

## Platons Auffassung von Wissen und Meinung in Politeia V

Von Andreas GRAESER (Bern)

### I. Zur Fragestellung

In der „Politeia“ unterscheidet Platon ‚Wissen‘ (ἐπιστήμη) und ‚Meinung‘ (δόξα) anhand distinkter und – wie er meint – unverwechselbarer Gegenstandsbereiche. Danach beschränkt sich Wissen auf wißbare Gegenstände und Meinung entsprechend auf meinbare Gegenstände.<sup>1</sup> Diese Auffassung galt lange als Beleg der klassischen Ausprägung Platonischer Erkenntnislehre und Metaphysik in den mittleren Dialogen.<sup>2</sup> In jüngerer Zeit freilich wurden Zweifel an dieser Auffassung laut:<sup>3</sup> meint Platon, was er zu sagen scheint:<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Besonders deutlich kommt die Auffassung in Politeia 508 d zum Ausdruck: „Ebenso nun betrachte dasselbe auch an der Seele. Wenn sie sich auf das heftet, woran Wahrheit und das Seiende glänzt, so bemerkt sie und erkennt sie es, und es zeigt sich, daß sie Vernunft hat. Wenn aber auf das mit Finsternis Gemischte, das Entstehende und Vergehende, so meint sie nur und ihr Gesicht verdunkelt sich, so daß sie ihre Vorstellungen bald so, bald so herumwirft und wiederum aussieht, als ob sie keine Vernunft hätte.“ (Übersetzung nach F. Schleiermacher.) Vgl. Philebos 58 e–59 c und Timaios 28 a–29 c, Phaidon 79 a. – Ob Platon an dieser Meinung stets festgehalten hat – im Philebos 61 d 10–e 4 wird von *epistemai* wandelhafter Dinge gesprochen –, ist eine Frage, die eigener Behandlung bedarf. Vgl. dazu A. Nehamas, Episteme and Logos in Plato's Later Thought, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 66 (1984) 11–36. – Für unsere Fragestellung ist es wichtig, festzuhalten, daß Platon auch in der „Politeia“ das Wort ἐπιστήμη durchaus in einem umgangssprachlichen Sinne verwendet. So ist 428 b von einer Vielfalt von *epistemai* die Rede, so u. a. von der ὑπερ ξυλινῶν σκευῶν ἐπιστήμη (428 c 2), die also ganz wie im Philebos 61 d 10–e 4 auf Wandelbares geht. Die spezifisch platonische Abgrenzung der *episteme* im relevanten Sinn von den umgangssprachlich vertrauten *epistemai* wird innerhalb der „Politeia“ wohl erst 533 d–e fixiert.

<sup>2</sup> So stellt R. Ferber, Platons Idee des Guten (St. Augustin 1984) 58 hinsichtlich Politeia 508 d fest: „Das ist Platons mittlere Ontologie und Erkenntnistheorie in Intensifikation.“ Siehe auch N. White, Plato on Knowledge and Reality (Indianapolis 1974) 91. Für diese Einschätzung hatte sich auch W. K. C. Guthrie entschieden: A History of Greek Philosophy. Bd. IV: Plato. The Man and his Dialogues. Earlier Period (Cambridge 1975) 487 ff. – Wesentliche Einsichten in die Natur der Unterscheidung, die Platon vor Augen steht, formuliert A. Nehamas, Plato on the Imperfection of the Sensible World, in: American Philosophical Quarterly 12 (1975) 105–117; siehe auch R. Ketchum, Plato on Real Being, in: American Philosophical Quarterly 17 (1980) 213–220.

<sup>3</sup> Julia Annas, An Introduction to Plato's Republic (Oxford 1988, 1. Aufl. 1981) gibt zu bedenken: „Plato has not argued, and the argument does not imply, that *only* Forms can be objects of knowledge ... So nothing that Plato has said has excluded our having knowledge of things that are not Forms.“ (210) Allerdings sagt die Autorin auch, daß „in some passages in Books 6 und 7 he [i. e. Platon] is clearly thinking that only Forms can be known, while the world of particular things and actions can only be the object of belief“ (211).

<sup>4</sup> J. M. E. Moravcsik, Understanding in Plato's Philosophy, in: Neue Hefte für Philosophie 15/16 (1979) 65 meint, daß Platon „is talking primarily about processes ...“ und nicht etwa eine Unterscheidung zwischen propositionalem Wissen einerseits und bloßer Meinung andererseits ziehe. – Radikaler und umfassender argumentierte bereits Th. Ebert, Meinen und Wissen in der Philosophie Platons (Berlin 1974) für eine Trennung zwischen Platonismus und Platon und damit für eine Nivellierung dessen, was als Thesen und Auffassungen aus Platons Äußerungen herausgelesen wurde. De facto geht Th. Ebert, der auch eine Darstellung der neueren Platon-Deutung bietet (a. a. O. 1–36), in diesem Punkt sehr weit. Hätte er recht, so wären die Kernstücke der herkömmlicherweise für Platons ureigene Überzeugung vindizierten Auffassungen hinfällig und verloren. – Obschon ich mit vielen Thesen dieses Buches nicht übereinstimme, möchte ich betonen, daß es sich bei dieser Studie um die

Erfordert der Text tatsächlich die Interpretation, die lange als selbstverständlich angesehen wurde? Wäre dem philosophischen Anspruch nicht mit einer anderen Interpretation besser gedient?

Näherhin zeichnen sich unter diesen anti-orthodoxen Deutungsversuchen zwei Richtungen ab: Eine davon versteht sich als hermeneutische Zugangsweise. Sie läßt sich von der Vorstellung leiten, daß Platon nicht auf Aussagen dogmatischer Art festgelegt werden könne und entsprechend jede Platon-Deutung, die die Dialoge als Dokumente inhaltlicher Festlegung versteht, fehlgehen müsse.<sup>5</sup> Auf unsere Problematik übertragen heißt dies nicht mehr und nicht weniger, als daß Platon hier keine Behauptungen sachhaltiger Art treffe, sondern vielmehr Erwägungen anstelle, wie man über diese und andere Fragen nachzudenken habe und wie nicht. Die andere Richtung ist wesentlich von der kritischen Haltung der sog. analytischen Philosophie geprägt. Sie geht von der Überlegung aus, daß die in *Politeia V* behaupteten Unterscheidungen eigentlich absurd seien und daß (gemäß dem Prinzip hermeneutischer Billigkeit) dem Autor keine Position zugeschrieben werden dürfe, die man selbst für absurd hält.<sup>6</sup> So haben nun gegenüber dem traditionellen, objektivistisch zu nennenden Verständnis der Aussagen in *Politeia V* solche Interpretationen Boden gewonnen, die Platons Äußerungen zumindest als mißverständlich erachten und die relevanten Unterscheidungen wie die zwischen Sein und Nicht-Sein nicht als ontologische, sondern als epistemologische Distinktionen verständlich zu machen versuchen.

Im nachfolgenden sollen die Aussagen des Textes neu geprüft und miteinander verglichen werden. Dabei werden wir zu zwei Beobachtungen gelangen. a) Erstens wird sich

---

vielleicht wichtigste Monographie überhaupt handelt. – Speziell zur Erkenntnisthematik vgl. auch M. L. Morgan, *Belief, Knowledge, and Learning in Plato's Middle Dialogues*, in: *New Essays on Plato*, hg. von F. J. Pelletier u. J. King-Farlow (= *Canadian Journal of Philosophy*, Suppl. Vol. IX) (Alberta 1983) 63–100.

<sup>5</sup> Diese Betrachtungsart findet sich besonders bei W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens* (Göttingen 1982) § 17 (‚Wissen und Meinung‘) bes. 290: „Deutet man den Unterschied von Wissen und Meinung im Sinne einer strikt durchgeführten Zwei-Welten-Theorie im Sinne einer Zuordnung zu zwei einander ausschließenden Gegenstandsbereichen, dann scheint es allerdings nicht gut möglich zu sein, im Bereich der Welt unserer Erfahrung ... genuines Wissen zu erwerben ...“ A. a. O. 291: „Doch wird man gut daran tun, die ohnehin nur hodegetischen und propädeutischen Zwecken dienende Zweiweltenvorstellung auch hier nicht zu strapazieren.“

<sup>6</sup> Das härteste Plädoyer ist das von Gail Fine, *Knowledge and Belief in Republic V*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60 (1978) 121–139. – Die Autorin beschließt ihre Ausführungen mit der Feststellung: „The price of ascribing to Plato a valid argument whose premises are noncontroversial is the loss of the two worlds theory. It is a price I am quite willing to pay“ (139), und „if such an argument is available, surely it is to be preferred“ (124 Anm. 9). Vgl. auch *Knowledge and Belief in Republic V–VII*, in: *Epistemology*, hg. von S. Everson (Cambridge 1990) 85–115. – Wesentlich vorsichtiger in der Sache argumentiert P. Stemmer, *Das Kinderrätsel vom Eunuchen und der Fledermaus. Platon über Wissen und Meinen in Politeia V*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 92 (1985) 79–97. Wie auch Th. Ebert, a. a. O. 130 tendiert der Verf. dieser wichtigen Arbeit dazu, Platons Auffassungen als Ausdruck eines Hinweises (siehe 96 zu 479e1–5) auf die Identität der Objekte des Wissens und Meinens zu lesen und damit der Unterscheidung selbst ihre Schärfe zu nehmen. Freilich gilt es zu sehen, daß 479e4–5 genaugenommen nur wiederholt, was 476d8–9 („von dem wir sagen, daß er meine, nicht aber erkenne...“) behauptet wurde; und diese Behauptung basiert auf der Unterscheidung zwischen ‚Einsicht‘ und ‚Meinung‘. Diese Unterscheidung wiederum involviert die Anerkennung zweier disjunkter Gegenstandsbereiche. – Damit ist die Zwei-Welten-Theorie im Prinzip fixiert; dies gilt unabhängig davon, wie sie im einzelnen interpretiert wird. Zur Mehrdeutigkeit des Satzes, es sei unmöglich, daß der Gegenstand des Wissens und des Meinens zusammenfalle (478b1–2 οὐκ ἔγχωρεῖ γνωστὸν καὶ δοξαστὸν ταῦτόν εἶναι) siehe bes. G. Patzig, *Platons Ideenlehre, kritisch betrachtet* [1970], in: ders. *Tatsachen, Normen und Sätze* (Stuttgart 1980) 129.

herausstellen, daß die sog. orthodoxe Interpretation mit den Gegebenheiten des Textes am besten verträglich ist und insofern zu Recht besteht. Dies gilt auch für die Vorstellung, daß die sog. Zwei-Welten-Lehre als Bestandteil jener Überzeugungen zu gelten habe, die im Hintergrund von *Politeia V* stehen und den Duktus der Argumentation leiten. Insbesondere aber erweist sich die Annahme der Realität von Ideen als Bestandteil jener Überzeugungen, welche der Philosoph platonischer Observanz hat und die seine Wirklichkeitssicht bzw. Bewußtseinsgestalt bestimmen. Demgegenüber ist die Wirklichkeitssicht des Nicht-Philosophen von der Überzeugung geprägt, daß die Welt der Erfahrung selbst Inbegriff aller Realität sei und ihre Gegenstände auch als vollgültige Objekte möglicher geistiger Bekanntschaft gelten dürfen. Diese Überzeugung wird in *Politeia V* als *δόξα* gebrandmarkt. Vielleicht verwendet Platon damit sogar einen Begriff, der Teil der Selbstbeschreibung der hier porträtierten Philosophen war (s. u. Anm. 9). Doch verwendet er ihn weitgehend im abschätzigen Sinn des Parmenides, der den *βροτῶν δόξαι* in Gestalt der Welt des Seins ebenso eine neue, andersartige Wahrheit gegenübergestellt hatte, wie hier nun die Überzeugungen der (Nicht-)Philosophen mit dem Anspruch einer überlegenen, umfassenden Wirklichkeitssicht konfrontiert werden. Ausschlaggebend ist dabei die Überlegung, daß Erkenntnis im eigentlichen Sinne des Wortes nur da zu finden sei, wo es Seiendes bzw. im relevanten Sinne Wirkliches (*παντελῶς ὄν*) gebe, und daß die Gegenstände des Nicht-Philosophen nicht als Gegenstände solcher Art angesehen werden können. Somit dürfen die in Rede stehenden Kenntnisse auch nicht als Wissen im relevanten Sinne des Wortes gelten. Die Plausibilität dieser Einschätzung der Argumentation hängt, wie noch zu sehen sein wird, weitgehend davon ab, ob es gelingt, dem Ausdruck *παντελῶς ὄν* ebenso wie dem für ihn eintretenden Ausdruck *τὸ εἰλικρινῶς ὄν* einen Sinn zu geben, der die Annahme der Existenz von Ideen begünstigt oder gar erfordert, ohne diese freilich zu präjudizieren.

b) Zweitens wird im nachfolgenden die These vertreten, daß die technische Unterscheidung zwischen Wissen, Meinung und Unkenntnis nicht *per se* als Bestandteil der Zwei-Welten-Lehre Gestalt gewinnt, sondern umgekehrt die Zwei-Welten-Lehre als diejenige Position betrachtet wird, die den Erfordernissen der technischen Unterscheidung Rechnung trägt: Abweichend von der orthodoxen Interpretation schätzen wir die technische Unterscheidung demnach als Position ein, die der Antipode genau dann akzeptieren müßte, wenn er die Auffassungen vertritt, die er in bezug auf seine eigenen Erkenntnisansprüche geltend macht. Dabei ist es wichtig zu sehen, daß die technische Unterscheidung (467 e 7–479 d 10) selbst im Dienst der Prüfung der These steht, daß der Meinende nicht erkenne (476 d 8–9, vgl. 479 e 3–4); diese These wird von dem fiktiven Vertreter der Schaulustigen zunächst bestritten (476 d 9) und später bejaht (479 e 6).

Beide Beobachtungen, a) und b), scheinen unabweisbar. In dieser Hinsicht dürfte über die Meinung, die Platon hier vertritt, keine Unklarheit aufkommen. Doch heißt dies nicht, daß sich damit nicht auch neue Komplikationen abzeichnen, die den Interpreten mit Problemen konfrontieren. Das vielleicht entscheidende Problem stellt sich mit der Frage nach der genauen Natur jener Annahmen, die Sokrates und sein Gesprächspartner bei der Formulierung der technischen Unterscheidung ins Spiel bringen: Ist die Verwendung der Ausdrücke „sein“, „nicht-sein“ usw. in dem Sinne nichtkontrovers (s. u. Anm. 23 u. 27), daß sie tatsächlich als Ausdruck einer vergleichsweise neutralen Position angesehen werden kann?<sup>7</sup> Diese Frage ist m. E. folgendermaßen zu beantworten: a) Sokrates und Glau-

<sup>7</sup> Richtig sagt N. Cooper, *Between Knowledge and Ignorance*, in: *Phronesis* 31 (1986) 233: „Plato wants us eventually to revise our conception of that-which-is and come to accept that genuine existence is stable existence...“

kon, der die Position des Schaulustigen vertritt, können von einem gemeinsamen Vorverständnis von ‚seiend‘ bzw. ‚nicht seiend‘ ausgehen. In diesem Vorverständnis bedeutet ‚seiend‘ soviel wie ‚existieren als‘ bzw. ‚etwas sein‘.<sup>8</sup> b) Auch hinsichtlich ‚vollständig seiend‘ (παντελῶς ὄν, 477 a 3) ist ein gemeinsames Verständnis möglich. Allerdings setzten der Schaulustige einerseits und Sokrates andererseits hier vermutlich unterschiedliche Akzentre. Während der Schaulustige qua Schaulustiger von der Vorstellung durchdrungen ist, daß der jeweilige Gegenstand das vollständig *hat*, was ihn z. B. als schönen Gegenstand ausweist, meint Sokrates wohl, daß der Gegenstand vollständig das ist, als was er angesprochen wird. Die Nuance, die Sokrates vor Augen hat, gewinnt darin Ausdruck, daß ‚vollständig seiend‘ 477 a 8 durch ‚rein seiend‘ ersetzt wird. Damit ist bereits absehbar, daß das ‚vollständig seiende‘, das der Schaulustige meint, der Beschreibung ‚rein seiend‘ nicht genügen kann (478 e).

Konkret wollen wir so vorgehen, daß in einem ersten Schritt (II.) die präliminarische Unterscheidung zwischen γνώμη und δόξα dargestellt werden soll, die 476 d auf dem Hintergrund der Charakterisierung des Philosophen einerseits und der Schaulustigen andererseits gewonnen wird. In einem weiteren Schritt (III.) kommentieren wir die These, daß eine neuerliche Untersuchung angezeigt sei (476 d). Sodann (IV.) wenden wir uns der Argumentation zu, die 477 a ff. zur Annahme einer Unterscheidung von ‚Wissen‘ und ‚Meinung‘ bzw. ‚Wißbarem‘ und ‚Meinbarem‘ führt und damit die Position der präliminarischen Unterscheidung (II.) bestätigt. Im Anschluß daran werden wir uns (V.) mit einigen jener Erwägungen auseinandersetzen, die zugunsten der sog. anti-orthodoxen Interpretation zu sprechen scheinen und (VI.) die Position, die Platon in der *Politeia* vertritt, mit Aussagen vergleichen, die sich in anderen Dialogen finden. Zum Abschluß (VII.) sollen wesentliche Punkte der Platonischen Gedankenführung noch einmal ins Licht gerückt werden.

## *II. Die Gegenstände des Philosophen und die Gegenstände des Schaulustigen (475 d – 476 d)*

Noch vor der formellen Unterscheidung zwischen Wissen, Nicht-Wissen und Meinung (477 a – 479 d) formuliert Sokrates einen Gegensatz zwischen Erkenntnis und Meinung (476 d 5–6). Dabei geht es unzweifelhaft um Einstufungen von Gedanken (διάνοια) als Ausdruck bestimmter Bewußtseinsgestalten. Im einen Fall nämlich handelt es sich um ‚Einsicht‘, weil derjenige, dessen Gedanke zur Debatte steht, *erkennt* (ὡς γινώσκων), im anderen Fall hingegen um δόξα, weil derjenige, dessen Gedanke zur Debatte steht, *meint*

<sup>8</sup> Dieser Sinn von ‚seiend‘ (i. e. „sein“ = „etwas sein“) läßt sich m. E. zuverlässig aus dem Kontext erschließen, in welchem die Objekte der *Doxa* charakterisiert und von den Objekten der Erkenntnis bzw. der Unkenntnis abgehoben werden (bes. 478 b 3–c 1: Der *Doxazon* qua Meinender meint etwas, – eine Sache [b 10]); das Nicht-Seiende wäre etwas, was nicht ‚eine Sache‘ ist, sondern Nichts sein müßte (s. u. Anm. 28). Insofern bietet sich der Schluß an, daß es sich bei dem, was gewußt wird, a fortiori um etwas handelt, was eine Sache ist („some one thing“, vgl. P. Shorey, *Plato. The Republic* Vol. I, Books I–V [London 1930] 527). Indes wird nicht recht deutlich, wie es sich bei den Objekten der Erkenntnis einerseits und der Meinung andererseits gleichermaßen um *eine* Sache handeln kann. Vermutlich ist zu verstehen: „als eine Sache intendiert“. Indes ließe sich, von der gegenständlichen Seite her betrachtet auch sagen, daß die Objekte der Erkenntnis uniform sind, die Gegenstände der Meinung hingegen nicht homogen. So wird sich herausstellen, daß die letzten Objekte gewissermaßen von Polaritäten durchsetzt sind. Diese Unterscheidung würde ziemlich genau der Unterscheidung zwischen Eingestaltigkeit und Vielgestaltigkeit entsprechen, die im „Phaidon“ zugrunde gelegt wird.

(ὅς δοξάζων). Was aber qualifiziert die Auffassung des einen als *Einsicht*<sup>9</sup> und die des anderen als Meinung? Der Kontext der Argumentation zeigt, daß beide Auffassungen mit unterschiedlichen Annahmen bezüglich des Wesens z. B. von Schönheit verbunden sind; dabei wird insbesondere deutlich, daß der Philosoph zwischen Schönheit und den an ihr teilhabenden Dingen zu unterscheiden weiß, während die Auffassungen dessen, der ‚meint‘, darin fehlgehen, daß das viele ‚Schöne‘ (καλά)<sup>10</sup> und die eine ‚Schönheit‘ unterschieden bleiben.<sup>11</sup>

Die Argumentation selbst bedarf besonderer Aufmerksamkeit. Denn Sokrates charakterisiert Philosophen und Nicht-Philosophen in Begriffen verschiedener Gegenstandsbe-

<sup>9</sup> Die Verwendung des Ausdrucks γνώμη wäre vermutlich nicht auffällig, hätte nicht Demokrit (VS 68 B 11) mit der Unterscheidung zweier Formen von Erkenntnis – einer echten und einer dunklen γνώμη, einer vermittels αἰσθησις und einer anderen vermittels διάνοια – ähnlich wie Parmenides (VS 28 B 8,53) grundsätzlich schon Erkenntnis und Bewußtseinszustand in eine Beziehung zueinander gesetzt. M. a. W.: Wahre Erkenntnis bezüglich einer Sache ist an die richtige Wirklichkeitsauffassung gebunden. – Die Übersetzung von ‚Doxa‘ mit „Meinung“ scheint – zumal im Vergleich zu anderen Stellen – problematisch. Indes scheint es überhaupt schwer, den Doxa-Begriff hier präzise zu charakterisieren. (Vgl. die sorgfältigen Überlegungen bei N. R. Murphy, *The Interpretation of Plato's Republic* [Oxford 1960, 1. Aufl. 1951] 97–129.) – Daß Platon mit ‚Doxa‘ in der „Politeia“ vielleicht mehr als anderswo spezifisch parmenideische Züge verbindet und den Akzent auf ‚Schein‘ legt, ist wohl unbestreitbar und wird auch im Folgenden sozusagen auf Schritt und Tritt deutlich; diese spezielle Zuspitzung wäre dann um so verständlicher, wenn angenommen werden dürfte, daß Platon hier mit seiner abschätzigen Behandlung der ‚Philodoxen‘ Isokrates und dessen Schüler vor Augen hat. (Diese These vertritt Chr. Eucken, *Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen* [Berlin 1983] 41–43.) M. a. W.: Platon entstellt die positive Doxa-Charakterisierung des Isokrates u. a. dadurch, daß er sie als Ausdruck eines ‚falschen Bewußtseins‘ oder – wie es ausdrücklich heißt – Träumens (476a9–c4) diagnostiziert und mit der Betonung der parmenideischen Konnotation jenes Moment akzentuiert, das Isokrates gerade zu überwinden suchte.

<sup>10</sup> Man mag darüber streiten, was genau unter den ‚vielen Schönen‘ zu verstehen sei und was nicht. In 476a7 ist ‚viele‘ singemäßig als εἶδη zu verstehen; dies braucht nicht zu überraschen. Denn bereits 402c war von ‚Gestalten‘ der Besonnenheit usw. die Rede (vgl. dazu besonders J. S. Morrison, *Two Unresolved Difficulties in the Line and the Cave*, in: *Phronesis* 22 [1977] 216), die *an* bzw. *in* den Dingen wahrgenommen werden. Allerdings ist nicht klar, wie sich diese ‚Gestalten‘ von ‚Eigenschaften‘ im eigentlichen Sinne des Wortes unterscheiden. In 476d1–2 ist von ‚den Teilhabenden‘ die Rede (μετέχοντα), also von Dingen, die Kraft ihrer Teilhabe an Ideen Eigenschaften haben und aufweisen. – Nun handelt es sich bei jenen ‚Dingen‘, die Platon erwähnt, wohl in den wenigsten Fällen um Gegenstände im eigentlichen Sinne des Wortes. So hat schon N. R. Murphy, a. a. O. 125 darauf hingewiesen, daß z. B. πολλὰ δίκαια „types of justice“ seien. Radikaler war die Interpretation von J. Gosling, *Republic V: Ta polla Kala etc.*, in: *Phronesis* 5 (1960) 116–128; er vertrat die Auffassung, daß jede Interpretation der ‚vielen Schönen‘ als Dinge im Sinne von „particulars“ falsch sei. Dagegen argumentierte F. C. White, J. Gosling on *ta polla Kala*, in: *Phronesis* 23 (1979) 127–132, siehe aber auch die Replik von J. Gosling, *Reply to White*, in: *Canadian Journal of Philosophy* 7 (1977) 307–314.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu neben Euthydemos 300e, 301 (i. e. schönes Ding einerseits, Schönheit andererseits) *Hippias Major* 287d. Hier fragt Hippias: „Und wie unterscheidet sich dieses von jenem?“ (d7 τὸ διαφέρει τοῦ ἐκείνου); – und gibt wenig später (d9) zu erkennen, daß er zwischen dem Schönen einerseits und dem Schönen, wodurch Schönes schön ist, andererseits, keinen Unterschied sieht (οὐδὲν διαφέρει). Siehe zur Einschätzung der Argumentation selbst P. Woodruff, *Socrates and ontology: The evidence of the Hippias Major*, in: *Phronesis* 23 (1978) 101–117. – Der Zusammenhang mit dem Kontext von *Politeia V* wurde von A. Schmitt, *Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons* (Diss. phil. Würzburg 1973) 160–163 herausgestellt. – Die philosophische Konstellation wird von T. Penner untersucht: *The Ascent from Nominalism* (Dordrecht 1987) bes. 226–231. Überzeugend ist insbesondere die Deutung der Position des Schaulustigen als die des Nominalismus.

che und unterschiedlicher Realitätsannahmen. Dabei macht er geltend, daß der Philosoph als Philosoph an der Natur des Schönen Gefallen finde, während Nicht-Philosophen (Schaulustige ebenso wie Gernhörer [476 b 4]) z. B. schöne Töne bzw. schöne Gestalten lieben (476 b 4–6). Damit ist für ihn die Annahme verbunden, daß sich beide auf die Anerkennung durchaus verschiedener Referenz-Objekte festlegen. Der für die Argumentation selbst wichtigste Punkt beruht *a*) auf der Annahme eines kategorialen Unterschiedes zwischen den εἶδη des je einen (ἐν... ἐκάτερον, 476 a 2) Schönen und Häßlichen (476 c 9), des je einen (αὐτὸ ... ἐν ... ἕκαστον, 476 a 5–6) Gerechten, Ungerechten, Guten und Schlechten (476 a 4–5) auf der einen Seite und ihren zahlreichen Erscheinungsformen (πανταχοῦ φανταζόμενα, 476 a 7)<sup>12</sup> auf der anderen Seite, und *b*) auf der Annahme, daß das vielfältige Vorkommen z. B. des Schönen die Meinung hervorriefe, das Schöne selbst sei vieles (πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον, 476 a 7).

Die Annahme *a*) stützt sich auf die Vorstellung, daß z. B. das Schöne selbst ebenso wie jedes andere εἶδος eine Gemeinschaft mit Handlungen und Körpern bzw. Personen<sup>13</sup> habe. Insofern ließe sich sagen, daß die Idee partikularisiert werde – zumindest in bezug auf den Standpunkt der Erscheinung. Doch wird der Terminus (476 a 8) hier offensichtlich nicht nur wie im Phaidon 100 d 6 als Ausdruck einer Beziehung verwendet, die das εἶδος zu Nicht-εἶδη aufweist. Denn die Formulierung „durch die Gemeinschaft miteinander“ (476 a 6–7) verweist auf Verhältnisse zwischen den Ideen. Nun charakterisiert Sokrates wenig später jene Art von Gemeinschaft, die als die Beziehung zwischen εἶδος und nicht-εἶδος zu deuten ist, in Begriffen der Teilhabe des Letzteren an Ersterem (476 c 9–d 2). Demnach wäre mit ‚X hat eine Gemeinschaft mit Y‘ und ‚Y hat an X teil‘ derselbe Sachverhalt zum Ausdruck gebracht (vgl. Phaidon 100 d).<sup>14</sup> Die andere Art von Gemeinschaft bzw. Beziehung wird hier allerdings nicht weiter kommentiert. So bleibt auch unklar, inwiefern diese Art von Gemeinschaft das erklären kann, was sie erklären soll. In Ermangelung spezifischer Aussagen zu diesem Punkt mag die Vermutung geäußert werden, daß hier an eine Beziehung von der Art gedacht ist, die im „Phaidon“ erläutert wird (105 c 2 ff.). Danach würde gelten, daß eine Idee eine andere mit heranträgt (ἐπιφέρει). Mithin ist ein Gegenstand X, der die Eigenschaft F hat, qua F-Ding auch G bzw. auch ein G-Ding; und auf den Kontext der „Politeia“ übertragen würde dies besagen, daß eine Idee G auch da partikularisiert werde, wo sie nicht unmittelbarer Gegenstand der Teilhabe sei.

Doch ist diese Deutung vielleicht nicht einmal plausibel. Denn es ließe sich sagen, daß Platon hier von Gegensätzen (‚schön‘/‚häßlich‘ usw.) spricht und daß also an ein Mitein-

<sup>12</sup> Vgl. hierzu Symposion 211 a: „Noch auch wird ihm das Schöne in Erscheinung treten wie ein Gesicht oder Hände...“ (οὐδ' αὐ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλὸν κτλ.).

<sup>13</sup> Daß der rechtstechnische Sinn von ‚soma‘ hier vorzuziehen sei, teilt mir Theo Ebert mit. In der Tat würde ‚gerechte Körper‘ zumindest keinen Sinn ergeben.

<sup>14</sup> Vgl. Sophistes 251 d 9, 253 a 8, e 1, and A. Nehamas, Participation and Predication in Plato's later Thought, in: Review of Metaphysics 36 (1982) 343; ders., Predication and the Forms of Opposites in the *Phaedo*, in: Review of Metaphysics 26 (1972) 461 Anm. 2. – Der Verf. vertritt in bezug auf unsere Stelle [i. e. 476 a 6–7] in seiner spätern Arbeit allerdings eine leicht veränderte Auffassung. – Im Phaidon 100 d 5–6 betont Platon, daß das Schön-Sein der Dinge, die wir ‚schön‘ nennen, durch die ‚Anwesenheit‘ oder ‚Gemeinschaft‘ der Idee gewährleistet werde; und er betont ferner, daß es auf den Ausdruck selbst nicht einmal ankomme. – Hier jedoch scheint ‚Gemeinschaft‘ eher für Beziehungen zu stehen, die im Sophistes 251 aff. diskutiert werden. J. Adams, The Republic of Plato. Second edition with an introduction by D. A. Rees (Cambridge 1965, 1. Aufl. 1902) Bd. 1, App. VII diskutiert diese Frage extensiv. – Siehe dagegen G. E. L. Owen, A Proof in the Peri Ideon, in: ders., Logic, Science, and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy, hg. von Martha Nussbaum (Ithaca, N. Y. 1986) 174 Anm. 33: „Good and bad cannot ‚communicate‘ in the *Sophist* sense (252 d).“

ander entsprechender Eigenschaften gedacht sei; tatsächlich wird ja später auf Gegenstände hingewiesen, die durch ein derartiges Miteinander charakterisiert seien (479 a–d). Zwar verpflichtet sich Platon durch seine Rede 475 e 8–476 a 7 auf Ideen von Negationen. Die Annahme einer Form z. B. des Ungerechten oder Häßlichen scheint zwar mit dem in 596 a 5–7 genannten Prinzip kompatibel zu sein; auch mag es Erwägungen inner-akademischer Art gegeben haben, die die Annahme der Existenz von Ideen von *Contraria* fordern. Doch ist fraglich, ob eine solche Ko-Existenz als Fall von *κοινωνία* angesehen werden konnte. Insbesondere ist nicht vorstellbar, daß das Miteinander konträrer Eigenschaften in Raum und Zeit durch eine Gemeinschaft entsprechender Ideen begründet werden könnte. Denn zumindest die Beziehung, von der im „Phaidon“ gesprochen wird, ist dadurch bestimmt, daß gegensätzliche Formen einander nicht aufnehmen (104 c 7–9). Diese Probleme lassen sich wohl nur unter der Voraussetzung umgehen, daß angenommen wird, die Betonung liege auf *alle* Formen qua Formen. Dies würde schließlich doch eine Beziehung von der Art nahelegen, wie sie im „Phaidon“ (105 c 2 ff.) entwickelt wird.

Jedenfalls verwendet Sokrates die Begrifflichkeit der Ideenlehre, ohne diese hier selbst formell einzuführen. Aus dem Kontext selbst wird auch nicht klar, ob Platon eine Erklärung dafür gibt, daß  $\alpha$ ) das Schöne vieles zu sein *scheint* (aber nicht *ist*), oder dafür, daß  $\beta$ ) Menschen *meinen*<sup>15</sup>, das Schöne sei vieles. Im einen Fall hätte φαίνεσθαι den phänomenologischen Sinn von ‚in Erscheinung treten‘; im anderen Fall hätte φαίνεσθαι den Sinn von ‚scheinen‘ mit der epistemischen Nuance. Die erste Deutung  $\alpha$ ) dürfte schon deshalb ausscheiden, weil damit über den Gedanken πανταχοῦ φανταζόμενα hinaus kein neuer Gesichtspunkt eröffnet wäre; die andere Deutung  $\beta$ ) hingegen scheint schon deshalb gefordert, weil Sokrates eine Charakterisierung des Irrtums des Nicht-Philosophen geben will.

Doch ist damit der Sinn von *b*) wohl noch nicht hinreichend präzisiert. Will Sokrates sagen, Menschen von der Art der Schaulustigen meinen,  $\beta$ 1) das Schöne sei vieles, oder  $\beta$ 2) es gebe nur vieles Schöne? – Wahrscheinlich müßte ein Verständnis gemäß  $\beta$ 1) Probleme aufwerfen. Denn gemäß 476 b 7 ist der Schaulustige bzw. Nicht-Philosoph dadurch charakterisiert, daß er das eine Schöne nicht kennt; und gemäß 476 c 2–4 handelt es sich bei der Schönheit selbst (αὐτὸ κάλλος) nicht um etwas, was der Schaulustige annimmt (νομίζων). Mithin kann das *eine* Schöne als ein Schönes auch nicht Bestandteil jener Annahmen sein, welche der Schaulustige bezüglich schöner Dinge vertritt. So heißt es 480 a 3–4 rückblickend, „das Schöne selbst ließen sie nicht einmal gelten als etwas seiendes“ (vgl. 479 a 3–4). – Insofern dürfte das Verständnis gemäß  $\beta$ 1) ausscheiden. Allerdings ist damit noch nicht klar, was der Schaulustige tatsächlich meint. Hier gibt die Deutung  $\beta$ 2) ihrerseits Probleme auf. Denn sagen, der Schaulustige erkenne nur eine Vielheit von Schöнем an, heißt seine Auffassung deuten und kommentieren. Tatsächlich wird die eigentliche Innensicht der Auffassung des Schaulustigen nicht näher beschrieben. Auch die Charakterisierung des Schaulustigen als Träumers (476 c–d),<sup>16</sup> der ‚das Teilhabende für die

<sup>15</sup> Diese Deutung scheint mir plausibler als jene Nuance, die C. H. Kahn, *Some Philosophical Uses of ‚to be‘ in Plato*, in: *Phronesis* 26 (1981) 112 betont, wobei er sinngemäß für  $\alpha$ ) plädiert. – Gegen C. H. Kahns Deutung wendet sich auch H. Schmitz, *Die Ideenlehre des Aristoteles*. Bd. 2: *Platon und Aristoteles* (Bonn 1985) 77 Anm. 123. Der Verf. insistiert, daß φαίνεσθαι die Bedeutung von ‚sich zeigen‘ haben müsse.

<sup>16</sup> Die Charakterisierung des Schaulustigen mittels des Prädikates ‚träumen‘ soll, wie schon in der entsprechenden Gegenüberstellung von ‚wach‘ und ‚träumend‘ bei Heraklit (VS 22 B 89), den Gesichtspunkt der ‚bloßen Subjektivität‘ hervorkehren. Vgl. D. Gallop, *Dreaming and Waking in Plato*,

Schönheit selbst und die Schönheit für das Teilhabende hält' bzw. ‚das etwas Ähnliche nicht für ähnlich, sondern für das selbst hält, dem es ähnlich ist‘ (476 c 6–7), beschreibt die Auffassung des sog. Nicht-Philosophen nicht in dessen eigenen Begriffen. Dies ist um so bedauerlicher, als Platon damit die Position des Antipoden möglicherweise verharmlöst und in unangemessener Weise verkürzt. Denn bei der Position des Schaulustigen könnte es sich um die Haltung eines reflektierten Nominalisten handeln bzw. um eine Haltung, die sich durch Grundsätze nominalistischer Art stützen ließe (s. o. Anm. 11). Wie naiv muß der Schaulustige sein? Wie reflektiert darf er sein?

Diese Unklarheit bezüglich des exakten Sinnes von β2) überschattet auch die Frage, wie der Gegensatz zwischen Einsicht und Meinung in unserem Kontext genauer einzuschätzen ist. Wir erwähnten bereits, daß beide Auffassungen mit spezifischen Annahmen bezüglich des Schönen verbunden seien (s. o.). Hier nun zeigt sich, daß der Philosoph dank seiner Unterscheidung zwischen Eidos und Nicht-Eidos, Teilhabendem und Gegenstand der Teilhabe, weiß, wovon er redet und wovon nicht. An späterer Stelle heißt es ausdrücklich, daß die Philosophen bei ihrer Rückkehr in die Höhle schließlich sogar „jedes Schattenbild erkennen, was es ist und wovon, weil ihr das Schöne, Gute und Gerechte selbst in der Wahrheit gesehen habt“ (VII 520 c 4–6). Doch erklären auch diese und andere Hinweise nicht, mit welchem Recht die Auffassungen des Schaulustigen bzw. Nicht-Philosophen als δόξαι charakterisiert und abgewertet werden dürfen. Weder erfahren wir, welche Auffassungen er wirklich hat; noch wird deutlich, worin diese eigentlich fehlgehen. Denn nichts spricht dagegen, daß der Nicht-Philosoph über die Gegenstände, von denen er spricht (vgl. 476 b), zutreffende Urteile fällt. Genau dies scheint Platon mit der Charakterisierung der δίανοια des Nicht-Philosophen ὡς δοξάζοντος (vgl. 476 d) jedoch nicht einmal zu unterstellen. Was er betont, ist vielmehr, daß die Schaulustigen „alles meinen, aber von dem, was sie meinen, nichts erkennen“ (479 c).

Diese Feststellung weist darauf hin, daß Platon mit der Charakterisierung der δίανοια des Schaulustigen ὡς δοξάζοντος eine andere Unterstellung verbindet. Platon scheint sagen zu wollen, daß die Nicht-Philosophen keinen angemessenen Begriff von ihren Gegenständen haben.<sup>17</sup> Entsprechend heißt es später, daß die Sachwalter der sog. Künste bezüglich ihrer Gegenstände keine ‚Einsicht‘ (νοῦς) haben, obschon diese ‚einsehbar‘ (νοητά) wären (VI 511 d 1–2). – So betrachtet, scheint Platons Verwendung des Terminus δόξα hier noch recht auffällig von jener Vorstellung beeinflusst, die auch die Thesen des Parmenides bestimmt hatte: Zwar ist die Doxa-Welt von der Art, daß Menschen geradezu zwangsläufig auf jene Ansichten verfallen, die sie normalerweise haben. Auch ist an diesen Auffassungen nichts falsch, sofern sie relativ auf den spezifischen Geltungsbereich beurteilt werden. Wahn und in diesem Sinne scheinhaft sind sie freilich in dem Augenblick, da Menschen – wie Parmenides zu verstehen gibt – meinen, über die Wirklichkeit selbst zu reden und so die Attribute, welche die Welt als Welt der Erfahrung charakterisieren, auf

in: *Essays in Ancient Greek Philosophy*, hg. von J. P. Anton u. G. L. Kostas (Albany, N. Y. 1972) 191 mit Anm. 16. Wie P. Stemmer (a. a. O. 80) verstehe ich Sokrates' Erläuterung 476 e 5–8, wonach diejenigen, die im Traum leben, das einer Sache nur Ähnliche für die Sache selbst halten, als Ausdruck der Überzeugung, daß die Schaulustigen kein Bewußtsein davon haben, daß das Geträumte nur Geträumtes ist. – Doch ist der springende Punkt sicher der, daß der Schaulustige ganz und gar von dem erfüllt ist, was er jeweils erlebt, und insofern meint, daß die Realität z. B. von Schönheit mit dem koextensiv sei, was er als schön erlebt und was (für ihn) darum schön ist.

<sup>17</sup> Diese Art von Feststellung gehört später zu den immer wiederkehrenden Überlegungen Hegels im Rahmen seiner Darstellung der Bewußtseinsgestalten. Siehe W. Rödl, *Dialektische Philosophie der Neuzeit* (München 1986, 1. Aufl. 1974) 149 ff. („Erfahrungsanalyse und Dialektik“).

die Welt des Seins selbst beziehen.<sup>18</sup> Ganz entsprechend lautet die Beschreibung jenes Bewußtseinszustandes, der 515 b den Höhlenbewohnern zugeschrieben wird: diese glauben das Seiende zu benennen (ταῦτα ... τὰ ὄντα), wenn sie benennen, was sie sehen (νομίζειν ... ὀνομάζειν).<sup>19</sup> Tatsächlich aber leben sie im gleichen Irrtum befangen wie jene Erzieher und Sophisten, die sich bei der Zuschreibung von Wertprädikaten und bei der Beurteilung von Handlungen usw. am Verhalten eines großen Tieres orientieren (493 c ταῦτα ἐπὶ ταῖς δόξαις); auch diese haben das Wesen (φύσις) des Guten nicht gesehen und vermögen es mithin auch nicht aufzuzeigen.

### III. Die Notwendigkeit einer neuen Unterscheidung (476 e)

Platon selbst sieht sehr wohl, daß die Distinktion zwischen Philosophen und Nicht-Philosophen in Begriffen wie Einsicht und Meinung einerseits, Eide und Nicht-Eide andererseits niemanden zu überzeugen vermag, der diese Unterscheidung nicht ohnehin bereits akzeptiert hätte.<sup>20</sup> So erstaunt es auch nicht, daß Platon an dieser Stelle der Gesprächsführung einen Neuanatz angezeigt sieht. Dabei steht außer Zweifel, daß der Kritisierte nunmehr selbst zu jenen Schlussfolgerungen finden soll,<sup>21</sup> die die Gesprächspartner bereits for-

<sup>18</sup> Vgl. VS 28 B 8.38–39. Unabhängig von der Frage, ob ὄνομα ἔσται, oder, wie jetzt auch bei J. Mansfeld (Die Vorsokratiker. Griechisch/deutsch [Stuttgart 1987] 320) ὀνομάσται gelesen wird, scheint das τῶι auch folgendermaßen verstanden werden zu können: ‚dem [nämlich: dem eben beschriebenen Seienden] ist alles benannt, was...‘. (Vgl. U. Hölscher, Parmenides. Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente [Frankfurt a. M. 1986, 1. Aufl. 1969] 23 und 99, mit Hinweis auf Empedokles, VS 31 B 8.4 und A. P. D. Mourelatos, The Route of Parmenides [New Haven 1970] 180–185; dagegen R. Ferber, a. a. O. 218 Anm. 10). Richtig sagt A. Bächli, Parmenides über die Meinungen der Sterblichen, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 30 (1983) 149: „τῶι weist auf das ‚wahre Seiende‘ als demjenigen, was im Anspruch der Menschen, den Dingen, ‚wahre Namen‘ zu geben impliziert ist: Daß sie diesem Anspruch nicht gerecht werden, zeigt πεποιθότες: Sie glauben nur...“

<sup>19</sup> Der Text 515 b 4–5 ist nicht gesichert. Siehe J. Adam, The Republic of Plato, Bd. 2, 91, sowie Appendix IV.

<sup>20</sup> Richtig sagt Th. Ebert, a. a. O. 116, daß der Doxazon die soweit getroffenen Unterscheidungen bestreitet. Doch liegt die Betonung sicher auf der provokativen These, daß der sog. Schaulustige nichts erkenne.

<sup>21</sup> Die Ausdrucksweise 476 e 4–5 („oder willst du lieber, daß wir es so von ihm zu erforschen suchen...“) läßt offen, was eigentlich genau von dem Doxazon in Erfahrung gebracht werden soll. – Der Zusammenhang zeigt allerdings, daß es um den mutmaßlichen Einwand geht, Sokrates und Glaukon befänden sich im Irrtum (d9) und er selbst sei in der Situation des Wissenden (e6 εἰδότες). Vgl. auch Th. Ebert, a. a. O. 118. Der Autor geht in seiner Einschätzung der Situation noch einen Schritt weiter. Denn er vertritt die Auffassung, daß Glaukon die Rolle der Doxazon deshalb übernimmt, weil er sie „übernehmen kann“ (ebd. 117 Anm. 24), m. a. W. selbst „im Banne der Meinung“ stehe (ebd. 118). Dieser Punkt wurde von P. Stemmer, a. a. O. 87 Anm. 12 m. E. zu Recht attackiert. Allerdings stellt sich sowohl im Hinblick auf seine These – was folge, sei „positive Lehre Platons“ – als auch im Hinblick auf Th. Eberts These – was folge, sei ein von Sokrates manipuliertes Vorverständnis Glaukons (a. a. O. 119) – das Problem, die einzelnen Schritte innerhalb der neuerlichen Erörterungen genauer abzugrenzen (s. u.). – Y. Lafrance, La théorie platonicienne de la Doxa (Montreal u. Paris 1983) 118 Anm. 10 sieht richtig, daß 476 d 8–9 einen Einschnitt signalisiert. Indes erweckt seine Charakterisierung den Eindruck, daß nunmehr ein neuer Antipode angesprochen werde. Dies kann schon deshalb nicht der Fall sein, weil 476 d 8 über d 7 auf 476 c 2–4 verweist und damit den vorher geschilderten Antipoden in den Blick nimmt. (Vgl. H. F. Cherniss, Lafrance on Doxa, in: Dialogue

multierten. Nichts im Bedeuten der Strategie des neuen Vorgehens erlaubt den Schluß, daß die neuerliche Unterhaltung zu Ergebnissen anderer Art führen oder auf Vorstellungen hinauslaufen könnte, die nicht mit den Thesen kompatibel wären, die soweit entwickelt wurden;<sup>22</sup> und schon gar nicht zeichnet sich die Möglichkeit einer Trennung Platonischer Thesen auf der einen Seite und nicht-Platonischer Thesen auf der anderen Seite ab. Tatsächlich liefert ja 479 e–480 a ein Resümee der neuerlichen Behandlungen. Dabei fällt auf, daß dieses Resümee nicht nur der Substanz nach mit jener Position identisch ist, die eingangs entwickelt wurde (476 a–476 d); es geht auch im Begrifflichen nicht über das hinaus, was für die Gesprächspartner ohnehin feststand. Neu ist nur die Gewißheit, daß der Kritiker (476 d–e) seinerseits nunmehr überzeugt ist (480 a).

Um so wichtiger ist es, Klarheit über die eigentliche Strategie der neuerlichen Untersuchung zu gewinnen. Platon entscheidet sich nämlich, Sokrates dem fiktiven Gesprächspartner auf dessen eigenem Terrain begegnen zu lassen.<sup>23</sup> Dies aber heißt, daß Sokrates im wesentlichen ein Argumentum ad hominem inszenieren wird und im Rahmen dieser Auseinandersetzung den Antipoden dazu bringt, Positionen anzuerkennen, die die ursprüngliche Kritik erhärten und die Selbsteinschätzung des Schaulustigen als Erkennenden destruktuieren müssen. In diesem Sinn gilt es, zwei Punkte zu bedenken. Sokrates argumentiert nicht auf der Basis eigener, d. h. spezifisch platonischer Prämissen. Vielmehr geht es um den beiderseits akzeptablen Punkt, daß der Erkennende etwas erkennt (476 e 7). Doch führen die Überzeugungen, die Sokrates dem Gesprächspartner entlockt, zu dem Eingeständnis, daß die Objekte der Schaulust nicht Objekte eigentlicher Erkenntnis sein können.

#### IV. Die formelle Unterscheidung

Der eigentlichen Argumentation liegt also die These zugrunde, daß der Schaulustige nicht etwa nur ‚meine‘ aber nicht erkenne, sondern im Gegenteil ‚etwas wisse‘ und sich entsprechend in der Situation des γιγνώσκων befinde. – Summarisch<sup>24</sup> lassen sich die weiteren Schritte folgendermaßen darstellen:

##### A) Erkennen heißt etwas erkennen (476 e 7–9).<sup>25</sup>

22 [1983] 141 Anm. 6. H. F. Cherniss bringt zudem in Erinnerung, daß sich der Hinweis auf Antisthenes als mutmaßlichen Ideenfeind nicht erst bei Chambry findet, sondern bereits bei F. Dümmler [1882].) Tatsächlich wäre die neuerliche Argumentation fehl am Platz, wenn es nicht darum ginge, den Schaulustigen selbst zu überzeugen. – Daß Platon freilich auch weitere Gestalten – wie den ‚Nominalisten‘ Antisthenes – im Blick hat und auf Widersprüche aufmerksam machen will, ist sehr wohl denkbar und entspricht ohnehin der Vielschichtigkeit der schriftstellerischen Arbeit Platons.

23 Vgl. 476 e 1–2. Hier nämlich erwägt Sokrates, den fiktiven Antipoden sozusagen unmerklich dazu zu bringen, daß er einlenkt – d. h. sich auf die eben vertretene Position verstehen wird.

24 Dies wird von Julia Annas, a. a. O. 195 und 196 im Prinzip richtig betont. Allerdings scheint eine Einschränkung angezeigt. Die These, daß Sokrates nunmehr auf der Basis solcher Annahmen argumentiere, die „uncontroversial“ seien, kann sich nicht auf 476 d berufen. ‚Nicht-kontrovers‘ ist, in Sokrates’ Augen, das Zugeständnis, daß das vollkommen Seiende vollkommen erkennbar sei bzw. das gar nicht Seiende in keiner Weise erkennbar sei (477 a). Dieses Zugeständnis liegt vielleicht (zumindest als Folgerung [?]) aus 476 e 9–477 a 1) nicht einmal nahe. Doch sind Erwägungen denkbar, die die These(n) selbst als Bestandteil geltender Auffassungen begrifflich erscheinen lassen (s. u. Anm. 27).

25 Eine ausführliche Gliederung bzw. Paraphrase gibt Gail Fine, a. a. O. 124–133; einige Thesen formuliert C. H. Kahn, a. a. O. 112–115. Vgl. auch N. P. White, A Companion to Plato’s Republic (Indianapolis 1979) 139–162. – Ich werde im Nachfolgenden auf die kontroversen Punkte hinweisen.

26 These A ist, zumindest in dieser Form, nicht kontrovers. Es handelt sich dabei um eine Variante

B) Etwas erkennen heißt etwas Seiendes erkennen (476 e 10 – 477 a 1).<sup>26</sup>

C) Was vorzüglich ist, ist vorzüglich erkennbar (477 a 3).<sup>27</sup>

jener, auch für F. Brentano, Psychologe vom empirischen Standpunkt [1875] (Hamburg 1986) I, 124 wieder fraglosen Auffassung, daß Bewußtsein immer Bewußtsein von etwas sei und in diesem Sinne als ‚intentional‘ bzw. als ein Objekt habend angesehen werden müsse. – Natürlich soll hier nicht eine Identität der Auffassungen Platons und Brentanos behauptet werden. Dies würde sich schon deshalb verbieten, weil – was aus dem unmittelbar Folgenden ersichtlich wird – die Objekte in Platons Sicht der Dinge über Realität verfügen müssen, während Brentano auch Fiktionen zuläßt.

<sup>26</sup> Mit These B stellen sich die ersten Probleme. Denn hier ist zu fragen, was ‚seiend‘ bzw. ‚nicht seiend‘ bedeuten soll. Die Art der Begründung (477 a 1 ‚wie könnte etwas, was nicht ist, erkannt werden‘) selbst scheint die Annahme nahelegen, daß hier (vgl. J. Adams, *The Republic of Plato*, I, 388 ad. loc. unter Hinweis auf Parmenides 132 b–c) dem Gegenstand des ‚Kennens‘ oder ‚Erfassens‘ eine Form von Existenz zugeschrieben und Nicht-Erkenntnis bzw. Unkenntnis (ἄγνοια) entsprechend auf nicht-existierendes bezogen wird (vgl. Parmenides, VS 28 B 2,5–7; sowie 8,34 im Sinne von ‚Zu denken und deuten, daß das Gedachte ist, ist dasselbe‘, vgl. L. Tarán, *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays* [Princeton, N. J. 1965] 86, 120). Doch hat diese Deutung, die traditionell gut begründet ist (s. u. auch die erhellenden Ausführungen von M. Furth, *Elements of Eleatic Ontology*, in: *Journal of the History of Philosophy* 6 [1968] 114–116 und in: *The Presocratics. A Collection of Critical Essays*, hg. von A. P. D. Mourelatos [New York 1974] 245), Widerspruch erfahren. So argumentiert Gail Fine, a. a. O. 124f., dahingehend, daß diese These weder im Sinne von ‚knows something that exists‘ noch im Sinne von ‚knows something that is (really) F‘, sondern nur im Sinne von ‚knows something that is true‘ verstanden werden könne. – Ihre Rechtfertigung für diese Deutung beschränkt sich auf den Gesichtspunkt, daß die beiden anderen die Forderung der ‚Nicht-Kontroversheit‘ verletzen müßten; mit anderen Worten: die Annahme z. B. von Ideen als Objektsbereich wäre für den Antipoden nicht akzeptabel. Indes scheint diese Interpretation sehr anfällig. Denn es ließe sich ebensogut argumentieren, daß die Auffassung ‚vorzüglich seiender Objekte‘ als Gegenstandsbereich mit normalen Vorstellungen bezüglich ‚Klarheit‘ und ‚Genauigkeit‘ korrespondiert, – Platon allerdings zu zeigen wünscht, daß eben diese Bedingungen nur von Ideen erfüllt werden. Der Terminus ‚Idee‘ wird auch erst formell 479 a 1 verwendet.

<sup>27</sup> Theo Ebert macht mich darauf aufmerksam, daß die Folgerung einen logischen Fehler enthält. Denn aus der These  $(x)(gnoston\ x \rightarrow on\ x)$  läßt sich zwar  $(x)(me\ on\ x \rightarrow me\ gnoston\ x)$  ableiten (i. e. die Kontraposition, aus der die These gerade vorher abgeleitet wurde), nicht aber  $(x)(on\ x \rightarrow gnoston\ x)$ ; i. e. die einfache Umkehrung der in 477 a 1 erreichten These. Theo Ebert hält diese fehlerhafte Ableitung für eine bewußte Inszenierung Platons und bezweifelt füglich, daß die These (C) als ‚unkontrovers‘ betrachtet werden könne; er hält zudem dafür, daß die Frage 477 a 2–4 und die Antwort a 5 durch die Formulierung zeigen, daß Platon diese Zustimmung des Glaukon nicht teilt. – Auch in anderer Hinsicht ist es sicherlich nicht ganz leicht, hinsichtlich der Sache selbst zu einer klaren Beurteilung zu gelangen. Dies schlägt sich auch in der Diskussion des Zusammenhanges nieder: Neben der traditionellen Deutung a), die hier von Graden der Existenz spricht, wurde b) vor allem G. Vlastos‘ Verständnis dieses Passus einflußreich, der hier von ‚Graden der Realität‘ sprach (siehe *A Metaphysical Paradox* [1965] und ders., *Degrees of Reality* [1965], in: *Platonic Studies* [Princeton 1981, 1. Aufl. 1973] 43–57, 58–75). Weitere Vorschläge sind c) die Deutung ‚Grade von Wahrheit‘ (siehe J. B. Gosling, *Doxa und Dynamis*, in: *Plato’s Republic*, in: *Phronesis* 13 [1968] 119–130) und d) die Deutung im Sinne von ‚wahr simpliciter‘ (Gail Fine, a. a. O. 125f.). – Vgl. jetzt C. D. Reeve, *Philosopher-Kings* (Princeton, N. J. 1989) 288f. Wenn wir davon ausgehen, daß der Schaulustige hier seine Sicht qua Erkennender (γινώσκων) beschreibt bzw. Thesen zustimmt, die seiner Sicht der Dinge entsprechen, so können wir postulieren, daß die These C selbst dann unkontrovers ist, wenn die Ausdrücke παντελῶς ὄν bzw. εἰλικρινῶς ὄν hier noch keine technische Verengung auf Gegenstände von der Art der Ideen anzeigen. Auch im *Sophistes* 248 e 6 – 249 a 2 wird der Begriff eines vorzüglich bzw. vollständig Seienden vorausgesetzt, um dann erst zu fragen, welche Eigenschaften einem Ding gesetzt sind, das unter diesen Begriff fällt: Ist es die Welt, ist es der Ideen-Bereich? Die Frage selbst ist dann auch später noch kontrovers (vgl. H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* [Amsterdam 1964] 194–197). M. a. W.: es ist sehr wohl denkbar, daß der Ausdruck selbst vom Philo-

- D) Was in keiner Weise ist, ist gänzlich unerkennbar (477 a 3–4).<sup>28</sup>  
 F) Was so beschaffen ist, daß es sowohl ist als auch nicht ist, befindet sich zwischen dem rein (εἰλικρινῶς) Seienden und dem auf keine Weise Seienden (477 a 6–7).<sup>29</sup>  
 G) Erkenntnis bezieht sich auf das Seiende (a 9).  
 H) Unwissen bezieht sich auf das Nicht-Seiende (a 9–10).<sup>30</sup>

sophen platonischer Provenienz in der Absicht verwendet wurde, auf die Ideen hinzuweisen, vom Schaulustigen hingegen mit der Absicht, auf jene Dinge zu verweisen, die seinen Interessensbereich ausmachen; so denkt der Schaulustige an das viele Schöne, das in seiner Art je ‚vorzüglich ist‘ und ihn ganz und gar erfüllt. Gerade deshalb meint er, anders als der Philosoph platonischer Observanz, kein eigens, von den πολλά verschiedenes Schöne anerkennen zu müssen; und gerade weil dies so ist, wird Platon bzw. Sokrates zu zeigen versuchen, daß diese Dinge jene Bedingungen nicht erfüllen, die sie gemäß den Voraussetzungen des Schaulustigen erfüllen müßten (s. u.).

<sup>28</sup> Dieser Passus verbietet die von Gail Fine, a. a. O. 125 f. (oben Anm. 27) forcierte und von T. Irwin, *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues* (Oxford 1977) 333 f. unterstützte Deutung d). Denn es wäre nicht einzusehen, weshalb Fälle von ‚falsch sein‘ als Fälle von ‚in keiner Weise sein‘ charakterisiert werden müßten, zumal wenn 478 b 6–4 ‚nichts‘ (μηδέν) als Äquivalent von ‚nicht seiend‘ angesehen wird. Dieser Punkt wird von C. D. Reeve, a. a. O. 289 richtig gesehen. – Hinzuzufügen wäre, daß die Gleichsetzung von ‚nicht seiend‘ und ‚nichts‘ wiederum gut Parmenideisch ist (siehe A. Graeser, *Parmenides über Sagen und Denken*, in: *Museum Helveticum* 34 [1977] zu VS 28 B 6,1). Die Interpretation der relevanten Stellen im Lehrgedicht des Parmenides hat davon auszugehen, daß hier der Sinn von ‚sein‘ in der Bedeutung von ‚existieren‘ fundamental ist. Vgl. D. Furley, *The Greek Cosmologists*. Bd. 1 (Cambridge 1987) 44; ders., *Cosmic Problems. Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature* (Cambridge 1989) 27–37, sowie W. Röd, *Die Philosophie der Antike* 1 (München 1988, 1. Aufl. 1976) 234 f. – Doch heißt das m. E. nicht, daß ‚nicht-seiend‘ in jedem Fall durch ‚nicht-existierend‘ ersetzt werden muß. Vgl. hierzu A. P. D. Mourelatos, *Determinacy and Indeterminacy, Being and Not-Being in the Fragments of Parmenides*, in: *Canadian Journal of Philosophy*, Suppl. Vol. 2 (1976) 45–60, bes. 47; ders., *Some Alternatives in Interpreting Parmenides*, in: *Monist* 62 (1979) 3–14; wichtige Gedanken dieser Arbeiten wurden von S. Austin aufgenommen und weiterentwickelt: *Parmenides. Being, Bounds, and Logic* (New Haven, Conn. 1986) Kpt. 1 und 6. – Persönlich tendiere ich zu der Auffassung, daß ‚nicht-seiend‘ in vielen Fällen, so auch im Kontext von *Politeia* V, soviel heißt wie ‚bestimmungslos sein‘, ‚keine Bestimmung habend‘. Dieser Sinn würde sich auch zur Annahme fügen, daß Un-Kennntnis und Nicht-Seiendes korreliert seien (s. u.).

<sup>29</sup> Erstaunlicherweise fragen die Interpreten, die die Bedeutung der Sätze von dem Kriterium der Nicht-Kontroversheit abhängig machen, nicht, welcher Sinn 477 a 6–7 zugeordnet werden müßte, um diese Bedingung erfüllen zu können. Falls man diese Frage für überflüssig hält, dann wohl deshalb, weil man die Erwägung als reine Hypothese des Sokrates verstehen kann, welcher der Gesprächspartner hier gefahrlos zustimmen darf. – Andererseits ist die Hypothese wiederum nicht weit hergeholt. Denn der Gedanke spielte ja in Parmenides' Charakterisierung des sog. dritten Weges eine Rolle (VS 28 B 6,7–8); und Heraklit hat ‚sein‘ und ‚Nicht-Sein‘ zusammengesehen: „... wir sind und sind nicht...“ (VS 22 B 49a); siehe jedoch C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus* (Cambridge 1979) 288 f. (Appendix I). Natürlich *beweisen* diese ‚Belege‘ nichts. Doch können sie etwas vom Umfeld verdeutlichen, in welchem die eine oder andere Vorstellung prima facie eine gewisse Plausibilität haben mag und insofern auch nicht auf Widerstand stößt.

<sup>30</sup> Der Ausdruck ἄγνοια ist wohl noch besser als ‚Unkenntnis‘ wiederzugeben (vgl. den Gegensatz *Sophistes* 267 b 8–9). – Wenn Unkenntnis wesentlich darin besteht, daß das Subjekt in bezug auf einen Sachverhalt oder Gegenstand nichts weiß bzw. kennt oder erkennt, so müßte es sich bei dem Nicht-Seienden hier um das handeln, was den Gedanken des Subjektes ausfüllt oder ausmacht (I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*. II. *Plato on Knowledge and Reality* [London 1963] 63 spricht von „mental correlate“). Allerdings wäre auch der Fall zu berücksichtigen, daß jemand über einen Gegenstand Annahmen oder Gedanken äußert und in dem, was er meint, Unkenntnis bezüglich der Sache selbst an den Tag legt. Falls auch dieser Fall von Platon berücksichtigt ist, müßten wir sagen, daß das Nicht-Seiende etwas wäre, was – im Sinne der Terminologie des *Sophistes* 263 b –

- I) Auf das, was zwischen Sein und Nicht-Sein liegt, müßte sich etwas beziehen, was zwischen Wissen und Nicht-Wissen liegt (477 a 10–b 1).<sup>31</sup>
- J) Meinung gilt als ein Vermögen,<sup>32</sup> welches mit Wissen nicht identisch ist (b 5/7–8, c 8–478 a 1).<sup>33</sup>
- K) Wissen und Meinung sind gemäß ihrer Vermögen unterschiedlichen Bereichen zugeordnet (477 b 7–8).<sup>34</sup>
- L) Erkenntnis bzw. Wissen ist dem Seienden zugeordnet, mit der Aufgabe zu erkennen, daß das Seiende ist (477 b 10–11).<sup>35</sup>

ist, aber nicht dem zukommt, dem es zugesprochen wird. Offensichtlich waren beide Verwendungen von ‚das Nicht-Seiende‘ mit unterschiedlichen Kriterien verknüpft.

<sup>31</sup> Erst hier, 477 b 1, wird der Begriff ἐπιστήμη verwendet. – Je nach dem, wer als fiktiver Antipode vor Augen steht, ist der Wechsel in der Terminologie bedeutsam oder nicht. Falls an jemanden wie Isokrates gedacht ist, wäre die Substitution problematisch. Denn Isokrates würde zwar auf die Charakterisierung ‚Wissen‘ (ἐπιστήμη) verzichten, nicht aber auf die Charakterisierung ‚Erkenntnis‘.

<sup>32</sup> Die Klassifizierung der Doxa als ‚Vermögen‘ (δύναμις) sieht Th. Ebert, a. a. O. 124 „im Widerspruch zu den Bestimmungen der Doxa und des δοξάζων, wie sie 476 b–d gegeben worden waren: dort wurde die Doxa nämlich gerade durch den Mangel jenes Könnens charakterisiert, das für die Episteme konstitutiv war (vgl. 476 b 7, 476 c 3–4)“. Und er macht darüber hinaus geltend, daß, weil „die Bestimmung von Doxa und Episteme als Vermögen nicht in die Homologie aufgenommen“ wird [i. e. 477 e 8 – 478 a 1], dem Leser signalisiert werde, „daß diese Bestimmung eine Meinung Glaukons, nicht aber eine des Sokrates ist“ (a. a. O. 125). – Diese Beobachtungen scheinen schlagend. Doch gibt es folgende Probleme: a) Der Gesichtspunkt des ‚Mangels‘ wird auch 506 c hervorgehoben. Hier sind selbst die besten [i. e. die wahren] unter den *Doxai* ‚blind‘. Von Blindheit ist auch 484 c die Rede, und 508 d geht es um Kurzsichtigkeit. In ähnlicher Weise ist auch vom Träumen die Rede (476 c, 533 b). Dies alles scheint dafür zu sprechen, daß Platon hier keinen Widerspruch sah. b) Die Homologie, auf die sich Th. Ebert beruft, verweist, wie 477 e 4 (ὁμολόγησις) zeigt, auf 477 b 6 (ἄλλην). Dabei ist die Charakterisierung der Doxa in Begriffen der Dynamis offensichtlich Teil der Auffassungen des Schaulustigen, nicht aber, wie Th. Ebert, a. a. O. 125 sagt, „Meinung Glaukons“ (oben). Glaukon stimmt dieser Auffassung allerdings zu und macht sie sich zu eigen.

<sup>33</sup> Der Gesichtspunkt der Irrtumsunfähigkeit (477 e 6–7) als Bedingung der Zuschreibung von Wissen wird vom Schaulustigen selbst eingebracht und so als unproblematisch bzw. nicht-kontrovers angesehen. Die Problematik kann in der Tat als bekannt vorausgesetzt werden. So sagt ja Xenophanes, daß von Wissen nur da die Rede sein könne, wo der, der einen Wissensanspruch zu Recht vertritt, auch wisse, daß es sich so verhält, wie er es sagt (VS 21 B 34; vgl. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers* [Cambridge 1983, 1. Aufl. 1957] 179f.).

<sup>34</sup> Diese These des Sokrates erscheint Glaukon bzw. dem Schaulustigen unproblematisch und geradezu selbstverständlich (477 b 6, siehe oben Anm. 32). Dabei wurde der Begriff δύναμις nicht formell eingeführt. Dies erlaubt eigentlich nur den Schluß, daß der Schaulustige hier die positive Charakterisierung im Kontrast zu der negativen Charakterisierung (476a 7 ἀδύνατος) seiner Fähigkeiten nunmehr als willkommene Richtigstellung empfindet – freilich ohne bereits abschen zu können, daß Sokrates‘ weitere Analyse des zunächst harmlos anmutenden Begriffes zu Ergebnissen führen wird, die seine eigenen Überzeugungen enturzeln müssen.

<sup>35</sup> Hier stellt sich die Frage, ob γινῶναι τὸ ὄν (477 b 10–11) im Sinne von a) ‚erkennen, wie das Seiende ist‘ oder b) ‚erkennen, daß das Seiende ist‘ zu verstehen ist. 478 a 6 (τὸ ὄν γινῶναι) legt die Variante ‚wie‘ nahe. Die Variante ‚daß‘ wäre in 477 b 10–11 wohl nur dann nicht bloß tautologisch und entsprechend uninformativ, wenn etwa an das gedacht wäre, was der Fall ist. Dieser Unterschied wird von G. Santas (Hintikka on Knowledge and its Objects in Plato, in: *Patterns in Plato’s Thought*, hg. von J. M. E. Moravcsik [Dordrecht 1974] 39) nicht hinreichend in Betracht gezogen. Doch kommt ihm einige Bedeutung zu. Dies gilt namentlich hinsichtlich der Frage, worin eigentlich die Leistung des Vermögens hier genau besteht (siehe Anm. 36).

- M) Vermögen sind durch eine spezifische, nicht-übertragbare Leistung bzw. Funktion bestimmt (477 c).<sup>36</sup>
- N) Erkenntnis ist ein Vermögen eigener Art (d 7–8).
- O) Meinung ist ein Vermögen eigener Art (e 2–3).
- P) Meinung muß gemäß J) – O) einem Bereich eigener Art zugeordnet sein; da G) für die Erkenntnis und H) für das Unwissen spezifische Zuordnungen definieren, ist für die  $\delta\delta\epsilon\alpha$  ein besonderer Bereich zu lokalisieren (477 e 8 – 478 a 1).
- Q) Meinung ist dunkler als Erkenntnis und heller als Unwissen (478 c 13–14).
- R) Meinung ist ein Mittleres zwischen beiden (d 3).
- S) Was gemäß F) zwischen Sein und Nicht-Sein liegt, kann weder Erkenntnis noch Unwissen zugeordnet sein (d 5–9).
- T) Doxa hat sich als etwas erwiesen, was zwischen Wissen und Unkenntnis liegt (d 11–12).
- U) Der als meinbar korrekt anzusprechende Bereich muß von der Art sein, daß er sowohl an Sein als auch an Nicht-Sein Teil hat und „deshalb keines von beiden unvermischt mit Recht genannt werden darf“ (e 2–3).<sup>37</sup>

Wenn wir nun fragen, was an dem Gedankengang selbst in dem Sinne als unkontrovers gelten mag, daß es als Teil der Auffassungen des sog. Schaulustigen ausgemacht werden könnte, so befinden wir uns auf einem schwierigen Terrain. Denn der Verfechter der Schaulust ist nur insofern klar identifizierbar, als er sich gegen die These wehrt, daß er

<sup>36</sup> Der entscheidende Passus ist 477 d 1 ( $\epsilon\pi\prime\ \tilde{\omega}\ \tau\epsilon\ \xi\sigma\tau\iota\ \kappa\alpha\iota\ \delta\ \alpha\pi\epsilon\rho\gamma\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\alpha$ ). Handelt es sich bei dem, worauf sich die in Rede stehende Dynamis bezieht, einerseits, und bei dem, was die in Rede stehende Dynamis bewirkt, leistet oder hervorbringt, andererseits, um ein und dieselbe Sache? Oder handelt es sich um Verschiedenes? J. Hintikka, Knowledge and its Objects in Plato, in: Patterns in Plato's Thought, a. a. O. 13 spricht von einer „apparently surprising tacit near-identification of the objects of knowledge and belief with the *erga* of the ‚faculties‘ of knowledge and belief. . .“. – Diese Deutung mag, wie G. Santas, a. a. O. 43 geltend macht, als Korrelat die Überlegung mit sich bringen, daß „the objects of the faculty of knowledge which are the Forms are the products of the faculty of knowledge. The Forms are not the products of anything in his view, certainly not of the faculty of knowledge.“ In der Tat wäre diese Folgerung unerwünscht; und es ist kaum denkbar, daß Platon eine derartige Auffassung vor Augen stand. – In seiner Besprechung des Buches von Lafrance (o. Anm. 21) macht H. F. Cherniss auf Proklos' Verständnis dieser wichtigen Zeilen aufmerksam (In Rempublicam I, 267.6–8 ed. Kroll). Danach schafft bzw. produziert die Kraft der Meinung das Meinen der phänomenalen Welt, das Vermögen der Erkenntnis entsprechend das Erkennen dessen, was ist. Cherniss weist auch (a. a. O. 142 Anm. 8) auf Timaios 37b 3–c 3 hin, wo eine Art psycho-physische Darstellung der Gewinnung von Erkenntnis einerseits und von Meinung andererseits gegeben wird.

<sup>37</sup> An späterer Stelle (479 d 3–5) wird eine interessante Komplikation deutlich. Denn mit dem Hinweis auf  $\delta\delta\omega\mu\alpha$ , die sich zwischen Sein und Nicht-Sein wälzen, werden als Objekte der Doxa eben nicht irgendwelche Dinge ins Spiel gebracht, sondern Auffassungen, Wertungen, Regeln und dergleichen (vgl. J. Adam, The Republic of Plato. Bd. 1, a. a. O. 343), die unsere Einschätzung von Dingen, Handlungen und Praktiken bestimmen. – Dieser Punkt ist insofern auffällig, als damit impliziert wird, daß die Doxa als Dynamis ihre eigenen Gegenstände im gewissen Sinn sogar produziert und schafft. – Auf der anderen Seite ist klar, daß Platon von den Voraussetzungen her, die ins Spiel gebracht wurden, als Gegenstände der Doxa bzw. als Gegenstände zwischen Sein und Nicht-Sein nicht ihrerseits Meinungen, Vorstellungen, Auffassungen nennen sollte, sondern allenfalls solche Dinge, die selbst Gegenstand derartiger  $\nu\acute{\omicron}\mu\mu\alpha$  wären. Von hier her betrachtet dürfte es sich bei den  $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \nu\acute{\omicron}\mu\mu\alpha$  nicht, wie M. C. Nussbaum, The Fragility of Goodness (Cambridge 1986) 478 Anm. 8 meint, um ‚conventional beliefs‘ oder, wie C. D. Reeve, a. a. O. 67 (und 290 Anm. 21) meint, um ‚accounts‘ handeln. Wenn wir die interpretatorische Frage im Lichte der modernen Unterscheidung zwischen ‚tokens‘ und ‚types‘ betrachten, wäre an dieser Stelle wohl für die Auffassung von Dingen im Sinne von Vorkommnissen zu plädieren. Doch siehe auch oben Anm. 10.

nichts erkenne (476 d 8–9), sondern nur meine. Weder hat der Schaulustige für sich in Anspruch genommen, daß er bezüglich z. B. des Schönen nie irre; noch hat er behauptet, daß alle seine Behauptungen über diese und andere Gegenstände nur Wissen zum Ausdruck bringen. All dies läßt die Beurteilung der Argumentation selbst als schwieriges Unterfangen erkennen. Insbesondere aber wird nicht klar, welche Gründe der Schaulustige gegebenenfalls für die Bestreitung der These 476 d 8–9 noch geltend machen würde und inwiefern Sokrates' Argument tatsächlich auf solche Prämissen abstellt. Da Platon als Autor und Verfechter einer Position das Anliegen verfolgte, die Defekte der Position des Schaulustigen möglichst offenkundig werden zu lassen, müssen wir davon ausgehen, daß zumindest die Thesen A), B) und D) bzw. G) und H) als unkontrovers angesehen werden konnten und in diesem Sinn einem philosophischen *consensus omnium* entsprechen. Dies ist aber genau für den Fall nachvollziehbar, daß wir annehmen, etwas sei unerkennbar, wenn es keine (erkennbaren) Eigenschaften hat, und etwas sei erkennbar, wenn es erkennbare Eigenschaften hat. Gleichwohl bleibt hier ein problematischer Punkt. Denn die These C) war fehlerhaft erschlossen (s. o. Anm. 27).

Der für den Duktus der Argumentation selbst entscheidende Punkt liegt aber in der Formulierung der Thesen C) und D) (vgl. 477 a 2–4), d. h. in der Entgegensetzung von ‚vollständiger/vollkommener Erkenntnis‘ einerseits und ‚vollständiger Unkenntnis‘ andererseits mit der gegenständlichen Entsprechung von ‚vollständig Seiendem‘ auf der einen Seite und ‚gänzlich Nicht-Seiendem‘ auf der anderen Seite. Kann diese Unterscheidung bzw. Gruppe von Unterscheidungen noch sinnvoll als Teil der Annahmen gelten, die unkontrovers sind oder vom Schaulustigen selbst vorausgesetzt werden?

Hier hängt alles davon ab, wie die Verwendung der Ausdrücke *παντελῶς* und *εἰλικρινῶς* bzw. *μηδᾶμη* usw. eingeschätzt wird. Daß hier eleatische Reminiszenzen vorliegen – was ist, ist entweder ganz und gar oder gar nicht – scheint fraglos; daß der Schaulustige eine solche Position vertritt, ist allerdings mehr als fraglich. Und doch scheinen die Thesen C) und D) dem Schaulustigen akzeptabel. Der tiefere Grund hierfür ist wohl in seiner nominalistischen Grundeinstellung zu sehen. Die Dinge, die er jeweils als ‚schön‘ bzw. als ‚Schönheiten‘ identifiziert, sind für ihn das, was „schön“ bzw. „Schönheit“ bedeutet. Weder gibt es hier einen mysteriösen Rest von der Art, wie ihn der Platoniker in Gestalt der Schönheit als Idee annimmt; noch fehlt den Gegenständen etwas, was sie als unvollständig erscheinen lassen würde und somit als in relevanter Hinsicht nicht vollständig erkennbar ausweisen müßte. Wenn dem Ausdruck *παντελῶς* hier dieser unverdächtige Sinn eignet, der auch bei der Diskussion des Seienden im „Sophistes“ intendiert ist (s. o. Anm. 27), so mag die These C) in der Tat unkontrovers sein. Problematisch wäre dann allenfalls der Übergang zu *εἰλικρινῶς*. Denn es ist nicht klar, daß dieser Schritt, der den Weg für Sokrates' These U) freigibt, vom Schaulustigen im gleichen Sinne verstanden wird wie von Sokrates.

In U) werden also jene Bedingungen genannt, die einem ‚meinbaren‘ Gegenstand gesetzt sind und entsprechend auch in der sprachlichen Bezugnahme berücksichtigt werden müssen: So wenig Gegenstände der *Doxa* Repräsentanten nur reinen Seins sind (*τὸ εἰλικρινῶς ὄν*, 477 a 7), so wenig können sie ‚reines Sein‘ genannt werden (*καὶ οὐδέτερον εἰλικρινῶς ὄρθῶς ἄν προσαγορευόμενον*, 478 e 3). Denn sie sind sowohl das eine als auch das andere – seiend wie nichtseiend.

Nun ist Platons Verwendung der Ausdrücke „sein“, „ist“, „seiend“ vielleicht nicht restlos verständlich (s. o.). Indes läßt der Zusammenhang selbst wenig Zweifel daran, was Platon hier vor Augen steht: Platon unterscheidet sinngemäß zwischen solchen Gebilden, die nur das sind, was sie sind, auf der einen Seite, und anderen Gebilden, die nicht nur das sind, was sie sind, auf der anderen Seite. D. h.: er unterscheidet zwischen Ideen und Din-

gen von der Art raum-zeitlicher Gebilde, die – unter welcher Beschreibung sie auch stehen mögen – jeweils konträre Charakteristika haben. Dies geht aus 479 a hervor. Denn hier unterscheidet Platon zwischen der jeweiligen Idee einerseits, die sich stets identisch verhält, und den Repräsentanten der jeweiligen Idee andererseits, die auch das Gegenteil dessen an den Tag legen, was sie eigentlich repräsentieren; und er kommentiert dieses Phänomen dahingehend, daß Gegenstände der letzteren Art prinzipiell nie nur *F* sind, sondern auch *G* sind. Sofern *x* also *F* ist, ist es; sofern *x* aber auch *G* (das contrarium von *F*) ist, ist *x* nicht.<sup>38</sup>

Dieser Kommentar läßt nicht nur den Sinn jener These deutlicher hervortreten, daß Gegenstände des Zwischenbereiches richtigerweise „keines von beiden rein genannt werden“ dürfen; er zeigt auch, daß Platons Unterscheidung zwischen Gegenständen des Wissens einerseits und Gegenständen des Meinens andererseits in ihrem Kern von der Überlegung bestimmt ist, daß Gegenstände der ersteren Art ohne Einschränkung als das angesprochen werden können, was sie sind, z. B. *F*, während Gegenstände der letzteren Art jeweils nur in eingeschränktem Sinne als *F* beschrieben werden dürfen. Dabei wirft diese Überlegung allerdings auch Licht auf Platons Einschätzung der Ideen. Offensichtlich behandelt er sie, also z. B. das Schöne selbst bzw. Schönheit-an-sich, als Träger jener Eigenschaft, die sie verkörpern; und damit fungieren sie zweifellos als selbst-prädikative Gebilde.<sup>39</sup>

Versuchen wir nun, Platons Erwägungen hinsichtlich des Unterschiedes zwischen Wissen und Meinem näher zu charakterisieren, so ergeben sich zwei Gesichtspunkte:

1) Platon diskutiert in erster Linie Bedingungen, welchen Gegenstände genügen müssen, um als Gegenstände des Wissens, Meinens und Nicht-Wissens in Betracht gezogen werden zu können. Damit knüpft er an eine Thematik an, die z. B. Philolaos<sup>40</sup> beschäftigte und namentlich die Herakliteer vor Probleme stellte.<sup>41</sup> Doch formuliert Platon seine Thematik im Blick auf die Frage, welche Gegenstände eigentlich welche Art von Aussagen gestatten. Dabei ergibt sich gemäß *C*, *D*, *F* und *T* eine Dreiteilung. Wir können die hier gemeinten Ebenen so unterscheiden, daß wir die Buchstaben ‚*x*‘, ‚*y*‘ und ‚*z*‘ verwenden und Platons Gedanken näherhin folgendermaßen charakterisieren: *a*) ‚*x*‘ steht für solche Dinge, denen das Prädikat ‚ist *F*‘ rechtmäßig (ὀρθῶς) zuerkannt wird, *b*) ‚*y*‘ entsprechend für solche Dinge, denen kein Prädikat zukommt, und *c*) ‚*z*‘ vertritt solche Dinge, denen konträre Bestimmungen *F* und *G* zukommen. Nun erfordern zumindest *a*) und *c*) weitere

<sup>38</sup> Platon illustriert den Status dieser Zwittergebilde später unter Hinweis auf das Kinderrätsel vom Eunuchen und der Fledermaus (479 b 11 – e 5). Auf weitere Stellen macht A. P. D. Mourelatos, ‚Nothing‘ as ‚Not-Being‘. Some literary contexts that bear on Plato, in: Arktouros. Hellenic Studies presented to Bernard Knox on the occasion of his 65th birthday, hg. von G. Bowersock, W. Burkert, M. C. J. Putnam (Berlin u. New York 1979) 319–329 bes. 327f. aufmerksam.

<sup>39</sup> Dieser Gesichtspunkt wird von R. E. Allen klar beobachtet: The Argument from Opposites, in: Essays in Ancient Greek Philosophy, a. a. O. 170. – Diese Auffassung kann erhebliche Konsequenzen für die Einschätzung der platonischen Wissensauffassung haben. Denn wenn *episteme* in Platons Augen ein Wissen a priori darstellt und sich auf etwas bezieht, was logisch wahr ist (vgl. G. Vlastos, Degrees of Reality [s. o. Anm. 27]), so wären Sachverhalte von der Art ‚Das Schöne selbst ist schön‘ bzw. ‚Schönheit ist schön‘ nicht nur geeignete Kandidaten für ein solches Wissen, sondern geradezu unverzichtbar. Vgl. T. Penner, The Ascent from Nominalism, 229. Die Frage der Selbstprädikation wird von R. Heinaman, Self-Predication in Plato’s Middle Dialogues, in: Phronesis 34 (1989) 56–79 ausführlich behandelt und bejaht.

<sup>40</sup> Zu diesem Punkt sei auf die Arbeit von Martha Nussbaum, Eleatic Conventionalism and Philolaos on the Conditions of Thought, in: Harvard Studies in Classical Philology 83 (1979) 63–108 verwiesen.

<sup>41</sup> Vgl. dazu A. Graeser, Über den Sinn von Sein bei Platon, in: Museum Helveticum 39 (1982) 30–33.

Präzisierungen. *a)* Offensichtlich stellt sich Platon Gegenstände des Wissens als Gegenstände vor, die nichts anderes als das sein können, was sie sind. Dies wenigstens muß aus jenen Passagen erschlossen werden, in denen der für die Ideen-Charakterisierung geradezu typische Hinweis auf omnitemporale Identität formuliert wird ( $\alpha\epsilon\iota\ \mu\epsilon\nu\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\alpha\upsilon\tau\grave{\alpha}\ \omega\sigma\alpha\upsilon\tau\omega\varsigma\ \xi\gamma\epsilon\iota\nu$ , 479 a 2–3). Damit ist der Gedanke verbunden, daß nur ewige Gegenstände die Gewähr dafür bieten, jederzeit als das reidentifiziert werden zu können, was sie jetzt sind; dies würde einen Gegensatz zu den sich zwischen Sein und Nicht-Sein ‚wälzenden‘ Gegenständen bedeuten (479 d 4, vgl. d 9). Allerdings ist denkbar, daß die Bedingung der Selbst-Identität in Platons Augen – wie schon im Denken des Parmenides – ihrerseits an die Bedingung der Nicht-Komplexität bzw. Einfachheit des Gegenstandes selbst gebunden war. In diesem Sinne spricht Platon gelegentlich auch von Eingestaltigkeit und Unteilbarkeit der Idee; und diese Bedingung scheint zu fordern, daß der in Rede stehende Gegenstand nur die Eigenschaft hat, die er ist.

Schwieriger stellen sich die Probleme im Zusammenhang von *c)* dar. Denn die These wird als Allaussage eingeführt (479 b 9  $\xi\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu\ \tau\omega\nu\ \pi\omicron\lambda\lambda\omega\nu\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ /$  b 10  $\delta\ \acute{\alpha}\nu\ \tau\iota\varsigma\ \phi\eta\ \alpha\upsilon\tau\omicron\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ ). Doch ist nicht einsehbar, mit welchem Recht Platon die Allaussage überhaupt einführt und 479 b 1 sogar Notwendigkeit für den gemeinten Sachverhalt beansprucht. Denn die in Form der Frage artikuliert Annahme „gibt es wohl eines, was nicht auch häßlich erscheinen wird?“ (479 a 8/9) kann sich bestenfalls als Verallgemeinerung bestimmter Erfahrungen rechtfertigen und so (im Sinne Kants) als subjektiv allgemeingültig empfehlen. Doch was wäre damit gewonnen? Platon gründet *b)* interessanterweise auf das tatsächliche und mutmaßliche *Erscheinen* von einem *z* als *F* und *G* (479 a 8/9, b 2, b 4) und geht von der Feststellung des  $\phi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  zu einer *Seins*-Aussage über (b 9–10). Dieser Übergang ist jedoch unzulässig. Insbesondere ist damit keine Wesensnotwendigkeit von der Art nahegelegt, wie sie für den amphibolischen Charakter der Gegenstände des Meinens postuliert werden müßte. Doch läßt sich hier vielleicht eine Erklärung in Betracht ziehen, die – wie im Falle von *a)* – die Frage der Struktur der Gebilde selbst angehen würde. So kann unter Berufung auf die These, daß *Eide* Gemeinschaft mit den Dingen haben (s. o.), geltend gemacht werden, daß raum-zeitliche Dinge *per se* als komplexe Gebilde anzusehen seien, die Veränderungsprozessen unterworfen sein müssen. Doch ist diese These nicht Teil der gegenwärtigen Argumentation; und es ist fraglich, ob sie hier ausdrücklich in Betracht gezogen werden darf.

2) Die bisherigen Erörterungen lassen keinen Zweifel daran, daß ‚Wissen‘, ‚Meinen‘ und ‚Nicht-Wissen‘ bzw. ‚Unkenntnis‘ von Platon hier als Beurteilungsprädikatoren von Gedanken behandelt werden: ein Gedanke z. B. bezüglich Schönheit bringt genau dann Wissen zum Ausdruck, wenn der dabei intendierte Gegenstand von der Art ist, daß ihm das Prädikat ‚ist schön‘ ohne Einschränkung zugeschrieben werden darf; entsprechend gilt, daß ein Gedanke genau dann als Ausdruck von Unwissen bzw. Unkenntnis anzusehen ist, wenn der Gegenstand selbst genaugenommen keine sachhaltige Bestimmung hat. Als Ausdruck von Meinung ist ein Gedanke hingegen dann einzuschätzen, wenn der in Rede stehende Gegenstand die ihm uneingeschränkt zugeschriebene Bestimmung nicht uneingeschränkt hat. Analog unserer Unterscheidung *a)*, *b)*, *c)* wäre also ein beliebiger Gedanke von der Form ‚*S* ist *P*‘ daran zu bemessen, welchen Begriff der Urteilende von jenem Gebilde hat, das durch den Subjekts-Ausdruck „*S*“ bezeichnet wird. Handelt es sich um ein Gebilde von der Art *x*, so ist der Gedanke selbst Ausdruck von Wissen und der entsprechende Satz selbst wahr. Geht es hingegen um ein Gebilde vom Bereich *y*, so müßte es sich entsprechend um gänzlich unfundierte Zuschreibungen handeln. Handelt es sich freilich um Gebilde vom Bereich *z*, so haben wir es genaugenommen mit Teilwahrheiten und, wie Hegel sagen würde, mit einseitigen Urteilen zu tun.

So kommt denn alles auf die Konzeption des Gegenstandes an. Der Meinende – so denkt Platon – verfügt über kein angemessenes Verständnis dessen, was er schön nennt. Da er die Natur des Schönen selbst nicht zu sehen vermag (476 b, 479 e) und diese sein Denken (διάνοια, 476 b) über Schönheit auch nicht bestimmen kann, hält er das, was er schön nennt, für etwas was *wirklich* (τῇ ἀληθείᾳ, 493 d) schön sei und als Schönes *Realität* habe (ἡγήσεται εἶναι, 494 c, vgl. 480 a). Indes betont Platon auch, daß diese Wirklichkeitsannahme gewissermaßen Teil der natürlichen Weltzuwendung sei (515 b). Insofern ist es auch nicht verwunderlich, daß Menschen generell Mühe haben, diese Wirklichkeitsannahmen zu distanzieren: Begegnen sie Dingen, die „dem Seienden näher“ sind und wenden sie sich „mehr seiendem“ zu, so meinen sie, daß „das damals geschene wirklicher (ἀληθέστερον) sei als das, was nunmehr gezeigt werde“ (VII 515 d).

### V. Probleme der Interpretation

Platons Überlegungen zum Unterschied zwischen Wissen und Meinung beschränken sich nicht auf die Charakterisierung unterschiedlicher Erkenntnisarten. Sie skizzieren Erwägungen bezüglich des Kontextes von Erkenntnissituationen. Insbesondere zeigen sie, daß derartige Kontexte von spezifischen Bedingungen geprägt sind, wie auch die Annahme unterschiedlicher Erkenntnisarten selbst spezifische Voraussetzungen machen muß. Wenn Platon den Schaulustigen stellvertretend für alle Nicht-Philosophen Wissen abspricht und Meinung zuschreibt, so bedeutet dies, daß sie von einem falschen Wirklichkeitsverständnis durchdrungen seien. Deshalb läßt sich Platons Verständnis von δόξα hier auch nicht einfach als Glauben im Sinne eines schwachen Für-Wahr-Haltens deuten. „Doxa“ charakterisiert hier vielmehr eine spezifische und besonders tiefgreifende Form von Irrtumsmöglichkeit bezüglich Wirklichkeit und Erscheinung.

Doch welche Annahmen sind in dieser Irrtums-Theorie näherhin involviert? Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten. Denn der Text selbst bietet hier keine einschlägige Erklärung an. Doch gibt es einen Zusammenhang im VII. Buch, der hier wenn nicht Aufschluß, so doch Anhaltspunkte gibt; und zwar handelt es sich um jenen Zusammenhang, in dem Platon zwischen zwei Arten von Wahrnehmungen (αἰσθήσεις) unterscheidet:<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Diese Stelle ist nicht nur wichtig für Platons Einschätzung der Rolle der Wahrnehmung überhaupt (vgl. M. Burnyeat, *Plato on the Grammar of Perceiving*, in: *Classical Quarterly* NS 26 [1976] bes. 35 f.); sie dürfte auch für die Beantwortung der Frage wichtig sein, weshalb Platon zu der Annahme von Ideen gelangte und welchen Prädikaten er Ideen zugeordnet wissen wollte. Vgl. G. E. L. Owen, *A Proof in the Peri Ideon*, in: ders., *Logic, Science, and Dialectic*, 174–177. Diese Frage ist bei Lichte besehen recht schwierig zu beantworten. Zwar steht außer Zweifel, daß Platon hier, in der „Politeia“, mit der Orientierung an Gebilden, die Gegenteile sind bzw. haben, zwischen substantivischen Prädikaten einerseits und nichtsubstantivischen Prädikaten andererseits unterscheidet. (Insoweit stimme ich mit J. Annas, a. a. O. 209 ff. und Th. Ebert, a. a. O. 129 ff. überein.) Doch bleibt unklar, welche Rückschlüsse sich von hieraus auf die eigentliche Erkenntnislehre und Metaphysik ergeben. So scheint mir a) J. Annas' These, wonach es Ideen *nur* für Terme gebe, die einen Gegenbegriff haben (a. a. O. 209), ebenso unbegründet wie b) P. Stemmers These, daß eine Unterscheidung zweier Arten von Prädikaten kein textliches Fundament habe (a. a. O. 95). (Zu a) Platons Ideen-Ansatz in *Politeia*, X 596 a berücksichtigt substantivische Prädikate („Bett“ usw.). (Zu b) Im relevanten Kontext der Unterscheidung zwischen Philosophen und Nicht-Philosophen gibt Platon nur Beispiele von nicht-substantivischen Prädikaten. – Doch scheint P. Stemmer mit seinem Hinweis auf das Rätsel in 479 c einen wichtigen Punkt zu vermerken: Im Gleichnis selbst werden substantivische Prädikate verwendet. – Ob das Gleichnis selbst hier in dieser Hinsicht besondere Beweiskraft hat, scheint mir allerdings

Die einen seien problemlos und erfordern kein weiteres Nachdenken; die anderen seien problematisch und fordern die Vernunft zur Nachprüfung heraus (523 a). Die Beispiele, die Platons These verdeutlichen sollen, weisen eine Beziehung zum Argument in *Politeia* V auf. Denn zu den unproblematischen Wahrnehmungen gehören solche, die nicht zugleich in die entgegengesetzte ausschlagen; dies ist im Falle der Wahrnehmung eines Fingers der Fall: „in all diesen Belangen wird die Seele der meisten nicht genötigt die Vernunft weiter zu fragen, was wohl ein Finger sei, denn nirgends hat der Anblick der Seele zugleich bedeutet, daß der Finger das Gegenteil des Fingers sei“ (523 d). Anders steht es offenbar im Falle der wahrnehmbaren Eigenschaften dieses oder jeden anderen Gegenstandes. Hier nämlich – bei Größe, Kleinheit, Dicke, Dünne, Weichheit und Härte, Leichte, Schwere usw. (523 e–524 a) – gerate die Seele dann in Unklarheiten bezüglich des Wahrnehmungsinhaltes selbst, sofern „die Wahrnehmung das Harte bedeutet, wenn sie doch dasselbe weich nennt, und so auch die des Leichten und Schweren, als was doch leicht und schwer, wenn sie doch das Schwere als leicht und das Leichte als schwer kundgibt“ (524 a).

Zwar wird der Mechanismus des Erkenntnisvorgangs nicht deutlich; und so bleibt auch unklar, ob und mit welchem Recht Platon diese sog. problematischen Phänomene in der Weise (524 a) beschreiben darf, wie er es tut. Doch geht allein aus dem Kontrast mit der nicht-umschlagenden Fingerwahrnehmung, welche nie zeige, daß ein Finger auch das Gegenteil sei, und aus der Beschreibung jener Wahrnehmung, die „dann um nichts mehr dieses als sein Gegenteil kundtue“ (523 c 6–7) hervor, daß Platon die relevanten Fälle folgendermaßen versteht. a) Wenn *S* (z. B. Finger) ein Wahrnehmungskomplex ist, so ist die Identität des *S*-Dinges normalerweise nicht in Frage gestellt. b) Wenn ‚*P* (an *S*)‘ ein Wahrnehmungskomplex (z. B. Härte [am Finger]) ist und die Wahrnehmung selbst zunächst Härte, dann aber Weiche mitteile, so stellt sich in Platons Schilderung das Problem, befinden zu müssen, „ob jedes solche Angemeldete eines ist oder zwei“ (524 b). Diese Frage ist vielleicht nicht leicht zu verstehen. Denn Platon könnte fragen wollen, α) ob beide wahrgenommenen Sachen, ‚Härte (an *S*)‘ einerseits und ‚Weiche (an *S*)‘ andererseits bzw. ‚Größe (an *S*)‘ oder ‚Kleinheit (an *S*)‘ dasselbe oder verschiedenes seien; er könnte aber auch fragen wollen, β) ob die in Rede stehenden Sachen als solche, für sich genommen, ein und dieselbe oder nicht ein und dieselbe Sache seien.

Beide Fragerichtungen bestehen nicht grundlos. Denn Heraklit<sup>43</sup> scheint aus dem Befunde, daß ein Ding *x* erst lebendig ist und dann tot, geschlossen zu haben, daß ‚lebendig sein‘ und ‚tot sein‘ dasselbe seien; und Zenon von Elea hat in seinem *reductio*-Versuch in der Darstellung des ersten Teils des Platonischen „Parmenides“ vergleichbare Rückschlüsse gezogen. Wenn ein Ding *x* einem anderen Ding *y* ähnlich aber einem dritten Ding *z* unähnlich sei, so sei *x* selbst ähnlich und unähnlich und das Ähnliche und Unähnliche gleich. Also sei die Annahme von Vielheit unannehmbar.<sup>44</sup> – Sowohl die Perplexität Heraklits als auch die Bedenken Zenons werden im ersten Teil des Platonischen „Parmenides“ dadurch entkräftet, daß Sokrates zwischen den jeweiligen Formen selbst unterscheidet, die isoliert und getrennt bestehen, und den Dingen in der Welt, die kraft der Teilhabe an konträren Formen auch konträre Bestimmungen annehmen können.

fraglich. Siehe ferner auch R. Heinaman, a. a. O. 59 Anm. 12 – gegen A. Nehamas' These, daß Platon in den mittleren Dialogen nur Ideen von unvollständigen Prädikaten annahm.

<sup>43</sup> Heraklit, VS 22 B 88. Siehe dazu C. J. Emelyn-Jones, Heraclitus and the Identity of Opposites, in: *Phronesis* 21 (1976) 89–114, bes. 92 f.

<sup>44</sup> Parmenides 127 e 14 (dazu 129 b 3–6); G. Vlastos, Plato's Testimony Concerning Zeno of Elea, in: *Journal of Hellenic Studies* 95 (1975) 136–162, bes. 150.

Ganz ähnlich scheint Platon hier, in der „Politeia“, den wahrnehmungsmäßigen Befund als solchen nicht einmal bestreiten zu wollen. Denn 524c wird zugestanden, daß das Gesicht bzw. der Gesichtssinn Großes und Kleines eben nicht als gesondertes, sondern als vermischtes (οὐ κερχωρισμένον, ἀλλὰ συγκεχυμένον τι) empfindet; allerdings wird auch betont, daß sich nunmehr die Frage nach dem Großen bzw. Kleinen stellt und der Verstand beide nicht vermischt, sondern getrennt betrachtet (οὐ συγκεχυμένα, ἀλλὰ διωρισμένα).<sup>45</sup> Wenn wir voraussetzen – was vielleicht weiterer Argumentation bedürfte –, daß ‚vermischt sein‘ hier, als Spezifikum der Wahrnehmung konträrer Eigenschaften, soviel heißt, wie daß die bewußte Wahrnehmung des einen immer auch an ein bewußtes Erfassen des anderen gebunden ist, und umgekehrt, so besteht die Bedeutung des einen Terminus jeweils relativ auf die Bedeutung des anderen Terminus; und da die in Rede stehenden Eigenschaften ohnehin Grade zulassen, läßt sich zumindest auf der Basis von Erfahrung allein nicht entscheiden, ob zwischen ‚weniger Leichte‘ und ‚geringer Schwere‘ ein Unterschied besteht oder nicht.

Hier nun soll der Verstand mit der Betrachtung der entsprechenden Formen Klarheit verschaffen. Dabei fällt auf, daß Platon den Formen selbst Erkennbarkeit (νοητόν) und den wahrnehmbaren Eigenschaften Sichtbarkeit (ὄρατόν) zuschreibt und sich für diese Distinktion der Gegenstandsebenen (524c) auf eine frühere Erwägung beruft. Tatsächlich wurde im Hinblick auf die vielen Repräsentanten der Ideen festgestellt, daß sie gesehen, aber nicht gedacht werden und von den Ideen entsprechend, daß sie gedacht, aber nicht gesehen werden (VI 507b–c).

Ein Vergleich dieser Stelle mit der früheren Argumentation ist insofern aufschlußreich, als Platon allfällige Unklarheiten bezüglich einer präzisen Einschätzung einer Sache auf das Vorhandensein konträrer Bestimmungen im Bereich der Wahrnehmung von Gegenständen zurückführt. Während der angehende Philosoph hier im Buch VII von dem Faktum selbst so beunruhigt wird, daß er zu den Begriffen Zuflucht sucht, um so zu weiterer Klarheit zu gelangen, scheint der Schaulustige im Buch V vom Phänomen selbst wenig beunruhigt. Weder stört ihn die Tatsache, daß die Gebilde, die er gerade schön findet, in anderer Hinsicht häßlich erscheinen oder erscheinen könnten (s. o.); noch irritiert ihn die Frage, ob es sich bei der von ihm in selektiver Wahrnehmung isolierten Schönheit überhaupt um *die* Schönheit handeln kann. Insbesondere aber zeigt der Vergleich beider Stellen auch, daß Platon die Ideen zwar nicht als sichtbar, wohl aber als denkbar, die nach den Ideen bezeichneten gleichnamigen Dinge (507b, vgl. 596a) hingegen nicht als denkbar, wohl aber als sichtbar bezeichnet. Damit wird auch deutlich, wie stark die metaphysische bzw. ontologische Theorie vom Gegebensein verschiedener Gegenstandsbereiche mit der erkenntnistheoretischen Trennung zwischen Wissen und Meinen verbunden ist.

Doch melden sich hier vielleicht Bedenken. So mag man einwenden, daß damit noch keine Beschränkung von Wissen auf Gegenstände von der Art der Ideen und die entsprechende Einschränkung von Meinen auf den Bereich der Nicht-Ideen ausgesprochen sei; tatsächlich ließe sich geltend machen, daß eine solche Fixierung nicht einmal in Platons eigenem Interesse liege. Denn immerhin ist ja der Gang der Erziehung selbst darauf hin angelegt, der Seele ein klares Urbild (ἐναργὲς παράδειγμα) verfügbar zu machen (484c), um so auch in der Höhle jedes Schattenbild zu erkennen, „was es ist und wovon“ (520b), und insbesondere auch Regelungen für das Verhalten niederzulegen (484d). Dies würde darauf

<sup>45</sup> Daß hier die wirkungsgeschichtliche Quelle für das ‚clare et distincte‘ bei Descartes und anderen liegt, betont A. Schmitt, Zur Erkenntnistheorie bei Platon und Descartes, in: Antike und Abendland 35 (1989) 56.

hinweisen,<sup>46</sup> daß Nicht-Ideen sehr wohl zum Bereich der Erkenntnis gehören; und umgekehrt spricht nichts dagegen, daß jemand hinsichtlich solcher Gegenstände wie der Ideen Meinungen vertritt bzw. über Meinungen nicht hinausgelangt. Sokrates<sup>47</sup> selbst leugnet nicht einmal, daß jemand ohne Wissen bzw. ohne Einsicht etwas Wahres meinen bzw. urteilen mag (506c); und in der Tat scheint 479e 1–5 mit der These γινώσκειν δὲ ὧν δοξάζουσιν οὐδὲν – „sie erkennen nichts von dem, was sie meinen“ – ausdrücklich die Möglichkeit angesprochen zu sein, daß man von den in Frage stehenden Gegenständen auch Wissen und Erkenntnis haben kann (s. o. Anm. 6). Aber rechtfertigen diese und andere Erwägungen den weitergehenden Schluß, daß Platon de facto keine Zwei-Welten-Lehre vertritt oder jedenfalls seine Unterscheidung zwischen ἐπιστήμη und δόξα nicht auf diese Lehre gründet? Die Antwort auf diese Frage kann eigentlich nur ‚nein‘ lauten. Denn VII, 529b 7–c 1 heißt es, daß es von Wahrnehmbarem (τῶν τοιοῦτων) keine Erkenntnis bzw. kein Wissen (ἐπιστήμη) gebe. Diese Auffassung – sie entspricht dem, was Aristoteles hinsichtlich der Notwendigkeit der Trennung zwischen Idee und Wahrnehmungsgegenstand berichtet (Metaph. M 4, 1078b 12–17, vgl. A 6, 987a 33–34) – setzt aller Spekulation enge Grenzen: die Beweislast liegt sicher nicht bei den Verfechtern der sog. orthodoxen Deutung, sondern bei den Gegnern der Orthodoxie. Dies gilt ganz unabhängig von der Frage, ob die nicht-orthodoxe Deutung für moderne Begriffe philosophisch weniger anfechtbar ist. Gleichwohl mag es sinnvoll sein, die Perspektive der traditionellen Deutung in einen weiteren Rahmen zu stellen.

### VI. Aussagen in anderen Dialogen

Die wichtigste Stütze erfährt die traditionelle Deutung von Politeia V wohl durch die Ausführungen des „Timaios“.<sup>48</sup> Hier nämlich wird zwischen dem ‚stets Seienden‘, auf der einen Seite, und dem ‚jeweils werdenden, niemals freilich Seienden‘<sup>49</sup> auf der anderen Seite unterschieden (27d 6–28a 1, vgl. 48e 4–6). Dabei ist der erste Bereich (nur) mittels νοῦσι μετὰ λόγου erfassbar, der zweite meinbar (δοξαστόν) mittels Meinung verbunden mit Wahrnehmung (μετ’ αἰσθήσεως ἀλόγου, 28a 1, c 1, 52a 1–7). Diese Auffassung entspricht der in Politeia VII 534a formulierten Zuordnung von νοήσις zu οὐσία qua νοητόν einerseits und von δόξα zu γένεσις qua δοξαστόν andererseits; dabei wird auch deutlich, welche Überlegungen Platon mit dieser Zuordnung verbindet. So heißt es Timaios 29b–c,

<sup>46</sup> So heißt es VII 534c, daß derjenige, der auf ein Abbild des Guten stößt und diesem nicht mit Wissen (ἐπιστήμη) begegnet, sondern mit Meinung, träumt. . .

<sup>47</sup> Sokrates selbst beschreibt seine Auffassung über das Gute als etwas, was ihm ‚zu sein scheint‘ bzw. ‚was er meint‘ (506e).

<sup>48</sup> Die Datierung des „Timaios“ wird seit G. E. L. Owens Aufsatz (The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues [1953], in: ders., Logic, Science, and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy, hg. von Martha Nussbaum [London 1986] 65–74) und H. F. Cherniss' Replik (The Relation of the *Timaeus* to Plato's later Dialogues [1957], in: ders., Selected Papers, hg. von L. Tarán [Leiden 1977] 298–339) als Frage von systematischer Tragweite besonderer Art angesehen. G. E. L. Owen rückte den „Timaios“ sinngemäß in unmittelbare Nähe der „Politeia“.

<sup>49</sup> Das zweite αἶψ, das ohnehin nicht gut überliefert ist, sollte wohl gestrichen werden. Siehe T. M. Robinson, The Argument of *Timaeus* 27 dff., in: Phronesis 25 (1979) 105–109. Die Gesichtspunkte, die für Robinsons Überlegung sprechen, scheinen mir jetzt noch gewichtiger als früher (Zeitlosigkeit und Zeitlichkeit: Bemerkungen zu Plotins Unterscheidung zweier ‚immer‘, in: Philosophisches Jahrbuch 94 [1987] 143).

daß jene Sätze, die sich auf Gegenstände der Welt der Erfahrung beziehen, den dort herrschenden Verhältnissen insoweit verwandt (*συγγενεῖς*) seien, als sie nur wahrscheinlich (*εἰκότως*) und jedenfalls nicht sicher sein können, während die Sätze über Verhältnisse in der Ideenwelt stabil und nicht schwankend seien (b7). Das heißt so viel, wie daß Sätze über die sich wandelnden Dinge in der raum-zeitlichen Welt ihren Wahrheitswert ändern können, während Sätze über unwandelbare Dinge entsprechend ewig wahr bleiben.<sup>50</sup> Nun spielt der sog. Heraklitismus im relevanten Kontext von *Politeia V* vielleicht keine ausschlaggebende Rolle.<sup>51</sup> Doch genügt für den gegebenen Zweck bereits die begründete Annahme, daß die in Rede stehenden Dinge womöglich keine Verlässlichkeit an den Tag legen und mithin gelten muß: οὐδὲν αὐτῶν δυνατόν παγίως νοῆσαι (479 c 3–5). So scheint auch die Argumentation hinsichtlich der ‚meinbaren Dinge‘ in *Politeia V* wesentlich von der Annahme geleitet, daß Dinge, die *Contraria* aufweisen – sei es sukzessiv oder gleichzeitig –, in keinem Fall etwas von der Art sind, auf was man sich berufen kann, wenn man bestimmen will, was *F*-sein ist bzw. „*F*-sein“ bedeutet; und hier genügt *de facto* die Erwägung, daß es Situationen gibt, in denen der Schaulustige urteilt, daß *x F* ist, wenn *x* (auch) nicht-*F* ist.

Weitere Bestätigung findet die traditionelle Deutung im „*Philebos*“, der zu den späten Dialogen gehört und gelegentlich auch zu den sog. selbstkritischen Schriften gezählt wird.<sup>52</sup> Auch hier nämlich wird die Wirklichkeit in zwei Bereiche unterschieden; und aus dem größeren Kontext von 58 b 10–62 c 4 geht deutlich hervor, daß von Erkenntnis im vollen Sinne des Wortes nur da gesprochen werden kann, wo es um Gegenstände besonderer Art geht. Die Terminologie, die hier verwendet wird, entspricht weitgehend der des „*Phaidon*“ und der der relevanten Bücher der „*Politeia*“. Insofern besteht Anlaß zu der Annahme, daß das ‚Beharrliche‘, ‚Reine‘, ‚Wahre‘, ‚Lautere‘, welches hinsichtlich des ‚immer sich auf gleiche Weise unvermischt Verhaltenden‘ vorkommt (59 c 2–4), den Bereich der Ideen bzw. Formen charakterisiert, wie umgekehrt der Bereich solcher Dinge, ‚wovon doch niemals etwas sich auf gleiche Weise verhielt, verhalten wird noch auch sich im gegenwärtigen Augenblick verhält‘, keine wirkliche Deutlichkeit gestattet (59 a 11–b 2).

Nun mag es sein, daß der „*Philebos*“ hinsichtlich des Unterschiedes zwischen *Sein* und *Werden* nicht ganz die Position vertritt, die in früheren Dialogen angedeutet wurde.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Zu diesem Komplex vgl. die bahnbrechenden Erörterungen von J. Hintikka, *Time, Truth, and Knowledge in Ancient Greek Philosophy*, in: *American Philosophical Quarterly* 4 (1967), sowie ders., *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality* (Oxford 1973) 62–92.

<sup>51</sup> Insofern ist P. Stemmer, a. a. O. 92 vielleicht zuzustimmen. Allerdings wäre zu klären, was ‚Heraklitismus‘ bzw. ‚Flußtheorie‘ unter sich begreift und was nicht. Denn im Zentrum des Denkens Heraklits scheint die Lehre von der Einheit der Gegensätze gestanden zu haben; und diese Einheit mag er *auch* auf Grund der Beobachtung postuliert haben, daß ein Ding sukzessiv *F* und *G* ist. (Siehe die detaillierten Überlegungen bei J. Barnes, *The Presocratic Philosophers* [London 1981, 1. Aufl. 1979] 74 u. ö.). Im übrigen scheint 479 a mit der Charakterisierung des Schönen selbst als Form, die sich stets gleich verhält, auch die Charakterisierung der Sinnes-Dinge als ‚stets nicht-identisches‘ involviert. Siehe ausdrücklich 479 d 4, d 9. Das Wort *παγίως* (vgl. *Theaet.* 157 a 4; *Timaeus* 49 d 2) wird auch von Aristoteles ähnlich verstanden (vgl. *De Caelo* III 298 b 30–31). Dazu siehe auch N. Cooper, a. a. O. 238.

<sup>52</sup> Siehe Gisela Striker, *Peras und Apeiron. Das Problem der Formen in Platons Philebos* (Göttingen 1970). Vgl. auch R. A. Shiner, *Knowledge in Philebus 55 c–62 a: A Response*, in: *New Essays on Plato*, hg. von F. Pelletier u. J. King-Farlow (= *Canadian Journal of Philosophy*, Suppl. Vol. IX) (Calgary 1983) 171–183.

<sup>53</sup> Vgl. R. Bolton, *Being and Becoming*, in: *Review of Metaphysics* 28 (1975) 66–95.

Doch scheint dieser Punkt für unseren Zusammenhang von sekundärer Bedeutung. Auffälliger ist demgegenüber die Tatsache, daß Platon im „Philebos“ auch Nicht-Ideen als Gegenstände möglicher Erkenntnis in Betracht zieht und auch für diese Erkenntnis den Terminus ἐπιστήμη verwendet (62d 10).<sup>54</sup> Allerdings wird ausdrücklich betont, daß die Erkenntnis stets gleich bleibender Dinge „wahr“ sei als jene Erkenntnis, die sich auf Werdendes und Vergehendes richte (62e 4, vgl. 58c). Obschon hier mit der Ausweitung des einen Terminus ἐπιστήμη also eine Abweichung des strikteren Wortgebrauches in Politeia 533d 4–e 2 vorliegt,<sup>55</sup> bleibt die prinzipielle Trennung zweier Gegenstandsbereiche gewahrt. So wird auch in „Philebos“ die Annahme erhärtet, daß die epistemische Bewertung von Akten des Für-Wahr-Haltens von der ontologischen Einschätzung jener Objekte bestimmt ist, auf die sich erkennende Subjekte beziehen.

### VII. Abschluß

Nun werden durch diese Hinweise gewiß nicht alle Schwierigkeiten behoben, welche sich für die Beurteilung ergeben. Nach wie vor steht die Frage im Raum, ob derjenige, der die Ideen kennt, qua γινώσκων dann nicht auch die entsprechenden sinnlichen Gegenstände kennt, die an und für sich dem Vermögen der δόξα zugeordnet sind und als solche keine Gegenstände eigentlicher Erkenntnis sein können. Wird damit nicht die formelle Unterscheidung zwischen Wissen und Meinung durchlässig und im gewissen Sinn sogar gegenstandslos?

Die Frage selbst ist berechtigt, und doch erwächst sie, wenigstens zum Teil, einer gewissen Unklarheit bezüglich der Funktion der einzelnen Schritte im Rahmen der Argumentation selbst. So spezifiziert die Unterscheidung zwischen Schaulustigen einerseits und Philosophen andererseits Bedingungen, die der Charakterisierung des einen wie des anderen gesetzt sind. Dabei wird die Unterscheidung selbst in Begriffen der Wirklichkeitssicht formuliert: Was für den Schaulustigen die Wirklichkeit schlechthin ist, ist dem Philosophen Erscheinungsform einer andersartigen Realität. Wie etwa die Wirklichkeitssicht des naiven Realismus von der des gemäßigten Realismus dadurch unterschieden sein mag, daß letzterer die Antwort auf Fragen bereitstellt, die ersteren eigentlich beunruhigen müßten, so ist die Position des Philosophen dadurch bestimmt, daß er die Defekte in der Position des Schaulustigen durchschaut und in seiner Wirklichkeitssicht überwindet. In diesem Sinne stehen die Ausdrücke ἐπιστήμη und δόξα für unterschiedliche Wirklichkeitssichten; und da die Wirklichkeitssicht des Philosophen als überlegen gilt, ist für den Philosophen auch unzweifelhaft, daß der Nicht-Philosoph innerhalb seiner Wirklichkeitssicht nur bedingt zu Einsichten oder Erkenntnissen relevanter Art gelangen kann. Zwar kann er wahre Aussagen formulieren, sofern diese ihrem Gegenstandsbereich nach nicht höherstufige Konzeptionen des jeweiligen Gegenstandstypus verlangen. Die Grenzen dieser Orientierung treten da hervor, wo der Schaulustige aus dem Befund ‚a ist schön‘ folgert, ‚Das Schöne ist a‘.

Daß der Schaulustige hier Gefangener der Meinung (δόξα) wird und in diesem Sinn

<sup>54</sup> Vgl. A. Nehamas, a. a. O. – Siehe oben Anm. 1. In seiner Studie: *Forms in Plato's Philebus* (Assen 1990) vertritt E. Benitez die These, daß die Auffassungen, die im „Philebos“ vertreten werden, mit denen der mittleren Dialoge und hier insbesondere auch jenen von *Politeia* V–VII „in the most important respects the same“ seien (128).

<sup>55</sup> Vgl. auch R. Shiner, *Knowledge and Reality in Plato's Philebus* (Assen 1974) 55.

nicht erkennt, sondern meint bzw. nichts von dem erkennt, was er meint, läßt sich leicht zeigen. Denn *a*, *b*, *c* und alle relevanten *F*-Dinge sind nicht von der Art, daß sie für den gemeinten Gegenstand selbst eintreten können. In diesem Sinn berührt nun die formelle Unterscheidung nicht mehr primär Fragen der Wirklichkeitssicht. Sie betrifft vielmehr die für jede Wirklichkeitssicht unverzichtbare Frage, unter welchen Bedingungen wir von wirklicher Erkenntnis bzw. Wissen einerseits und Erkenntnis im schwachen Sinn bzw. Meinung andererseits sprechen. Dabei besteht unter Vertretern beider Seiten Einigkeit darüber, daß Erkenntnis im strikten Sinn auf Gegenstände vorzüglicher Art bzw. vorzügliche Repräsentanten ihrer Art definiert sei. Uneinigkeit besteht allenfalls bezüglich der Art der Gegenstände, die diese Bedingungen tatsächlich erfüllen. So ist der interessante Schachzug der formellen Unterscheidung darin zu sehen, daß die Objekte der Schaulustigen bei näherem Hinsehen nicht die Bedingungen erfüllen, die sie nach dem Verständnis der Schaulustigen allerdings erfüllen müßten. Damit ist auch der Erkenntnis-Anspruch dieser Denker destruiert; und erst im Anschluß an diesen Befund werden die ‚vorzüglich seienden‘ Gegenstände aus der Sicht des Philosophen ausdrücklich als Dinge von der Art der Idee identifiziert.

Diese Überlegung klärt auch, bis zum gewissen Grade, ob und wieweit der Philosoph platonischer Observanz mit der ihm eigenen Kenntnis von Formen und Ideen auch über eine Kenntnis der an den Ideen teilhabenden Dinge verfügt und damit  $\delta\omicron\zeta\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}$  beurteilt. So wie im „Philebos“ gesagt wird, daß der, der die ‚göttliche Kugel‘ kennt, auch die Kugeln hier kennt, wird in der „Politeia“ später zwischen *Episteme* und *Dianoia* unterschieden und vorausgesetzt, daß der Philosoph auch in der Höhle die Schattenbilder *als* Schattenbilder erfäßt. Die Qualifikation scheint wichtig. Denn sie bedeutet zugleich auch die entscheidende Abgrenzung gegenüber dem *Doxazon*. Denn der *Doxazon* erkennt nicht Abbilder *als* Abbilder; er ist im Gegenteil so definiert, daß diese Konzeptualisierungen nicht Teil seiner Wirklichkeitssicht sind. Insofern beziehen sich der  $\gamma\gamma\omega\sigma\kappa\omega\nu$  und der  $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\omega\nu$  in unterschiedlicher Weise auf die Wirklichkeit; und da der jeweilige Wirklichkeitsbezug als eine Funktion bestimmter Vermögen und Fähigkeiten oder auch als Defekt derselben verstanden wird, besteht auch kein Anlaß zu der Vermutung, daß die formelle Unterscheidung selbst einen Gegensatz zu den sonstigen Auffassungen Platons<sup>56</sup> anzeigt.<sup>57</sup>

<sup>56</sup> Natürlich bereitet die Ideenkritik im ersten Teil des „Parmenides“ für jede Interpretation hier besondere Schwierigkeiten. Indes scheint mir diese Kritik nicht die Substanz der Lehre zu betreffen, sondern die Art ihrer Formulierung. Dies zu zeigen, bleibt einer späteren Arbeit vorbehalten.

<sup>57</sup> Für eine Reihe von hilfreichen Bemerkungen habe ich Herrn PD Dr. Rafael Ferber (Zürich) zu danken, sowie den Teilnehmern meiner Lektüre-Veranstaltung im Sommer 1989, insbesondere Dr. Andreas Bächli und PD Dr. Chr. Eucken. Ebenso danke ich Prof. Alexander Mourelatos, Prof. Paul Woodruff und Prof. Don Morrison für ihre Diskussionsbeiträge anlässlich eines Seminars an der University of Texas-at-Austin im November 1989. Herzlichen Dank schulde ich Prof. Theodor Ebert für detaillierte Kritik, die er mir schriftlich mitteilte, sowie Prof. Arbogast Schmitt.