaidon": Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.
- Gulley, Norman, "Plato's Theory of Recollection", *Classical Quarterly* 48 (1954), 194-213.
- Hiller, Marion, "Methexis, Anamnesis, Psyche. Auslegung eines Verhältnisses in Platons *Phaidon*", in: *Denkwege 2. Philosophische Aufsätze*, Hrsg. D. Koch e D. Barbaric, Tübingen: Attempto, 2001, 61-76.
- Huber, Carlo E., *Anamnesis bei Plato*. München: Hueber, 1964.
- Kelsey, Sean, "Recollection in the *Phaedo*", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 16 (2000), 91-133.
- Ketchum, Richard J., "Knowledge and Recollection in the *Phaedo*: An Interpretation of 74a-75b", *Journal of the History of Philosophy* 17 (1979), 243-253.
- Lee, Sang-In, "Platons Anamnesis in den frühen und mittleren Dialogen. Zur Metapher des vorgeburtlichen Lernens oder Erkennens", *Antike und Abendland* 46 (2000), 93-115.
- Lindenmuth, Donald C., "Love and recollection in Plato's *Phaedo*", *Ancient Philosophy* 8 (1988), 11-18.
- Moravcsik, Julius, "Learning as Recollection", in: *Plato. A Collection of Critical Essays, I: Metaphysics and Epistemology*, Hrsg. G. Vlastos. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1978, 53-69.
- Morgan, M. L., "Sense-Perception and Recollection in the *Phaedo*", *Phronesis* 29 (1984), 237-251.
- Osborne, Catherine, "Perceiving Particulars and Recollecting the Forms in the *Phaedo*", *Proceedings of the Aristotelian Society* 95 (1995), 211-234.
- Platon, *Phaidon*, dt. Übers. von Schleiermacher, in: *Sämtliche Werke*, III, Hrsg. Gunther Eigler. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
- Rawson, Glenn, "Platonic Recollection and Mental Pregnancy", *Journal of the History of Philosophy* 44 (2006), 137-155.
- Robins, I. N., "Recollection and Self-Understanding in the *Phaedo*", *Classical Quarterly* 47 (1997), 438-451.
- Sedley, David N., "Form-Particular Resemblance in Plato's *Phaedo*", *Proceedings of the Aristotelian Society* 106 (2006), 311-327.
- Thein, Karel, "Ἀνάμνησις und φρόνησις in the *Phaedo*: Bond of Life or Deadly Nosse?", in: *Plato's Phaedo. Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*, Hrsg. A. Havlíček e F. Karfik. Prague: OIKOYMENH, 2001, 266-274.