

Erscheinung und Meinung

Platons Kritik an Protagoras als Selbstkritik*

Von ERNST HEITSCH (Regensburg)

„Es ist wohl besser, über den Gang unserer folgenden Überlegungen eine Vorschau zu geben, damit wir nachher nicht die Übersicht verlieren, sondern immer wissen, welchen Punkt unsere Gedanken auf ihren Wegen gerade erreicht haben.“ So etwa hat einst ein gewisser *Aristoxenos* begonnen, der sich dafür auf seinen Lehrer *Aristoteles* berief. *Aristoteles* aber wußte aus eigener Erfahrung, wohin es führen kann, wenn ein geladenes Auditorium nicht gleich zu Beginn darüber unterrichtet wird, was es zu erwarten hat; er hatte erlebt, wie es jenen Athenern erging, die zahlreich gekommen waren, um bei *Platon* eine Vorlesung ‚Über das Gute‘ zu hören. Durch den Titel der Vorlesung angezogen, hatten diese Leute verständlicherweise erwartet, *Platon* werde über solche Dinge sprechen, die man als gut zu bezeichnen pflegt, also z. B. Reichtum, Gesundheit, Stärke oder sonst irgendeinen erstrebenswerten Zustand. Als dann aber bei *Platon* immer nur von Mathematik, von Zahlen, Geometrie und Astronomie die Rede war und als es schließlich und endlich gar hieß, das Gute sei Eines, da war das Publikum zunächst denn doch verblüfft, und dann zogen die einen verärgert, die andern voller Verachtung von dannen. Aus diesem Grunde also, so berichtet *Aristoxenos*, habe *Aristoteles* immer eine genauere Einleitung gegeben, was und worüber er zu reden vorhabe. Und so wollen auch wir es heute halten.

Ich habe Ihnen vorgeschlagen, daß wir uns einige Gedanken über *Platon* machen. Wirkung und Anregung, die von diesem Manne schon zu seiner Zeit ausgingen, haben auch heute, nach bald 2¹/₂ Jahrtausenden, nicht nachgelassen; und man mag sich fragen, woran das liegt. *Platon* bietet viele mögliche Aspekte: der junge Dichter, der Schüler des *Sokrates*, der theoretische Ethiker, der Ontologe, der Wissenschaftstheoretiker mit seiner Bevorzugung von Mathematik und Astronomie, der Staatsdenker, der Erkenntnistheoretiker, der Theologe und vielleicht nicht zuletzt auch der Schriftsteller. Es kann sein, daß gerade diese Vielfalt der Grund dafür ist, daß wohl noch jede Zeit ihre eigenen philosophischen Probleme, wenn vielleicht auch nur im Ansatz, bei ihm hat wiederfinden können; und den Grund wiederum dafür möchte einer der heutigen Interpreten der antiken Philosophie, *R. E. Allen*, darin sehen, daß *Platon* mehr als ein Philosoph, daß er die Philosophie selbst sei. Wenn eine solche Äußerung mehr sein will als eine enthusiastische Huldigung, so kann sie nur besagen, daß

* Der Vortrag, der erstmals im Februar 1968 auf Einladung der Philosophischen Gesellschaft in Zürich gehalten ist, versucht meine bisherigen Beiträge zur Geschichte der griechischen Erkenntniskritik fortzuführen: Die nichtphilosophische ἀλήθεια, *Hermes* 90, 1962, 24–33; Wahrheit als Erinnerung, *Hermes* 91, 1963, 36–52; Das Wissen des Xenophanes, *Rhein. Museum* 109, 1966, 193–235.

in *Platons* Schriften solche Fragen zur Sprache kommen, die wir heute als Grundprobleme jeglichen Philosophierens anzusehen geneigt sind; entscheidend aber kommt hinzu, daß *Platon* weniger ein Bündel von Antworten und Theorien anbietet, als vielmehr im Hin und Her seiner Gespräche das eigentlich Fragwürdige herauszuarbeiten versucht; Lösungen werden wohl angedeutet, aber kaum je ausgesprochen; und wie wenig ihm an festen, endgültigen Antworten lag, zeigt sich gerade auch darin, daß er manche Fragen immer wieder neu und immer wieder von einer anderen Seite diskutiert, wobei nicht ausbleiben konnte, daß sich mit der Änderung des Aspekts immer wieder auch *Platons* eigene Ansicht änderte. Das dürfte nun vorzüglich auch für seine Erkenntnistheorie gelten; und ich bin der Meinung, daß *Platons* Versuch, den Akt des Erkennens und die in ihm liegende Problematik immer sachgerechter zu beschreiben, ganz wesentlich beeinflusst wurde durch seine Auseinandersetzung mit dem griechischen Wahrheitsbegriff, genauer gesagt: beeinflusst wurde durch seine Kritik des Wortes ἀλήθεια. Wir stehen hier vor einem höchst eigenartigen Vorgang, den aufzuhellen deshalb so außerordentlich schwierig und bisher kaum versucht ist, weil wir dabei auf die Frage stoßen, in welcher Weise die jeweilige Sprache das Denken vorbestimmt, es unmerklich in Bahnen lenkt, die in einer anderen Sprache so nicht existieren, und ferner wie weit es möglich ist, sich dieser Verführung durch die eigene Sprache zu entziehen. Wenn Sie bereit sind, dieser merkwürdigen Erscheinung Ihre Aufmerksamkeit zu schenken, so will ich versuchen, einige für *Platon*, wie ich glaube, höchst wichtige Gedankengänge unter diesem Gesichtspunkt verständlich zu machen. Es ist ein Versuch, und die Sache ist in der Tat verwickelter als es zunächst scheinen mag.

Denn täuschen wir uns nicht. Auch wenn es stimmen sollte, daß *Platon* die Philosophie selbst ist, so trüge diese Philosophie eben doch ein griechisches Gewand, das nicht das heutige ist. *Platon* stand, wenn er über die Möglichkeit, oder richtiger: über den tatsächlichen Vorgang menschlichen Erkennens nachdachte, in einer bestimmten Tradition, einer Tradition, die von *Homer* bis zu *Parmenides*, *Sokrates* und zu seinen eigenen Zeitgenossen im 4. Jahrhundert reichte. Und ferner sprach und dachte er Griechisch und war damit auf die Gewohnheiten und Möglichkeiten eben dieser Sprache angewiesen. Durch diese beiden Faktoren waren sein Fragen und Denken, wie das eines jeden Menschen, auf eigene Weise vorbestimmt; und so wird es gut sein, wenn wir einige Eigenarten dieser Faktoren, die uns im Grunde fremd sind, zunächst etwas genauer zu beschreiben versuchen. Gelingt das, so dürfen wir hoffen, dadurch ein gewisses Vorverständnis für die Art von *Platons* eigenen Überlegungen gewonnen zu haben.

Zunächst zur Sprache. Ich entsinne mich an ein Bild, das die amerikanische Zeitschrift *Life* vor einigen Jahren in einem Heft veröffentlichte, das Deutschland, seinen Eigenarten und seinen Problemen gewidmet war: Im Münchner Hofbräuhaus um alle Tische dichtgedrängt tüchtige Biertrinker, die in Trachtenanzüge gekleidet eine laute Geselligkeit zu pflegen scheinen. Unter diesem Bild stand: that is Gemütlichkeit. Offenbar wurde hier der vielleicht nicht ganz gelungene Versuch gemacht, dem amerikanischen Leser den Gehalt eines als ty-

pisch deutsch empfundenen Begriffs nahezubringen. Und in der Tat spüren wir, was Sprache ist, welche Macht sie hat, am ehesten an einer fremden Sprache, z. B. beim Übersetzen. Wie wir alle wissen, gibt es eindeutig übersetzbare Texte, solche etwa die lediglich eine technische Information enthalten, und es gibt Texte, die sich nicht übersetzen lassen. Ein Gedicht z. B. bereitet dem Übersetzer nicht nur wegen seines Metrums Schwierigkeiten, sondern viel mehr noch, weil viele der vom Dichter verwendeten Wörter Empfindungen hervorrufen, die von dem sachlichen Äquivalent, das eine andere Sprache zur Verfügung hat, nicht miterfaßt werden; und gerade diese Empfindungen sind vom Dichter beabsichtigt. So gehen viele Assoziationen, gleichsam die Obertöne, wohl in jeder Übersetzung verloren, ganz abgesehen von jenen Wörtern, für die es in einer anderen Sprache nicht einmal ein sachliches Äquivalent gibt, Wörter, die man dann in der Regel in einer längeren Paraphrase zu erfassen sucht oder unübersetzt mit den berüchtigten Anführungsstrichen versieht; ἀρετή und θυμός etwa sind im Griechischen solche Wörter, im Deutschen – wenn wir der Life glauben wollen – z. B. Gemüt und Gemütlichkeit.

Weil also die kleinsten selbständigen Bestandteile der Sprache, die Wörter, sich zum großen Teil nicht völlig decken mit den entsprechenden Wörtern einer anderen Sprache, kann nun gelegentlich etwas höchst Merkwürdiges passieren: bei einer sachlich durchaus anstößigen, um nicht zu sagen richtigen Übersetzung geht gleichwohl die eigentliche Pointe oder die Schlüssigkeit eines Gedankenganges völlig verloren, ohne daß der Übersetzer oder ein Leser der Übersetzung Anlaß hätten, das zu bemerken. Ein unscheinbares Beispiel aus dem Griechischen soll, was ich meine, verdeutlichen. *Menander* läßt in einer seiner Komödien jemanden sagen: „Unmöglich ist, wie es scheint, daß die Wahrheit sich verbirgt.“ Uns ist nur dieser eine Vers erhalten, und wer ihn spricht, wissen wir nicht; wir dürfen uns jedoch vorstellen, daß im Verlauf einer Komödienhandlung ein sorgsam gehütetes Geheimnis an den Tag gekommen ist, und daß daraufhin einer der Beteiligten, frohlockend oder vielleicht auch resignierend, feststellt, die Wahrheit läßt sich eben doch nicht unterdrücken. Wir alle werden jetzt vermutlich meinen, damit hätten wir den Vers im Blick auf einen möglichen Zusammenhang sachlich einwandfrei verstanden; und diese Meinung ist so unberechtigt nicht; die Worte ergeben einen Sinn, mit dem ein jeder sich zufrieden geben kann, zumal niemandem die Erfahrung fremd ist, daß die Sonne es schließlich doch an den Tag bringt; und genau das scheint der Vers besagen zu wollen. Jedoch: der eigentliche Sinn der Formulierung, ihre gleichsam hintergründige Pointe wäre damit noch garnicht bemerkt. Das Wort, das wir zurecht mit Wahrheit übersetzt haben, heißt τὸ ἀληθές, und dieses Wort ist von demselben Stamm gebildet wie das Verbum λανθάνειν, ‚verborgen sein‘; τὸ ἀληθές meint also eigentlich ‚das Unverborgene‘. Betrachten wir nun den griechischen Wortlaut des Verses: ἀδύνατον, ὡς εἶποιε, τἀληθές λαθεῖν, ‚unmöglich ist es, daß das Unverborgene verborgen ist“. Ich denke, der eigentliche Sinn, den *Menander* in diese Worte hat legen wollen, ist der, daß hier nicht nur eine Erfahrungslehre und Lebensregel ausgesprochen wird, sondern daß er gleichzeitig anspielen will auf eine Besonderheit seiner griechischen Muttersprache. Denn da ἀλήθεια

im Griechischen kein Kunstwort ist wie unser Unverborgenheit, sondern das übliche Wort, das jeder Grieche normalerweise dort benutzt, wo wir Wahrheit sagen, dürfte es, sofern wir die griechische ἀλήθεια einmal beim Wort nehmen, eigentlich garnicht passieren, daß die Wahrheit verborgen ist; ἀλήθεια hat eben als Unverborgenheit immer unverborgen zu sein, sie braucht nicht eigens gesucht zu werden. Natürlich wußte auch ein Grieche, daß die Wirklichkeit leider etwas anders aussieht, daß er sich in der Regel durchaus bemühen mußte, wenn er erkennen wollte, wie etwas eigentlich ist; das Gesuchte ist leider nicht grundsätzlich unverborgen, andernfalls brauchte man es nicht zu suchen. Aber dieser Widerspruch konnte dann offenbar nur bedeuten, daß es mit der Wahrheit in Wirklichkeit anders bestellt war als es ihr Name ἀλήθεια anzudeuten schien. Und der Witz, den *Menander* sich erlaubt, liegt eben darin, daß er durch die pointierte Nebeneinanderstellung von ἀληθές und λαθεῖν den Widerspruch zwischen Sprache und Wirklichkeit gleichsam akut werden läßt. Die Wahrheit kann nicht verborgen bleiben, ὡς ἔοικε, „wie es scheint“, fügt *Menander* ironisch hinzu, und er meint damit: wie der Verlauf unserer Komödie zeigt, ist die Wahrheit am Ende doch ans Licht gekommen, womit die Bedeutung unserer griechischen Bezeichnung für Wahrheit wieder einmal gerechtfertigt sein dürfte; wie es scheint, so sagt er, kann τὸ ἀληθές wirklich nicht verborgen bleiben, unsere Sprache hat tatsächlich recht. Ich denke, die Parodie auf eine Eigentümlichkeit seiner griechischen Muttersprache ist unüberhörbar.

Doch diese Eigentümlichkeit gibt nun nicht nur Anlaß zu mehr oder weniger geistreichen Scherzen, sie hat auch eine ernstere Seite. Zunächst zeigt unser Beispiel, daß es wirklich möglich ist, den Gedankengang eines Textes unter Verkenntung seiner wesentlichen Ausdrucksabsicht so in eine andere Sprache zu übersetzen, daß ein Sinn entsteht, der dem originalen zu entsprechen scheint und jeden befriedigt; so fehlt jeder Anstoß, über den einmal erkannten Sinn hinaus zu fragen und dann zu sehen, daß man bisher allenfalls die Hälfte des eigentlich Gesagten verstanden hat. Vermutlich ist damit ziemlich genau die Lage beschrieben, in der wir alle uns wichtigen Teilen des griechischen Denkens und Philosophierens gegenüber befinden; hier ist noch viel, wenn nicht das Wichtigste zu entdecken. Denn wie schwer es uns fällt, die Äußerungen der griechischen Philosophen nicht vom Deutschen, sondern vom Griechischen her zu verstehen, kann gerade die moderne Diskussion um das Wort ἀλήθεια zeigen; noch vor zehn Jahren haben angesehene Philologen und Philosophen behauptet, ἀλήθεια habe mit λανθάνειν nichts zu tun, weder der Etymologie noch der Bedeutung nach, und auch die Griechen insgesamt und besonders *Platon* hätten in dem Wort nie eine Bedeutung wie unverborgen empfunden. Demgegenüber werden wir, wie ich hoffe, sehen, daß überhaupt nur der, der von der Etymologie des griechischen Wortes aus zu denken versucht, damit rechnen kann, *Platons* erkenntnis-kritische Gedanken zu verstehen; wer das nicht versucht, kann *Platons* Ausführungen wohl äußerlich nacherzählen – und auch dabei mögen wie bei unserem *Menander*-beispiel annehmbare Sinnzusammenhänge entsehen –, aber die eigentliche gedankliche Arbeit, die *Platon* dem Problem gewidmet hat, kann ihm so nicht deutlich werden.

Denn freilich benutzt der Grieche sein Wort ἀλήθεια in zahllosen Wendungen so, wie wir unser Wort Wahrheit; daneben aber stehen im Griechischen Formulierungen, die im Deutschen so nicht möglich sind, wie das Wort Unverborgenheit denn naturgemäß auch andere Assoziationsmöglichkeiten enthält als das Wort Wahrheit. So besteht im Deutschen zwischen Wahrheit, Verborgensein und Vergessen keine etymologische und keinerlei Bedeutungsbeziehung; im Griechischen dagegen gehören diese Wörter zu demselben Stamm: λανθάνειν, ἐπιλανθάνεσθαι, ἀλήθεια und λήθη. Der Grieche spricht ferner völlig unbefangen von der ἀλήθεια τῶν πραγμάτων und meint damit die Dinge so, wie sie unverborgen wahrzunehmen sind; wo dagegen im Deutschen von der Wahrheit der Dinge geredet wird, meldet sich für ein empfindliches Sprachgefühl immer der Verdacht, daß es metaphysisch tiefsinnig wird; denn nach deutschem Sprachgebrauch ist Wahrheit eben nicht etwas, das den Dingen, sondern etwas das der Aussage zukommt; wahr ist nicht ein Sachverhalt, sondern wahr ist gegebenenfalls die Aussage, das Urteil über diesen Sachverhalt; im Griechischen aber kann ich gerade den Sachen ἀλήθεια zuschreiben, denn das bedeutet lediglich, daß sie mir nicht verborgen sind bzw. unverborgen geworden sind. Wenn es erlaubt ist, den Unterschied zwischen dem deutschen und dem griechischen Wort einmal epigrammatisch zuzuspitzen, so ließe sich sagen: uns ist der Gedanke, daß Wahrheit etwas ist, das erst gesucht und gefunden werden muß, natürlich und verständlich; der Grieche dagegen, sobald er über Erkenntnis und Wahrheit zu reflektieren begann, sah sich gleichsam umgekehrt vor der Frage, wie kommt es denn überhaupt, daß wir Wahrheit suchen müssen, sie die doch als ἀλήθεια eo ipso unverborgen sein sollte. – Hier brechen wir unsere Überlegungen zunächst ab, denn ich hoffe, der problematische Zusammenhang von Sprache und Denken ist für unsere Zwecke deutlich genug geworden. *Gottlob Frege*, in dem die analytische Philosophie der Gegenwart ihren entscheidenden Wegbereiter sieht, hat einmal formuliert: „Das Denken geht mit der Sprache um, wie der Segler mit dem Wind: er benutzt den Wind, um gegen den Wind segeln zu können“. Für die Problematik, die in diesem Satz ausgesprochen ist, könnte es, wenn ich recht sehe, kaum eine bessere Illustration geben als jene Versuche, die die griechischen Philosophen unternahmen, um die spezifische Beeinflussung zu durchschauen und unschädlich zu machen, die von der Sprache auf ihre erkenntnistheoretischen Überlegungen fast unmerklich aber desto wirksamer ausgingen.

Blicken wir nun auf die vorplatonische Geschichte des Erkenntnisproblems, so mag es genügen, jene drei Etappen ins Auge zu fassen, die mit den Namen *Hesiod*, *Xenophanes* und *Parmenides* verbunden sind. Um 700 vor Christus hat der Bauer *Hesiod* auf der Weide ein Erlebnis, auf Grund dessen er weiß, daß er zum epischen Dichter berufen ist. Wie er im Eingang eines seiner Gedichte berichtet, sind ihm die Musen erschienen, haben ihn angesprochen, ihm die Sangeskunst eingehaucht und ihn geheißt, hinfort das äußere Zeichen des Sängers, den Stab zu tragen. *Hesiod* hatte also ein typisches Berufungserlebnis, für das uns Parallelen vornehmlich aus dem Alten Testament geläufig sind. Die entscheidenden Worte nun, die die Musen ihm gesagt haben, lauten etwa so:

Wir wissen viel Trug zu sagen, der der Wahrheit ähnlich,
Wir wissen, wenn wir's wollen, auch Wahres zu verkünden.

Was bedeutet das?¹ Jeder Sänger der griechischen Frühzeit weiß, daß seine Kunst eine Gabe der Musen ist; nur ihnen und ihrer Allwissenheit hat er es zu danken, daß er Geschehnisse aus der Vergangenheit berichten kann, die er selbst nicht gesehen und nicht erlebt hat und von denen er als Mensch daher ein Wissen nicht haben kann. Der Anspruch der Rhapsoden, Vergangenes berichten zu können, gründet also in ihrem Bewußtsein, von den Musen begabt zu sein. Auch *Hesiod* hat dieses typische Selbstverständnis seines Standes übernommen, jedoch in einer folgenreichen Modifikation. Er weiß inzwischen – die Musen haben es ihm ausdrücklich gesagt –, daß die Begabung als solche keineswegs schon die Wahrheit des Vorgetragenen verbürgt. Denn wenn die Musen nicht nur Wahres, sondern auch Trug, der der Wahrheit ähnlich ist, zu künden wissen, so bedeutete das doch offenbar, daß *Hesiod* das Denkmodell der Begabung nicht mehr für völlig ausreichend hält, den Wahrheitsanspruch zu rechtfertigen; der Sachverhalt scheint ihm komplizierter zu sein. Hatte vor *Hesiod* ein Sänger üblicherweise von sich sagen können: Wissen und Erkennen beanspruche ich nicht als Mensch, sondern nur als von den Musen Begabter, so hat sich für *Hesiod* eine solche Selbstdeutung und eine solche Deutung des Erkenntnisanspruchs als zu einfach erwiesen; denn die Musen begaben mit beidem, mit Wahrheit – aber auch mit Trug, der nur wie Wahrheit aussieht. Wenn aber Trug wie Wahrheit aussehen kann – und genau das sagen ihm die Musen –, so haben Wahrheit

¹ Nach der üblichen Meinung hat *Hesiod* durch diese beiden Verse seine eigene Dichtung von früherer und gleichzeitiger Dichtung absetzen wollen – „im Unterschied zu den Vorträgen anderer Rhapsoden ist, was hier zu hören oder lesen, wahr“ –, und diese Interpretation, die sich verschieden modifizieren läßt, halte auch ich zunächst für richtig. Wer jedoch die Formulierung, die *Hesiod* für seine Überlegungen gefunden hat, wirklich zu verstehen, wer also *Hesiods* Gedanken nachzudenken versucht, sollte bei einer solchen Auffassung nicht stehen bleiben. Wenn *Hesiod* seinen eigenen Vortrag für wahr, den der andern Sänger für falsch hielt, so hat er den Unterschied zwischen seinem und dem Dichten anderer als derartig gravierend empfunden, daß der Wahrheitsanspruch des einen den der andern ausschloß. Er konnte jedoch nicht übersehen, daß nicht er allein sich auf die Musen berief, vielmehr führte jeder Sänger seinen Vortrag auf die Musen zurück und beanspruchte in diesem Sinne Vollmacht für sich und Wahrheit für seine Dichtung. Zu dem damit gegebenen Problem, das *Hesiod* in aller Schärfe erkannt hatte, mußte er Stellung nehmen. Die Frage lautete: wie war sein gesteigerter Wahrheitsanspruch, der andere Dichtungen disqualifizierte, zu vereinigen damit, daß gerade auch die Autoren dieser andern Dichtungen sich auf eine Begabung durch die Musen zu berufen pflegten. Zwei Antworten darauf waren möglich. Entweder hatten die Autoren solcher Dichtungen, die er für falsch hielt, sich zu unrecht auf die Musen berufen, so daß ihr Begabungs- und Wahrheitsanspruch nur angemessen und nicht legitimiert war; unter dieser Voraussetzung waren die andern Dichtungen deshalb falsch, weil in ihnen nicht ‚Begabung‘, sondern lediglich menschliche Meinungen zu Worte kamen. Oder aber der Begabungsanspruch auch der andern war als solcher gerechtfertigt, doch die Musen begabten, je nach dem sie wollten, mit Wahrheit oder mit Trug, der nur wie Wahrheit aussieht; unter dieser Voraussetzung läuft die Grenze von wahr und falsch nicht einfach zwischen menschlicher Meinung und göttlicher Begabung, sondern diese Begabung selbst ist nicht eindeutig und bietet von sich aus noch keinerlei Gewähr für Wahrheit. Indem *Hesiod* diese zweite Deutungsmöglichkeit wählt, bringt er die erkenntniskritischen Überlegungen in eine Bahn, auf der seine Nachfolger konsequent fortschreiten und den Mangel eines Kriteriums (für Begabung mit) scheinbarer und wirklicher Wahrheit immer deutlicher empfinden sollten.

und Trug dasselbe Erscheinungsbild, und ein menschliches Auge, das sich allein an das Erscheinungsbild verwiesen sieht, vermag zwischen ihnen nicht mehr zu unterscheiden. Und schließlich: Wenn Wahrheit und Trug, sofern er der Wahrheit ähnlich ist, nicht zu unterscheiden sind, läßt sich der Wahrheitsanspruch menschlicher Erkenntnis, die ja immer nur von den Erscheinungen ausgehen kann, überhaupt nicht mehr begründen. So weit *Hesiods* Überlegungen, die im Grunde auf eine völlige Resignation hinauslaufen; und in der Tat ist er sich der Wahrheit des eigenen Vortrages auch nur deshalb sicher, weil er voraussetzt bzw. weil die Musen ihm versichert haben, daß sie ihn nicht mit scheinbarer, sondern mit echter Wahrheit begaben.

Damit aber ist nun auch schon die weitere Geschichte des Erkenntnisproblems vorgezeichnet. Es brauchte nur jemand zu kommen, der die Problematik von Schein, Wahrheit und Trug in der von *Hesiod* gegebenen Entfaltung übernahm, doch dabei den Anspruch aufgab, selbst in außerordentlicher Weise begabt zu sein. Ein solcher Mann tritt rund 200 Jahre später auf und heißt *Xenophanes*. *Xenophanes* verzichtet für seine Gedanken auf jede übermenschliche göttliche Legitimation und übernimmt im übrigen die von *Hesiod* eingeführte Unterscheidung von scheinbarer und wirklicher Wahrheit. Da nun aber für menschliche Augen die Erscheinungsweise von scheinbarer und wirklicher Wahrheit die gleiche ist, so ist die notwendige Folge, daß *Xenophanes* überhaupt nicht mehr von Wahrheit, sondern grundsätzlich nur noch davon sprechen kann, daß die Menschen etwas für wahr halten, daß ihnen etwas wahrscheinlich ist. Denn, so formuliert er: „Genaueres über die Götter und über alles andere, worüber ich rede, weiß niemand und wird auch niemand wissen; denn selbst wenn es einmal jemandem gelingt, das Richtige zu sagen, so weiß er das doch nicht (nämlich: daß er die Wahrheit gesagt hat); für alles gibt es nur Vermutung.“ Der Sinn dieser vier Verse, über die immer wieder diskutiert worden ist, wird sofort klar, sobald man sieht, daß sie lediglich das präzisieren, was aus *Hesiods* Überlegungen für denjenigen folgte, der sich nicht als in besonderer Weise begnadet versteht. Im übrigen aber rechnet *Xenophanes* durchaus damit, daß der Mensch, wenn er denkt und spricht, die Wahrheit treffen kann – er weiß es nur nicht. Um es in Anlehnung an *Hesiod* zu sagen: unter dem, was uns wahr zu sein scheint, ist neben Trug, der nur wie Wahrheit aussieht, eben auch Wahrheit selbst; und nach *Xenophanes* ist es durchaus möglich, diese Wahrheit auch auszusprechen; die Kalamität liegt nur darin, daß die Erscheinungsweise von Trug und Wahrheit die gleiche ist und daß uns, die wir uns immer nur an die Erscheinungen halten können, jedes Mittel fehlt, um zu entscheiden, ob ein Erkenntnisversuch sein eigentliches Ziel, die Wahrheit, oder aber unter der scheinbaren Wahrheit nur Irrtum erreicht hat.

Genau hier nun setzt der Dritte in unserer Reihe, *Parmenides*, ein. Wenn nach *Xenophanes* sich in den Erscheinungen, die dem Menschen widerfahren, Wahrheit, aber auch Irrtum zeigen konnte, wenn also diese Erscheinungen die Wahrheit zwar nicht enthalten mußten, sie aber doch enthalten konnten, so war damit ein letzter Schritt, der den Gedanken zu tun blieb, vorgezeichnet; *Parmenides* vollzieht ihn und sagt: Alle Erscheinungen, mit denen der Mensch als

Mensch zu tun hat, sind immer und überall nur Schein, hinter dem die Wahrheit grundsätzlich verborgen ist. Diese Behauptung ist nun u. a. auch deshalb so erstaunlich, weil *Parmenides* nicht die geringsten Anstalten trifft, seine Disqualifizierung der Erscheinungen irgendwie zu begründen. Gerade hierüber hätte sich m. E. die Forschung ruhig etwas mehr wundern sollen. Begreifbar wird diese Behauptung des *Parmenides* nur, wenn man in ihr eine konsequente Radikalisierung des Dilemmas sieht, in das die Überlegungen des *Xenophanes* geführt hatten. Hatte *Xenophanes* gelehrt, daß die Meinungen der Menschen, die sich an ihren eigenen Erfahrungen orientieren, durchaus Wahrheit enthalten können, so lehrt *Parmenides*, daß alle Erfahrung, die der Mensch als Mensch macht, und alle Erscheinung, die dem Menschen als Menschen begegnet, nur Schein und Irrtum sind. Wahrheit ist grundsätzlich verborgen, und wenn überhaupt, so nur im Akt der Begabung, durch Offenbarung erkennbar.

Gemeinsam ist den drei hier skizzierten erkenntniskritischen Denkansätzen, daß Erscheinung (des Objekts) und Meinung (des Subjekts) nicht geschieden werden. Erscheinung und Meinung stehen gleichsam im Spiegelverhältnis zu einander. Der Erkenntnisakt wird aufgefaßt als ein rein rezeptiver Vorgang, der von der Erscheinung unmittelbar zur Meinung führt. Die Erscheinung ist als Erscheinung die Meinung dessen, für den sie Erscheinung ist. Und diese Identifizierung von Erscheinung und Meinung und die darinliegende Deutung jenes Vorgangs, den wir Erkenntnis nennen, als Akt reiner Rezeptivität stehen nun nicht nur in Übereinstimmung mit dem naiven, unreflektierten Bewußtsein, das Erkennen verständlicherweise noch immer als ein Auf- oder Hinnehmen verstanden hat, sondern stehen in Übereinstimmung auch mit dem griechischen Wort für Wissen, *οἶδα*, ferner mit dem griechischen Sprachgebrauch von *παύομαι*, und schließlich mit der griechischen Bezeichnung der Wahrheit als *ἀλήθεια*. Wir kommen im Einzelnen noch darauf zurück. Innerhalb der Möglichkeiten eines unreflektierten Bewußtseins und im Banne gewisser sprachlicher Vorentscheidungen ist jedenfalls die bisher verfolgte Linie, die von *Hesiod* über *Xenophanes* zu *Parmenides* führt, von einer imponierenden Folgerichtigkeit, und in dieser Folgerichtigkeit bekundet sich ein Denken, das bereit ist, den einmal eingeschlagenen Bahnen mit Rücksichtslosigkeit zu folgen bis an ein Ende; am Ende aber stand bei *Parmenides* die Verwerfung aller Erscheinungen und alles dessen, was Menschen als Menschen erfahren können.

Schwerlich aber konnte das das letzte Wort bleiben. Und die Antwort ließ denn auch nicht auf sich warten. Es war *Protagoras*, der eine entschlossene Kehrtwendung machte und versuchte, das Denken aus der Sackgasse, in die es *Parmenides* geführt zu haben schien, wieder herauszubringen. Die Philosophie des gesunden Menschenverstandes, wie man seine Lehre genannt hat, läßt sich etwa in folgender Weise charakterisieren. Der Mensch bildet seine Meinungen und seine Urteile allein auf Grund dessen, was er erlebt, was ihm vor Augen tritt, was ihm erscheint, was Phänomen wird. Er kann grundsätzlich nur von dem ausgehen, was ihm zu Gegebenheit geworden ist; doch gilt auch umgekehrt: Alles, worüber er eine Meinung gewonnen hat, ist ihm eine Gegebenheit. Nur an das ihm Gegenwärtige kann er sich halten und hinter diese Erscheinungen

kann er nicht zurück. Ist das richtig – und *Protagoras* ist der Meinung, daß das richtig ist –, so hat es keinen Sinn, zusammen mit *Parmenides* eine Theorie zu entwerfen, der zufolge die Erscheinungen entwertet werden zugunsten einer hinter ihnen stehenden Wahrheit, die selbst nie Erscheinung werden kann. Wenn dem Menschen nur die ihm gegenwärtigen Erscheinungen gegeben sind – was soll er da von einer hinter diesen Erscheinungen verborgenen Wahrheit halten? Eine solche Wahrheit, die dem Menschen nie als gegenwärtige gegeben sein soll, ist offensichtlich nur das Postulat einer falschen Theorie. Es ist wie bei einem einzelnen Menschen, der sich im Gegensatz zu anderen warm oder heiß fühlt; auch hier hat es keinen Sinn, ihm zu versichern, es sei keineswegs heiß, die Temperatur sei vielmehr normal; es hat keinen Sinn, von einer allgemein gültigen Temperatur zu sprechen, die unabhängig ist von den Empfindungen der Betroffenen; denn wem heiß ist, dem ist eben heiß, auch wenn andere vielleicht frieren. Jeder also ist auf den Kreis dessen beschränkt, was er zur Kenntnis genommen hat, und über das, was ihm zur Gegebenheit geworden ist, kann es eine Diskussion für ihn nicht geben. Also, wie *Protagoras* erklärt: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der (ihm) gegenwärtigen, daß sie gegenwärtig sind, der (ihm) nicht gegenwärtigen, daß sie nicht gegenwärtig sind.“ Mit diesem Satz begann jene Schrift, in der wir wohl zu Recht das Hauptwerk des *Protagoras* sehen, und dieses Werk nannte er schlicht und einfach *Ἀλήθεια*. Man wird fragen dürfen, ob ein solcher Titel lediglich als einer neben anderen zu gelten hat, die an und für sich ebensogut möglich gewesen wären, und ob er vielleicht nur deshalb gewählt ist, weil er verhältnismäßig anspruchsvoll und daher für den Sophisten werbewirksam war – auch wir kennen heute Philosophen, die eines ihrer Werke kurz und bündig ‚Wahrheit‘ nennen –, oder ob *Protagoras* mit diesem Buchtitel einen spezifischen Sinn, eine Aussage verbinden wollte. *Platon* jedenfalls, dem wir uns nun zuwenden, hat das Wort als Titel m. E. programmatisch und gleichsam als Schlüsselbegriff für den Denkansatz des *Protagoras* verstanden; und meine These ist nun die, daß *Platon* zu einer neuen Entwicklung seiner Erkenntnislehre und zu einer Neufassung seines Wahrheitsbegriffs gerade dadurch gefunden hat, daß er sich einerseits mit *Protagoras*, andererseits mit gewissen Eigentümlichkeiten der griechischen Sprache auseinandersetzte; ja, vermutlich wäre es richtiger, wenn wir sagten, daß ihm überhaupt erst in der Auseinandersetzung mit dem Denkansatz des *Protagoras* das Verführerische dieser sprachlichen Eigentümlichkeiten voll zu Bewußtsein gekommen ist und daß er erst auf dieser neuen Stufe eines geschärften sprachlichen Bewußtseins den Versuch unternehmen konnte, eine neue Deutung dessen, was im Akt des Erkennens vorgeht, und dessen, was unter Wahrheit zu verstehen ist, zu entwickeln.

Einen Niederschlag seiner diesbezüglichen Überlegungen finden wir vor allem im Dialog *Theaetet*. Was ist eigentlich Wissen? *τί ποτ' ἐστὶν ἐπιστήμη*; So lautet die thematische Frage, die nun jedoch nicht etwa so gemeint ist, daß die Leistung der *ἐπιστήμη* bestimmt werden soll. Was die *ἐπιστήμη* leistet bzw. zu leisten hätte, darüber sind alle einig: sie ist jener Akt, der frei von Irrtum die Gegenstände des Erfasst wie sie sind. Zur Debatte steht vielmehr, ob es einen solchen Akt wirklich gibt? Und – seine Existenz einmal zugestanden – wie er vor sich

geht. Wie können wir ihn uns begreiflich machen? Auf die so verstandene Frage versuchen die Dialogpartner in mehrfachem Anlauf zu antworten, und die drei Antworten, die vorgeschlagen werden, lauten: ἐπιστήμη sei αἴσθησις, (Anschauung), sie sei zweitens ἀληθῆς δόξα (wahre Meinung, Vorstellung, Eindruck), und sie sei schließlich ἀληθῆς δόξα μετὰ λόγου (mit Erklärung verbundene wahre Vorstellung). Wie zu erwarten, erweisen sich alle drei Antworten als ungenügend. Woran liegt das, was bedeutet das?

Gemeinsam ist den drei Bestimmungsversuchen, daß sie das Wissen auf Elemente sinnlicher Wahrnehmung und eigener Erfahrung zurückführen, und insofern hebt namentlich die Definition, ἐπιστήμη sei αἴσθησις, lediglich ins Bewußtsein, was die griechische Sprache immer schon gesagt hat: ‚ich weiß‘ heißt im Griechischen οἶδα, und dieses Wort ist das Perfekt zum Verbum ‚sehen‘ und heißt also eigentlich ‚ich habe gesehen‘. Große Partien des Dialogs haben nun keine andere Aufgabe als diese von der griechischen Sprache vorentschiedene Deutung dessen, was Wissen ist, zu entfalten; es sollen jene bestimmenden Eigenschaften deutlich gemacht werden, die für die Erkenntnis dann als charakteristisch zu gelten haben, wenn diese auf Wahrnehmung gründet. Gründet Wissen ursprünglich, nach Ausweis der Sprache und per definitionem, im Sehen und Wahrnehmen, so bedeutet das, daß jedes mögliche Wissen in der Gleichzeitigkeit und Gegenwärtigkeit von Erkennendem und Erkanntem gründet; bedeutet ‚wissen‘ eigentlich ‚gesehen haben‘, so kann ich nur das wissen, was mir einmal als unmittelbares Gegenüber gegeben war, was mir präsent, gegenwärtig war. Erkennen also wäre eine Art von Vergegenwärtigung. Wie steht es dann, so war zu fragen, mit der Vergegenwärtigung von Zukünftigem, von Vergangenen, von Unsichtbarem? Läßt sich eine Möglichkeit ihrer Vergegenwärtigung denken und begreiflich machen? Wenn nicht, kann es offensichtlich keine ἐπιστήμη geben.

Um nun die entscheidenden Faktoren einer als αἴσθησις verstandenen ἐπιστήμη wirklich in den Griff zu bekommen, gibt Platon in enger Anlehnung an *Protagoras* folgende Bestimmung: Wahrnehmung nimmt wahr und kann nur wahrnehmen, was sich zeigt; ‚sich zeigen, in Erscheinung treten‘ und ‚wahrnehmen‘, φαίνεσθαι und αἰσθάνεσθαι, meinen ein und den selben Vorgang; φαντασία und αἴσθησις sind streng dasselbe und nur insofern unterschieden, als der als identisch gemeinte Vorgang hier von der Seite des erkennenden Subjekts, dort von der Seite des erkannten Objekts aus bezeichnet wird. Wahrnehmung trifft immer auf ein Phänomen, in jeder Wahrnehmung ist ein Phänomen gegeben; im Präsent-werden des Phänomens konstituiert sich Wahrnehmung. Ist der in Frage stehende Akt damit richtig beschrieben, so war allerdings eine genauere Erläuterung dessen erforderlich, was hier mit Phänomen gemeint sein sollte. Und genau auf diesen Punkt zielen Platons Überlegungen. Zum Phänomen gehört, so entwickelt er, grundsätzlich der von ihm Betroffene; in Erscheinung tritt etwas immer nur für jemanden; Erscheinung hat den Charakter der Bezogenheit, ist ein relativer Begriff; und insofern hat *Protagoras* recht, wenn er sagt, daß der Mensch das Maß aller Dinge ist. Wie es für den, dem es kalt zu sein scheint, wirklich kalt ist, so gilt Entsprechendes für alle denkbaren Meinungen und Aussagen. Wie eine absolute Temperatur, die der Betroffene nicht empfin-

det, für ihn nicht existent ist, so gilt grundsätzlich, daß es ein ‚an und für sich sein‘ nicht gibt; denn über Sein kann ich nur sprechen, wenn es mir erschienen, wenn es Phänomen geworden ist; und da zum Phänomen die Relativität gehört, kann es auch Sein nur als ‚Sein in Bezug auf Jemanden‘ geben. So erweist sich die Aussage ‚X ist schön‘ bei näherem Zusehen als Variation der Formulierung ‚X erscheint mir als schön‘; und da sich jede prädikative Aussage von Typ ‚A ist B‘ in einen Satz des Typs ‚A erscheint mir als B‘ (φαίνεσθαι τινι) umformen läßt, so gilt, daß alles Sein prädikatives Sein ist, daß alles prädikative Sein Phänomencharakter hat, und daß prädikatives Sein als solches, da es Phänomencharakter hat, relatives Sein ist.

Wenn *Platon* in dieser Weise den Denkansatz des *Protagoras* expliziert, so scheint er zuzugeben, daß die recht verstandenen Erscheinungen die Lehre des *Protagoras* durchaus bestätigen. Bestätigt wird *Protagoras* jedoch auch, wie *Platon* sieht, durch jenes Wort, mit dem die griechische Sprache Ziel und Ergebnis des Erkenntnisvorgangs bezeichnet: ἀλήθεια. Unverborgen ist das, was jemandem offenbar wird, ihm erscheint; Unverborgenheit ist also ein Charakter der Phänomene; Wahrheit als ἀλήθεια hat selbst Phänomencharakter und ist insofern relativ; alles was jemandem erscheint, ist ihm eo ipso unverborgen. τὸ φαινόμενον ist identisch mit dem ἀληθές; eine Bestimmung übrigens, die nicht nur gut Griechisch ist, sondern uns z. B. von *Demokrit* ausdrücklich berichtet wird. Wenn aber alles, was erscheint, als Unverborgenes eo ipso auch wahr ist, so – gibt es keinen Irrtum. Mit anderen Worten: eine Erkenntnistheorie, die in Anlehnung an *Protagoras* die ἐπιστήμη als αἴσθησις definiert, scheint in sich schlüssig zu sein, sofern sie im Einklang einerseits mit dem Wesen der Erscheinung, andererseits mit der Bedeutung des griechischen Wortes für Wahrheit steht; was sie jedoch nicht erklären kann, ist die Existenz des Irrtums.

Gibt es etwa keinen Irrtum? Sind also alle Phänomene, d. h. ist wirklich alles, was erscheint und in dem Betroffenen sich dann als Meinung artikuliert, gleich wahr? Ist ‚in Erscheinung-treten‘, so überlegt *Platon*, wirklich identisch mit Wahrheit? Das läßt sich mindestens an einem Punkt widerlegen. Der Fachmann, etwa ein Arzt, und der Laie werden über die Entwicklung einer Krankheit u. U. verschiedener Meinung sein; aber nur eine Meinung erweist sich in der Zukunft als richtig. Es gibt also Irrtum, und somit gibt es auch den Unterschied von wahr und falsch. War jedoch die Möglichkeit des Irrtums in diesem Fall gesichert, so erhob sich sofort die Frage: wie steht es denn hier mit dem Phänomencharakter der Wahrheit? Hatte es dem Betroffenen nicht so geschienen, wie er dann gemeint hatte? Und sollte nicht das Phänomen, das jeweilige Phänomen identisch sein mit der Wahrheit? Denn Wahrheit war doch Unverborgenheit. Gab es etwa falsche und richtige Phänomene? Das wäre eine contradictio in adjecto. Jedenfalls, wenn die Tatsache, daß es hinsichtlich der Zukunft falsche und wahre Meinungen gibt, nicht geleugnet werden konnte, so fiel ein Verdacht auf die griechische Gleichsetzung des φαινόμενον mit dem ἀληθές. Und damit erhob sich die Forderung, einerseits den Begriff der Erscheinung, andererseits den der ἀλήθεια neu zu durchdenken. Wie müssen die beiden Begriffe modifiziert werden, damit eine Vergegenwärtigung des Zukünftigen denkbar wird?

Es dürfte deutlich geworden sein, wie sehr die Auseinandersetzung mit der Lehre des *Protagoras Platon* zu einer Reflexion auf die Sprache führen mußte. Denn hatte nicht gerade die Sprache den Ansatz des *Protagoras* bestätigt? Wenn dieser Ansatz sich in seinen Konsequenzen nun letzten Endes doch als ungenügend erwies, wie stand es dann eigentlich um die von der Sprache gelieferten Bestätigungen? Und waren – recht besehen – jene sprachlichen Erscheinungen, durch die *Protagoras* bestätigt zu werden schien, nicht auch in *Platons* eigenen Überlegungen wirksam? *Platon* selbst hatte doch immer wieder in der Erkenntnis eine Art geistiger Schau sehen wollen; Wörter aus dem Umkreis des Sehens sind für ihn bevorzugte Mittel, den rein rezeptiv aufgefaßten Erkenntnisvorgang darzustellen; wie denn Ziel und Ergebnis reiner Erkenntnis nicht von ungefähr εἶδος und ἰδέα heißen; gerade also *Platon* hatte die Erkenntnis als reine Hinnahme nach dem Modell sinnlicher und besonders optischer Wahrnehmung zu deuten versucht. Mit anderen Worten: wer die Lehre des *Protagoras* unvoreingenommen auf ihre Grundlagen hin explizierte, der mußte bemerken, daß innerhalb des Denkansatzes des *Protagoras* und in der Darstellung, die *Platon* für seine eigenen erkenntnistheoretischen Überlegungen bisher gefunden hatte, der fragliche Erkenntnisvorgang ein und dieselbe Struktur aufwies. Was daher gegen *Protagoras* galt, hatte mutatis mutandis auch gegen *Platon* zu gelten.

Die entscheidenden Fehler, die *Platon* bei *Protagoras* wie bei sich selbst entdeckt, bestehen nun offenbar darin, daß erstens der Erkenntnisakt rein rezeptiv aufgefaßt, daß zweitens die in φαίνεσθαι enthaltene Äquivokation von ‚sich zeigen, erweisen als‘ und ‚jemandem erscheinen‘ nicht berücksichtigt und daß schließlich ἀλήθεια etymologisch als Unverborgenheit verstanden und daher notwendigerweise als Charakter der Dinge mißverstanden wird. Hiergegen also richtet sich jetzt *Platons* Kritik, und er macht dabei zwei für ihn entscheidende Entdeckungen; die erste lautet, daß die Alternative ‚wahr oder falsch‘ nicht den Dingen, sondern der Aussage zukommt, und die zweite besagt, daß das Wort ἀλήθεια sich nicht nur als Unverborgenheit deuten läßt und daß die Möglichkeit einer anderen Deutung nicht ohne erkenntnistheoretische Relevanz ist. Beide Entdeckungen stehen in engerem Zusammenhang, sind jedoch keineswegs identisch.

Nicht dem einzelnen Ding als solchem und auch nicht seiner Bezeichnung, etwa dem Namen Theaetet, kommt, wie *Platon* jetzt sieht, gegebenenfalls Wahrheit zu, sondern erst und allein einer Kombination, etwa dem Satz ‚Das ist Theaetet‘; und die Meinung, die sich in dem Satz ‚Das ist Theaetet‘ ausdrückt, ist auch dann, wenn sie wahr ist, keinesfalls ein φαίνόμενον, sondern ein Gebilde ganz anderer Art. Die Ansicht, daß Wahrheit auf die Seite der Dinge oder Phänomene, nicht aber auf die Seite der Aussage und des Urteils gehört, hatte gerade auch deshalb entstehen können, weil der Satz ‚Das ist Theaetet‘ sich auch formulieren ließ ‚Das scheint mir Theaetet zu sein‘ oder ‚Der erweist sich als Theaetet‘; und so konnte in der Tat auf Grund des gebräuchlichen Ausdruckstyps φαίνεσθαι τινι gerade für einen Griechen der Eindruck entstehen, die Meinung ‚Das ist Theaetet‘ sei identisch mit einer Erscheinung, das Urteil also sei unmittelbares Spiegelbild eines Phänomens. Demgegenüber entdeckt *Platon*

jetzt, daß die Meinung durchaus nicht, wie es die Rede vom φαίνεσθαι und vom φαινόμενον so verführerisch nahelegt, ein Einfaches, sondern grundsätzlich eine Kombination ist. Die Meinung ist nicht das bloße Spiegelbild eines einheitlichen Phänomens, sondern in der Meinung gliedert sich das Phänomen; denn die Meinung artikuliert sich als Aussage, und jede Aussage ist nicht ein Einfaches, sondern eine Kombination; denn jeder Satz ist mindestens zweiteilig. Dadurch, daß *Platon* die u. a. von φαίνεσθαι ausgehende Verführung durchschaut, entdeckt er, daß die Wahrheit nicht dem Phänomen als einem Einheitlichen, sondern der Aussage als einer Kombination zukommt; und erst die in der Aussage vollzogene Kombination tritt unter die Alternative von wahr und falsch.

Dem Einwand aber, der sich gegen die neue Bestimmung der Wahrheit als Satz Wahrheit von der Etymologie des griechischen Wortes aus erheben ließ (sofern ἀλήθεια als Unverborgenheit primär offensichtlich den πράγματα, nicht aber dem λόγος zukommt), begegnet *Platon* mit einer neuen Wortdeutung: ἀλήθεια ist nicht oder nicht nur als Privativbildung zu λανθάνειν zu verstehen und heißt also nicht nur Unverborgenheit, sondern ἀλήθεια ist auch die Negation zu λήθη und ἐπιλανθάνεσθαι und heißt also auch Unvergessenheit². Heißt ἀλήθεια aber auch Unvergessenheit, so bedeutet das, daß für *Platon* überall dort, wo eine Aussage als wahr, als ἀληθής gelten soll, Erinnerung mit im Spiel ist; um in der Aussage eine solche Kombination herstellen zu können, die dem Sachverhalt entspricht und also wahr ist, muß ich nach *Platon* von dem, worüber in der Aussage etwas ausgesagt werden soll, ein irgendwie geartetes Wissen, eine Art Vorverständnis, von mir aus schon mitbringen. So ist mit der neuen Deutung der ἀλήθεια als Unvergessenheit – einer Deutung, die etymologisch durchaus berechtigt ist – nicht nur der Phänomencharakter, den die Wahrheit als Unverborgenheit annehmen mußte, beseitigt, sondern es ist *Platon* auch gelungen, einen Hinweis auf das apriorische Element, das in aller Erkenntnis enthalten ist und dem er in seiner Lehre von der Wiedererinnerung eine mehr mythologische Begründung gegeben hatte, schon in der griechischen Bezeichnung für Wahrheit zu finden.

² Hier genüge der Hinweis auf folgende Stellen: Aristoph. Ra. 186 τὸ λήθης πεδίον, Plat. Rep. 621a τὸ τῆς λήθης πεδίον, Phdr. 248b τὸ ἀληθείας πεδίον, Procl. in Plat. Rep. II 346 Kröll οἱ μὲν οὖν ἀντίθετόν ἐστιν πρὸς τῆς ἀληθείας πεδίον τὸ τῆς λήθης πεδίον, δῆλον.

In der Platonforschung ist diese Bedeutungsneuschöpfung bisher so gut wie unbemerkt geblieben; einzig *N. Hartmann* (Platos Logik des Seins, Gießen 1909, 239, 1) hat beiläufig einmal darauf hingewiesen, ohne der Beobachtung weiter zu folgen. Ein entscheidender Zugang zu *Platons* erkenntniskritischen Überlegungen blieb somit versperrt. Der Grund aber, weshalb die neue Deutung des Wortes solange übersehen werden konnte, ist vornehmlich darin zu sehen, daß *Platon* in seinen Dialogen nur jeweils vereinzelt Andeutungen macht und seine Überlegungen auch hier ‚esoterisch‘ bleiben läßt, ohne sie in einer geschlossenen Darstellung thematisch zu entfalten. – Die weiteren Fragen aber, ob der neuentdeckte Begriff der Satz Wahrheit den älteren Wahrheitsbegriff im Denken *Platons* mehr oder weniger verdrängt hat, oder ob und gegebenenfalls in welcher Weise *Platon* die beiden Bedeutungen von ἀλήθεια nebeneinander hat bestehen lassen, ob er sie etwa zwei verschiedenen Gegenstands- bzw. Erkenntnisbereichen zugewiesen hat, ob vielleicht ἀλήθεια als Unverborgenheit zur noetischen, als Satz Wahrheit (Unvergessenheit) zur dianoetischen Erkenntnis gehört, können erst an anderer Stelle erörtert werden.

Wir haben versucht, die antike Geschichte des Erkenntnisproblems bis zu dem Augenblick zu verfolgen, da es dem Denken gelingt, jene Grenzen zu durchbrechen, in denen es befangen bleibt, solange Erscheinung und Meinung identifiziert werden; dabei schien sich zu zeigen, daß die Entdeckung der grundsätzlichen Eigenständigkeit, die dem Urteil und der Erkenntnis gegenüber der Erscheinung zukommt, zusammenhängt mit dem Beginn einer kritischen Reflexion auf sprachliche Gegebenheiten; und darüberhinaus schien sich die Aussicht zu eröffnen, dem griechischen Denken gerade vom sprachlichen Ansatz her auf seine eigene Spur zu kommen. Wenn daher unsere Überlegungen nicht ganz in die Irre gegangen sind, so dürfte sich gezeigt haben, daß auch und gerade für den Versuch, Platon zu verstehen, jener Satz von einer gewissen Bedeutung ist, den wir schon einmal gehört haben: Das Denken geht mit der Sprache um, wie der Segler mit dem Wind: er benutzt den Wind, um gegen den Wind segeln zu können.