

Zu Platons eigener Sache

Von HERIBERT BOEDER (Freiburg i. Br.)

Nach einer verbreiteten Auffassung hat die ganze überlieferte Philosophie, zumal als Metaphysik, eine gemeinsame Sache; unter Berufung auf *Aristoteles* – mit fraglichem Recht – nennt man sie „das Sein des Seienden“. Wieder in scheinbarem Einvernehmen mit ihm möchte man meinen: Was diese Sache eigentlich ist, bleibt auf immer ein Gesuchtes¹; immer wieder verlangt sie eine neue Auslegung, da sie in einer geheimnisvollen Unzugänglichkeit verharrt; keine Antwort wird jemals zu einem endgültigen Ausweg aus der Frage nach ihrem Wesen. Und doch gibt sie gerade als solche den verschiedenen Auslegungen den Zusammenhalt einer Geschichte. So scheint es.

Die Auslegung, die man in diesem Zusammenhang *Platon* zuschreibt, sagt kurz: das Sein des Seienden ist Idee. Allerdings mit der bekannten Einschränkung, daß *Platon* zunächst – unter dem Einfluß von *Sokrates* – Themen der „Ethik“ behandelt – wie etwa das Wesen des Gerechten und überhaupt die Maßstäbe des menschlichen Handelns –, um sich erst später der „Ontologie“ und also jenem „Sein des Seienden“ zuzuwenden. Der Übergang selbst bringt einen sachlichen Zusammenhang des einen mit dem anderen zutage.

Was diese Ansicht im Sinne einer Entwicklung *Platons* auseinander- und zusammennimmt, hat schon *Aristoteles* als die verschiedenen überlieferten Elemente in der platonischen Lehre freigelegt²: weitgehend folgt sie den „Italiern“, insbesondere den Pythagoreern, hat aber ihnen gegenüber auch etwas „Eigenes“, das seinerseits einmal auf die „Herakliteer“, zum anderen auf *Sokrates* zurückgeht. Und *Platon* ist der erste und einzige Philosoph, in dessen Lehre sich für *Aristoteles* eine Verbindung heterogener Elemente zeigt.

Doch in welchem Maße sind sie heterogen? Was die „Italiker“ und „Herakliteer“ anlangt, so haben sie nur eine verschiedene oder auch gegenteilige Auffassung von derselben Sache – nämlich von der „ganzen Natur“; damit verbinden sich – es sei nur an *Empedokles* erinnert³ – bestimmte Ansichten vom mensch-

¹ So ist noch bei *Aubenque* dies eine Grundthese („Le problème de l'être chez Aristote“, Paris 1962), daß „*Aristoteles* die Wissenschaft vom Seienden als Seienden darstellt als eine nur gesuchte Wissenschaft und zweifellos ewig gesuchte“ – dubito. Denn *Aristoteles* sagt nicht, was er nicht wissen kann: daß nämlich, was das Seiende sei, eine „ewige“ Frage für die Philosophie bleibe und sie selbst in alle Zukunft eine gesuchte Wissenschaft; er sagt vielmehr, was er gesehen hat: daß nämlich in der Vergangenheit wie auch in der Gegenwart immer wieder gesucht wurde und immer wieder die Auskunft darüber fehlte, was das Seiende sei (Met. Z 1. 1028b2 f.); und er sagt dies einleitend zu einer Erörterung, in der er selbst aber die lange gesuchte Auskunft geben wird.

² s. Met. A 6.

³ Für eine ausführliche Darstellung des inneren Zusammenhangs beider Momente sei auf die Abhandlung „Parmenides und der Verfall des kosmologischen Wissens“ verwiesen (in dieser Zeitschrift, 74, 1966, S. 44 f.).

lichen Tun und Lassen. Anders *Sokrates*: wie *Aristoteles* eigens betont, behandelte er die Äthika völlig abgesondert von der Sache jener Philosophie, nämlich unbekümmert um die „ganze Natur“. Im Hinblick darauf wären jene Elemente auch der Sache nach heterogen.

Statt nun weiter darauf einzugehen, wie *Aristoteles* deren Verbindung in der Fragestellung *Platons* erklärt – über die Definition des „Allgemeinen“ –, sei dieser selbst befragt, wie er sein Verhältnis zur philosophischen Überlieferung sieht, ob und wie er sich ihrer Sache und welcher Sache verbunden weiß. Erst dadurch gewinnt die weitere Frage ihre Richtung: ob und wie sich für *Platon* eine eigene Sache ergibt.

II.

Hier ist nun allem zuvor dies zu beachten, daß für *Platon* – anders als für *Aristoteles* – eine ältere Philosophie als ein deutlich begrenztes Wissen von einheitlicher Absicht und Ausprägung noch gar nicht vorliegt. Äußerungen von Dichtern oder Rednern können im Gesichtskreis seiner Sache ebenso wichtig werden wie die Ansichten derer, die man seit *Aristoteles* zu den Philosophen zählt. Allerdings bleibt es bezeichnend, daß keiner der Dialoge den Namen eines Dichters trägt.

In welcher Weise geht *Platon* auf die älteren „Philosophen“ und ihre Lehren ein?

Bekanntlich sind seine Schriften reich an Auseinandersetzungen mit den Lehren oder auch nur bestimmten Auffassungen anderer – einmal derart, daß diese selbst im Dialog zu Wort kommen, sodann aber und in selteneren Fällen so, daß Freunde oder Schüler deren Gedanken vortragen und vertreten. Aus Gründen, die für *Platon* in der Eigenart der Philosophie und des menschlichen Wissens überhaupt liegen, greifen seine Überlegungen immer wieder und in mannigfachen Spielarten das auf, was andere zu wissen vorgeben.

Und wer sind diese anderen, denen *Platon* neben *Sokrates*, der bekanntlich eine Sonderstellung einnimmt, in seinen Dialogen das Wort gibt? Überblickt man die lange Reihe der Gesprächsteilnehmer, so fällt auf, daß nur wenige unter ihnen sind, die man als „Philosophen“ ansprechen würde. Da treten zahlreiche Athener, aber auch einige Fremde auf, die *Sokrates* mehr beiläufig begegnen und von ihrem jeweiligen Tun und Lassen oder von ihrer eigentümlichen Kenntnis und Stellung her in ein philosophisches Fragen hineingezogen werden; sie sprechen manchmal aus ihrer Lebenserfahrung, die sich gewöhnlich mit einer verbreiteten und herrschenden Auffassung verbunden hat, ohne jedoch auch schon in offenkundiger Bindung an eine bestimmte Lehre zu stehen.

Schon im Altertum hat man dies als das Eigentümliche und Anziehende des platonischen Dialogs empfunden: daß er die mögliche Zuwendung zur Philosophie darstellt, und zwar durch das Erstaunlich-machen des Bekanntesten – dessen, was sozusagen auf dem Markt beredet wird. So konnte immer wieder die Meinung hervortreten, die platonische Philosophie lebe im Wesentlichen

aus dieser Unmittelbarkeit zu den alltäglichen Dingen des menschlichen Tuns und Redens, und demgegenüber bleibe die Auseinandersetzung mit der Überlieferung von untergeordneter Bedeutung.

Sodann gibt es unter den Gesprächsteilnehmern – zumal der späteren Dialoge – einige, die mit den gegenwärtig vorherrschenden Lehren mehr oder weniger vertraut sind und also ihre Auffassungen im Anhalt an einen bestimmten Gedanken einheitlich entwickeln und begründen; hier wären neben anderen *Kallikles*, *Hermogenes*, *Kebe*s und *Protarchos* zu nennen.

Schließlich ist da die Gruppe jener, die in den Auseinandersetzungen der platonischen Dialoge mit einer eigenen Lehre hervortreten: die wenigen „eleatischen“ Philosophen, der Pythagoreer *Timaios* und eine verhältnismäßig große Zahl von Sophisten. Schon die Auswahl dieser letzten Gruppe von Gesprächsteilnehmern – und allein sie soll hier in Betracht kommen – läßt eine bestimmte Richtung in *Platons* Zuwendung zur älteren Philosophie vermuten: das Schwergewicht liegt auf der Sophistik; damit verbindet sich eine eindringliche Behandlung der eleatischen Lehre und die Übernahme pythagoreischer Gedanken. Nimmt man *Protagoras* – wie das im „Theätet“ geschieht – mit den „Heraklitem“ zusammen, kommt man wieder der aristotelischen Ansicht von den überlieferten Elementen in der platonischen Lehre nahe.

Zur Auswahl der letzten Gruppe ist nun zu beachten: Wie besonders die Einleitung zum „Parmenides“ zeigt, war *Platon* darauf bedacht, alle Teilnehmer der Dialoge als Zeitgenossen des *Sokrates* vorzustellen. Der Grund dafür liegt wohl am ehesten in seiner Ansicht vom Fortleben des philosophischen Gedankens: dessen Element bleibt das Gedächtnis mit seiner kritischen Gesprächigkeit; in der Schrift dagegen wird der Gedanke auskunft- und wehrlos; um von Bestand zu sein, muß er sich von Seele zu Seele fortpflanzen und in ihrer Einsicht von seiner Wirksamkeit Zeugnis geben; nur dann kann er sich auch im Gespräch durch Überzeugungskraft bewähren⁴.

Was nun die Auswahl der zuletzt angeführten Gruppe von Gesprächsteilnehmern anlangt, so erklärt die Beschränkung auf Zeitgenossen des *Sokrates* zwar das Fehlen von Vorgängern des *Parmenides*, nicht jedoch dies, daß *Empedokles*, *Anaxagoras*, *Melissos* und *Demokrit* fernbleiben. Dem kann man entnehmen, daß die nachparmenideische Kosmologie für *Platon* nicht von Belang ist.

Oder wäre diese Annahme voreilig? Ist es von Gewicht, ob *Platon* einen bestimmten Philosophen selber auftreten läßt in seinen Dialogen? Werden doch bei den entscheidenden Auseinandersetzungen mit *Protagoras* im „Theätet“, mit *Parmenides* im „Sophistes“ die betreffenden Lehren gerade nicht von ihrem Urheber vertreten, sondern von einem Freund oder Schüler. Daher sei gefragt: Was sagt *Platon* über die älteren, auch über die nicht mitredenden Philosophen? Diese Frage bindet sich nicht mehr an die platonische Auswahl, sondern nimmt die aristotelische Darstellung der älteren Philosophie zum Leitfaden.

Da ist als erster *Thales*. *Platon* erwähnt ihn als einen der „Sieben Weisen“⁵,

⁴ Vgl. „Phaidros“ 275 C 5 ff.

⁵ s. „Protagoras“ 343 A 2.

als einen Mann von Erfindungskraft und Lebensklugheit⁶ und führt ihn anekdotisch als Beispiel theoretischer Lebenshaltung vor⁷; seine eigentümliche Stellung in der frühen Kosmologie wird dagegen nicht einmal angedeutet. *Anaximander* und *Anaximenes* bleiben sogar ungenannt. Eine derartige Philosophie lag *Platon* offenbar völlig fern; erst im Gesichtskreis der aristotelischen Unterscheidung der Arten von Ursache wird sie Beachtung finden.

Und wie steht es mit *Pythagoras*? Er selbst und seine Schüler werden nur beiläufig erwähnt, obwohl pythagoreische Gedanken von *Platon* in großem Ausmaß übernommen werden – wie *Aristoteles* bei bester Kenntnis der Verhältnisse ausdrücklich versichert⁸. Wenn *Pythagoras* nur als Stifter einer bestimmten Lebensweise erwähnt wird⁹, so kann man daraus ebensowenig wie bei *Thales* schließen, er habe zur Kosmologie nichts beigetragen¹⁰; ein solcher Schluß wäre um so fragwürdiger als der Zusammenhang, in dem *Platon* die Betreffenden erwähnt, durchaus das Eingeschränkte an der jeweiligen Kennzeichnung verstehen läßt – wie etwa sein Hinweis auf die Sternkunde und Harmonielehre der Pythagoreer¹¹.

Auch *Xenophanes* wird nur nebenher als früher und vielleicht erster Zeuge der „eleatischen“ Sippe angeführt¹², ohne den geringsten Hinweis auf das Eigentümliche seines Gedankens oder gar auf seine kosmologischen Erkenntnisse.

Der erste unter den älteren Philosophen, auf dessen Lehre *Platon* ausführlicher einzugehen scheint, ist *Heraklit*¹³. Hier fällt zunächst auf, daß die kosmologische Seite seines Wissens unberücksichtigt bleibt – sogar die Bedeutung des Feuers, die *Aristoteles* in den Vordergrund rückt. Abgesehen von Nebensächlichem sind es zwei Einsichten, die *Platon* an *Heraklit* hervorhebt: einmal die, das Seiende sei sowohl Eines als auch Vieles¹⁴, sodann die bekanntere, daß alles Erscheinende im Fluß sei¹⁵. Zwar klingen in beiden Thesen Worte *Heraklits* an; aber in dieser Verkürzung und Vereinfachung geben sie seiner Lehre eine entstellende Wendung; doch um so deutlicher lassen sie den Gesichtskreis erkennen, in dem *Heraklit* hier in den Blick kommt¹⁶.

Was bestimmt *Platon* zur Auswahl und Behandlung eben jener Thesen? In ihnen sammelt sich der Widerspruch gegen die eleatische Grundeinsicht, daß das

⁶ s. „Politeia“ 600 A 6.

⁷ s. „Theaitet“ 174 A 4; vgl. „Hippias Maior“ 281 C 5, wo die anderen Milesier mitgemeint sind.

⁸ s. Met. A 987 a 29 ff.

⁹ s. „Politeia“ 600 A 9 f.

¹⁰ Dasselbe gilt auch von der pythagoreischen „Mathematik“ – trotz Frank („Platon und die sogenannten Pythagoreer“, Halle 1923; u. a. S. 67).

¹¹ s. „Politeia“ 530 D 6 f.

¹² s. „Sophistes“ 242 D 4 f.

¹³ Für die Zusammenstellung der Zeugnisse sei auf Kirk („Heraclitus“, Cambridge 1954, S. 13) verwiesen.

¹⁴ s. „Sophistes“ 242 E 1.

¹⁵ s. Kirk loc. cit.

¹⁶ Entsprechendes gilt für die Betonung der Lehre vom Feuer in der aristotelischen Darstellung der Entwicklung der Ursachenlehre. In anderem Zusammenhang – so hinsichtlich des Prinzips des Widerspruchs – kommt dann die „Fluß“-These zur Sprache.

Seiende einheitlich und unbewegt ist. Dies läßt vermuten, daß *Heraklit* vornehmlich im Zuge der platonischen Auseinandersetzung mit den Eleaten Beachtung findet, und zwar in dem Maße, als er in die Gegenstellung zu diesen gerückt werden kann – in einem Gegensatz, um dessen Vermittlung *Platon* sich bemüht.

Wenn sich das Verhältnis zu *Heraklit* auf diese Weise bestimmen läßt, dann verweist dies erneut auf die überragende Bedeutung der eleatischen Überlieferung. *Parmenides* ist denn auch der älteste unter den wenigen Philosophen, denen *Platon* das Wort gibt. Aber in welcher Weise? Keineswegs so, daß er entscheidende Abschnitte aus dessen Werk aufnimmt oder gar auslegt¹⁷, vielmehr derart, daß er ihn gesprächsweise erneut jene These entwickeln läßt, die nach Ansicht *Platons* dessen ganze Lehre zusammenfaßt: Eines ist. Diese These soll zugleich für die ganze „eleatische Sippe“ maßgeblich und kennzeichnend sein. Jene Entwicklung, die *Parmenides* selbst und er allein seinem Gedanken gegeben hat, wird übergangen; eben deshalb kann auch in anderen, dem „*Parmenides*“ nahestehenden Dialogen statt seiner ein namenloser „Gast aus Elea“ auftreten.

Die Vereinfachung der parmenideischen Lehre zu einer für alle „Eleaten“ verbindlichen These ermöglicht sogar, daß *Parmenides* in dem gleichnamigen Dialog zwar selber diese These entwickelt, aber ganz und gar „auf zenonische Weise“¹⁸. Zu Beginn des Gesprächs wird denn auch ausdrücklich festgestellt und erläutert, daß *Zenon* nur auf andere Weise dasselbe wie sein Lehrer sagen wollte. Weil die zenonische Darstellungsweise *Platons* eigenem Vorgehen näherkommt, zieht er sie vor.

Sowohl die Verdichtung der parmenideischen Lehre zu einer einzigen These als auch die Bevorzugung der zenonischen Methode, die ihrerseits auf solche Thesen angewiesen ist, haben ihren Grund in nichts anderem als der „dialektischen“ Eigenart der platonischen Philosophie selbst. Aus dieser Eigenart wird auch die Auseinandersetzung mit den Eleaten unumgänglich; sie sammelt sich auf die Frage nach der Vereinbarkeit von Seiendem und Nicht-Seiendem und dies wiederum in der Absicht, den Zusammenhang von „sein“ und „werden“, von Einheit und Vielheit zu klären.

Diese Entgegensetzungen – *Platon* verbindet sie mit den Namen *Parmenides* und *Heraklit*¹⁹ – finden zwar einen gewissen Anhalt an dem parmenideischen Nachweis der Unvereinbarkeit des „Seienden“ mit einer Entstehung und Einteilung, sind aber in der für die Folgezeit maßgeblich gebliebenen Prägung und Bedeutung ganz und gar platonisch; sie sind beherrscht von der Absicht *Platons*, ihre Vereinbarkeit an einem „Etwas“ zu zeigen. Aus dieser Absicht werden beide Seiten zu etwas Gegensätzlichem entwickelt und dabei zu etwas Einseitigem, was dann die Notwendigkeit ihrer Vermittlung begründet.

¹⁷ Die wenigen Zitate im „*Sophistes*“ werden nur als Belege für die bereits entwickelte eleatische These angeführt.

¹⁸ s. 135 D 7 f.

¹⁹ Was Einheit und Vielheit anlangt, so sieht *Platon* allerdings schon bei *Heraklit* den Versuch einer Vermittlung (s. u.); andererseits rückt er ihn als einseitigen Verfechter des „Werdens“ in den Zusammenhang einer Tradition, die von *Homer* bis zu *Protagoras* reichen soll („*Theaitet*“ 152 E 2 f.).

Diese Bemühung ist letztlich herausgefordert durch die parmenideische Entscheidung über die Grenzen wahrer Einsicht, welche dazu führte, jede Philosophie als Kosmologie schon wegen ihres Themas, nämlich des „Alles“, zu verwerfen. Auch wenn die nachparmenideische Kosmologie sich diesem Urteil widersetzt, zeigen doch gerade ihre Vermittlungsversuche deutlich, wie sehr sie im Banne jener Darstellung des „Seienden“ blieb. *Platon* führt seine Auseinandersetzung mit den Eleaten auf einem anderen Boden. Er teilt mit der Kosmologie nicht einmal mehr ihre Sache. Auch der „Timaios“ ändert nichts an der Entschiedenheit, mit der er im „Phaidon“ die Abkehr von *Anaxagoras* und jeder derartigen Philosophie begründet. Dennoch sei der kurze Überblick über *Platons* Äußerungen zu den älteren Philosophen durch die Einbeziehung der nachparmenideischen Kosmologie vervollständigt:

Empedokles wird unter den Fürsprechern des Werdens²⁰ und der Vielheit²¹ erwähnt. Neben bloßen Anspielungen auf seine Lehre bringt *Platon* *Gorgias* mit ihm in Verbindung, und zwar hinsichtlich seiner Erklärung des Wahrnehmens²².

Melissos wird nur nebenher als einer der Eleaten angeführt²³ und *Demokrit* sogar völlig übergangen, was schon im Altertum zu abwegigen Vermutungen Anlaß gab²⁴; nach dem, was hier an *Platons* Verhältnis zur ionischen Kosmologie beobachtet wurde, kann das Übergehen *Demokrits* nicht weiter verwundern.

Anaxagoras ist der einzige Kosmologe, auf den *Platon* näher eingeht²⁵ – wie gesagt, kommt *Heraklit* nicht als Kosmologe in den Blick –; neben der besonderen Beziehung des *Anaxagoras* zu Athen hat dies auch einen sachlichen Grund: in dem Gedanken einer Verursachung aus Einsicht findet *Platon* einen Berührungspunkt, auch wenn es diesem Gedanken, wie *Platon* ihn versteht, bei *Anaxagoras* an der eigentlichen Ausführung fehlt.

Allein die Kosmologie der ihm zeitgenössischen Pythagoreer nimmt *Platon* auf; und dies einmal deshalb, weil sie nicht so sehr die Erkundung des Erscheinenden betreibt als vielmehr durch „Mathematisierung“ einen Zugang zu Allem aus reiner Überlegung findet; zum anderen und vor allem aber wegen der bildenden Eigenart dieses Wissens.

Zur Frage stand zunächst: ob und wie sich *Platon* der Sache der älteren Philosophie verbunden weiß. Der kurze Überblick über seine Äußerungen zu ihr verdeutlichte ein wenig, was schon die Auswahl der Dialogteilnehmer vermuten ließ: er ist ihr vornehmlich in der Weise der Auseinandersetzung verbunden, und diese sammelt sich neben dem Angriff auf die Sophistik und im Zusammenhang mit ihr auf die eleatische Überlieferung. Wenn *Aristoteles* vor allem die Übernahme und Anverwandlung pythagoreischer Theoreme betont, so hat er dabei gerade nicht *Platons* Antwort auf die Herausforderung der herrschenden

²⁰ s. „Theaitet“ 152 E 3.

²¹ s. „Sophistes“ 242 D 7.

²² s. „Menon“ 67 C 7f.

²³ s. „Theaitet“ 180 E 2 und 183 E 3.

²⁴ s. Diogenes Laertios IX 40; diese Vermutungen werden im Zuge der Wiederbelebung *Demokrits* im 17. Jhdt. erneut vorgebracht und erscheinen noch in Bayle's „Dictionnaire“ (art. *Democrite*).

²⁵ s. „Phaidon“ 96 A 8 ff.

Überzeugungen im Blick, sondern – wie gesagt – die heterogenen Elemente im Wissensbestand der platonischen Lehre, zu dem die „mathematische“ Darstellung gehört.

Die eigene Sache *Platons* kann aber nicht darin, sondern nur in jener Auseinandersetzung den Anfang ihrer Bestimmung finden. Wie sehr gerade die Auseinandersetzung mit den Eleaten *Platons* Einschätzung seines Verhältnisses zur philosophischen Überlieferung beherrscht, dies sei schließlich an dem Aufriß gezeigt, den er selbst von ihr gibt.

Im „Sophistes“ kommt das Gespräch auf die überlieferten Bestimmungen des „Seienden“²⁶, und dies im Zuge einer Erörterung, die gegen *Parmenides* erzwingen soll, daß sowohl das Nicht-Seiende in gewissem Sinne ist als auch das Seiende irgendwie nicht ist. *Platon* stellt hier die Ansichten all derer zusammen, die sich „mit genauen Überlegungen“²⁷ an die Bestimmung des „Seienden“ machten, indem sie es nämlich nach Anzahl und Eigenschaft umgrenzten.

Was an dieser geschichtlichen Zusammenstellung zunächst auffallen muß, ist die Vollständigkeit, mit der alle Möglichkeiten einer Bestimmung des „Seienden“ hervorgetreten sein sollen. Sie beginnt mit der Möglichkeit, daß dreierlei „ist“; der nächste Schritt besteht in der Annahme von zwei „Seienden“, während der folgende nur noch ein „Seiendes“ zuläßt. Im Anschluß daran erscheinen zwei Möglichkeiten einer Vermittlung bzw. einer Verbindung von Einem und Vielem im „Seienden“, deren erste die Gleichzeitigkeit des einen mit dem anderen annimmt, während die zweite ein Nacheinander vorzieht.

Demnach ging das geschichtliche Erscheinen all dieser Möglichkeiten in sachlich gebundener Schrittfolge vor sich²⁸; demgegenüber bleibt die historische Zuweisung der einzelnen Bestimmungen des „Seienden“ von untergeordneter Bedeutung. Bezeichnenderweise läßt *Platon* selber die Zuweisung der beiden ersten Möglichkeiten an bestimmte Dichter oder Philosophen offen, um erst die dritte – nämlich „Eines ist“ – ausdrücklich als Lehre der Eleaten anzuführen; die Vertreter der beiden vermittelnden Ansichten werden immerhin angedeutet.

Die eleatische Bestimmung des „Seienden“ zeigt sich hier als die maßgebliche Mitte und Wende jener Geschichte; denn erst durch sie tritt das „Seiende“ in Eines und Vieles auseinander und in den Gegensatz zum Werdenden. Dementsprechend ist die Vielheit des „Seienden“ vorher und nachher anders geartet – nämlich einmal auf eine feste und möglichst geringe Anzahl beschränkt²⁹, dann aber – von der Einheit getrennt – eine grenzenlose Vielheit. Überdies ergibt sich der einheitliche Gesichtskreis, in dem hier die überkommenen Bestimmungen

²⁶ s. 242 B 6 ff.

²⁷ s. 245 E 6 ff.

²⁸ In anderer Weise bedarf *Aristoteles* des Rückgriffs auf die Überlieferung, und zwar um die Vollständigkeit seiner Gliederung der Arten von Ursache darzutun, deren Gefüge er nämlich im Zusammenhang seiner Kennzeichnung der Eigenart philosophischen Wissens in *Met. A* nicht unmittelbar aus der Sache entwickelt.

²⁹ *Platon* beginnt – auch abgesehen von der hesiodischen „Theogonie“ – mit einer Dreifalt des Seienden, weil sie auf die einfachste Weise Einheit und Vielheit bzw. Zwiefalt verbindet; pythagoreisch gesehen ist die Drei die erste Zahl mit einer „Mitte“, während bekanntlich die Zwei als die erste Zahl überhaupt gilt, insofern Zahl als Anzahl verstanden wird.

des „Seienden“ gesehen werden, erst aus der eleatischen Kennzeichnung, die ihm nämlich mit der Vielheit auch die Anzahl, mit dem Werden auch die unterschiedlichen und gar gegensätzlichen Eigenschaften des werdenden abspricht.

Vor allem aber ist die einheitliche Sache, deren Geschichte hier am Leitfaden der Frage nach Anzahl und Eigenschaften dargestellt wird, parmenideischen Ursprungs. Allerdings kann *Platon* das „Seiende“ nur deshalb als durchgängig einheitliche Sache unterstellen, weil er es nicht mehr in seinem ursprünglichen Sinne versteht, sondern in der Umdeutung, die bereits für die nachparmenideische Kosmologie bezeichnend ist. Und diese wird gerade an der Fassung deutlich, die *Platon* hier der eleatischen Bestimmung des „Seienden“ gibt; beschränkt er sich doch nicht auf die übliche Wendung „das Seiende ist eines“, sondern er verbindet diese ausdrücklich mit dem Thema der Kosmologie, nämlich mit dem „Alles“ im Sinne der Gesamtheit des Erscheinenden³⁰.

Diese Verbindung und sogar Gleichstellung von „Seiendem“ und „Alles“ ist denn auch die Voraussetzung für die einheitliche und systematische Entwicklung der dargestellten Auslegungsmöglichkeiten; und sie kündigt sich schon darin an, daß *Platon* die Darstellung bei einem Plural von „Seiendem“ beginnt. *Platon* setzt sich offenbar über die von *Parmenides* herausgestellte Unvereinbarkeit des „Seienden“ mit dem „Alles“, mit der Sache der frühen Kosmologie hinweg, ebnet die parmenideische Kennzeichnung des „Seienden“ wiederum zu einer Art von Kosmologie ein – wie man sie etwa von *Melissos* kennt –, um aber andererseits selber den parmenideischen Abstoß von der kosmologischen Tradition fortzusetzen.

Die „Sophistes“-Stelle bestätigt noch einmal, daß *Platons* Verhältnis zur philosophischen Überlieferung von der Auseinandersetzung mit den Eleaten beherrscht wird. Wenn diese Überlieferung hier über eine einheitliche Sache den Zusammenhalt einer Geschichte annimmt, wenn sie hier im Ganzen vorgestellt wird, so hat das den einen Grund, daß *Platon* sieht: In der Bestimmung des Seienden sind – was seine Anzahl und seine Eigenschaften anlangt – bereits alle Möglichkeiten durchlaufen. Er selbst wird die Bestimmung des „Seienden“ von Grund auf verwandeln – von Grund auf, insofern er die Grundlage der zentralen These dieser ganzen Geschichte angreift, nämlich die These der vollkommenen Geschiedenheit von Seiendem und Nicht-Seiendem. Nicht daß er wie *Demokrit* nur das Zusammenwirken des einen mit dem anderen im Erscheinen eines jeglichen zur Geltung brächte, sondern die Verflechtung beider ihrem eigenen Begriff nach. Eben dadurch stößt er sich von der Überlieferung ab, die er in ihrer Gesamtheit artikuliert, zu einer Geschichte vereinheitlichte.

Ist es nun so, daß *Platon* mit dieser Überlieferung dieselbe Sache teilt? Setzt er sie nur fort mit einer neuen Bestimmung des „Seienden“? Die einheitliche Sache, die er ihr ansieht, ist nicht historisch festgestellt, sondern ihr zugesprochen aus der eigenen Sache her. Wenn aber *Platon* diese Sache nicht mit der Tradition gemeinsam wäre, die er als eine einzige Geschichte von sich abstößt, so hätte doch andererseits der Entwurf dieser Geschichte nur dann einen Sinn,

³⁰ s. 242 D 5 f.

wenn er zugleich ein Verbindendes erkennen ließe, das auf beiden Seiten die eine Rede vom „Seienden“ rechtfertigt.

Platon weiß: die Überlieferung hat ihn dazu gebracht, auch vom „Seienden“ zu reden. Und warum? Der Titel des Dialogs sagt es schon: wegen des „Sophisten“. Er hat nämlich das Merkwürdige, auf dem Boden der eleatischen Lehre zu wirken und doch andererseits, von diesem Boden her in seiner Wirkung unbegreiflich, in seiner Kraft undurchschaubar zu bleiben.

Die Wirklichkeit des Sophisten ist und bleibt für *Platon* die erste Herausforderung, die er von der philosophischen Überlieferung annimmt. Warum dem so ist, läßt sich gerade nicht aus jenem „Seienden“ verstehen, das für *Platon* und die Früheren die gemeinsame Sache wäre.

III.

Ob und wie sich für *Platon* eine eigene Sache ergibt – diese Frage sollte eine Richtung gewinnen durch die voraufgehenden Beobachtungen zu *Platons* Einschätzung des ihm Überlieferten. Der Weg der weiteren Untersuchung ist dadurch vorgezeichnet, daß sie zunächst die Sache des Sophisten bestimmen muß, um im Ausgang von ihr die Auseinandersetzung zu beobachten, die Sokrates in Gang bringt, die *Platon* vollendet mit dem Abstoß von einer durch die eleatische These geeinten Geschichte. In diesem Bestreiten konkretisiert sich *Platons* eigene Sache.

1.

Wenn *Platon* seine Sache überhaupt mit jemandem gemeinsam hat, dann am ehesten mit *Sokrates*. Dessen *ATHIKA* scheinen aber etwas Eingeschränktes zu sein gegenüber der „ganzen“ Sache der Philosophie; ein solcher Schein verbindet sich jedoch weder mit der Sache *Platons* noch mit der des *Parmenides* oder der ihm nachfolgenden Kosmologie. Wenn nun die Sache des *Sokrates* diesen Eindruck erweckt hat, wenn *Platon* ihr andererseits verbunden ist und bleibt, muß man sich fragen, in welcher Weise sie überhaupt der Philosophie angehört, der es stets eigentümlich war, ihre Sache als das „Ganze“ zu sehen.

Aber welches „Ganze“? Für *Aristoteles*, der auf die Einseitigkeit des sokratischen Interesses hinweist, ist das Ganze so sehr ein anderes, daß er selbst es auch nicht in jenem faßt, was *Sokrates* völlig übergeht, nämlich „die ganze Natur“. Es bleibt demgegenüber offen, ob nicht auch die *ATHIKA* des *Sokrates* als ein Ganzes im Sinne der Philosophie gelten können.

Er ist nicht der erste in der nachparmenideischen Tradition, der sich von der Kosmologie und ihrer Sache abkehrt, sondern er folgt darin jenen, die ihm immer wieder zum bewegenden Anstoß werden, nämlich den sog. Sophisten. Schon *Protagoras* – und er maßgeblich – läßt ein neues „Ganzes“, besser: ein neues „Alles“ erkennen. Oder handelte es sich auch dort um eine eingeschränkte Sache? Nein; und inwiefern nicht?

Mit seinem berühmten „Satz“ redet *Protagoras* ausdrücklich von „allen Dingen“. Er verwendet dabei denselben Ausdruck, mit dem *Anaxagoras* seine Darstellung der „ganzen Natur“ begann: PANTA CHRAMATA. Wenn aber beide von allen Dingen reden, wie können sie mit dieser Gesamtheit Verschiedenes meinen? Müssen nicht dazu für den einen wie für den anderen Sonne und Wolken, Zedern und Hühner gehören? Allerdings; doch auf diese Weise, nämlich über die Aufzählung der mannigfaltigen Dinge, konnte weder der eine noch der andere von Allem reden. Davon läßt sich nur reden, wenn gesagt wird, welches Eine das Viele zusammenhält.

Wenn *Anaxagoras* von „allen Dingen“ redet, so sind die zunächst alles Bestehende, genauer: alles Beständige, das Bestandteil eines Erscheinenden wird – wie etwa Haar oder Fleisch oder Erde oder Wasser; in der Einschränkung auf ihr Bestehen sind diese Dinge nur dadurch „alle“, daß sie an einer einzigen Stelle zusammenbestehen, und zwar ineinander. Ansichtig wird ihre Einheit erst mit ihrem Zum-Vorschein-Kommen – eine Einheit in der offenkundigen Mannigfaltigkeit des Verschiedenen³¹.

Dessen Verschiedenheit tritt selbst einheitlich hervor im Hellen und Dunklen, Trockenem und Feuchten, Heißem und Kaltem – in Gegensätzen also, die ihren bestimmten Gehalt darin haben, daß alles Erscheinende füreinander erscheint im Sinne der gegenseitigen Einwirkung. Mit ihr stellt sich die Ordnung von Allem ein – eine Ordnung, in der ihr Anfang, das zuerst von allem anderen Abgeschiedene transparent wird – nämlich der „Geist“. So wie die eine Stelle ursprünglich alles seinem Bestehen nach eint, ist der Geist der einheitliche, weil ursprüngliche Beweggrund der Abscheidung und damit des Erscheinens von Allem. Insofern es der Kosmologie auf das Durchscheinen-lassen des einen Ursprünglichen ankommt, muß sie Alles in seinem Zusammenbestehen, in seinem Füreinander-erscheinen erfassen und kann es nicht als dieses jeweilige Ding, als diese Muschel und jenen Strauch festhalten.

Und die Dinge des *Protagoras*? Man erfährt zunächst nur, daß es alle Dinge sein sollen³². Aber nichts von ihrem Zusammenbestehen und auch nichts von ihrem Füreinander-erscheinen. Die einzige Erläuterung ist die, daß es sich um die Seienden wie auch die nicht Seienden handle. Auch hier ein Gegensatz und doch keiner von der Art des Hellen und Dunklen; denn er bildet keine Spanne, innerhalb deren sich so etwas wie die Mannigfalt des Hellenen und des Dunkleren nach dem Mehr und dem Weniger ordnen könnte; dagegen bleibt der Gegensatz von seienden und nicht seienden Dingen ohne mögliche Vermittlung und Übergänge.

Alle Dinge – die seienden wie die nicht seienden. Deren Einheit kann nicht in der Ordnung des Alls gesucht werden. Daß mit „allen Dingen“ das All der Kosmologie gemeint sein könnte, schließt schon der Plural des Nicht-seienden aus. Versteht man dessen „sein“ als „bestehen“, so könnte das Nicht-Bestehende – wie es *Demokrit* sah – nur in der Bedeutung des einen Leeren zu Allem

³¹ Für eine ausführlichere Darstellung sei auf die schon erwähnte Abhandlung zur nachparmenideischen Kosmologie verwiesen.

³² s. B 1.

gehören. Dächte man aber bei den nicht seienden Dingen an nicht Erscheinendes, obzwar Bestehendes, dann könnte deren Einheit weder über das Miteinander-bestehen noch über das Füreinander-erscheinen eingesehen werden. Die Dinge wären von ihnen selbst her ohne Einheit.

Hier ist nun zu beachten: Erstens nimmt *Protagoras* „Ding“ und „Seiendes“ nicht für einerlei. Und wenn ihm zweitens die Dinge selbst die bestehenden oder erscheinenden sind, dann meint er mit dem Unterschied der seienden und nicht seienden noch etwas anderes; er nennt ihn genauer durch die Wendung „der seienden (Dinge), daß sie sind, der nicht seienden, daß sie nicht sind“. Was besagt das?

„Zu sagen, daß das Seiende nicht ist oder das Nicht-Seiende ist, das ist falsch; daß aber das Seiende ist und das Nicht-seiende nicht ist, das ist wahr“ – so *Aristoteles* im Zusammenhang seiner Darstellung des sog. Prinzips vom ausgeschlossenen Dritten³³. *Protagoras* hat mit „allen Dingen“ nichts anderes im Blick als die Gesamtheit dessen, was wahr ist. Dies läßt denn auch schon der Titel seiner Schrift erwarten: „Wahrheit“.

Alle Dinge – insofern sie alle Gegenstand der Entscheidung „es ist so“ oder „es ist nicht so“ sind und in diesem Sinne Gegenstand eines Urteils. Nicht an ihnen selbst – wie es die Kosmologie sah –, sondern auf dieses Urteil hin haben sie Einheit. Und was ist das Urteilende? Nicht jegliches Ding, sondern nur eines, das Vernunft hat. Unter dem, was erscheint, ist das nur der Mensch.

Warum vom Urteil zum Urteilenden übergehen? Weil es sich um ein Urteil über die Dinge handelt und das in einer entsprechenden Vielzahl von Urteilen. Damit ist die parmenideische Lage des Urteils, seine Zugehörigkeit zum reinen Einsehen und seine Unabhängigkeit vom Einsehenden, von dessen Eigenart verlassen. Das Urteil über die vielen Dinge, besser: die vielen Urteile sind zurückzuführen auf ein bestimmtes „Vermögen“, das wiederum ein bestimmtes Erscheinendes „hat“. Daß der Mensch es hat, dies geht aus der Eigenart seines Erscheinens hervor, seines Erscheinens für anderes und zumal für anderes von seiner Art. *Anaxagoras* hat diese Eigenart gezeigt an der Macht des Menschen über die anderen Dinge und an seiner Vergesellschaftung³⁴ – ein Thema, das auch von den Sophisten immer wieder aufgenommen wird.

Parmenides hatte den perspektivischen Charakter des Urteils herausgestellt, insoweit es als das Urteil eines Menschen verstanden werden muß; als solches ist es ihm keine Einsicht, sondern Auffassung. Es ist der Auffassung eigentümlich, für ihre Bewahrheitung an den gebunden zu bleiben, der sie vertritt. Die Auffassungen der Menschen werden durch ihre Auslegung des Erscheinenden bestimmt – mit *Parmenides* gesprochen: durch den Gegensatz von Licht und Nacht, der sich in den Unterschieden des Lebenden und Toten, des Jungen und Alten, des Wachenden und Schlafenden, des Weiblichen und Männlichen usw. konkretisiert, um eben darin die menschlichen Perspektiven ihrerseits zu einer Vielfalt zu bestimmen. Die Auffassungen der Menschen müssen also voneinander verschieden sein und werden und auch bleiben.

³³ s. Met. 7. 1011b26 f.

³⁴ s. B 4.

Diese Prägung der Auffassungen nach der gegensätzlichen Eigenart des Erscheinenden hatte *Parmenides* im Hinblick darauf entwickelt, daß die Auffassungen der Menschen eben dieses Erscheinende auch zum Gegenstand haben, und zwar vornehmlich in der Weise der überkommenen Kosmologie; denn sie allein erhob ausdrücklich und durchgängig den Wahrheitsanspruch eines ausweisbaren Wissens – einen Anspruch, den die parmenideische Wahrheitsauslegung abweist. Dies gegenwärtig zu halten ist nötig, um zu begreifen, wie der Philosophie mit *Protagoras* eine neue Sache, ein neues „Alles“ entspringt. Warum und in welchem Sinne?

Der Mensch ist das Maß aller Dinge. Schon hinsichtlich ihrer Einheit sind diese Dinge nicht mehr das Erscheinende der Kosmologie; und auch der Mensch, der ihr Maß ist, versteht sich nicht mehr aus diesem Erscheinenden. *Protagoras* denkt nicht daran, den Wahrheitsanspruch des kosmologischen Wissens gegen *Parmenides* erneut zur Geltung zu bringen, sondern will gegen das eine wie auch gegen den anderen das Recht der Auffassungen zur Geltung bringen – dies allerdings nicht neben der überkommenen Philosophie, vielmehr die Auffassungen als das Ganze des menschenmöglichen Wissens; in dieser Absicht bemühte er sich zu zeigen, daß sogar die Geometrie keinen anderen Wahrheitsanspruch als den von Auffassungen haben kann⁸⁵.

Der Mensch ist das Maß aller Dinge in dem Sinne, daß er das Maß für die Wahrheit der Auffassungen von ihnen ist. Daß die Wahrheit selbst unter einem „Maß“ steht, ist weder in der Kosmologie noch bei den Eleaten denkbar, sondern hat erst dann einen Sinn, wenn der allerdings längst erkannte perspektivische Charakter der Auffassung nicht mehr als Einwand genommen wird wegen eines Wahrheitsanspruches, der die Suche nach einem verbindlichen, einheitlichen und stets verlässlichen Wissen bewegt. Dessen mögliche Bewahrheitung verlangte von seinem Gegenstand, daß er erscheine, daß er anwesend sei für die Sinne und die Einsicht eines jeden oder doch des Sachkundigen. Nicht so der Gegenstand der Auffassungen. Wenn der Mensch das einheitliche Maß ihrer Wahrheit ist, dann besagt dies nur, daß ihm etwas so oder so zu sein scheint – ohne daß dieser Schein sich an das Erscheinen oder die Anwesenheit von etwas halten und binden müßte.

Wenn die Auffassungen ihrem Gegenstand nach nicht mehr auf das Erscheinende beschränkt sind, dann auch nicht mehr das Selbstverständnis des Menschen, der sie vertritt. Wohl macht es für die Auffassungen eines Menschen einen Unterschied, ob er jung ist oder alt, ob gesund oder krank usw., und doch sind seine Auffassungen noch von anderem geprägt, das überhaupt erst die eigentümlich menschliche Urteilsbildung verstehen läßt – nämlich von den Schätzungen, die in einer bestimmten Gesellschaft, in diesem oder jenem menschlichen Verband vorherrschen.

Wenn für die Sophistik überhaupt eine *ISTORIA*, ein Erkunden von Belang ist, dann nicht das der Gesamtheit des Erscheinenden, sondern das der menschlichen Natur und der unterschiedlichen Schätzungen, wie sie gerade die damalige Völkerkunde bekannt machte.

⁸⁵ s. B 7.

Der Inhalt der Auffassungen, deren Wahrheit der Mensch bemißt, ist in erster Linie überall er selbst. Das Erscheinende nämlich nur in dem Maße als es seinen Bedürfnissen dient³⁶. Darin liegt: der menschlichen Auffassung ist das Einschätzen von etwas gerade natürlich und nicht nur ein beiläufiger Nachtrag. Erst so zeigt sich die volle Bedeutung der Rede von dem Menschen als dem Maß aller Dinge.

Die Schätzungen eines Menschen haben ihre Einheit an seiner Auffassung von dem, was ein Leben im Ganzen glücklich macht. Schon der herkömmliche Name für dieses Glück – EYDAIMONIA – zeigt an, daß man es als eine Gabe der Götter auffaßte. Diese Auffassung ist aber mit der Vorstellung vom Menschen als dem Maß aller Dinge unvereinbar, weil sie nicht nur das durchgängige Einschätzen eines Menschen, sondern auch sein entsprechendes Tun und Lassen etwas Nicht-Menschlichem unterstellt – nämlich von dem Einvernehmen eines Gottes abhängig macht.

Dagegen Protagoras: „Was die Götter anlangt, so habe ich nichts, was mir ein Wissen von ihnen erlaubt – weder daß sie sind noch daß sie nicht sind noch wie geartet sie ihrem Aussehen nach sind“³⁷. Dies ist eine wesentliche Ergänzung zu der Vorstellung vom Menschen als dem Maß aller Dinge. Inwiefern?

Schon vor *Protagoras* hatte die Philosophie bemerkt, daß die Menschen kein Wissen, sondern nur Auffassungen von den Göttern haben – Auffassungen, die zeigen, daß sie von der Eigenart der Götter nichts verstehen³⁸. Nun wurde aber dabei mitgedacht, daß wohl der SOPHOS etwas davon versteht, da er nämlich weiß, was zu einem göttlichen, weil vollkommenen Wissen von der Gesamtheit des Erscheinenden gehört. Daß darin für *Protagoras* kein möglicher Zugang mehr zu so etwas wie Göttern liegen kann, liegt nach dem vorhin Gesagten auf der Hand.

Dies heißt nun aber nicht, daß er sich auf die Auffassungen von ihnen beschränken möchte. Er bezieht vielmehr auch diese Auffassungen auf den Menschen als deren Maß und da zeigt sich ihm, daß sie nicht einmal im Sinne einer Auffassung entscheidbar sind. Denn ob es Götter gibt oder nicht – dies bleibt für einen Menschen nicht nur deshalb unentscheidbar, weil sie niemandem erscheinen, sondern demzuvor, weil sie sich auch dann, wenn sie erschienen, nicht einmal als Götter identifizieren ließen; besteht doch nicht einmal ein Einvernehmen darüber, wie sie aussehen müßten, um sie als Götter ansprechen zu können. Vielleicht sind sie etwas anderes als das, was man für einen Gott hält. Vielleicht auch nur etwas, das die Menschen an den Dingen der Natur oder an sich selbst bemerken.

Mit der Unklarheit über Bestehen und Eigenart der Götter will *Protagoras* nicht der menschlichen Einsichtskraft ihre Endlichkeit oder Schwäche vorhalten und auch nicht die Unangemessenheit der herkömmlichen Auffassungen von den Göttern angreifen; vielmehr findet er darin, daß diese Auffassungen für den

³⁶ In diesem Zusammenhang sei an den Mythos des *Protagoras* in dem gleichnamigen Dialog *Platons* erinnert.

³⁷ s. B 4.

³⁸ Hier sei an die entsprechenden Äußerungen bei *Xenophanes* und *Heraklit* erinnert.

Menschen unentscheidbar bleiben, eine Handhabe, sich der Götter als Erklärungsgrund und Maß des menschlichen Tuns und Lassens zu entledigen. Um eine Auffassung von etwas haben zu können, um sie vertreten zu können, muß wenigstens deutlich sein oder deutlich gemacht werden können, daß es sich um ein bestimmtes Etwas handelt. Wie sollte man sich sonst eine Auffassung davon bilden, die irgendwie vertretbar ist? Ihre Vertretbarkeit ist aber für *Protagoras* ebenso wesentlich wie bei dem Wissen sein Wahrheitsanspruch.

Wenn *Protagoras* der Auffassung ist, nichts von den Göttern wissen zu können, so ist dies weit wirksamer als die nur dogmatische Leugnung ihrer Existenz; denn er trifft allein auf diese Weise das, worauf es hinsichtlich der Götter immer in erster Linie ankam: nicht ihr Vorkommen festzustellen, sondern sie anzuerkennen. Eben dieser Anerkennung entzieht er jede Notwendigkeit. Wie sollte man auch nur auf etwas Rücksicht nehmen, über das man nicht einmal eine Auffassung vertreten kann?

Der Mensch hat sein Leben und damit auch sein Glück im wesentlichen selbst in der Hand. Nicht irgendwelche Götter oder ihr Neid sind an einem Unglück schuld, sondern die Unfähigkeit eines Menschen, sich selber zu führen; es fehlt da an der gehörigen Kenntnis des jeweils Besseren. Auch der Hinweis auf die TYCHÄ³⁹ ist nur eine Ausflucht und zudem das Zeichen einer Verlegenheit – nämlich für das Fehlen eines erläuternden Namens, nachdem nicht mehr ein bestimmter Gott diese oder jene Lage herbeizuführen scheint. TYCHÄ – das nennt nur die Tatsache, daß sich etwas so zugetragen hat – ob man nun das Eingetroffene als Zufall oder als Geschick empfindet, dies unterscheidet nur, ob es die eigene Kenntnis oder Macht übersteigt.

Demokrit bemerkt dazu: „Die Menschen haben eine Vorstellung vom Geschick ausgebildet als Ausrede der eigenen Unberatenheit; denn kaum widerstreitet ein Geschick der Denkkraft; das meiste im Leben richtet ein gut begreifender Scharfblick gerade⁴⁰.“ Ähnlich wird sein Mitbürger *Protagoras* gedacht haben, da er sich als Meister des guten Rates verstand. Unberaten zu sein – nur das ist die Ursache der Fehlgriffe, die das Glück eines Lebens verderben.

Die Beratung lebt im Element der notwendigen Uneinheitlichkeit der Auffassungen, die von verschiedenen gearteten Menschen und Gesellschaften vertreten werden. In der Beratung steht eine Auffassung gegen eine andere, und zwar im Vorblick auf das, was sich als besser erweist. Kommt die Beratung zu einem Ergebnis, dann hat sich eine bestimmte Auffassung gegen die anderen durchgesetzt, hat sich als die stärkere erwiesen. Für sich genommen ist eine Auffassung weder stark noch schwach; denn das ist sie nur an Überzeugungskraft und also gegenüber anderen Auffassungen.

In welchem Sinne können nun die so gearteten Auffassungen – sie sind über denselben Gegenstand verschieden und müssen von jemandem vertreten werden – Sache eines einheitlichen Wissens werden? Nicht eines Wissens, das diese oder jene Auffassungen zum Inhalt hätte – etwa als Kenntnis der unterschiedlichen

³⁹ Bezeichnenderweise tritt bei Euripides die TYCHÄ besonders häufig als Erklärungsgrund eines Ereignisses hervor.

⁴⁰ s. B. 119, vgl. B 175 und 197.

Schätzungen verschiedener Völker und Gesellschaften und Zeiten –, sondern eines Wissens vom Umgang mit Auffassungen, von der rechten Art, sie zu vertreten. Es handelt sich dabei also weniger um ein Wissen als vielmehr um eine Macht, genauer: um eine Fähigkeit, Macht über die Auffassungen anderer Menschen zu gewinnen – um die Kraft zu überzeugen, also die eigene Auffassung in der Beratung, im Redestreit zur Geltung zu bringen und durchzusetzen⁴¹.

Dieses neue Wissen auf dem Boden der These vom Menschen als dem Maß aller Dinge hat den Charakter einer TECHNÄ. Eine solche dienliche Kenntnis war in ihrer Eigenart längst bekannt aus der Vielfalt des menschlichen Herstellens und Einrichtens. Es war natürlich auch bekannt, daß man durch geschickte Reden andere Menschen beeinflussen und überzeugen könne. Doch daß sich diese Geschicklichkeit zu einer Kunst ausbilden und als solche auch lehren lasse, das war neu.

Diese Kunst der Einflußnahme auf das Urteil und zumal die Schätzungen der Menschen überzeugt wesentlich in der Weise des Umstimmens, da es sich hier nicht um Auseinandersetzung im Wissen, sondern stets um einen Streit von Auffassungen handelt. Ziel des Überzeugens ist keine verbindliche Einsicht, sondern die Überlegenheit einer bestimmten Auffassung und Schätzung über alle, die ihr widerstreiten oder auch nur von ihr abweichen. Wie gesagt bewegt sich dieses Überzeugen im Element der Beratung. Dafür bedarf es allerdings einer gewissen Kenntnis dessen, was jeweils zur Beratung steht, darüber hinaus aber einer Vertrautheit mit der stimmungsmäßigen Wirkung einer Rede und den entsprechenden Kunstmitteln.

Eine solche Kunst ist geeignet, nicht nur jede Auffassung von dem jeweils Besseren zur stärkeren zu machen, sondern noch demzuvor jede Überzeugung zu einer Auffassung werden zu lassen, ihr nämlich die Festigkeit, die Entschiedenheit zu nehmen. Jede Überzeugung – und das trifft vor allem jene Schätzungen, welche die Festigkeit einer Sitte haben – kann grundsätzlich für eine Auffassung, für etwas noch Unentschiedenes genommen werden; eben dadurch wird eine Überzeugung dazu gebracht, der Beratung offenzustehen, in der sich jene Kunst überhaupt erst in ihrer Wirksamkeit entfalten kann.

Eine Auffassung ist, wie gesagt, von dem abhängig, der sie vertritt. Die Entscheidung, der sie in der Beratung ausgesetzt wird, fällt zurück auf den sie vertretenden Menschen, betrifft seinen eigenen Rang. Nicht nur seine Auffassung, sondern er selbst ist letztlich der Überlegene oder Unterlegene im Widerstreit der Auffassungen. Sein Ansehen steht da auf dem Spiel und also auch seine ARETÄ; denn sowenig wie seine Auffassung an ihr selbst stark ist, ist er an ihm selbst gut, sondern erweist sich als solcher vor anderen, deren Anerkennung er sucht und beansprucht. Vor ihnen zeigt er sich fähig, dieses oder jenes zu vollbringen, was geschätzt wird. In jedem Falle aber wird die Überlegenheit über die anderen geschätzt – gleich bei welcher Sache, sei es durch die Tat oder durch das Wort.

Eben dies, daß auch in der philosophischen Auseinandersetzung schließlich über die ARETÄ der Beteiligten entschieden wird, hat noch *Platon* im Blick,

⁴¹ s. *Protagoras* B 6a und 6b.

wenn er seinen Dialogen mit wenigen Ausnahmen statt eines sachhaltigen Titels den Namen eines der Beteiligten gibt, dessen ARETÄ erprobt wird. Und schon die Darstellung des Gedankens im Dialog geht von der Lage aus, daß bestimmte Auffassungen in der Weise einer Beratung zu erproben sind; in ihr wird die Auffassung zum Vorschlag, zu einer HYPOTHESIS, die sich bewähren soll und das nicht als Wissen, sondern als Auffassung. Eben darin unterscheidet sich die platonische „Dialektik“ wesentlich von der eleatischen, daß sie der von *Protagoras* eingeführten Sache der Philosophie und der entsprechenden Gestalt ihres Wissens Rechnung trägt. Dies darf nicht verdeckt werden durch die sokratisch-platonische Überwindung der Sophistik.

Um festzuhalten: das „Alles“ des *Protagoras* hat seine Einheit weder als Bestehendes noch als Erscheinendes – so wie es die Kosmologie sah –, sondern als Gegenstand eines Urteils.

Dieses Urteil ist nicht nur in dem Sinne dem Menschen angehörig, daß er, genauer: seine Einsichtskraft das Urteilende ist; vielmehr geht das Urteil von ihm aus: er findet Anlaß zu urteilen aus seiner besonderen Eigenart und Lage.

Das Urteil ist Auffassung, nämlich abhängig von dem Menschen, der es vertritt; und er vertritt seine Auffassung nicht, um deren Wahrheitsanspruch zu begründen, sondern um sie zur Geltung zu bringen.

Dazu besteht aber deshalb Anlaß, weil sie den Charakter einer Schätzung hat; denn ihr Gegenstand ist nicht nur in dem Sinne etwas für den Menschen, daß er ihm zu Gesicht kommt, ihm erscheint, sondern vor allem für ihn selbst von Belang ist, für sein eigenes Leben.

Die eigenen Belange vertreten – und sie sind anderen gegenüber zu vertreten –, die eigene Auffassung gegenüber einer Vielfalt anderer Auffassungen von derselben Sache vertreten, dies verlangt: die eigene Schätzung der Dinge allenthalben überzeugend zur Geltung zu bringen, die entgegenstehenden Schätzungen zu entkräften, indem man ihnen zunächst die Sicherheit des schon Entschiedenen nimmt, sie auf bloße Auffassungen zurückführt, über die erst noch in einer Beratung zu entscheiden ist.

Parmenides sah: die Überzeugungskraft begleitet die Wahrheit. Hier aber, wo sie vom Urteil auf den Urteilenden zurückgenommen wird, begleitet sie dessen ARETÄ; und das ist hier die Fähigkeit, die eigene Auffassung zur Geltung zu bringen, die eigene Einschätzung der Dinge im Überreden durchzusetzen. Die Kenntnis der Mittel, sich als überlegen zu erweisen und sich also das Ansehen der ARETÄ zu geben, ist hier identisch mit der Kenntnis der Mittel, andere durch die Rede zu überzeugen.

2.

Soviel dürfte jetzt deutlich sein: Mit den ÄTHIKA nimmt *Sokrates* keine eingeschränkte oder partielle Sache der Philosophie auf. Seine Fragen nach der ARETÄ betreffen die ganze Sache der Philosophie in ihrer protagoreischen Fassung. Diese entsprang einer neuen Selbstbestimmung des Wissens und also auch

einer neuen Ansicht der Wahrheit. Eben daraufhin sei nun die sokratische Position verdeutlicht.

*Platon*⁴² wie auch *Aristoteles*⁴³ sehen den Anfang des sokratischen Philosophierens in dem Delphischen Spruch „Kenne dich selbst“. Diese Forderung nimmt *Sokrates* in folgender Bedeutung auf: Kenne dich als einen Menschen – dies jedoch nicht in dem herkömmlichen Sinne der Anerkennung der unaufheb- baren Verschiedenheit des Menschen von den Göttern, sondern im Verlangen nach einer „menschlichen Weisheit“. Sie besteht in einem Wissen, das alle Be- lange des Menschen betrifft und also auch durch seine Eigenart geprägt ist. Die Berührung mit *Protagoras* ist darin offenkundig und doch auch die Gegenfrage an ihn hörbar. Welche?

Jene Forderung spricht auf die Lage an, daß der Mensch sich zunächst und zumeist nicht kennt. Welche Unkenntnis ist da gemeint? Nicht mehr die Blind- heit dagegen, daß der Mensch mit seinem Wissen und Vermögen den Göttern un- möglich gleichkommen kann, sondern eben jene Unkenntnis, in der er über sich als das Maß aller Dinge ist. Hier liegt die sokratische Einbruchsstelle in den sog. Satz des *Protagoras*.

Verlangt nicht seine Maßstäblichkeit von dem Menschen, daß er sich selber kenne, und zwar in allen seinen Urteilen? Diese Frage ist verfänglich, insofern die nahegelegte Bejahung gerade das voraussetzt, was *Protagoras* bestritt: daß nämlich der Wahrheitsanspruch eines Urteils über den Geltungsanspruch einer Auffassung hinaus zu einem Wissen führen könne, dessen Maß nicht mehr der Mensch ist, obwohl es einer „menschlichen Weisheit“ angehört.

Der Mensch ist das Maß aller Dinge – die Gegenfrage: Wer ist dieser Mensch? wendet sich nicht dem Menschen überhaupt zu, sondern fragt genauer: Welcher Mensch? und dies aus dem Vorverständnis: nicht jeder Mensch. Denn nicht jeder kennt sich selbst. Nicht jeder kennt die Maßstäbe seines eigenen Urteils, ge- schweige denn die Maßstäbe der nur übernommenen Schätzungen, und kann bei solcher Unkenntnis nicht selber als Maßstab gelten.

Kenne dich selbst – der Mensch, der da angesprochen wird, kann nur der ein- zelne sein – was für *Protagoras* nicht wesentlich war; die Gemeinsamkeit be- stimmter Schätzungen blieb sogar die unerläßliche Grundlage für die Wirksam- keit des Überzeugens mit den eigenen Auffassungen. Dagegen läßt die Erfüllung jener Forderung wieder einen Unterschied an den Menschen selbst hervortreten, den schon die ältere Philosophie mit der Abgeschiedenheit des einheitlichen Grundes von Allem verband: den Unterschied des Einen und der Vielen – es sei nur an *Heraklit* erinnert. „Nicht was die Vielen sagen, ist von Gewicht, sondern die Ansicht dessen, der sich auf den Unterschied des Rechten und Un- rechten versteht – der Eine und die Wahrheit selbst⁴⁴.“

Was der Eine versteht, ist nur deshalb von Gewicht, insofern das „die Wahr- heit selbst“ ist. Und in welchem Wissen stellt sie sich dar? Hier gibt es keine Rückkehr zu der einzigen Einsicht des *Parmenides*, sondern es bleibt bei dem

⁴² s. „Phaidros“ 229 E 5 f.

⁴³ s. *Aristotelis Fragmenta selecta* (ed. Ross), S. 73.

⁴⁴ s. „Kriton“ 48 A 5.

vielfältigen Wissen eines Menschen, eines Einzigen; statt der einen Einsicht hier der Mensch – im Sinne der protagoreischen Wendung; und hier darüber hinaus: der eine Mensch im Sinne der eben berührten Wendung auf „die Wahrheit selbst“. Konkret: die „menschliche Weisheit“ des *Sokrates*, von der die „Apologie“ spricht. Er ist der weiseste aller Menschen, weil er einsieht, daß er weder im Kleinen noch im Großen weise ist⁴⁵. An ihm zeigt sich der menschenmögliche Abstoß von den Auffassungen zur Wahrheit selbst: der Inhalt seines Wissens ist das Nicht-wissen, und als solches ist sein Wissen jenseits aller Auffassung und also auch nicht in der Weise einer Auffassung zu vertreten – ein echtes, weil beweisbares Wissen, das jeder Mensch, der sich selbst kennt, mit ihm teilt.

Welche Weisheit hat *Sokrates* weder im Kleinen noch im Großen? Im Kleinen, d. h. in all dem Geringfügigen, das dem menschlichen Leben auf diese oder jene Weise dient. Von diesen Dingen gibt es vielfältige Kenntnisse, die sich eben dadurch als echt erweisen, daß sie etwas hervorbringen oder einrichten. Diese Kenntnisse werden nicht so sehr auf ihre Wahrheit als vielmehr auf die Güte dessen hin beurteilt, was aus ihnen zustande gebracht wird. Das ist nämlich stets besser oder schlechter. Ein Werk ist jeweils dem anderen überlegen und erweist darin die überlegene Kenntnis, eine Kenntnis, die nie abgeschlossen ist, sondern stets verbessert werden kann.

Das Wissen im Sinne der *TECHNĀ* – *Sokrates* bringt dies als erster zum Bewußtsein – entspringt seiner Natur nach den Auffassungen. Es besteht aus Auffassungen, die sich bewährt haben, und wächst in Auffassungen hinein, die sich als diesen überlegen erweisen. Nur über sein Werk kann ein solches Wissen Anerkennung finden – nur als verursachendes –, nicht aber mit dem Wahrheitsanspruch eines reinen Wissens. Dementsprechend wird es nur geschätzt wegen seines Werkes und erlernt über dessen Ausführung.

Sokrates bestätigt es eigens: eben darin haben Menschen ein echtes, unbestreitbares Wissen, dem nicht irgendeine anderen Auffassungen, sondern nur Werke von besserer Ausführung entgegensetzen sind. Er selbst ist in derartigem Wissen nur deshalb nicht weise, weil ihm an dieser Weisheit im Kleinen nichts liegt. Daß er überhaupt auf sie und die Eigenart dieses Wissens aufmerksam wird, dafür ist die sophistische *TECHNĀ* und ihr Anspruch der Grund. Sie beansprucht nämlich „Großes“. Inwiefern?

Es zeigte sich: sie hat es mit der *ARETĀ* eines Menschen zu tun und seinem entsprechenden Ansehen. Warum? Sie lehrt Überlegenheit im Streit der Auffassungen, Überzeugungskraft in der Beratung mit anderen – gleich um welche Dinge es sich handelt.

Dem hält *Sokrates* entgegen: Die *ARETĀ* eines Menschen zeigt sich nicht in der Fähigkeit, durch Reden die eigene Auffassung durchzusetzen, sondern an der Überlegenheit, mit der er das vollbringt, was Inhalt der Auffassungen ist. *Sokrates* unterstellt der Sophistik, daß sie *ARETĀ* in dem Sinne lehren müsse, wie man das von ihr verlangen könne, insofern sie sich als *TECHNĀ* versteht – sie müsse ihre überlegene Kenntnis der *ARETĀ* in Werken und dabei wesentlich in Erfolgen der Erziehung von Menschen vorweisen.

⁴⁵ s. „Apologie“ 21 B 5.

Daß die Sophistik als *TECHNA* – als ein Gefüge von Auffassungen, die zu einer produktiven Sachkenntnis entwickelt sind – überhaupt ein Werk hat, ist zunächst nur daran sichtbar, daß die Belehrung in ihr bezahlt wird. Im Gegenwert des Geldes, der *XRAMATA*, stellt es sich jedenfalls als „etwas“ dar. Wenn das Werk des Sophisten das Überzeugen von der eigenen Fähigkeit ist, so vollbringt er dieses Werk zumindest dadurch, daß er Schüler findet, die ihn bezahlen. Dieses Werk ist ihm nicht zu bestreiten. Immer wieder hebt *Sokrates* diese Vergegenständlichung der sophistischen Kenntnis hervor, um dem die eigene „Weisheit“ entgegenzuhalten: sein Nicht-wissen hat keinen Wert.

Nun hat aber das sophistische Werk auch nicht als das bloße Überzeugen einen Wert, sondern wird nur deshalb geschätzt und erlernt, weil es von der *ARETÄ* dessen überzeugt, der in irgendeiner Sache seine Auffassung mit Überlegenheit vertritt. Diese Überlegenheit kann aber nur dadurch erreicht werden, daß der Betreffende wenigstens den Eindruck eines Sachkundigen erweckt. Wäre es offenkundig, daß er nichts von der Sache versteht, zu der er eine bestimmte Auffassung vertritt, könnte er unmöglich überzeugend wirken trotz aller Kunst der Darstellung.

Wenn die Sophistik jemanden in die Lage versetzen soll, alle seine Belange auf überlegene Weise zu vertreten, seine Schätzung jeglicher Dinge zur Geltung zu bringen, dann kann *Sokrates* von ihr verlangen, daß sie sich nicht nur im Überreden selbst, sondern auch in allen Dingen, um die es dabei gehen kann, auskennt; daß sie sich überall in dem auskennt, was das Bessere ist. Sie müßte in jedem Fall die bessere Sachkenntnis lehren können und sich also auf jegliche *ARETÄ* verstehen. So wäre die Sophistik in der Tat eine Weisheit im Großen.

Es liegt auf der Hand: *Sokrates* gibt dem Anspruch und der Absicht der Sophistik eine Wendung, die sie zu Fall bringen muß. Diese Wendung besteht darin, daß die Überzeugungskraft der Rede, die jemandem zur Überlegenheit im Streit der Auffassungen oder in der Beratung und zum Ansehen der *ARETÄ* verhelfen soll, an eine Sachkenntnis gebunden wird, und zwar an die beste und deshalb überlegene.

Dadurch wird die Sophistik in eine unhaltbare Lage gedrängt; denn einerseits kann das bloße Überzeugen nicht mehr als ihr eigentliches Werk gelten, wenn sie überhaupt *TECHNA* sein will; andererseits kann sie sich unmöglich in den Werken jeglicher *TECHNA* überlegen erweisen, ohne selbst in diese einzelnen *TECHNAI* zu zerfallen. Oder aber sie wird zu einem Werk bestimmt, das sie nicht leisten kann: nämlich ihre überlegene Kenntnis nicht an diesem oder jenem Werk, sondern am Menschen selbst zu erweisen, ihn zu einer *ARETÄ* zu erziehen, die ihm selbst und nicht nur seinen Reden eigentümlich sein soll. Ein solcher Erweis bestünde darin, bestimmte Menschen zu „besseren“ gemacht zu haben. Aber gerade dieser Weg ist der Sophistik am ungangbarsten, weil sie davon zehrt, daß die Auffassungen von dem, was einen Menschen zu einem „besseren“ macht, am weitesten auseinandergehen.

Die Unentschiedenheit der Urteile über das für den Menschen „Bessere“ und „Beste“, das Herbeiführen einer Entscheidung durch die Überzeugungskraft der kunstvollen Rede oder Argumentation – nur in diesem Element konnte sich die

Sophistik als TECHNÄ bewähren. Wenn *Sokrates* von ihr Auskunft darüber verlangt, was die ARETÄ im Ganzen sei, so entzieht er ihr den Boden der Auffassungen und damit die Möglichkeit ihres Wirkens. Sie soll sich hinsichtlich der ARETÄ nicht nur als hervorbringende Kenntnis, sondern demzuvor als reines Wissen erweisen. Der Geltungsanspruch dieser Kenntnis wird auf ihren Wahrheitsanspruch zurückgenommen.

Im Verband einer TECHNÄ behält die einzelne Kenntnis den Charakter einer Auffassung, die immer weiter verbessert werden kann. Sie soll sich nicht als reines Wissen, sondern im Hervorbringen eines Werkes bewähren – nicht vor der Frage, ob sie wahr ist, sondern vor der Frage, ob sie besser oder schlechter ist – und das zeigt sich nur in ihrer Anwendung.

Ob die eine oder die andere Ausführung eines Bootes besser ist, darüber kann es verschiedene Auffassungen geben, nicht jedoch darüber, was ein Boot ist; der Bootbauer wie auch sein Auftraggeber werden darüber ohne weitere Erklärung im Einvernehmen sein. Ein Rückgriff auf das Wissen davon, was ein Boot zu einem Boot macht, es als solches erkennen läßt, ist da überflüssig. Nicht so, wenn die ARETÄ das Werk sein soll; denn der Unterschied des Besseren und Schlechteren bleibt Sache der Auffassung, was allerdings nicht heißt: willkürlich; denn sonst ließe sich eine Auffassung darüber weder bestreiten noch beraten.

Wenn die ARETÄ Auffassungssache ist – und nur Auffassungen lassen sich durch die Redekunst beeinflussen –, wie kann sie dann zugleich Werk einer TECHNÄ sein – ein Werk, über dessen Eigenart kein Einvernehmen herrscht? Die Frage, was sie sei – für *Sokrates* charakteristisch und von ihm vielfältig konkretisiert (das bezeugen neben *Platon* auch *Xenophon* und *Aristoteles*) –, erzwingt den Versuch, von den Auffassungen über sie zu einem Wissen überzugehen. Das bedeutet zunächst einen Verzicht auf die entsprechende TECHNÄ.

Die beiden Seiten des Übergangs treten im sokratischen Nicht-wissen deutlich auseinander: da ist einmal das Nicht-wissen im Sinne der TECHNÄ – nämlich das Unvermögen des *Sokrates*, die ARETÄ an anderen Menschen zu erzeugen oder zu bewirken –, zum anderen aber das Nicht-Wissen im Sinne der Frage, was die ARETÄ oder genauer: eine bestimmte ARETÄ wie die Gerechtigkeit sei – was sie „in Wahrheit“, nämlich abgeschieden von den widerstreitenden Auffassungen sei. Nach beiden Richtungen entfaltet sich die „menschliche“ Weisheit des *Sokrates*, der Beweis seines Nicht-wissens.

Die erste Seite des Beweises kann sich nur gegen den Anspruch der sophistischen TECHNÄ wenden, gegen den Schein ihres Vermögens, ARETÄ hervorzubringen. Nur deshalb muß *Sokrates* das eigene Unvermögen in dieser Sache ausdrücklich anerkennen, weil sein Beweisverfahren ihm den Anschein eines Sophisten gibt; denn bekanntlich wurde es als eristisch empfunden. Die zweite Seite betrifft dagegen alle Menschen – auch die Gegner der Sophistik; denn die angesichts dieser erwachte Frage, was die ARETÄ in Wahrheit sei, kann niemand beantworten. Die Wahrheit über die ARETÄ ist nur in der Abgeschiedenheit von allen Auffassungen zu suchen – wenn überhaupt – und zuerst in der Abgeschiedenheit von den eigenen Auffassungen, insofern diese am ehesten

Überzeugungskraft haben und dabei den Schein eines Wissens erwecken, das keiner weiteren Begründung, keines Ausweises bedarf.

In dem Gedanken dieser Abgeschlossenheit kündigt sich die Begegnung mit *Parmenides* an, die – wie gesagt – von größtem Gewicht für die Konkretion der eigenen Sache *Platons* sein wird.

Doch zunächst ein kurzer Rückblick auf den eben skizzierten Übergang von der sophistischen *TECHNÄ* zum sokratischen Wissen und damit zur Erneuerung der Wahrheitsfrage.

Wie steht es mit der Behauptung, nach der *Platon* die *TECHNÄ* als „Modell“ des Wissens in die Philosophie einführt? Die Rede von einem „Modell“ ist hier leicht irreführend: einmal weil sich damit die Vorstellung der Wahl eines Modells verbindet; zum anderen weil sie unterstellt, *Platon* sei in der Lage gewesen, eine Auslegung des Wissens geben zu müssen, und dabei auf dieses Modell verfallen. Dem entgegen deutete sich an: *Platon* – oder *Sokrates* – bringt im Abstoß von der sophistischen *TECHNÄ* eine andere Gestalt des Wissens zur Geltung.

Daß in jedem Abstoß eine Abhängigkeit bleibt, ist zunächst nur eine Binsenweisheit, die sich auf jeden geschichtlichen Anfang beziehen läßt – auf den anaximandrischen so gut wie auf den cartesischen. Hinter jener Behauptung steht aber konkreter die Vorstellung, *Platon* habe ein Wahrheitsverständnis entgleiten lassen, das in der vorsokratischen Philosophie noch lebendig war. Diese Vorstellung bleibt blind dagegen, daß die vorsokratische Philosophie – gerade wenn man an die Kosmologie denkt – bereits an sich selbst zugrunde gegangen war und dies genau hinsichtlich des Wahrheitsanspruches ihres Wissens, den *Parmenides* in die entscheidende Krise geführt hatte.

Die einzige Gestalt, in der die überkommene Philosophie noch Leben genug hatte, um die Wahrheitsfrage wirklich herauszufordern, war für *Sokrates* und *Platon* die Sophistik. Im Zuge dieser Frage hat *Platon* klar erkannt, daß die Mitte der ganzen philosophischen Tradition, das Einheitgebende ihrer Geschichte, durch die Sophistik zurück in *Parmenides* oder überhaupt an der eleatischen Position zu greifen sei.

Andererseits wird hier keineswegs gelehnet, sondern im Gegenteil deutlich gemacht, wie *Platon* über *Sokrates* von der sophistischen, zumal von der protagoreischen Fassung der Sache der Philosophie bestimmt wird. Um nur eines hervorzuheben: wenn das eigentümliche Dasein des Menschen vom Handeln her verstanden wird und dieses in erster Linie als Durchführung eines Vorhabens und das Vorgehabte wiederum als eine bestimmte Kenntnis – sei sie nun Auffassung oder Einsicht –, so ist dies nicht dem Menschen als Phänomen und Beschreibbares abgenommen, sondern im Hinblick auf die Wahrheitsentscheidung entwickelt, wie sie gerade von *Protagoras* an den Menschen gebunden wurde.

Wenn man mit *Heidegger* von einer „technischen Interpretation“ des Denkens durch *Platon* reden will, muß man sich zunächst darüber klarwerden, warum die *TECHNÄ* überhaupt für die Philosophie relevant wird – wie die *TECHNÄ* die einzige Gestalt des Wissens im Umkreis der Auffassungen ist –

wie die Auffassungen als solche letztlich deshalb mit *Protagoras* relevant werden, weil *Parmenides* die Sache der Kosmologie in ihren Umkreis verwiesen und dabei von der Wahrheit, von jeder verlässlichen Einsicht abgesondert hatte.

Im sokratischen Dialog kündigt sich *Platons* Begegnung mit den „Eleaten“ an, seine Auseinandersetzung mit der einfachen Scheidung des notwendig vom unmöglich Wahren jenseits aller Auffassungen. Da aber die Auffassungen, von denen *Sokrates* spricht, anders als die des *Parmenides* nicht die Gesamtheit des Erscheinenden, sondern im Wesentlichen die menschlichen Schätzungen zum Inhalt haben, ist die für ihn leitende Scheidung eine andere. Der „menschlichen Weisheit“ ist es unmöglich, die Auffassungen der Menschen nur abzustoßen. Die Scheidung des notwendig und unmöglich Wahren bleibt für sie leer; ihr kommt es darauf an, zwischen dem möglicherweise Wahren und dem Unmöglichen zu scheiden. Hier wird in beiden Fällen das Nicht-wissen gewußt, beide Male vermittelt durch eine Überlegung, die eine Auffassung daraufhin prüft, ob sie mit sich selbst in Widerspruch gerät.

Unvermittelt durch eine solche Überlegung hat *Sokrates* nur ein Wissen, das ihm von etwas abrät. Sein DAIMONION ist sozusagen der NOYS einer „menschlichen Weisheit“. Dagegen ist das sokratische Nicht-wissen jeweils aus einer Überlegung eigens begründet. Wenn das Verfahren dieses Begründens der sophistischen TECHNÄ des Redestreiches gleicht, so unterscheidet es sich davon doch wesentlich im Ergebnis; denn dieses liegt jenseits der Auffassungen, insofern das erreichte Nicht-wissen nicht mehr besser oder schlechter sein kann und auch nicht durch eine andere Auffassung zu überholen ist.

Das gewußte, weil begründete Nicht-wissen ist streng genommen kein Werk mehr, sondern der Zustand des Menschen, der sich selbst kennt, und zwar hinsichtlich seiner Urteile im „Großen“, nämlich hinsichtlich der Schätzungen, die das eigene Leben im Ganzen betreffen. Nicht das Ergebnis, sondern nur die vermittelnde Aufgabe des Beweises für das Nicht-wissen können das sokratische Beweisverfahren selbst noch als TECHNÄ verstehen lassen.

3.

Im Zuge der Selbstbestimmung des Wissens und der Abgrenzung seiner Sache sieht sich *Platon* zusammen mit *Sokrates* der Sophistik gegenüber – einer Kunst, Überzeugung herzustellen, ohne ein Wissen von dem, wozu sie überzeugt – ohne daß diese Überzeugung auf der Entschiedenheit des Wahren beruht. Dennoch zehrt diese Kunst in ihrer überzeugenden Wirkung von der Überzeugungskraft der Wahrheit. Dies zeigt sich an der zwiefältigen Richtung ihres Verfahrens – einmal auf das möglicherweise Wahre gerichtet, zum anderen auf das unmöglich Wahre. Das entschieden, weil notwendigerweise Wahre bleibt ausgeschlossen, liegt jenseits des Feldes der Auffassungen, in einem für sie unerreichbaren Jenseits, das nicht einmal mehr als solches festgehalten wird, da es völlig leer, für den Menschen belanglos scheint.

Die beiden komplementären Kunstmittel des sophistischen Verfahrens, die

Platon in verwandeltem Sinne beibehält, sind diese: einmal der Nachweis der Haltlosigkeit einer Überzeugung in der eristischen Argumentation, die den Selbstwiderspruch in ihr ans Licht zieht; zum anderen der Mythos, der zwar nichts beweist und also im Felde des möglicherweise Wahren bleibt, aber andererseits in der Veranschaulichung einer bestimmten Auffassung diese als die einzig naheliegende verstehen läßt.

Die Usurpation der Wahrheit durch die Kunst der Überredung, die Überzeugungen bricht und herstellt, greift der Anwesenheit der „größten“ Dinge, nämlich der *ARETA*, vor; denn in dieser Kunst genügt die Überzeugungskraft der Rede, ohne daß auf die Anwesenheit der Sache, die zur Rede steht, zurückgegangen würde. Da es sich bei dieser Sache um die menschlichen Schätzungen handelt, die ohnehin nicht erscheinen wie ein Baum oder ein Standbild, und da die Anwesenheit von etwas seinem Erscheinen gleichgestellt wird, bleibt das Fehlen einer Anwesenheit der „größten Dinge“ gänzlich unbemerkt; sofern sie als Sache der Auffassung gelten, herrscht Indifferenz gegenüber dem Nichtwissen von ihnen.

Diese Indifferenz hat zur Folge, daß ein Vorhaben – wie in jeder *TECHNÄ* – nur auf seine Ausführbarkeit hin betrachtet wird, nicht aber daraufhin, ob es überhaupt ausgeführt werden soll; dies bleibt der Auffassung eines jeden von dem, was gut ist, überlassen oder der Beratung. Der Gesichtspunkt der Ausführbarkeit wird aber nicht erst durch die sophistische Selbstbeschränkung des Erkennens bestimmend, sondern seine Vorherrschaft geht zusammen mit dem gewöhnlichen Zustand des Menschen, wie er das andere Ziel des sokratischen Angriffs ist: mit der fehlenden Selbsterkenntnis. Sie bedeutet Bedenkenlosigkeit in allem Tun und Lassen, das sich nur nach dem einzigen Widerstand einschränkt, der ein bestimmtes Vorhaben als unausführbar erscheinen läßt.

Sokrates macht deutlich: die sophistische *PEITHOO* erzeugt nicht erst die Indifferenz gegenüber der Anwesenheit der „größten Dinge“, sondern findet sie schon vor, bestätigt und bestärkt sie. Die Menschen leben immer schon in Überzeugungen, in einem entwickelten Gefüge dessen, was sich von selbst versteht und doch die Unentschiedenheit von Auffassungen hat.

Im „*Gorgias*“⁴⁶ bringt *Platon* folgende Unterscheidung der *PEITHOO*, der Überzeugungskraft, in Vorschlag: entweder ruft sie ein Vertrauen ohne Wissen hervor oder aber zeigt die Eigenart der *EPISTAMÄ*. Auch abgesehen von dem wörtlichen Anklang ist diese Stelle ein Vorspiel zu der bekannteren Unterscheidung im „*Phaidon*“⁴⁷, nach der *Platon* sich auf zwei Arten dessen, was ist, festlegt: das eine sichtbar, das andere unsichtbar. Die „*Gorgias*“-Stelle kann nichts anderes sagen; denn das, was ist, und das, was durch seine Anwesenheit das Einsehen für sich einnimmt, ist dasselbe und bedarf derselben Unterscheidung.

Platon macht deutlich: die sophistische *TECHNÄ* erzeugt ein Vertrauen ohne Wissen; sie bestärkt das schon bestehende Vertrauen in die Auffassungen, und dies merkwürdigerweise deshalb, weil sie den natürlichen Widerstreit der Auffassungen ausnützt; denn die Überlegenheit, die eine bestimmte Auffassung

⁴⁶ s. 454 E 2 ff.

⁴⁷ s. 79 A 6.

über die anderen gewinnt, zieht immer wieder die Anerkennung von Auffassungen nach sich; eine solche stets nachträgliche Anerkennung läßt es gerade unmöglich scheinen, daß es etwas geben könne, das immer schon im vorhinein anerkannt sein will.

Die Überzeugungskraft der Sophistik brechen ist ein und derselbe Vorgang wie das Brechen der Überzeugung in den herkömmlichen Schätzungen, in den Auffassungen von den „größten Dingen“. Mit dem Abstoß von der Überzeugungskraft oder Selbstverständlichkeit der Auffassungen und von der ihnen zugehörigen *TECHNĀ*, mit dem Griff nach der Überzeugungskraft, die dem Wissen, der *EPISTAMĀ*, eigentümlich ist, scheint *Platon* dem Zug in die *parmenideische* Abgeschiedenheit der Wahrheit zu folgen. Doch auch wenn der Zug in die Abgeschiedenheit von den Auffassungen unausweichlich ist, kann diese doch nicht mehr die des *Parmenides* sein.

Warum nicht? Schon deshalb nicht, weil der Inhalt der hier belangvollen Auffassungen nicht mehr derselbe ist. Handelte es sich dort um die Gesamtheit des Erscheinenden, so hier um die Einheitlichkeit der menschlichen Schätzungen an dem Maß, das der Mensch selber sein soll. Weil *Platon* mit *Sokrates* daran festhält, daß die gesuchte Weisheit eine menschliche sei, entspringt ihm mit den erwähnten Unterscheidungen eine neue Sache, und zwar in der Verbindung der Auffassungen mit der „Wahrheit selbst“.

Die Wahrheit, die *Parmenides* in ihrer Eigenart bestimmte, war völlig abgeschieden von allen Auffassungen und wesentlich nicht die Wahrheit über etwas, das auch Inhalt einer Auffassung ist; nicht die Wahrheit einer Kenntnis, die durch die Eigenart dessen geprägt ist, der sie hat und vertritt – also eines Menschen.

Dagegen hat die „Wahrheit“ *Platons* eine wesentliche Beziehung auf den Menschen – wenn auch nicht im Sinne einer Abhängigkeit von der Perspektive dessen, der sie vertritt, so doch weil sie die Wahrheit über „etwas“ ist, nämlich über die Schätzungen, die das menschliche Tun und Lassen im Ganzen bestimmen, und zwar immer schon, obgleich nur mit der Unentschiedenheit von Auffassungen.

Wenn für einen Menschen alles darauf ankommt, nicht nur überhaupt zu leben, sondern gut zu leben⁴⁸ und dies nicht mit der bedenkenlosen Einschätzung der Vielen, dann muß die Wahrheit über das „gute Leben“ sich im Bereich der Auffassungen eben davon zur Geltung bringen lassen. Aber wie?

Schon die *nachparmenideische* Kosmologie wandte sich gegen die Abgeschiedenheit des „Seienden“ vom Inhalt der Auffassungen. Nicht nur setzte sie das „Seiende“ dem All gleich – der Einheit des Beständigen –, sondern beanspruchte auch für die in ihrer Verschiedenheit voneinander „elementaren“ Teile des Alls den Rang eines „Seienden“, d. h. jetzt: von etwas, das im übergänglichen Erscheinen von Allem seine Identität mit sich und zugleich gegen anderes erhält.

Auch für *Platon* ist das „Seiende“ oder „das, was in Wahrheit ist“, durch diese Identität des bestimmten Etwas gekennzeichnet, aber er sucht es nicht im

⁴⁸ s. „*Kriton*“ 48 B 5.

Erscheinenden auf, sondern in den menschlichen Schätzungen; in ihnen legt er das Motiv frei, über die Verschiedenheit der Auffassungen von demselben – etwa von dem, was gut, was gerecht ist – hinauszugehen zu einem Wissen des einen verbindlich Wahren über das Gute, das Gerechte usf.; ein solches Hinausgehen hat aber nur einen Sinn, weil der Gegenstand dieses Wissens und jener Auffassungen seiner Bestimmtheit nach derselbe ist: was gut, was gerecht ist usf.

In der Weise des Seienden, bzw. „in Wahrheit“ gut – nach den Auffassungen gut. Was die Bestimmtheit des Guten anlangt, so drückt sich der Unterschied von Auffassung und Wissen allein in dem Unterschiede des Vielen und Einen aus – das viele Gute, das eine Gute – und so wird denn auch der Zusammenhang des einen und anderen im Wesentlichen über das Verhältnis des Einen und Vielen geklärt, über die Zugehörigkeit des Einen zu Allem von derselben Art.

Hier treten im Ausgang vom bestimmten Einzelnen wieder Verhältnisse hervor, welche schon die Kosmologie entwickelt hatte. Das eine Gute ist bei dem ebenso bestimmten Vielen anwesend und begrenzt es durch seine Anwesenheit zu etwas Einheitlichem im Sinne der Gesamtheit dessen, was gut ist.

Der Ausgriff nach dem „im Ganzen“, dem KATHOLOU, wie *Aristoteles* sagt, drängt nicht nur zur Vereinheitlichung der verschiedenen Arten des Geschätzten – des Guten, des Gerechten, des Schönen –⁴⁹, sondern führt letztlich auf das Eine selbst als Prinzip aller Einheiten, das als solches nicht dem Vielen, sondern dem Prinzip des Vielen, nämlich der nicht zu begrenzenden Zweiheit entgegengesetzt ist.

Der Rückgang auf diese beiden „Prinzipien“ befestigt die Eigenständigkeit der Sache *Platons* sowohl gegenüber der parmenideischen wie auch gegenüber der protagoreischen. Das „Seiende“ des *Parmenides* ist nämlich, was schon *Aristoteles* klar macht⁵⁰, kein Prinzip, da es keine Beziehung auf ein wie immer geartetes „Alles“ hat; die Auffassungen, die es abstößt, haben zwar das „Alles“ im Sinne der Gesamtheit des Erscheinenden zum Inhalt, aber bilden nicht als Auffassungen eine Gesamtheit; es stößt jegliche Auffassung ab und nur in diesem Sinne „alle“. Die Auffassungen sind an ihnen selbst ohne Einheit und das „Seiende“ kommt für sie nicht als einheitsgebendes Prinzip in Betracht.

Und wie stellt sich jener Rückgang auf die beiden Prinzipien gegen *Protagoras*? Sogleich fällt auf, daß dem Menschen die maßgebliche Stellung entzogen ist, insofern es sich bei dem „Alles“, das diese Prinzipien bestimmen, nicht mehr um die Auffassungen und auch nicht einmal mehr um die menschlichen Schätzungen handelt. Schon die Zweiheit der Prinzipien läßt erkennen, daß es hier um die Erklärung eines „Alles“ gehen muß, das von den Auffassungen von ihm unabhängig ist. Und was wäre das? Fällt *Platon* hinter *Parmenides* und *Protagoras* zurück auf die Sache der Kosmologie? So könnte es scheinen – zumal wenn man mit *Aristoteles* bemerkt, daß jene Prinzipien pythagoreischer Herkunft sind.

Von dem Prinzip des Einen in der Kosmologie galt: es ist steuernd und ord-

⁴⁹ s. die Zusammenfassung der sokratischen Thesen im „Kriton“ 48 B 8.

⁵⁰ s. „Physik“ A 185a3.

nend bei Allem anwesend; daß es dabei für die Einsichtskraft der Menschen anwesend sein kann, macht nur für die Menschen, nicht aber für das Eine selbst einen Unterschied; denn wie Heraklit bemerkt, wirken auch noch die Schlafenden in seinem Sinne.

Das „Seiende“ des *Parmenides* kann – wie gesagt – nicht bei Allem und auch nicht bei etwas aus Allem anwesend sein. Insoweit es überhaupt ein Anwesendes ist, muß es als anwesend für das Einsehen verstanden werden; es ist für dieses der einzig mögliche Weg – ein Weg, der jedoch von dem Weg der menschlichen Auffassungen abliegt. Das Seiende stößt diese Auffassungen als das Unentschiedene ab und dem Überlegen auf dem Wege der „Überzeugungskraft“ und also auf dem Boden des einzig möglichen Einsehens wird klar: Die Auffassungen von der Gesamtheit des Erscheinenden blieben in ihrer Wahrheit unentschieden, weil sie ihrer Sache nach überhaupt unentscheidbar sind⁵¹. Das „Seiende“ – oder die notwendige Geschiedenheit dessen, was der Fall ist, von dem, was nicht der Fall ist –, ist zwar keineswegs vom Einsehen abhängig – ganz zu schweigen von Göttern oder Menschen – und noch viel weniger von ihm hervorgebracht; aber als Anwesendes kann es nur verstanden werden auf das Einsehen hin, dem es das notwendig und allein Anzuerkennende ist.

Nur unter der Macht der Gewohnheit, die den Auffassungen eigentümlich ist, die das „Seiende“ – eben jene Geschiedenheit – als ein „Etwas“ verstehen will, kann man fragen, ob das „Seiende“ auch „sei“ ohne jenes Anwesende zu sein, ob es für sich bestehe. Es „ist“ nur in dem Sinne, daß es an ihm selbst entschieden und von dem Einsehen als Entschiedenenes anzuerkennen ist, als der ihm allein mögliche Weg der Überzeugung.

Jene Gewohnheit verbindet sich mit dem Gefühl, nach der hier gegebenen Kennzeichnung sei das „Seiende“ des *Parmenides* trivial oder leer; einem solchen Gefühl ist zwar nicht zu widersprechen; doch sei zu bedenken gegeben, daß jene Einsicht des Seienden zum erstenmal die Grundlage hergab für einen prinzipiellen Abstoß des Wahrheitsanspruchs alles überkommenen Wissens, ihm die Überzeugungskraft des Offensichtlichen entzog und es zu Auffassungen herabsetzte. Die überkommenen Überzeugungen im Prinzip zu brechen, dies hat der Geschichte der Philosophie ihre eigentümliche Bewegtheit gegeben. Im Prinzip werden sie aber nur gebrochen, wenn dieses Brechen auf dem Boden eines neuen Prinzips, nämlich angesichts eines erstlich Anzuerkennenden vor sich geht.

So ging es aber nicht vor sich bei *Protagoras*; denn für ihn ist alle Anerkennung ein Nachträgliches, Ergebnis im Streit der Auffassungen. Im Gesichtskreis der Auffassungen ist nichts im Vorhinein anzuerkennen. Eine vorgängige Anerkennung kann es nur dort geben, wo die Entschiedenheit und Verbindlichkeit einer Einsicht gesucht wird, die sich auf die Anwesenheit des Einzusehenden stützen kann. Eine solche Stütze scheint aber gerade ausgeschlossen, wo es sich um die menschlichen Schätzungen handelt, die wesentlich als Sache der Auffassung gelten.

⁵¹ Zur Verdeutlichung sei auf die Abhandlung „Der Ursprung der Dialektik in der Theorie des Seienden“ verwiesen (Studium Generale 21, 1968, S. 192 ff.).

Die Sache der menschlichen Schätzungen als Anwesendes für die Einsicht zu verstehen – mit dieser Absicht kommt *Platon* zu seiner eigenen Sache.

Jetzt wird verständlich, weshalb etwas ausführlicher von der eigentümlichen Anwesenheit des parmenideischen „Seienden“ die Rede sein mußte, und es sollte noch verständlich werden, weshalb *Platons* Auseinandersetzung mit der Überlieferung sich schließlich auf die Eleaten konzentriert.

Nicht die Scheidung des Einen und Vielen, nicht die entsprechende Fassung der Prinzipien, nicht die Anwesenheit der Prinzipien bei Allem kennzeichnet das Eigene in der Sache *Platons*; auch nicht die notwendige Zwiefalt und Gegensätzlichkeit gegeneinander selbständiger Prinzipien wie man sie bei *Empedokles* etwa findet, nachdem unter dem Einfluß der parmenideischen Lehre ein gegensätzliches Verhalten desselben Einen und Ersten ausgeschlossen ist. Entscheidend ist vielmehr der Ausgriff nach etwas Anwesendem für die Einsicht, das immer schon anerkannt sein will.

Welcher Art ist dieses Anwesende und wie findet es seine Anerkennung?

Die Wahrheit eines Wissens hat – im Unterschied zu den Auffassungen – ihre Überzeugungskraft stets aus der Anwesenheit, und zwar der unvermittelten Anwesenheit des Gewußten; es muß ein Gesehenes sein. Im Ausgang von den Auffassungen zu dem, was gut ist, was schön ist usw. kann das, was in Wahrheit gut ist, nur derart sichtbar werden, daß die Auffassungen selbst auf etwas Einheitliches in ihrer Vielfalt hin transparent werden.

Warum aber von den Auffassungen ausgehen? Warum nicht mit der älteren Kosmologie von dem Ersten und Einen? Die Kosmologie konnte nur deshalb von ihm ausgehen, weil sie es auch als Erscheinendes begriff, als etwas Anschauliches – sei es als das Meer oder als den Dunst oder als das Feuer. Das Gute, das Gerechte erscheint aber nicht, und da alle Anwesenheit an das Erscheinen gebunden schien, konnte es nicht für ein Anwesendes genommen werden. Es „erschien“ höchstens in Gestalt der Auffassungen von ihm und in dieser Gestalt aber wesentlich nicht als Eines, sondern in einer Verschiedenheit, die bis zum Widerspruch reicht.

Um zu dem einheitlichen Anwesenden hinzuführen, muß *Platon* von den Auffassungen ausgehen, und zwar von einzelnen, da sie auch nur in der Vereinzelung vertreten werden. Dieser Ausgang vom einzelnen Etwas und nicht mehr von dem Ersten des „Alles“ war schon in der nachparmenideischen Kosmologie unumgänglich geworden und im sog. Atomismus hervorgetreten – angeregt durch *Zenon*. Das „Leere“ und das „Volle“ erscheinen nicht, sondern müssen als Prinzipien erschlossen werden – streng genommen als Prinzipien von jeglichem, nicht von Allem, das durch ein Erstes zusammengehalten und in eine einzige Ordnung gefügt würde.

Vom einzelnen Fall ausgehen zu müssen, sofern das Anwesende erreicht werden soll, das ist nicht bedingt durch die Gewohnheit des sokratischen Dialogs oder durch eine protreptische Absicht oder dergleichen, sondern erzwungen durch die eigentümliche Anwesenheit des Einen, die keine unmittelbare sein kann. In der Tat konnte *Platon*, ausgehend von den beiden Prinzipien, eine Lehre entwickeln, die ihrem Typus nach einer pythagoreischen Kosmologie glich,

und es ist auch kaum zu bestreiten, daß er eine solche Lehre entwickelt hat, die sich dann auch durch Beiträge aus der *ISTORIA* und der Geometrie verbessern ließ. Dennoch mußte *Platon* den Wahrheitsanspruch einer solchen Lehre von Grund auf anders einschätzen als die ganze kosmologische Tradition. Wenn er sie nicht ausdrücklich – wie im „*Timaios*“ – als Mythos gefaßt hat, blieb doch gerade für die Anerkennung der Prinzipien jenes Verfahren unerläßlich wie es die Dialoge darstellen.

Platon muß warnen, daß alle Ableitungen von den Prinzipien bodenlos werden, wenn der Boden ihrer Anwesenheit nicht durch die dialektische Übung, ausgehend von bestimmten Auffassungen, erreicht worden ist – eine Übung, die überflüssig wäre, wenn die Prinzipien unmittelbar sichtbar gemacht werden könnten; sogar wenn sie einmal gesehen sind, verlieren sie doch wieder ihre Anwesenheit für die Einsicht und müssen daher immer wieder eigens erinnert werden. *Platon* hat keinen Zweifel daran gelassen, daß gerade der Weg in die Anwesenheit, auf der alle Überzeugungskraft eines Wissens beruht, die ganze Mühe ist, nicht aber die Ableitung einer Vielzahl von Sachverhalten aus einmal angenommenen Prinzipien.

Aber auch so ist die von *Platon* gesuchte Anwesenheit nur einseitig begriffen; es scheint nämlich als käme es nur darauf an, die Auffassungen zu verlassen, um die Überzeugungskraft des Anwesenden, das er auch „Idee“ nennt, zu erreichen. Er geht aber nicht nur von den Auffassungen aus, sondern muß auch auf sie zurückkommen, und zwar deshalb, weil sich das Leben als ein menschliches unverzichtbar in ihrem Umkreis bewegt. Die gesuchte Weisheit wäre keine „menschliche“ und für den Unterschied „überhaupt leben – gut leben“ belanglos, wenn sie jenseits der Auffassungen bliebe.

Käme es *Platon* im Wesentlichen auf die „mathematische“ Darstellung der Prinzipien und ihrer Folgen an, dann brauchte er nicht einmal die Anwesenheit der Ideen aufzusuchen, um aus ihr die Überzeugungskraft zu ziehen: er sucht diese, um sie in der Lebensführung wirksam werden zu lassen, d. h. aber im Umkreis der jeweiligen Auffassungen von dem, was zu tun und zu lassen ist.

Deshalb ist die Idee oder das in Wahrheit Seiende auch nicht hinreichend gekennzeichnet durch die Identität. Schon in der nachparmenideischen Kosmologie war die Identität konstitutiv für das bestimmte Etwas im Sinne des „Seienden“ oder Beständigen. Am Guten etwa zu sehen: es ist es selbst, bedeutet zwar: es in seiner Einheitlichkeit fassen; aber überzeugend wird es erst dann, wenn es nicht nur als bestimmtes Etwas, sondern zugleich als Dieses, als unmittelbar Anwesendes gefaßt wird.

Bei *Empedokles* und *Anaxagoras* ist „das Seiende“ – die Elemente und das Bewegende gegenüber den werdenden Mischwesen – hinreichend durch die Identität mit sich (es bleibt sich ständig gleich) und gegenüber anderem „Seienden“ (dessen Unterschiede sind ursprünglich und unaufhebbar) gekennzeichnet; denn seine Anwesenheit steht außer Frage angesichts des Erscheinenden. Nicht so die Sache des *Protagoras*. Wenn diese Sache schon für *Platon* selbst zu einer beschränkten wird, so nur deshalb, weil er über die von ihr angeregte Frage nach dem, was das Gute „in Wahrheit“ ist zu einer neuen Bestimmung der

Anwesenheit gedrängt wird, die dann im Anhalt an die beiden Prinzipien auch als die Anwesenheit des Erscheinenden im Sinne der Kosmologie ausgelegt werden kann.

Die Schwierigkeit des Erfassens der Anwesenheit liegt – wie gesagt – nicht nur im Hinausgehen über die verschiedenen Auffassungen von einem Selben zu dessen Einheit und Identität, sondern vor allem darin, dieses Identische als „Ursache“ zu begreifen, und zwar als Ursache der Anwesenheit von etwas als das und das. Diese Ursache kann nicht in einem fernen Ersten liegen, von dem das jeweils Vorliegende über eine Vielzahl von vermittelnden Gestalten abstammt, sie kann auch nicht als Bestandteil in etwas eingehen und dabei einer neben anderen Bestandteilen bleiben; vielmehr muß jene Ursache unmittelbar bei dem jeweiligen Etwas anwesend sein und ihm durch seine Anwesenheit die ganze Bestimmtheit geben: das jeweilige Gute ist durch die Anwesenheit des Guten selbst ein Gutes. Eben deshalb muß das, was *Platon* die „Teilhabe“ nennt – die Teilhabe dessen, was so und so zu sein scheint, an dem was „in Wahrheit“ so ist, an dem rein Anwesenden – zum zentralen Problem werden.

Nicht genug damit; die Eigenart des Anwesenden – des jenseits der Auffassungen für die Einsicht Anwesenden –, Einheit zu geben, das Gleichartige in Vielem zu sein, diese Eigenart drängt dazu, im Prinzip anerkannt zu werden. Das bedeutet aber: nicht nur fragen, wie die jeweilige Einheit unmittelbar bei Vielem anwesend ist, sondern darüber hinaus: wie sind die verschiedenen Einheiten oder GENÄ selbst beieinander, wie sind sie miteinander verflochten? *Platon* zeigt: sie müssen verflochten sein, wenn es überhaupt einen LOGOS, eine Auslegung von ihnen geben soll. Hier schließt sich nun der Kreis, indem er wieder auf das tragende Anliegen zurückführt: Wenn es nämlich keinen LOGOS von ihnen gibt, wenn die „Ideen“ nur das einfach, weil in seiner Identität Angeschaute bleiben, dann können sie auch keinen Einfluß auf die DOXAI, auf die Auffassungen gewinnen. Nur über die gemeinsame Verfassung im Sinne eines LOGOS kann jene Einsicht in den Auffassungen selbst zur Geltung gebracht werden und also daraufhin wirken, daß die Menschen nicht nur überhaupt, sondern „gut“ leben.

IV.

Platons eigene Sache: ein bestimmtes Etwas in allen Urteilen, an denen jene Schätzungen hervortreten, welche das Ganze der menschlichen Lebensführung betreffen. Diesen Urteilen fehlt die Entschiedenheit des Wahren, solange die Überzeugungskraft des Anwesenden fehlt. Wie kann jenes Etwas ein gewußtes und demzuvor für das Einsehen anwesend sein, es für sich einnehmen und es überzeugen?

Es gilt als Sache der Auffassung, weil es nicht an ihm selbst, sondern nur in Auffassungen angetroffen wird, insbesondere als Gegenstand der Beratung.

Die Auffassungen verweisen selbst dort, wo sie auseinandergehen, auf die Einheitlichkeit jenes Etwas, auf eines und dasselbe in vielen Fällen. Den einzel-

nen Fällen das Gemeinsame entnehmen und dadurch dem betreffenden Etwas seine Bestimmtheit verschaffen – dabei wird nur eine Bestimmtheit erreicht, die selbst noch Sache der Auffassung bleibt: ein abstrakt Allgemeines.

Über die Auffassungen hinaus zur Einsicht kommen, dies verlangt zuerst: das Gemeinsame als ein nicht nur in anderem, sondern demzuvor in ihm selbst Einheitliches zu sehen, jenes Etwas in seiner Identität zu fassen; so wird die Ebene des überzeugend Wahren und Anzuerkennenden erreicht.

Das in Wahrheit Seiende ist aber nur deshalb für die Einsichtskraft anwesend, weil es bei den Sachen der Auffassung anwesend ist – in dem Sinne, daß nur seine Anwesenheit bei diesen, bei dem „Vielen“, den Überstieg über die Auffassungen anregt und leitet; die bloße Identität mit sich selbst wäre dazu unvermögend und es bliebe für die Einsichtskraft sogar ohne Bestimmtheit.

Das Einheitliche wäre aber nicht bei dem Mannigfaltigen anwesend, wenn es nicht demzuvor bei seinesgleichen anwesend wäre, bei anderen, von ihm verschiedenen Einheiten, die auch die volle Bestimmtheit des Identischen und nur Identischen haben. Die Verflechtung mit diesem anderen muß hervortreten, sobald sich die Einsicht in einem LOGOS faßt.

Erst diese Verflechtung gibt zu verstehen, daß und wie jegliches, was nicht das Seiende ist, doch ein Anderes zu diesem ist. Es kann nur deshalb eine Beziehung auf die Einsicht haben, weil das Seiende selbst daran gehalten ist, bei dem von ihm Verschiedenen anwesend zu sein, wenn anders es in seiner Bestimmtheit ansprechbar sein soll.

Bestimmt ist das in Wahrheit Seiende nur als je Eines und zwar auf das gerade ihm zugehörige Viele hin; bei diesem anwesend zu sein, ist ihm wesentlich. Anders das Eine überhaupt. Es geht darin auf, sich als Grenze auszuwirken und zwar als unterscheidende, nicht als zusammenfassende; denn die verschiedenen Einheiten sind nicht durch ein Allgemeines, sondern durch ihre „Verflechtung“ geeint.

Das ursprüngliche Eine ist nicht bei einem Vielen, und ist deshalb den Auffassungen fremd. Es ist allein bei dem nicht Begrenzten, doch Begrenzbaren. Erst diese Anwesenheit läßt das Anwesen selbst als kritische Bestimmung begreifen – entgegen dem bloßen Bestehen. Die Zusammengehörigkeit beider Seiten erzwingt jene Auseinandersetzung, die *Platon* an die „Giganto machie“ denken läßt.