

# Zum Problem der Transzendenz in der platonischen Erkenntnislehre

## Interpretationsansätze zu Platons „Menon“ und „Theaitetos“

Von Norbert Fischer

### I

Platons Erkenntnislehre sieht sich – wie bekanntermaßen seine Philosophie insgesamt – hinsichtlich ihrer Darstellung und Interpretation mannigfachen Schwierigkeiten ausgesetzt. Diese Schwierigkeiten sind zu einem guten Teil auf Platon selbst zurückzuführen, nämlich auf den dialogischen Charakter seines Werkes, der es einer lehrhaften Fassung seiner Thesen weitgehend entzieht<sup>1</sup>, und zusätzlich auf die bloß indirekte Überlieferung seiner ungeschriebenen Lehre in antiken Testimonien, die besonders auch durch Platons im Schriftwerk vorgetragene allgemeine Kritik der Schriftlichkeit an Bedeutung gewinnt<sup>2</sup>. Zu einem anderen Teil resultieren diese Schwierigkeiten der Platoninterpretation aus dem großen geschichtlichen Abstand zur Gegenwart, ohne daß allerdings dies Werk dadurch zu einem Gegenstand von bloß historischem Interesse abgesunken wäre<sup>3</sup>. So spielt hier von vornherein auch die Frage hinein, wie nah oder wie fern Platon etwa heute aktuellen systematischen Fragen sei.

Greifbar werden die genannten Schwierigkeiten in der gegenwärtigen Lage der Platoninterpretation, die schlaglichtartig durch zwei radikal entgegengesetzte Thesen zu Platon aus den letzten Jahren beleuchtet werden kann. Zuerst sei in diesem Sinne die Forderung Th. Eberts genannt, der – durch eine um genaueste Textbeobachtung bemühte Interpretation – Platon sozusagen der Metaphysik zu entreißen sucht; seine Forderung lautet: „Man muß Platons Philosophie weitaus radikaler als es auch in der modernen Platonforschung üblich ist, vom Platonismus unter-

---

<sup>1</sup> Wenn *Schleiermacher* in seiner „Einleitung“ zu „Platons Werke“, Berlin <sup>3</sup>1855, 9, das Urteil, „daß es vergeblich sei, in seinen Schriften irgend etwas Ganzes, ja auch nur die ersten Grundzüge einer sich selbst gleichen und durch alles hindurchgehenden philosophischen Denkart und Lehre aufzusuchen, vielmehr schwanke alles darin“, für „nichts anderes, als ein verkleidetes Geständnis des gänzlichen Nichtverstehens der platonischen Werke“ erklärt, so tut er dies nicht, weil er Platons Lehre für systematisch darstellbar hielte. Zur sokratischen Methode wird nach *Schleiermacher*, a. a. O., 16, „erfordert, daß das Ende der Untersuchung nicht geradezu ausgesprochen und wörtlich niedergelegt werde . . .“.

<sup>2</sup> Vgl. den Schluß von Platons „Phaidros“, wo z. B. 278 C von den Verfassern von Reden und Dichtungen verlangt wird, daß sie in der Lage seien, „das Geschriebene als minderwertig zu erweisen“ (τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξαι); weiterhin vgl. den 7. Brief, 341 B ff. Zitat hiernach: Platon, *Phaidros*, hrsg. u. übers. v. *W. Buchwald*, Mchn. 1964. – Ansonsten sind die Platon-Zitate der zweisprachigen Studienausgabe der Werke Platons, hrsg. v. *G. Eigler*, Darmstadt 1970 ff., entnommen. Die Übersetzung dort ist weitgehend die *Schleiermachersche*.

<sup>3</sup> Zur Aktualität z. B. des „Theaitetos“ vgl. u. a. die Angaben *E. A. Wyllers*, *Der späte Platon*, Hamburg 1970, 46.

scheiden.“<sup>4</sup> Demzufolge versteht Ebert Platon schließlich nicht als den „Begründer der Metaphysik des Platonismus“, sondern als den ersten „Theoretiker der Aufklärung“<sup>5</sup>. – Im Gegensatz dazu wird mit immensem philologischem Aufwand durch die Hinzuziehung der ungeschriebenen Lehre ein Platonbild zu errichten gesucht, das auf die „These eines gleichsam neuplatonisch zu interpretierenden Platon“ hinausläuft<sup>6</sup>. Da mit diesem Ansatz die Wiedereinsetzung einer eher traditionellen Platoninterpretation in ihre alten Rechte ermöglicht zu sein scheint, ist um ihn „ein oft leidenschaftlicher Streit entbrannt, dessen Ende noch nicht abzusehen ist“<sup>7</sup>.

In einer grundsätzlichen Bemerkung mit Blick auf Platon und die neukantianische Platoninterpretation hat N. Hartmann zu Recht festgestellt, daß „keine Zeit ... historisch mehr begreifen“ kann, „als sie systematisch zu fassen vermag“<sup>8</sup>. Die Gefahr, daß eine Platoninterpretation, sosehr sie sich auch philologische Akribie auferlegen mag, zur bloßen Illustration der eigenen systematischen Position gerät, ist deswegen nur allzu naheliegend<sup>9</sup>. Der Verdacht allerdings, die Grundlage dieser

<sup>4</sup> Th. Ebert, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, Berlin u. New York 1974, 213; unter der „modernen Platonforschung“ versteht Ebert allerdings fast ausschließlich die angelsächsische, vgl. bes. seine Darstellung der Forschungssituation zu den drei zentralen Gleichnissen der *Politeia*, a. a. O., 151 ff.

<sup>5</sup> Ebert, a. a. O., 213; was allerdings „Aufklärung“ sei (zudem ein kraß anachronistischer Terminus), dürfte wohl bis heute umstritten sein. Die Okkupierung dieses Titels für Popper und seine Schule erweckt Befremden (vgl. ebd.).

<sup>6</sup> J. Wippern, in der „Einleitung“ zu dem von ihm hrsg. Sammelband, *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, Darmstadt 1972, S. XIV; diese Einleitung bietet insgesamt einen guten Überblick über die Interpretationsgeschichte zur ungeschriebenen Lehre Platons seit Schleiermacher.

<sup>7</sup> Wippern, ebd.; Kritik an einer forcierten Fassung dieses Ansatzes wird aber auch von einer Seite vorgetragen, die nichts gegen seine Zielsetzung einzuwenden hat bzw. diese sogar unterstützt; vgl. z. B. Ph. Merlan, *Bemerkungen zum neuen Platonbild*, in: AGPh 51, 1969, 111 ff.; oder auch K. v. Fritz, *Zur Frage der ‚esoterischen‘ Philosophie Platons*, in: AGPh 49, 1967, 255 ff.; zu Plotins Anspruch, reiner Platoniker zu sein, vgl. P. Henry, *Plotins Standort in der Geschichte des Denkens*, in: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, hrsg. von C. Zintzen, Darmstadt 1977, 125: „Ohne Zweifel war Plotins Anspruch aufrichtig; dennoch sind wir erstaunt, denn wir finden in den *Enneaden* ein System und einen Geist, der sich von dem der platonischen Dialoge unterscheidet.“

<sup>8</sup> N. Hartmann, *Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie*, zuerst veröffentlicht 1935, jetzt in: *Kleinere Schriften II*, Berlin 1957, 49.

<sup>9</sup> Diese Bemerkung kann auf beide obengenannten gegensätzlichen Interpretationsstandpunkte bezogen werden. Wenn Ebert zu Beginn seiner Untersuchung, a. a. O., 31, den Schein vermeiden möchte, „bei den nachfolgenden Untersuchungen handle es sich um ein weiteres Exemplar aus der Gattung jener, von der Philologie zu Recht perhorreszierten ‚philosophischen‘ Interpretationen, deren Autoren, unbekümmert um eine Ausweisung an Texten, die Philosophie Platons zur Menagerie der eigenen Gescheitheiten machen“, dann könnte man etwas scharf entgegen, daß er mit diesen Worten sozusagen in der Hauptsache sein eigenes Urteil gesprochen habe; vgl. die systematischen Ausführungen Eberts zur „Logik von ‚gut“ und zum „Begriff des Guten“ und der „Aufdeckung von ideativen Begriffen“ im engen Anschluß an angelsächsische Sprachphilosophien und – in einem besonders wichtigen Punkt – an Lorenzen/Schwemmer und Kamlah/Lorenzen (149), a. a. O., 143–151. Aber auch die Interpretieren der „Ungeschriebenen Lehre“ hängen teilweise zu verlobt an ihrem Ansatz; vgl. H. J. Krämer, *EΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ*. Zu Platon, *Politeia* 509 B, AGPh 51, 1969, 18: „Vermutlich hat Platon es mit Vorbedacht vermieden, in einer politischen Schrift wie der *Politeia* – und überhaupt im vorwiegend protreptischen Frühwerk – das Materialprinzip, das

Gefahr sei in einer gewissen Unverlässlichkeit<sup>10</sup> – oder Unfaßbarkeit – von Platons Werk zu finden, kann hier nicht weiter berühren, da er nur geäußert wird, solange ein Schlüssel zur Erschließung der platonischen Philosophie fehlt. Dennoch soll der Hinweis auf die in der Spätantike erzählte Legende nicht fehlen, die von einem Traum Platons kurz vor seinem Tode berichtet, in welchem er sich als Schwan gesehen habe, der niemals habe eingefangen werden können, so viele ihm auch hätten nachjagen mögen, da er immer wieder aufgefliegen sei von einem Ort zum andern<sup>11</sup>. Wie immer diese Legende zu deuten sein mag, es ist ihr in jedem Falle zu entnehmen, daß Vielfalt und Gegensätzlichkeit der Platonauslegung nicht eine Erfahrung erst unserer Zeit sind. Wenn daraus zu lernen ist, daß sich „der Vogel Apollons“ auch in Zukunft „weder mit besonderen Fallen und Schlingen in das Gehäuse eines dogmatischen Systems noch in das Netz eines äußerlichen Entwicklungsschemas einfangen lassen“ wird, dann stellt sich eben die Aufgabe, „ihn von verschiedenen Seiten her anzugehen – und dann vielleicht für kurze Augenblicke in der Bewegung, im Flug zu beobachten“<sup>12</sup>. Der Lösung dieser Aufgabe nun soll im folgenden anhand der platonischen Frage nach der Erkenntnis in dem Sinne nachgegangen werden, daß zwei entgegengesetzte Antworten Platons, die von entgegengesetzten Ausgangspunkten her gegeben werden, auf ihre Zusammengehörigkeit hin untersucht werden. Dies aber so, daß im konkreten Fortgang der Betrachtung möglichst nur dem Gedanken Platons gefolgt werden soll.

Den Zugang zu den Fragen der Erkenntnislehre verschafft sich die platonische Philosophie über eine Problematisierung ihr schon vorliegender Thesen zur Erkenntnisfrage. Die Art demgemäß, wie Platon die vorgegebenen Positionen überschreitet – ohne im übrigen selbst eine Position aufzubauen, aber auch ohne zwischen den kritisierten Positionen sozusagen haltlos hin- und herzutorkeln –, diese Art bezeichnet die platonische Aufgabe der Erkenntnislehre, durch welche die Erkenntnisfrage zuletzt selbst zu einem „Problem“ im kantischen Sinne wird, nämlich zu einer unlösbaren Aufgabe<sup>13</sup>.

Welche Thesen der Erkenntnislehre – und aufgrund welcher Fragen – Platon im einzelnen kritisch untersucht und als „Probleme“ im angegebenen Sinne stabilisiert, läßt sich exemplarisch anhand seiner beiden Dialoge „Menon“ und „Theaitetos“ betrachten. Im „Menon“ ist die Aufgabe, die sich der Frage nach dem Wesen der Erkenntnis stellt, in der Form eines eristischen Satzes vorgetragen. Sie knüpft da-

---

auch und gerade die Ideenwelt betraf, aufzudecken und offen darzustellen.“ – So wird die „Ungeschriebene Lehre“ entgegen allen Beteuerungen zur Arkan-  
disziplin. Zur Kritik vgl. weiterhin die treffenden Hinweise von *M. Fleischer*,  
Hermeneutische Anthropologie. Platon-Aristoteles, Berlin/New York 1976, 4–6  
(vor allem die große Anm. 4).

<sup>10</sup> Zu einem solchen Verdacht könnte wohl besonders eine Stelle wie „Sophistes“  
248 A ff. mit ihrer herben Kritik an den „Freunden der Ideen“ Anlaß geben. Zum  
Verständnis derartiger scheinbarer Abweichungen von eigener „Lehre“ vgl. z. B.  
die Einleitung des Herausgebers von Platons „Parmenides“, Hamburg 1972, hrsg.  
v. *H. G. Zekl*, S. XX–XXII.

<sup>11</sup> Nach *K. Gaiser* (Hrsg.), Das Platonbild, Hildesheim 1969, Vorwort des Her-  
ausgebers, S. VII (mit Quellenangaben). – Zu dem Bild der Legende vgl. z. B. auch  
die sich u. a. auf eine Stelle aus dem Lehrgedicht des Parmenides beziehende Bem-  
erkung des Aristoteles (Metaphysik Γ, 1009 b, 37 f.): τὸ γὰρ τὰ πετόμενα διώκειν  
τὸ ζητεῖν ἂν εἴη τὴν ἀλήθειαν („Dann nämlich wäre das Suchen der Wahrheit wie  
das Verfolgen fliegender Vögel“).

<sup>12</sup> *Gaiser*, ebd.

<sup>13</sup> „Problem“ also hier im Sinne der Bestimmung in Kants „Kritik der reinen  
Vernunft“, B 344 u. 384 eine Aufgabe „ohne alle Auflösung“, deren „Frage nur  
unbestimmt beantwortet werden kann“.

mit an die gedankliche Struktur auch der zenonischen Paradoxien an<sup>14</sup>. Ausgangspunkt der Fragen im „Menon“ ist somit etwas, das aus logischen Gründen für unveränderlich gehalten wird, das aber nach unserer Erfahrung in der Tat sich als veränderlich erweist. Platon führt die Erfahrungsatsache gegen die Geschlossenheit der von aller Erfahrung isolierten logischen Position ins Feld und sieht sich herausgefordert, die Vereinigung der beiden scheinbar kontradiktorisch entgegengesetzten Geltungsweisen zu suchen. Ganz in der gegenläufigen Richtung geht Platon im „Theaitetos“ mit unmittelbarem Anlaß an den Homo-mensura-Satz des Protagoras von der Wahrnehmung aus, von der Welt des Veränderlichen, und verweist, indem er den zu hoch geschraubten Anspruch der Sinne der Kritik unterwirft, auf ein Bestandteil der Erkenntnis, das im Zusammenhang mit der Seele den Bereich der unbeständig-veränderlichen Sinnenwelt übersteigt und letzterer so allererst ihren spezifischen Ort im Erkenntniszusammenhang anweist.

Platon nähert sich also bei der Erkenntnisfrage dem Ziel seines Suchens von zwei Seiten, einerseits von der Seite eines keinerlei anderen Anspruch akzeptierenden bloßen Denkens, andererseits von der Seite eines keinerlei anderen Anspruch akzeptierenden bloßen Wahrnehmens<sup>15</sup>. Die Thesen der einen wie der anderen Seite werden nun der Überprüfung durch das sokratische Fragen unterworfen und durch diese Überprüfung in ihrer scheinbaren Unanfechtbarkeit aufgebrochen, offenbar auf ein Mittleres zwischen beiden hin. Dies Mittlere bezeichnet die oben gesuchte Problemgestalt der platonischen Erkenntnislehre. Das sokratische Fragen ist dabei dasjenige, das den entgegengesetzten Theorien die Richtung auf die Mitte gibt und diese Mitte zugleich in die Form des Problems bringt. Indem diese philosophische Methode Platons zur Anwendung gebracht wird, zeigt sich das Problem der platonischen Erkenntnislehre von den beiden genannten Seiten her<sup>16</sup>.

## II

Als Ausgangspunkt von Platons Ausführungen zum Wesen der Erkenntnis im „Menon“ – so war oben erklärt worden – wird der dort 80 E vorgetragene eristische Satz verstanden. Bis es aber zum Vortrag dieses Satzes kommt, wird die Frage erörtert, ob Tugend lehrbar sei. Ohne entscheiden zu müssen, ob die Tugend-Thematik oder die Erkenntnis-Thematik im „Menon“ für Platon selbst im Vordergrund gestanden habe, bleibt doch in jedem Falle sicher, daß beide Themenbereiche sich wechselseitig erhellen. Auf der Hand liegt, daß die Untersuchung über die Möglichkeit des Lernens (und damit über das Wesen des Erkennens) der in die Aporie geratenen Tugend-Thematik wieder zum Fortgang verhilft, wengleich auch schließlich dennoch nicht zu einem Resultat. Ganz offensichtlich hat aber auch die Tugend-Thematik für die Untersuchungen zur Erkenntnisfrage eine dienende

<sup>14</sup> Vgl. H. J. Krämer, a. a. O., 7; daß die zenonischen Paradoxien bis in unsere Zeit nicht logisch auflösbar sind, dazu vgl. K. v. Fritz, Schriften zur griechischen Logik, Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, 71–98.

<sup>15</sup> Dazu zwei Bemerkungen: 1. „bloß“ ist hier verstanden – wie in Kants Gebrauch – in Absetzung von „rein“; die „reine“ Vernunft ist bei Kant frei von jeder Empirie, aber nicht dem apriorischen Bezug auf Sinnlichkeit, die „bloße“ Vernunft ist von beiden Bezügen frei, deswegen aber auch ohne Möglichkeit des Wahrheitsausweises, ohne transzendente Geltung. 2. Die Allgemeinheit dieser doppelten Richtung wird durch den Aufstieg und den Abstieg im Höhlengleichnis der „Politeia“ belegt (vgl. dazu M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, Bern u. München, 31975, 31 f.).

<sup>16</sup> Vgl. E. Hoffmanns Interpretationsmaxime, Platon, Zürich 1950, 9: „Nicht System, sondern Methodos“. Hoffmanns Darstellung gerät allerdings systematischer, als diese Maxime vermuten läßt.

Funktion, indem sie erstens nämlich selbst ein Anwendungsbeispiel über das im Zusammenhang der Erkenntnisuntersuchung vorgelegte Geometriebeispiel hinaus an die Hand gibt<sup>17</sup>, und indem sie zweitens eben zum Ausgangspunkt der Erkenntnisproblematik hinleitet, also zum eristischen Satz.

Sokrates bringt im „Menon“ das Gespräch mit der Bemerkung in Gang, daß er „gar nichts von der Tugend“ wisse (οὐκ εἰδὼς περὶ ἀρετῆς τὸ παράπαν), daß ihm aber auch „noch kein anderer vorgekommen“ sei, „der es gewußt hat“ (οὐδ’ ἄλλῳ πῶ ἐνέτυχον εἰδῶτι)<sup>18</sup>. Nachdem Sokrates seinen Gesprächspartner Menon gezwungen hat, allgemeine Aussagen zu der Frage zu machen, was Tugend sei, nachdem er zudem auch selbst Beispiele für die Beantwortung der Wesensfrage mit der Durchführung der Bestimmung von Gestalt und Farbe geliefert hat<sup>19</sup>, zeigt er dem Menon die Mangelhaftigkeit seiner Definitionsversuche für das Wesen der Tugend auf. Sokrates erscheint so als der „Zitterrochen“, der jeden, der ihm nahekommt und ihn berührt, erstarren macht<sup>20</sup>. Damit nun hat Sokrates das erste Ziel seiner Gesprächsführung erreicht, er hat gezeigt, daß auch Menon „einem Nichtwissenden ganz ähnlich“ sei (ὁμοίως οὐκ εἰδῶτι)<sup>21</sup>. Die sokratische These vom Beginn des Dialogs, daß sich noch niemand gefunden habe, der das Wesen der Tugend habe erklären können, steht somit auch für den gegenwärtigen Gesprächskreis fest.

In dieser Situation schlägt Menon den Weg zum eristischen Satz ein. Er glaubt, nachdem sein Nichtwissen offenbar geworden ist, den Sokrates, der trotz des eingestandenen beiderseitigen Nichtwissens die Frage durchaus weiterzuerfolgen gewillt ist, damit in die Enge treiben zu können<sup>22</sup>, daß er die These aufstellt, es gebe keinen Ausweg aus der Aporie, weil man das nicht suchen könne, wovon man „überall gar nicht“ wisse, „was es ist“<sup>23</sup>. Sokrates aber kommt durch diese Einwendung gerade nicht in Verlegenheit, sondern – so muß es scheinen – eben erst zur erkenntnistheoretisch gewendeten Fassung des Zieles des ganzen bisherigen Gesprächsverlaufs<sup>24</sup>. Menons Einwand gibt ihm sozusagen die Gelegenheit, denjenigen

<sup>17</sup> F. v. Ehrenfels, Bemerkungen zu Menon: 82 C–85 E, AGPh 53, 1971, 72, spricht von einem rein rationalen „Folgern aus apriorisch gegebenen, anschaulichen Zahlenverhältnissen und geometrischen Größen“, welches „eine Analogie zur Erkenntnis aus Ideen sein soll“. – Daß der mundus rationalis, die Welt der Mathematik, ein eher ungeeignetes Beispiel zur Entwicklung einer thetisch vorgetragenen Anamnesislehre darstellt, weil sie den konstruktiven Charakter der Mathematik kaum zu begreifen in der Lage wäre, ist bes. seit „De coniecturis“ von Nikolaus von Kues klar (vgl. Pars prima, Cap. I: „rationalis mundi explicatio, a nostra complicante mente progrediens“). – Aber auch Platons „Phaidon“ schon scheint sich kritisch von der Argumentation im „Menon“ abzusetzen, zumal hier die Anamnesisthese als bloße Umgehungstheorie keinen Wert hat (vgl. „Phaidon“, 73 A f., wo der „Menon“-Beweis apostrophiert und – sogar gegen einen gewissen Widerstand des Simmias – überschritten wird; dies gegen Ebert, a. a. O., 104 Anm.).

<sup>18</sup> „Menon“, 71 B f.

<sup>19</sup> „Menon“, 74 B–77 A; zur Interpretation dieser Stelle vgl. bes. K. Gaiser, Platons Menon und die Akademie, AGPh 46, 1964, 241–292.

<sup>20</sup> „Menon“, 80 A.

<sup>21</sup> „Menon“, 80 D; zum Sinn des sokratischen Wissens des Nichtwissens und seinem Verhältnis zur späteren Ideenlehre vgl. W. Detel, Zur Argumentationsstruktur im ersten Hauptteil von Platons Aretedialogen, AGPh 55, 1973, 1 ff., bes. 27–29.

<sup>22</sup> Das ist – mit Ebert, a. a. O., S. 103 – durchaus ein agonales Element. Allerdings sollte nicht verkannt werden, daß eine durchweg am Agon-Gedanken orientierte Interpretation dieses Dialogs die Überlegenheit der Gesprächsführung durch Sokrates kaum richtig bewertet. Die These, daß Sokrates dieses Wettkampfspiel ernsthaft mitspielt, übersieht die Bedeutung des eristischen Satzes.

<sup>23</sup> „Menon“, 80 D.

<sup>24</sup> Dies aufgrund der Verschärfung des Menon-Satzes durch Sokrates, obwohl letzterer den Satz, wie sich zeigen wird, nicht dem Inhalt nach für wahr hält.

eristischen Satz vorzutragen, der nun als Ausgangspunkt für die weiteren Fragen danach dient, ob und wie ein Ausweg aus dem Nichtwissen überhaupt gedacht werden könne. Dieser eristische Satz lautet: „Daß nämlich ein Mensch unmöglich suchen kann, weder was er weiß, noch was er nicht weiß. Nämlich weder was er wissen, kann er suchen, denn er weiß es ja, und es bedarf dafür keines Suchens weiter; noch was er nicht weiß, denn er weiß ja dann auch nicht, was er suchen soll“ (ὡς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὃ οἶδεν οὔτε ὃ μὴ οἶδεν; Οὔτε γὰρ ἂν ὃ γι οἶδεν ζητοῖ· οἶδεν γάρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιούτῳ ζητήσεως· οὔτε ὃ μὴ οἶδεν· οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὃ τι ζητήσει).<sup>25</sup> Bevor Sinn und Funktion dieses Satzes interpretiert werden sollen, ist noch sein dialogischer Stellenwert zu bestimmen. Von entscheidender Bedeutung für die Beurteilung der im Anschluß an diesen Satz vortragenen Anamneselehre ist nun die Frage, ob und in welchem Sinn Sokrates dem eristischen Satz einen durchschlagenden Argumentationswert zumißt.

Zunächst allerdings scheint einiges dafür zu sprechen, daß Sokrates den eristischen Satz gar nicht als seinen eigenen ausspricht, daß er insofern auch seine Gültigkeit nicht akzeptiert<sup>26</sup>. Dieser Eindruck ist in dem Sinne auch richtig, daß Sokrates sich sogleich daran macht, diesen Satz außer Kraft zu setzen. Dies wiederum tut er jedoch nicht, indem er gegen ihn direkt argumentierte, oder indem er ihn wenigstens ausdrücklich für argumentativ widerlegbar ausgab. Er lehnt diesen Satz vielmehr ab, weil die Folgen seines Gebrauchs nicht zu dulden seien. Damit er bei dieser sozusagen praktisch bedingten Ablehnung des eristischen Satzes in keinen Irrationalismus verfällt, muß er allerdings einen Weg suchen, auf welchem der Konsequenz dieses Satzes zu entkommen ist. Diesen findet Sokrates in der erkenntnistheoretischen Funktionalisierung der Unsterblichkeitslehre in der Form ihrer priesterlichen und dichterischen Überlieferung. Somit sucht Sokrates der Konsequenz des eristischen Satzes auf zweierlei Weise zu entkommen: einerseits durch den Hinweis auf seine schädlichen Folgen fürs Leben, andererseits durch die Errichtung eines theoretischen Umgehungskonzeptes<sup>27</sup>. Beide Elemente der Ablehnung des eristischen Satzes durch Sokrates scheinen theoretisch irrelevant zu sein, das eine, weil es offenbar nur sagt, daß nicht sein könne, was nicht sein dürfe, das andere, weil es eine Theorie in einem Bereich aufstellt, der sich zugänglichermaßen der theoretischen Überprüfbarkeit entzieht<sup>28</sup>. Trotz ihrer wesentlichen Unüberprüfbarkeit vermag die genannte Umgehungstheorie nach der Meinung des Sokrates einen – wenn eben also nicht überprüfbaren, so doch theoretisch genauso-

<sup>25</sup> „Menon“, 80 E; dieser Satz taucht auch bei N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin 1965, 70, auf: „Wer nach etwas fragt, darf nicht schon wissen, wonach er fragt, sonst brauchte er nicht erst zu fragen; und er muß gleichwohl wissen, wonach er fragt, sonst könnte er gar nicht danach fragen.“ – Darin liegt nach Hartmann eine Antinomie, die „eine Vorwegnahme des zu Erkennenden, oder eine Vorerkenntnis des Unerkannten“ verlangt (71).

<sup>26</sup> Sokrates schiebt Menon den eristischen Satz zu (80 D: „Siehst du, was für einen streitsüchtigen Satz du uns herbringst?“); Menon betrachtet stolz den Satz als seinen eigenen und fragt Sokrates: „Scheint dir das nicht ein schöner Satz zu sein, Sokrates?“ – Sokrates verneint und beginnt so mit der Bestreitung des eristischen Satzes.

<sup>27</sup> Der praktische Satz hat dabei für sich Geltung, Aufgabe der Theorie ist der Aufweis der Nichtunmöglichkeit des Satzes; dazu vgl. die These Kants, KpV, A 53, daß „Sittlichkeit uns zuerst den Begriff der Freiheit entdeckte, mithin praktische Vernunft zuerst der spekulativen das unauflöslichste Problem mit diesem Begriff aufstelle...“.

<sup>28</sup> Die Nichtüberprüfbarkeit des Umgehungskonzeptes wird – die Untersuchungen zum Wesen der Erkenntnis abschließend – von Sokrates selbst ziemlich eindeutig zugestanden, indem er es „nicht eben ganz verfechten“ will „für diese Rede“ (86 B).

wenig ausschließbaren – Weg zu weisen, der es – für den Fall ihrer Setzung – ermöglicht, der Konsequenz des eristischen Satzes auszuweichen.

Somit läßt sich nun bestimmen, in welchem Sinne Sokrates den eristischen Satz akzeptiert und in welchem Sinne nicht. Sokrates verneint den Inhalt des Satzes, hält ihn dem Inhalt nach für falsch, gesteht aber – wenigstens implizit durch das Vorgehen bei seiner Zurückweisung – die Gültigkeit seiner Konsequenz zu. Dies Zugeständnis zeigt sich einmal dadurch an, daß Sokrates gar nicht erst die formale Geltungskraft des eristischen Satzes – jedenfalls solange er bloß für sich betrachtet wird – zur Diskussion stellt, das andere Mal dadurch, daß er sozusagen in schlechte Metaphysik entweicht, deren Thesen er dementsprechend schließlich gar nicht ernsthaft, wenigstens „für diese Rede“, vertreten will<sup>29</sup>. Dies scheint für ein ziemlich unphilosophisches Vorgehen gehalten werden zu müssen. Dennoch läßt sich aber zeigen, daß die beiden Elemente der Ablehnung des eristischen Satzes durch Sokrates tatsächlich in der Lage sind, die Wahrheit seiner Aussage, unbeschadet allerdings der Gültigkeit seiner Form, zu erschüttern<sup>30</sup>.

Der Weg, der zur Erschütterung des eristischen Satzes führt, erweist diesen zunächst als faktisch falsch, indem den Gesprächsteilnehmern durch ein Experiment vorgeführt wird, daß und wie es Ergebnisse von Bemühungen gibt, die gewöhnlicherweise unter dem Titel „Lernen“ subsumiert werden. Dem Aufweis dieses Faktums dient das Gespräch mit dem „mathematischen Knaben“. Mit dem Gelingen dieses Aufweises steht jetzt eine unübergehbare Erfahrungstatsache gegen den aus bloßer Vernunft nicht zu überschreitenden Gedanken des eristischen Satzes. Dieses Gegenstehen ist der Gegenstand der Frage nach dem Wesen der Erkenntnis, wie sie der Frage nach der Möglichkeit des Lernens im „Menon“ zugrunde liegt. Die gegenstehenden, im Gegensatz befindlichen Elemente reichen je für sich genommen nicht zur Beschreibung der Ausgangsbasis für die Frage der Erkenntnislehre aus: erst in ihrer gedachten Vereinigung, sei diese nun real möglich oder nicht, sind sie für Platon Gegenstand einer ernst zu nehmenden Erkenntnislehre<sup>31</sup>. In diesem Sinne macht die Erfahrungstatsache im Ausgang von dem seinem Inhalt nach entgegengesetzten eristischen Satz ein theoretisches Konzept notwendig, das beide Elemente zu integrieren in der Lage ist. Dies Konzept wird in der Anamnesislehre vorgelegt, womit der Weg, auf dem die Gültigkeit des eristischen Satzes außer Kraft gesetzt wird, bei einer Theorie endet, die jetzt nicht mehr bloß als Umgehungskonzept betrachtet werden kann, sondern auch eine spezifische Eigengültigkeit besitzt, weil sich die Forderung nach einer Vereinigungstheorie überhaupt als not-

<sup>29</sup> „Menon“, 86 B; zu dieser Frage vgl. auch *P. Natorp*, *Platos Ideenlehre*, Darmstadt 1975 (Nachdruck von 1922), 35 f.

<sup>30</sup> Auch nach *G. Pruss*, *Platon und der logische Eleatismus*, Berlin 1966, 158, muß der im eristischen Satz vorgelegte Einwand „durchaus ernstgenommen werden“. Dies aber mehr nur auf dem Hintergrund der „frühen Ideenlehre“. Obwohl Pruss zur Befestigung seiner These, 159, auf eine signifikante „Theaitetos“-Stelle (198 E; vgl. aber auch 198 B ff.) hinweisen kann, so ist doch auch darauf zu achten, daß dem Entwicklungsgedanken nicht zuviel an Spielraum gegeben wird. Dies nicht nur aus den allgemeinen Erwägungen im Ausgang von Datierungsfragen zu Platons „ungeschriebener Lehre“ (vgl. dazu *J. Wippert*, in der Einleitung zum obengenannten Sammelband, *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, S. XIII f.), sondern auch aufgrund der durchaus verschiedenen Ausgangspunkte der beiden Dialoge, deren Thetik von daher durchaus nicht ohne weiteres aufeinander beziehbar ist.

<sup>31</sup> Vgl. *H. J. Krämer*, *ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ*, 10: „Bei Zenon war das Seiende Eines, die vielen Dinge dagegen nichtseiend. Bei Platon sind umgekehrt die vielen Dinge, und das Seiende ist nicht mehr Eines, sondern Vieles... Der Gegensatz zwischen  $\xi\nu$  und  $\text{πολλά}$  bleibt jedoch bei Platon nach wie vor bestehen.“

wendig erwiesen hat. Der Bestimmung der Eigengültigkeit der Anamnesislehre im „Menon“ ist deswegen weiter nachzugehen<sup>32</sup>.

Zunächst ist es bei dieser Frage wiederum erforderlich, den eristischen Satz und die Eigenart seiner These im Bewußtsein zu halten. Der eristische Satz drückt die bloß für sich genommen unangreifbar scheinende, starre Wahrheit des  $A = A$  aus. Der Inhalt des eristischen Satzes aber, daß nämlich Erkenntniserweiterung unmöglich sei, wird aufgrund von Erfahrungsstatsachen für ungültig gehalten, ohne daß allerdings die formale Geltungskraft des eristischen Satzes in Zweifel gezogen würde. Derart aber ist die Aufgabe gestellt, den Inhalt des eristischen Satzes zu ersetzen, ohne die Form anzutasten.

Die so gestellte Aufgabe – das zeigt sich alsbald – kann weder allein aus bloßem Denken, noch aus dem bloßen Hinzuziehen sinnlicher Erfahrung zum Denken bewältigt werden. Auf dem einen Wege bliebe es bei den bloßen  $A = A$ , auf dem andern käme es zu einem  $A = B$ , das dann wohl der Erfahrungsstatsache Rechnung trüge, aber dem Verdikt des eristischen Satzes verfele. Die genannte Aufgabe nimmt also nach dieser Fassung diejenige Form an, nach der gezeigt werden muß, wie der Gleichheitssatz und der Ungleichheitssatz verbunden werden können. Diese Verbindung – das liegt auf der Hand – ist allerdings nicht herzustellen ohne Rekurs auf eine Zeitverschiebung in der Geltung der ausgesagten Satzbedeutungen<sup>33</sup>. Die Verbindung wäre also möglich, wenn gesagt werden könnte, daß zu einer Zeit das  $A = A$ , zu einer andern das  $A = B$  gelte, wenn somit schließlich wenigstens versuchsweise das  $A = B$  in irgendeiner Weise als verdecktes  $A = A$  verstanden werden kann. Erkennen wäre in diesem Sinne dann das Entdecken des Verdeckten in der Seele. Empirisch ließe sich dies Verdecken und Entdecken mit den Phänomenen des Vergessens und des Erinnerns illustrieren<sup>34</sup>. Die nun für diesen empirischen Bereich zu fordernde Ungleichzeitigkeit ist aber stets eine bloß relative. Geht es um die Frage der Verbindbarkeit der entgegengesetzten Sätze überhaupt, um die Frage, wie Lernen überhaupt möglich sei, so muß auch die Ungleichzeitigkeit in entsprechender Weise grundsätzlich gedacht werden. Die derart gestellte Forderung wird erfüllt vom Gedanken eines materialen, nicht bloß formalen und funktionalen, Apriori, dessen Bereitstellung im Dialog in ausdrücklich vorläufiger Weise unter dem Titel der Anamnesis für gewährleistet gilt, in welcher die platonische Untersuchung zum Wesen der Erkenntnis im „Menon“ ihr Ziel zunächst einmal zu einem bildlichen Ausdruck gebracht hat<sup>35</sup>.

Die so gedachte Lösung der gestellten Aufgabe wird aber als thetisch vertretbare Lösung im „Menon“ sogleich wieder annulliert, sie wird reduziert auf ihre Leistung

<sup>32</sup> Vgl. dagegen *J. Sprute*, Der Begriff der DOXA in der platonischen Philosophie, Göttingen 1962, 103 ff.; ohne Anbindung an den eristischen Satz löst sich bei Sprute der Anamnesisgedanke völlig in das  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \delta\iota\delta\acute{o}\nu\alpha\iota$  auf (104). Die „Ausführungen im Menon“ betreffen auch nicht „hauptsächlich die psychologische Seite der Erkenntnis“ (108), sondern sind streng an einer bestimmten Aufgabe der Erkenntnislehre orientiert, die sich allerdings zuletzt als unlösbar erweist.

<sup>33</sup> Den Rekurs auf eine solche Ungleichzeitigkeit bezeichnet auch die oben, Anm. 25, genannte Lösung N. Hartmanns (vgl. „Vorerkenntnis des Unerkannten“).

<sup>34</sup> Das Vergessene ist etwas einstmals genau im gemeinten Sinne Gewußtes, das Entdeckte wohl etwas wirklich von vornherein in der Seele Liegendes, aber möglicherweise etwas, das mit seiner Entdeckung erstmals bewußt wird.

<sup>35</sup> Die Materialität des Apriori ergibt sich aus der These, daß „die ganze Natur unter sich verwandt ist“ ( $\tau\eta\varsigma\ \phi\acute{o}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma\ \sigma\upsilon\gamma\gamma\epsilon\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\eta\varsigma$ ), „Menon“, 81 D. Eine Angleichung (*adaequatio*, *Synthesis*) findet nicht als Leistung des Erkennenden statt, sondern ist als vorgängige Angeglichenheit schon vorausgesetzt. Gegebenes Apriori, nicht in spontaner Leistung deduzierbar.

als Umgehungstheorie, wenigstens „für diese Rede“<sup>36</sup>. Diese Leistung, das hat gezeigt werden sollen, kann der Anamnesisgedanke aber nur auf der Grundlage einer gewissen Eigengültigkeit erbringen, die allerdings nach der Auffassung des Sokrates an dieser Stelle nicht als These gerechtfertigt werden kann. Derart bewegt sich der platonische Anamnesisgedanke im „Menon“ in der Spannung zwischen den Polen der thetischen Eigengültigkeit und des bloßen Umgehungskonzepts. Die Antwort muß in der Unbestimmtheit dieser Spannungsmittel gehalten werden, weil das Zugehen auf die eine Seite auf die Aufweisbarkeit der Lösung verzichtete, die andere hingegen pragmatisch den philosophischen Wahrheitsanspruch aufgab<sup>37</sup>. Die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis ist damit zuletzt ohne Auflösung, sie kann nur unbestimmt beantwortet werden, sie zeigt sich als Problem<sup>38</sup>. Geleistet wurde diese Bestimmung einer unbestimmten Spannungsmittel durch das Aufzeigen der Notwendigkeit eines materialen Apriori, welche auftritt beim Ausgang von der formalen Gültigkeit des eristischen Satzes, sofern dieser konfrontiert wird mit der inhaltlichen Gültigkeit der Erfahrungstatsache. Das im Anschluß an den eristischen Satz entwickelte Problem verweist – unter Voraussetzung eines uneingeschränkten Wahrheitsanspruchs – mit Notwendigkeit auf etwas Transzendentes, ohne dies selbst bestimmen zu können. Grundlage dieses Verweises ist, daß in der durch die Faktizität des Lernens dem Denken gestellten Aufgabe etwas zur Lösung aufgegeben ist, dessen Unlösbarkeit innerhalb des gegebenen Beziehungsrahmens ausdrücklicherweise eingesehen ist. Dieser Beziehungsrahmen ist die spezifische Geltungskraft des hier isolierten bloß reinen Denkens und die einfachhin nur anzuerkennende Gültigkeit der dargestellten Erfahrung, die besagt, daß eben trotz aller Unverstehbarkeit in der Tat gelernt werden kann<sup>39</sup>. Das gleichsam spielerisch unter dem Titel der Anamnesis vorgetragene metaphysische Ergebnis der Erkenntnisfrage im „Menon“ vereinigt problematisch-hypothetisch die beiden ursprünglich unvereinbaren Sätze und läßt so deren je für sich betrachtet offenkundig unantastbare Geltung gebrochen erscheinen<sup>40</sup>. Diese Gebrochenheit erweist sie als endlich, d. h. ohne positiven Zugang zu einer sie überschreitenden Lösung, aber zugleich als einer

<sup>36</sup> „Menon“, 86 B.

<sup>37</sup> Zu diesem Wahrheitsanspruch vgl. z. B. die ‚Digression‘ im „Theaitetos“, 172 C–177 C.

<sup>38</sup> Vgl. Anm. 13.

<sup>39</sup> Dem Aufweis dieser Unverstehbarkeit dient auch Augustins „De magistro“, vgl. bes. 10, 33. C. J. Perls Behauptung (im Vorwort seiner Ausgabe von „De magistro“, Paderborn 1974, VII f.), in der er sich Erasmus von Rotterdam anschließt, Augustins Ergebnis sei „so unplatonisch wie nur möglich“, weil es gegen den Irrglauben gerichtet sei, „daß ein Mensch vom andern etwas lernen könne“, ist so gesehen falsch, weil die Anamnesis-Lehre sich gegen keinen andern Irrglauben richtet.

<sup>40</sup> Sofern die Transzendentalphilosophie Kants ihren Wahrheitsanspruch auf die Erkenntnis von Erscheinungen reduziert und das Denken im Blick auf die Gegenstandskonstitution funktionalisiert, scheint sie zunächst dem hier sich stellenden Problem ausweichen zu können. In anderer Fassung – aber mit ähnlichem Hintergrund – tritt es allerdings auch in ihr auf, wenn immer zu gelten hat, daß Transzendentalphilosophie Letztbegründungsphilosophie ist (vgl. dazu z. B. W. Flach, Transzendentalphilosophie und Kritik, in: Tradition und Kritik, Festschrift für R. Zocher, Stuttgart–Bad Cannstatt 1967, 71). Daß Kant selbst seinen Entwurf in diesem Sinne versteht, dazu vgl. KrV, B 764 f., wo es heißt, daß reine Vernunft durch Verstandesbegriffe zwar sichere Grundsätze errichte, „aber gar nicht direkt aus Begriffen, sondern immer nur indirekt durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung“. H. Cohen, das Haupt des Neukantianismus, gegen den vor allem die ontologische und metaphysische

solchen bedürftig. Die so erscheinende Aufgebrochenheit der Immanenz eröffnet den Bereich der Metaphysik, ohne daß allerdings diese Eröffnung auch den Entwurf einer metaphysischen Theorie zuließe <sup>41</sup>.

### III

Die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis im „Theaitetos“ <sup>42</sup> tritt mit einer charakteristischen Verschiebung gegenüber der Frage im „Menon“ auf. Hatte der „Menon“ zum Ausgangspunkt eine eleatisierende Unveränderlichkeitsthese, so findet der „Theaitetos“ seinen Ansatz bei der Veränderlichkeitsthese des Protagoras. Dementsprechend mußte im „Menon“ nach der Veränderung im Bereich des Erkennens gefragt werden, wie nun im Gegensatz dazu der „Theaitetos“ nach dem unveränderlichen Wesen der Erkenntnis zu fragen haben wird <sup>43</sup>. Die Hinführungen zu den verschiedenen Ausgangspunkten beider Dialoge stehen aber zunächst in deutlicher Entsprechung zueinander. Wie üblich beginnen beide Dialoge mit dem sokratischen Nichtwissen einerseits und dem Scheinwissen des Gesprächspartners andererseits, wobei der Gesprächspartner zunächst besondere Beispiele aufzählt, die das Erfragte aber nicht in der geforderten Allgemeinheit benennen. Beidesmal hat das durch das sokratische Fragen hervorgerufene Scheitern der ersten Antwortversuche einen Satz zur Folge, der eine Antwort im ursprünglich intendierten Sinn unmöglich zu machen scheint. Wie im „Menon“ die Frage, wie Lernen möglich sei, dadurch niedergeschlagen zu sein scheint, daß der eristische Satz Erkenntnisweiterung für schlechthin unmöglich erklärt, so wird im „Theaitetos“ die Frage, was

---

Wendung in der Kantinterpretation unseres Jahrhunderts sich richten zu müssen meinte, interpretiert diese Stelle so (Kants Theorie der Erfahrung, Berlin <sup>3</sup>1918, 640): „... die unausweichliche Beziehung ‚auf etwas ganz Zufälliges‘ ... droht alle Gewißheit der Erkenntnis relativ zu machen, und allen Grund der Dinge zu entwurzeln.“ In diesem Sinne wäre so weit auch *G. Keil* zuzustimmen (Kants „Kritik der reinen Vernunft“ und der Gott der theoretischen Metaphysik, NZsystThuRelphil 16, 1974, 6), der von einem aus dem Antinomienhauptstück sich ergebenden, „den Immanentismus überwindenden Ergebnis der Erkenntnislehre Kants“ spricht. Zur Begründung im einzelnen vgl. meine Untersuchung, Die Transzendenz in der Transzendentalphilosophie, Bonn 1979, 77 ff. Vgl. bes. auch *W. Teichner*, Kants Transzendentalphilosophie. Grundriß, Freiburg/München 1978, 21 f.: „Es wird deutlich, daß die Annahme solcher transzendenter Prinzipien aus einem Interesse oder Bedürfnis entspringt, das mit der Parteinahme der Vernunft für sich selbst identisch ist und als Interesse der Vernunft an ihrer Autonomie bezeichnet werden muß. Es steht aber auch fest, daß die aus dem Vernunftinteresse nach alleiniger Herrschaft über sich selbst und die anderen Erkenntnisvermögen entspringende Forderung der Tatsache des Anfangs aller Erkenntnis mit der Erfahrung und ihren Konsequenzen widerspricht.“

<sup>41</sup> Damit zeigt sich, daß der Anamnesisgedanke des „Menon“ durchaus für seine Fortschreibung in der Seelenmetaphysik des „Phaidon“ nicht ungeeignet ist, so sehr er auch das dort gesetzte Ziel noch nicht erreicht und auch hier nicht zu erreichen sucht.

<sup>42</sup> *A. Capelle*, Bemerkungen zu Platons Theaetet, in: *Hermes* 88, 1960, 268, betont zu Recht, daß die Thematik des Dialogs insgesamt die Erkenntnisfrage überschreitet. Die hier vorgetragene Interpretation der Thematik des „Theaitetos“ beschränkt sich dennoch zunächst auf die Erkenntnisfrage, die – wenn es auch zuletzt „um den Bereich der Doxa schlechthin“ gehen mag – wenigstens argumentativ die Hauptrolle spielt.

<sup>43</sup> Vgl. *E. A. Wyller*, Der späte Platon, S. 46, der die Thematik dieses Dialogs eindeutig durch die Frage nach dem „Wesen des Wissens oder der Erkenntnis (ἐπιστήμη)“ bestimmt sieht.

Erkenntnis sei, dadurch abgewiesen, daß gesagt wird, Erkenntnis im vermeinten Sinne von allgemeingültiger Erkenntnis gebe es gar nicht<sup>44</sup>.

Parallel zum Gesprächsablauf im „Menon“ gibt auch hier der Gesprächspartner den Anstoß zur Formulierung des Ausgangssatzes, der in beiden Fällen gleichermaßen von Sokrates selbst vorgetragen wird. Beide Male auch gibt sich der Gesprächspartner schneller als Sokrates mit dessen Widerlegungen zufrieden<sup>45</sup>. Anders allerdings als im „Menon“ betrachtet der Dialogpartner im „Theaitetos“ das Gespräch nicht im Sinne eines Wettstreits. Er ist demgemäß auch weder der Absicht noch der Meinung, Sokrates auf diese Weise in die Enge treiben zu können. Dennoch wird der Satz des Protagoras im „Theaitetos“ derjenige Satz, der die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis weitgehend leitet<sup>46</sup>.

Der Satz des Protagoras lautet: „Der Mensch sei das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind“ (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν)<sup>47</sup>. Dieser Satz wird vorgestellt als eine „etwas andere Weise“, dasjenige auszudrücken, was Theaitetos mit dem Satz ausgedrückt hatte, daß es ihm „jetzt“ schein, „Erkenntnis“ sei „nichts anderes als Wahrnehmung“ (καὶ ὡς γε νῦν φαίνεται, οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ αἰσθησις)<sup>48</sup>. Der Kritik dieses Satzes gilt ausdrücklich der weitaus größte Teil des Dialoges<sup>49</sup>; aber auch für die weiteren Überlegungen des „Theaitetos“ bleibt er durchgängig als Folie von Bedeutung, so daß der Satz des Protagoras in der Tat als Ausgangspunkt aller Ansätze dieses Dialogs dient, das Wesen der Erkenntnis zu bestimmen<sup>50</sup>.

Nachdem die erkenntnistheoretische Einordnung geleistet und die systematische Reichweite des Homo-mensura-Satzes entfaltet worden ist<sup>51</sup>, läßt Sokrates sich auf die durch den Satz aufgeworfenen Fragen ein und bestätigt dabei nach dem Durchgehen einiger Beispiele zunächst noch einmal ausdrücklich die These des Protagoras<sup>52</sup>. Er unterstreicht so auf breitem Raum das Gewicht, das diesem Satz zukommt, obwohl die Gesprächshaltung des Sokrates klar zeigt, daß er sich ihm – jedenfalls in der von ihm beanspruchten Allgemeingültigkeit – nicht einen Augenblick lang anschließt<sup>53</sup>.

<sup>44</sup> Zunächst hat Sokrates in den beiden Dialogen eine durchaus unterschiedliche Funktion zu erfüllen, zumal er im „Menon“ immerhin den Lösungsansatz (Anamnesis) selbst einführt. Zur Kompatibilität von Anamnesis und Maieutik vgl. *F. M. Cornford*, *Plato's Theory of Knowledge*, London 1960 (Nachdruck von 1935), 27 ff.

<sup>45</sup> Vgl. „Menon“, 85 D ff.; „Theaitetos“, 166 A ff.

<sup>46</sup> *P. Natorp*, *Über Platons Ideenlehre*, Berlin 1914, bes. 8 u. 14, sieht die platonische Philosophie insgesamt als wesentlich gegen Protagoras gerichtet an, wobei der „Theaitetos“ „die durchschlagende Widerlegung des Protagoras“ nach Natorps Interpretation liefert (14).

<sup>47</sup> „Theaitetos“, 152 A; zur Bedeutung des Protagoras-Satzes in der griechischen Philosophie vgl. *W. Kullmann*, *Zur Nachwirkung des homo-mensura-Satzes des Protagoras bei Demokrit und Epikur*, *AGPh* 51, 1969, 128 ff.

<sup>48</sup> „Theaitetos“, 151 E.

<sup>49</sup> Bis 186 E.

<sup>50</sup> Darin ist der Grund zu sehen, aus dem der „Theaitetos“ gleichsam nur den „halben“ Platon bietet. Die Kritik der Sinnlichkeit führt zu einer solchen Überschreitung der Sinnlichkeit, die wesentlich an den Ausgangspunkt gebunden bleibt.

<sup>51</sup> Vgl. „Theaitetos“, 152 A–152 D.

<sup>52</sup> „Theaitetos“, 160 C; die Beispiele sind durch ihre besondere Nähe zum Anschauungs- und Wahrnehmungsbereich allesamt sehr gut geeignet, einer Gegenposition gegen Protagoras Schwierigkeiten zu bereiten.

<sup>53</sup> Inwiefern der Satz als Grundlage einer Theorie der Sinnlichkeit dennoch auch für platonisch zu gelten hat, vgl. *F. M. Cornford*, a. a. O., 48 ff.

Quasi spiegelbildlich zur These des eristischen Satzes im „Menon“, der das „Lernen“ für unmöglich erklärt hatte, legt Sokrates den Protagoras-Satz nun so aus, daß in ihm „Lehren“ für unmöglich erklärt wird, weil nämlich der Satz nicht anders verstanden werden kann, als daß nach ihm „jeder Mensch das Maß seiner eigenen Weisheit“ sei (μέτρῳ ὄντι αὐτῷ ἐκάστῳ τῆς αὐτοῦ σοφίας)<sup>54</sup>. Gilt aber der Homo-mensura-Satz in diesem Sinne, dann wird das ganze „Geschäft des wissenschaftlichen Unterredens“ (σύμπασα ἢ τοῦ διαλέγεσθαι πραγματεία)<sup>55</sup> unnützes Geschwätz (φλυαρία)<sup>56</sup>. Dieser Einwand, der argumentationstechnisch in gleicher Weise wie im „Menon“ die Ausgangsthese nicht direkt angreift, sondern sie apagogisch abwehrt, d. h. auf die Absurdität der Konsequenzen verweist, – dieser Einwand stellt gleichsam das Motto sämtlicher kritischer Überlegungen zum Protagoras-Satz im „Theaitetos“ dar. Dies gilt, obgleich die apagogische Beweisführung zweimal durch selbstkritische Überlegungen unterbrochen wird<sup>57</sup>. Jedesmal nämlich führt die Kritik an Protagoras auf den Tenor dieses ersten Einwands zurück, der dann auch abschließend die sachliche Grundlage für die endgültige Zurückweisung des Homo-mensura-Satzes bildet, welche in dem Satz gipfelt, daß „Wahrnehmung und Erkenntnis“ „auf keine Weise“ „dasselbe“ seien (Οὐκ ἄρ' ἂν εἴη ποτέ, ὃ Θεαίθητε, αἰσθησίς τε καὶ ἐπιστήμη ταῦτόν)<sup>58</sup>. Obwohl damit aber der Protagoras-Satz thetisch ganz verworfen ist, gilt für ihn – wie zu sehen sein wird – in wieder spiegelbildlicher Weise zum eristischen Satz im „Menon“, daß er in gewisser Weise auch unangreifbar ist, daß er letztlich nicht zur Seite gesetzt werden kann, sondern seine Kritik nichts vermag, als die Geschlossenheit seiner Aussage aufzubrechen auf ein Weiteres hin<sup>59</sup>.

Der Versuch einer allgemeinen Rettung dieses Satzes nun, der von Sokrates stellvertretend für Protagoras durchgeführt wird, welcher von der Unterscheidung ausgeht, daß nicht das Wahre, sondern nur das Nützliche lehrbar sei, scheidet zunächst daran, daß das Nützliche immer einen Bezug zu dem hat, was sein wird. Über das, was sein wird, gibt es ebenso wie über das, was ist, unterschiedliche Meinungen. Da aber – jedenfalls was die im „Theaitetos“ genannten Beispiele angeht –<sup>60</sup> höchstens eine der Meinungen sich auch in der Zukunft bestätigen wird, zeigt sich, daß derjenige, der das Nützliche weiß, dasjenige weiß, was das zukünftige Wahre ist. Damit aber ist die Frage, was das Nützliche sei, auf diejenige zurückgeführt,

<sup>54</sup> „Theaitetos“, 161 E.

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> „Theaitetos“, 162 A.

<sup>57</sup> „Theaitetos“, 162 D f.; 166 A ff.

<sup>58</sup> „Theaitetos“, 186 E.

<sup>59</sup> Eine solche gewisse Geschlossenheit und Unangreifbarkeit hat der Protagoras-Satz im Innenbereich der isolierten Sinnlichkeit. Im Bild des Höhlengleichnisses gesprochen hieße dies, daß – so sehr die Wahrheit zuletzt nicht in den Abschattungen innerhalb der Höhle zu finden ist – der Ausgangspunkt des von Fesseln Befreiten schon in sich eine spezifische Unverborgenheit mit sich führt (vgl. „Politeia“ 515 C: „Auf keine Weise also, sagte ich, können diese irgend etwas anderes für das Wahre halten als die Schatten jener Kunstwerke?“). Zudem kann die Bedeutung dieses Bereichs auch noch darin anerkannt gesehen werden (was aber das Thema einer weiteren Diskussion wäre), daß der Befreite nach der Schau der wahren Wahrheit (ἀληθέστερα, ἀληθέστατον) doch auch seiner ersten Wohnung gedenkt und schließlich in diese zurückkehrt („Politeia“ 516 C ff.).

<sup>60</sup> Vgl. „Theaitetos“, 178 C (auch ff.); es wird zur Stellungnahme eines Unkundigen und eines Fachmannes (zunächst eines Arztes) gefragt: „sollen wir sagen, die Zukunft werde nach eines von beiden Meinungen ablaufen, oder etwa nach beider? und wird er für den Arzt nicht warm und nicht fieberhaft werden, für sich aber beides?“

was das Wahre sei<sup>61</sup>. Die These von der Lehrbarkeit des Nützlichen besagt nichts anderes als die These von der Lehrbarkeit der Wahrheit. Diese letztere aber war im Homo-mensura-Satz bestritten worden.

Somit spricht zunächst ein apagogisches Argument gegen den Protagoras-Satz, denn dieser Satz läßt unter den Menschen keine Kompetenzunterschiede zu, nach ihm ist „Lehren“ sinnlos, sofern jeder Mensch für sich selbst das Maß der Wahrheit ist<sup>62</sup>. Diese Konsequenz wiederum kann – sofern eben der Homo-mensura-Satz selbst als allgemeine Gültigkeit beanspruchender Satz verstanden werden muß – zusätzlich so retoriziert werden, daß der Protagoras-Satz aus seiner eigenen Logik auch die Meinung derjenigen für „wahr“ gelten lassen muß, die ihn gerade nicht für wahr anerkennen<sup>63</sup>.

Diese Kritik des Protagoras-Satzes wird noch erweitert und vertieft durch eine Kritik der herakliteschen Flußtheorie. Wenn alles sich bewegt und verändert – wie Heraklits Aussage im „Theaitetos“ von Platon ausgelegt wird –<sup>64</sup>, ist keine zutreffende Benennung von irgendetwas mehr möglich. Man darf dann „also nicht mit größerem Rechte etwas ein Sehen nennen als ein Nichtsehen“<sup>65</sup>. Wenn Erkenntnis nun so als Wahrnehmung gefaßt ist, dann gilt dementsprechend auch, daß der Unterschied von Erkenntnis und Nichterkenntnis aus der Konsequenz einer solchen Flußtheorie verlorengeht<sup>66</sup>.

Damit aber ist im „Theaitetos“ der ins zeitliche Auseinander zerfließenden Welt der Sinne die Forderung des Denkens einer durch Gemeinschaftliches (τὸ κοινά) ausgezeichneten Seinswelt entgegengestellt, welche „die Seele . . . vermittelt ihrer selbst“ erforscht (αὐτῇ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῇ)<sup>67</sup>. Der inhaltlich richtigen Auslegung der Wahrnehmungswelt auf bloße Augenblicksgültigkeit und Nichtallgemeinheit hin wird der Erkenntnisbegriff entgegengehalten, auf dessen Folie die Gleichsetzungsthese von Erkenntnis und Wahrnehmung allein Sinn hatte. Im Ausgang von der absoluten Unbeständigkeit des sinnlich Gegebenen also, die als zur Empirie gehöriges Phänomen zunächst einmal Faktum ist, wird die Notwendigkeit eines synthetischen Prinzips überhaupt aus formalen Gründen gefordert, das allererst die Mög-

<sup>61</sup> Der Versuch *A. Capelles*, Bemerkungen zu Platons Theaetet, 271 f., die Episode im „Theaitetos“ (172 C ff.) zum „Mittelpunkt des ganzen Werkes“ zu erklären, hat zumindestens für sich, daß dort am unmittelbarsten das philosophisch-lebenspraktische Anliegen Platons zu Tage tritt. Somit ist der Stelle tatsächlich ein Rang verliehen, der sich nicht allein in die Funktion für den Dialogverlauf auflösen läßt, indem sie auf das Wahre selbst verweist. Sie fungiert aber zugleich als Verschärfung und Erweiterung der Kritik am Protagoras-Satz, indem die Reduktion der Nützlichkeitsfrage auf die Wahrheitsfrage vorbereitet und gleichsam vorinterpretiert wird, indem die sich gegenüberstehenden sachlichen Positionen in Form von Lebensbildern vorgestellt werden.

<sup>62</sup> Zu dieser „relativistischen“ Interpretation des Protagoras-Satzes durch Platon und seiner auf dieser fußenden Kritik vgl. *A. Graeser*, Ein Dilemma des Protagoras, in: *AGPh* 60, 1978, bes. 261 f.

<sup>63</sup> „Theaitetos“, 171 A–C; vgl. zu dieser Stelle *S. Waterlow*, Protagoras and Inconsistency: Theaitetos 171 a6–c7, in: *AGPh* 59, 1977, 19 ff. Die Frage, ob dies Argument in jedem Falle durchschlagend sei (19: „validly effected at all“), hängt ab von dem Anspruch, der mit dem Protagoras-Satz verbunden wird. In jedem Fall sagt das Argument, daß der Satz sich selbst unmöglich gegen andere Positionen behaupten kann, „since that would imply that an appearance might be false“ (a. a. O., 35).

<sup>64</sup> Zur Problematik dieser Auslegung vgl. z. B. den „Metakritischen Anhang“ *Natorps* aus der zweiten Auflage von „Platos Ideenlehre“, wo bes. 467 ein grundlegender Konsens von Platon und Heraklit behauptet wird.

<sup>65</sup> „Theaitetos“, 182 E.

<sup>66</sup> Ebd.

<sup>67</sup> „Theaitetos“, 185 D f.

lichkeit begründete, in bestimmtem Sinne von diesem oder jenem auch als bloßem Erfahrungsdatum zu sprechen<sup>68</sup>. Nur der Umstand, daß der Protagoras-Satz die materiale Seite der individuellen Wahrnehmung – die in ihrer Materialität von Platon respektiert wird – verallgemeinern will, erlaubt es, ihn ad absurdum zu führen: denn der Satz hat mit seinem Anspruch auf Allgemeingültigkeit ein formales Ziel, das sich bei seinem Inhalt nicht rechtfertigen läßt. Steht somit nun fest, daß Wahrnehmung in der Tat die – wenigstens im Dialog – gesuchte Allgemeinheit nicht enthält, ist allein noch ein Aufbrechen der Sinnlichkeit in Richtung auf ein nichtsinnliches Vermögen, ein Aufbrechen der Sinnenwelt in Richtung auf eine nichtsinnliche Gesetzeswelt zur Gewährleistung dieser Allgemeinheit möglich. Das empirisch unangreifbare  $A = B$  der allgemeinen Flußtheorie fordert, sofern es als Theorie aufgestellt wird, ein  $A = A$  als Konzept zur Vermeidung seiner absurden Konsequenz. Beide Gedanken, das  $A = B$  ebenso wie das  $A = A$ , werden in ihrer Gültigkeit im „Theaitetos“ gleicherweise festgehalten wie vormals im „Menon“, lediglich vom entgegengesetzten Ausgangspunkt her. Der „Menon“ geht dabei aus von der formalen Gültigkeit seines eristischen Satzes und stellt dieser eine auf anderer Ebene liegende, aber ebenso unabweisbare materiale Gültigkeit entgegen; der „Theaitetos“ geht aus von einer phänomenologisch akzeptierten, materialen Gültigkeit und stellt an sie, sobald sie den Rang einer Theorie der Erkenntnis beansprucht, die Forderung formaler Gültigkeit. Wie die Erkenntnisfrage im „Menon“ also im Ausgang vom bloßen Denken die Hinzuziehung der Tatsachen der Erfahrungswelt fordert, so fordert sie im „Theaitetos“ im Ausgang vom bloßen Wahrnehmen die Hinzuziehung des Bereichs des Denkens.

Der so geforderte Bereich des Denkens aber ist, wie sich aufgrund der Ausgangslage im „Theaitetos“ von selbst versteht, dort von vornherein eine transzendierende Größe, die aus dem Zusammenhang der Wahrnehmung heraus ein „Problem“ im oben beschriebenen Sinn darstellt<sup>69</sup>. Transzendiert wird dabei zunächst der Ausgangspunkt, nämlich Wahrnehmung. Im Gegensatz allerdings zum oben interpretierten Resultat des „Menon“, das ja auch schon von vornherein auf Denken und Erfahrung sich zu beziehen hatte, scheint hier in einem ersten Schritt positiv genannt werden zu können, was gefunden werden müßte, um die gestellte Aufgabe – nämlich zu verhindern, daß jede Bestimmtheit von Aussagen in den Zeitstrom schlechthin zerfließt – einer Lösung zuzuführen. Gefunden werden muß demnach in irgendeinem Sinne – der nun allerdings von seiten der Wahrnehmung nicht weiter bestimmt werden kann – ein Einigungsprinzip überhaupt. Gesetzt wiederum, daß ein intellektuelles Vermögen auf der Seite des Wahrnehmenden ausgeschlossen würde – gerade dieser Ausschluß ist die Argumentationsbasis des Protagoras-Satzes –, dann ist die hier geforderte Transzendenz zugleich auch Transzendenz der auf den Wahrnehmungsbereich eingegrenzten Wirklichkeit überhaupt. So sehr nun durch den Erweis der Unzulänglichkeit der Wahrnehmung auf diesen jenseits ihrer liegenden Bereich verwiesen ist, so sehr auch bleibt die damit eröffnete Transzendenz transzendent, jenseits des Erreichbaren. Transzendenz stellt

<sup>68</sup> Dies könnte – vom heutigen Blickpunkt betrachtet – durchaus die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption in Kants Transzendentalphilosophie sein. Deren Argumente dürfen allerdings nicht in den Zusammenhang des Protagoras-Satzes hineingetragen werden.

<sup>69</sup> Die Gegebenheit dieses Problems unterscheidet sich allerdings von derjenigen im „Menon“. Dort war der Ausgangspunkt ein systematischer theoretischer Satz, der demzufolge auch systematisch-theoretisch, sei es auch bloß hypothetisch, außer Kraft gesetzt werden mußte; der Protagoras-Satz aber behauptet – außer seiner Gültigkeit eben – selbst nichts positiv allgemein, so daß auch seine Kritik aus ihm keinen Anhaltspunkt zur Entwicklung einer systematischen Gegenposition erhält.

als sie selbst kein erörterbares Thema dar, weswegen nun auch die im weiteren Verlauf des „Theaitetos“ behandelten Lösungsversuche in der Aporie enden<sup>70</sup>.

## IV

Von verschiedenen Seiten her bewegen sich gemäß den angestellten Betrachtungen Platons „Menon“ und „Theaitetos“ in der Frage der Erkenntnislehre auf eine Mitte zu, die sich aus dem Blickwinkel beider Seiten als eine notwendige, dabei aber zugleich unlösbare Aufgabe darstellt. Wenn Platon im Anschluß an die Entgegensetzung der Flußtheorie der Herakliteer gegen die Lehre des Parmenides<sup>71</sup> Sokrates bemerken läßt, der Gang der Auseinandersetzung habe „unvermerkt in die Mitte zwischen beide“ Positionen geführt<sup>72</sup>, so kann im Rückblick auf den erkenntnistheoretischen Argumentationsgang der beiden ins Auge gefaßten platonischen Dialoge festgehalten werden, daß diese scheinbar unvermerkte Bewegung auf eine Mitte zu offenbar das ureigene Ziel aller Bemühungen der jeder Doxographie abgeneigten platonischen Erkenntnislehre ist<sup>73</sup>. Dies aber so, daß die Gültigkeit der Ausgangspunkte, oben unter den Chiffren  $A = A$  und  $A = B$  zusammengefaßt, je für sich als Ausgangspunkte unangetastet bleibt. Der Weg auf die Mitte zu wäre, wenn er gegangen werden könnte, demgemäß von beiden Seiten her nur als Weg auf einen beiderseits unerreichbaren – transzendenten – Einigungsgrund hin zu verstehen, welcher als Erklärungsgrund gesucht, aber nicht erreicht wird<sup>74</sup>. Die These also besagt, daß der zentrale Gedanke der platonischen Erkenntnislehre auf eine unlösbare, aber auch unabweisbare Aufgabe hinausläuft, auf ein Problem, das den Bereich der Metaphysik eröffnet, ihr Gebiet aber nicht erschließt. Dem Sinn zunächst und schließlich auch der Rechtfertigung dieser Eröffnung des Bereichs der Metaphysik mit Blick auf das Ganze der platonischen Philosophie muß an dieser Stelle wenigstens andeutungsweise noch nachgegangen werden.

Der Sinn der Eröffnung des Bereichs der Metaphysik, aber ohne Erschließung ihres Gebietes, kann erläutert werden in Absetzung von solchen Interpretationen Platons, die entweder die Eröffnung zurückweisen oder aber die Erschließung behaupten<sup>75</sup>. Die Nichteröffnungsthese ist in diesem Zusammenhang sehr klar von

<sup>70</sup> Diese in die Aporie geführten Bestimmungen sind die ἀληθῆς δόξα (behandelt 187 A–201 C) und die ἀληθῆς δόξα μετὰ λόγου (behandelt 201 C–210 B).

<sup>71</sup> Vgl. „Theaitetos“, 179 C ff.

<sup>72</sup> „Theaitetos“, 180 E.

<sup>73</sup> Dazu vgl. z. B. auch „Politeia“ 478 C ff., oder auch „Philebos“ 17 A; in diesem Punkt ist eben die Trennung Platons von der späteren akademischen Dogmatik und auch von dem ja teilweise stärker lehrhaften Aussagen zugeneigten Neuplatonismus erkennbar (vgl. hierzu allerdings auch die unten, Anm. 107, gegebenen Hinweise zur Korrektur eines einseitigen Bildes insbesondere des christlichen Neuplatonismus). Eine „klassische Ideenlehre“, die doxographisch verzeichnenbar wäre, gibt es also in diesem Sinne bei Platon nicht; dies vor allem gegen W. Kamlab, Platons Selbstkritik im Sophistes, München 1963, 3 ff. Kamlachs Darstellung muß mit grundsätzlichen hermeneutischen Einwänden, wie mit Kritik an der Darstellung der einzelnen Momente der „Ideenlehre“ begegnet werden. Ganz an der Sache vorbei geht z. B. die Deutung der Anamnesis, 5.

<sup>74</sup> Einen solchen Einigungsgrund gibt es zuletzt auch innerhalb der Transzendentalphilosophie nicht; gerade diese Tatsache macht auch Kants theoretische Philosophie zuletzt offen für einen theoretisch-doktrinalen Glauben (vgl. KrV, B 854 ff.).

<sup>75</sup> Daß die Platoninterpretation sich bis heute zwischen diesen Polen bewegt, wurde oben dargelegt. Vgl. weiterhin die an die „onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“ erinnernde Bestimmung des platonischen „Einen“, „in einer doppelten Gipfelstellung: als oberste Gattung und als letztes Element“ durch H. J. Krämer, Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon, in: Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons, Darmstadt 1972, 432; vgl. auch die

Natorp formuliert worden<sup>76</sup>, die Erschließungsthese – allerdings durchaus in kritischer Absicht – von Heidegger<sup>77</sup>.

Natorps Deutung zunächst trennt bei Platon „das reine Interesse theoretischer Wissenschaft“ von seiner Rolle als eines „religiösen Predigers und Propheten“<sup>78</sup>. Mit der Behauptung, daß Platon „in musterhafter Klarheit beides voneinander geschieden“ habe<sup>79</sup>, ergibt sich auf der Seite des theoretisch-wissenschaftlichen Interesses ein logischer Immanentismus. In diesem Sinne wird Natorp aus der Konsequenz seines Ansatzes zu einer solchen Interpretation der Ideen bewegt, „die dabei Denksetzungen, nichts als Denksetzungen bedeuten, durch nichts als Denkbeziehungen, logische Beziehungen unter sich zusammenhängen, nur die Stationen bezeichnen in dem Denkwege, der vom bedingt Gesetzten zum bedingend Gesetzten (ὑπόθεσις), von wiederum bedingten Bedingungssätzen zu wieder höheren hinaufsteigt, bis schließlich zu einem nicht mehr Bedingten, aber nur als wiederum logisch Letztbedingenden, in welchem ὑπὸθετον irgendetwas noch Höheres als das Urgesetz des ‚Logos‘, des Logischen ‚selbst‘ nachzuweisen noch keinem gelungen ist noch je gelingen wird, denn die Sache selbst und Platos Äußerungen darüber sind absolut klar und unzweideutig für den, der Griechen griechisch zu lesen versteht“<sup>80</sup>. Als Hindernis für seine derart geschlossene Interpretation nennt Natorp selbst Platons „Phaidon“ und das 10. Buch der „Politeia“<sup>81</sup>. Wenngleich Natorp, durch die genannten Platon-Texte dazu gleichsam sich gezwungen sehend, nebenbei zugesteht, daß die metaphysischen Lehren Platons bei einer Gesamtbeurteilung der platonischen Philosophie hinzuzuziehen seien, betont er doch ineins damit ihre wesentliche Zusammenhanglosigkeit mit der theoretisch-wissenschaftlichen Seite dieser Philosophie<sup>82</sup>. Auch Natorps spätere Korrektur dieser Position im „Metakritischen Anhang“ zu „Platos Ideenlehre“, der eine Öffnung zu den Fragen der Metaphysik enthält, bleibt dennoch zuletzt monistisch<sup>83</sup>.

Wenn auch von einem deutlich abweichenden Metaphysik-Begriff aus, nach dem bekanntlich Nietzsche als „der zügelloseste Platoniker innerhalb der Geschichte der abendländischen Metaphysik“ erscheint<sup>84</sup>, sieht Heidegger in seiner Interpretation von Platons Höhlengleichnis in der „Politeia“, „daß Platons Denken sich einem Wandel des Wesens der Wahrheit unterwirft, der zum verborgenen Gesetz dessen wird, was der Denker sagt“<sup>85</sup>. Dieser Wandel ist begründet in einem „Vorrang der *idéa* und des *idéiv* vor der *ἀλήθεια* ... Wahrheit wird zur *ὁρθότης*,

---

von *F. P. Hager*, Zum Problem der Originalität Plotins. Drei Probleme der ‚neuplatonischen‘ Interpretation Platons, in: *AGPh* 58, 1976, 11 angedeuteten Kontroversen. Ausdrücklich nichtmetaphysische Interpretationen geben vor allem die zitierten Arbeiten von Kamlah und Ebert.

<sup>76</sup> Über Platons Ideenlehre, Berlin 1914; diese Schrift ist für das Verständnis der Natorpschen Platoninterpretation besonders wichtig, weil sie sich schon mit Einwänden gegen „Platos Ideenlehre“ auseinandersetzt.

<sup>77</sup> Platons Lehre von der Wahrheit, Bern 1975 (1947).

<sup>78</sup> Platons Ideenlehre, 37.

<sup>79</sup> Ebd.

<sup>80</sup> Über Platons Ideenlehre, 19.

<sup>81</sup> A. a. O., 24; „die Beweisführung selbst“ sei dort „schwach ... auffallend unbeweisend“.

<sup>82</sup> Ebd. spricht Natorp von der „Verpflichtung, den von den psychologischen Voraussetzungen unabhängigen, rein logischen Gehalt der Ideenlehre erst einmal in strenger Ausschließlichkeit herauszustellen“.

<sup>83</sup> Vgl. Platons Ideenlehre, z. B. 512: „gar keine Kluft zwischen Diesseits und Jeneseits“, obwohl andererseits gilt, 513: „die Distanz zwischen Gott und Mensch bleibt streng gewahrt“.

<sup>84</sup> Platons Lehre von der Wahrheit, 37.

<sup>85</sup> A. a. O., 25.

zur Richtigkeit des Vernehmens und Aussagens“<sup>86</sup>. Damit aber enthüllt sich Platons Philosophie wesentlich als Metaphysik: „Das Denken geht μετ' ἐκείνα ‚über‘ jenes, was nur schattenhaft und abbildmäßig erfahren wird, hinaus εἰς τὰ ὄντα, ‚hin zu‘ diesen, nämlich den ‚Ideen‘.“<sup>87</sup> Seit dieser „Auslegung des Seins als ἰδέα ist das Denken auf das Sein des Seienden metaphysisch, und die Metaphysik theologisch“<sup>88</sup>.

Trotz der unterschiedlichen Metaphysik-Begriffe der Interpretation Natorps auf der einen, Heideggers auf der anderen Seite, lassen sich die Grundlinien dieser Interpretationen hinsichtlich der Frage nach der Metaphysik bei Platon im folgenden Sinn doch auf einen Nenner und dadurch in Beziehbarkeit aufeinander bringen. Natorp versteht Platon monistisch – auch dort noch, wo er im späten Rückblick auf seine Interpretation den Themenbereich der Metaphysik (vor allem Unsterblichkeit der Seele und Gott)<sup>89</sup> in seine Deutung zu integrieren versucht. Heidegger hingegen erkennt bei Platon eine scharfe Trennung von schattenhaft abbildlicher und wahrhaft seiender, übersinnlicher Ideenwelt, die durch einen funktionalen Zusammenhang überbrückt wird<sup>90</sup>.

Sozusagen in der Mitte zwischen diesen beiden Interpretationswegen steht nach den obigen Betrachtungen das Resultat der platonischen Erkenntnislehre. Die bloß reine Logik des aristischen Satzes – die bloß reine Denkform für sich also – mußte genauso aufgebrochen werden, wie das bloß reine Wahrnehmen im Hinblick auf die Erkenntnisfrage überschritten werden mußte, woran sich beidesmal das zuletzt in die Transzendenz verweisende Problem eines Einigungsgrundes von Denken und Wahrnehmen anschloß<sup>91</sup>. Die so gesuchte Verknüpfung aber läßt von keiner Seite – und nur darin läge eine theoretische Lösung der Aufgabe – ein thetisches Resultat zu. In diesem Sinne kann dann eben nicht von dem Joch der ἰδέα gesprochen werden, unter dem die Erscheinung bei Platon stünde<sup>92</sup>. Platon betreibt vielmehr sozusagen Phänomenologie reiner Seinsbereiche<sup>93</sup>, sucht deren eigene Unverborgenheit<sup>94</sup> und ent-deckt dabei ihre Unzulänglichkeit und ihren Verweisungscharakter<sup>95</sup>.

Der so beschriebene Sinn der platonischen Erkenntnislehre erhält nun aber von anderer Seite, nämlich der sozusagen praktischen Philosophie Platons, eine Bestätigung und Rechtfertigung. Dieser Seite sind die abschließenden Bemerkungen zugewandt.

<sup>86</sup> A. a. O., 42.      <sup>87</sup> A. a. O., 48.      <sup>88</sup> Ebd.

<sup>89</sup> Vgl. Platos Ideenlehre, 468.

<sup>90</sup> Vgl. das „Joch der ἰδέα“, das „Sichauskennen in etwas“, das „Sichverstehen auf etwas“ ermöglicht (44, 47).

<sup>91</sup> N. Hartmann, Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie, 49, daß Platons Erkenntnistheorie nach der neukantianischen Interpretation auf „ein verkleinertes Bild der ‚Kritik der reinen Vernunft‘“ hinauslaufe. Dabei ist allerdings zu beachten, daß auch die KrV das Problem der Transzendenz kennt, im Unterschied z. T. zu ihren neukantianischen Interpreten (vgl. hierzu die obige Anm. 40).

<sup>92</sup> Derart hätte für Platon ebenso zu gelten, was nach B. Welte für Heidegger zu gelten hat, nämlich daß dessen Gedanke „wohl eine Einheit, aber kein System fixierbarer Art“ sei (B. Welte, Auf der Spur des Ewigen, Freiburg/Basel/Wien 1965, 263).

<sup>93</sup> Bloß reines Wahrnehmen, bloß reines Denken.

<sup>94</sup> Ohne Direktion durch ein metaphysisches Prinzip.

<sup>95</sup> Diese These stützt sich auf die obigen Untersuchungen zu „Menon“ und „Theaitetos“. Sie hätte sich, was in diesem Zusammenhang nicht geleistet werden kann, bes. auch in die Diskussion um die Einleitung und den Schluß des Sonnenvergleichnisses (z. B. „Politeia“, 506 D/E und 509 B) einzuschalten. Aus welchen Gründen aber nun auch immer, die Frage, „was das Gute selbst ist“, wird von Platon

V

Die jetzt zu suchende, im Zuge der erkenntnistheoretischen Untersuchungen nicht erreichte Mitte wird von Platon auch in anderem Zusammenhang thematisiert, der hier vorläufig unter den Titel einer „praktischen Philosophie“ gestellt sein soll<sup>96</sup>. Die Art allerdings, wie sich diese Mitte nun in der aufs Praktische gerichteten Philosophie Platons zeigt, scheint zunächst ohne Beziehung zu der Art zu sein, wie sie sich aus der erkenntnistheoretischen Reflexion herauskommend zeigte. Ob es dennoch möglich ist, beide Mitten aufeinander zu beziehen, was schließlich zu ihrer beider Rechtfertigung mit dem Blick auf das Ganze der platonischen Philosophie beitrüge, soll nun abschließend gefragt werden<sup>97</sup>.

Die von Sokrates im „Symposion“ referierte Diotima-Rede beginnt mit der Frage nach der Mitte zwischen Weisheit (bzw. Einsicht) und Unwissenheit<sup>98</sup>. Sie erweitert dann diese Frage – Ziel der ganzen Rede ist es ja, das Wesen des Eros zu bestimmen – auf die Frage nach der Mitte zwischen dem Guten und Schönen einerseits und dem Häßlichen und Schlechten andererseits<sup>99</sup>. Die gesuchte Mitte, die erkenntnistheoretisch nicht einmal angemessen beschrieben werden konnte, wird im „Symposion“ nun als Ausgangspunkt der weiteren Überlegungen benutzt. Ausgangspunkt der anzustellenden Überlegungen ist somit kein reiner, isolierbarer Phänomenbereich, sondern etwas, das von vornherein als ein Gemischtes, als ein Mittelding aufgefaßt wird. Dies Phänomen des Eros nun wird einem Bereich zugerechnet, der unter den Titel des Dämonischen gestellt ist, das zwischen dem Unsterblichen (bzw. Gott oder den Göttern) und dem Sterblichen (bzw. dem Menschen) vermittelt<sup>100</sup>. Ebenso aber, wie sich nach den obigen erkenntnistheoreti-

---

in der „Politeia“ nicht behandelt (506 D). Auch W. Hirsch, Platon und das Problem der Wahrheit, in: Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag, Frankfurt am Main 1970, 208, betrachtet im Anschluß an Heidegger Platons Philosophie als „die Wendung des Denkens in die Metaphysik“; diese Wendung ist sie nach Hirsch „als der Übergang von Parmenides und Heraklit zu Aristoteles und den Folgenden“. Gegen eine solche Interpretation aber wäre am Unterschied von Werk und Wirkungsgeschichte festzuhalten: Wenn auch richtig sein mag, daß Platon den Blick des Denkens auf die Metaphysik gelenkt hat, so doch zugleich auf solche Weise, daß er die Philosophie davon zurückhielt, in einem positiven und lehrhaften Sinn Metaphysik zu sein.

<sup>96</sup> Der Anklang an Kants Terminologie ist absichtlich vorgenommen, obwohl sie in dieser Strenge auf Platon nicht übertragbar ist. Zum Verhältnis von Platons und Kants Ethik vgl. J. Stenzel, Das Problem der Willensfreiheit im Platonismus, in: Kleine Schriften zur griechischen Philosophie, Darmstadt 1972, bes. 172 ff.

<sup>97</sup> Vgl. J. Stenzel, a. a. O., 172.

<sup>98</sup> „Symposion“ 202 A; zur Thematik des „Symposion“ vgl. J. Hirschberger, Wert und Wissen im platonischen Symposion, PhJ 46, 1933, 201–227, bes. 202: „Das Symposion hat sehr viel zu sagen zur ethischen Frage nach dem Verhältnis des Wertreichs zur Wirklichkeit, sehr viel zur metaphysischen Frage nach dem Verhältnis von Werdwelt und Seinswelt und schließlich auch sehr viel zur erkenntnistheoretischen Frage nach dem Verhältnis von Sinneserfahrung und Denken.“ Hirschbergers Interpretation besagt, „daß es eine philosophische Notwendigkeit ist für die Ethik und für die Erkenntnistheorie, nicht nur sinnliche und intelligible Welt, Wirklichkeit und Wert zu trennen, sondern auch wieder miteinander in eine positive Beziehung zu setzen...“ (226 f.). Wie sehr zu recht aber Hirschberger dem Mythos einen hohen Stellenwert zuweist (vgl. 226), so sehr bleibt doch hinsichtlich seiner Interpretation zu fragen, ob er die im Mythos dem Denken errichtete Schranke ausreichend beachtet (vgl. 226: Platon wolle uns „begrifflich machen, daß im erkennenden Menschen Aisthesis und Phronesis eine Synthese bilden.“).

<sup>99</sup> „Symposion“, 202 B.

<sup>100</sup> „Symposion“, 202 D.

schen Betrachtungen die Einsichtigkeit eines Denkens, das aber bloß als solches starr und unbegreifend blieb, nur über eine die Transzendenz eröffnende Theorie mit der Faktizität der Wahrnehmung, die wiederum bloß als solche uneinsichtig war und zerfloß, zu verbinden wußte, so bleiben auch hier im „Symposion“, fern der Beschränkung auf die bloß erkenntnistheoretische Fragestellung, die äußeren Pole zunächst unverbindbar, trotz der Tatsache, daß hier nicht diese Pole Ausgangspunkt sind, sondern die Mitte selbst<sup>101</sup>. Die Unableitbarkeit der Vermittlung zwischen den Polen einerseits und der gleichwohl als gegeben angenommene Ausgangspunkt des Dämonischen als Medium der Vermittlung andererseits<sup>102</sup> eröffnen laut der Diotima-Rede dem Menschen einen Bereich, indem er seine wesentlichen Seinsmöglichkeiten verwirklichen und auch nicht verwirklichen kann. Derart heißt es mit Blick auf dies Dämonische: „Und wer sich darauf versteht, ist ein dämonischer Mann; wer sich aber auf irgend etwas sonst versteht in diesen oder jenen Künsten oder Handwerken, ist nur ein Banause.“<sup>103</sup> Damit aber ist in diesem Medium die Grundlage für eine ontologische Freiheit des Menschen, die Grundlage zugleich für ein unterschiedliches, freies Menschentum enthalten.

Ohne auf die sich daran anknüpfende Frage nach einer ethischen, nämlich zu-rechenbaren Freiheit einzugehen<sup>104</sup>, kann nun gezeigt werden, inwiefern die in der erkenntnistheoretischen Überlegung gesuchte Mitte zugleich Argument für diese ontologische These und ihr Abbild ist.

Innerhalb des betreffenden Menschentums mag es unnötig erscheinen, den Eros, das Dämonische, die ontologische Freiheit des Menschen zwischen Vergänglichem und Unvergänglichem als Ausgangspunkt zu legitimieren. Wenn nun aber auch die erkenntnistheoretische Überlegung dies Menschentum nicht argumentativ erzwingen kann (sie widerspräche im übrigen dann selbst wieder dieser Auffassung vom Menschen), so kann sie doch argumentierend zu diesem Menschentum hinführen, indem sie das menschliche Erkennen in die Spannung von Wahrnehmen und Denken auf solche Weise stellt, daß sie von beiden Seiten her auf ein Mittleres tendiert, aber jeweils mit dem Verweis auf Transzendenz. Sosehr dabei in der erkenntnistheoretischen Überlegung die Transzendenz transzendent bleibt – also unerreicher –, sosehr bleibt sie doch auch gesucht: die Rede von Transzendenz im Sinne eines Problems ist nach der erkenntnistheoretischen Untersuchung tendenziell sinnvoll. Derart rechtfertigt diese Untersuchung die Nichtunmöglichkeit des ontologischen Zwischen, des *μεταξύ*. Sie rechtfertigt diese Nichtunmöglichkeit durch die Spannung, in der sie steht, und durch den aus letzterer resultierenden Transzendenzverweis. In diesem Sinne kann sie zugleich als Abbild der ontologischen Thesen gelten.

<sup>101</sup> „Symposion“, 203 A: „Ein Gott dagegen macht sich mit den Menschen nicht gemein.“ (Θεὸς δὲ ἀνθρώπων οὐ μίγνυται.) – Übersetzung der „Symposion“-Stellen von F. Boll, neu bearbeitet von W. Buchwald, Symposion, München 1969.

<sup>102</sup> „Symposion“, 202 E: „Es verdolmetscht und vermittelt den Göttern, was von den Menschen, und den Menschen, was von den Göttern kommt.“

<sup>103</sup> „Symposion“, 203 A; die gleichsam bloß transkribierte Übernahme von βάναισος in den Text der Übersetzung mag zunächst als Fehlübersetzung erscheinen, weil unser heutiges „Banause“ ohne Bezug zu handwerklicher Tätigkeit ist. Aber angesichts der Entgegensetzung des „dämonischen Mannes“ scheint die Zuspitzung der im Griechischen ja ohnehin schon abwertenden Bedeutung des Ausdrucks gerechtfertigt.

<sup>104</sup> Der sogenannte Intellektualismus der platonischen Ethik, den übrigens Stenzel in seinem obengenannten Aufsatz über das Problem der Willensfreiheit, bes. S. 176 bis 178, schon so interpretiert, daß das genuin Ethische dabei nicht zu kurz kommt, wäre vor allem auch an der Erzählung des Er im 10. Buch der „Politeia“ zu bewahren. Zu der dort beschriebenen Wahlentscheidung vgl. auch G. Funke, Gewohnheit, Bonn 1961, 32 ff.

Indem der rational-logische Begründungszusammenhang der erkenntnistheoretischen Untersuchung nur die Nichtunmöglichkeit der offenbar von Platon – wenn auch meist nur andeutungsweise – vertretenen metaphysischen Weltanschauung darzulegen imstande ist, so scheint diese Metaphysik zuletzt sich als bloße „Privatmetaphysik“ zu enthüllen<sup>105</sup>. Sie stünde damit sehr nahe der Trennung und der Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen, wie sie besonders auch Kant darlegt<sup>106</sup>. Platons Philosophiebegriff aber ist noch so weit – bzw. noch so unberührt durch die Einschränkung von seiten einer Offenbarungstheologie, wie sie durch die christliche Theologie entfaltet worden ist –, daß er die nichtrationale Seite durchaus zu integrieren vermag. Die Transrationalität dieser anderen Seite mag der Grund dafür sein, daß diese Metaphysik nur verdeckt in den Dialogen Platons zu finden ist, gleichwohl aber stets deren Hintergrund bildet<sup>107</sup>. Daß damit das „erzieherische“ Moment, der Paideia-Gedanke, sozusagen zum Schlußstein der platonischen Philosophie wird, in dem sie ihre Einheit findet, ist – wenn auch mit unterschiedlicher Akzentsetzung – weitgehend Allgemeingut der Platoninterpretation<sup>108</sup>. Daß aber die Freiheit des Menschen und der Transzendenzverweis die Auszeichnungen dieser Paideia sind, sollte – was ihre Grundbedingungen angeht – aufgrund der Betrachtungen zu „Menon“ und „Theaitetos“ befestigt werden. Diese beiden Momente des platonischen Philosophierens finden ihren Ausdruck in der bekannten Stelle des 7. Briefes, die hier zum Abschluß zitiert wird. Dasjenige, so sagt Platon an dieser Stelle, worum es ihm bei seinem Bemühen gehe, lasse „sich nicht in Worte fassen wie andere wissenschaftliche Fragen, sondern aus häufigem gemeinsamem Bemühen um die Sache selbst und gemeinsamem Leben entsteht es plötzlich, wie ein Licht, das aus einem springenden Funken entzündet wird, in der Seele und nährt sich dann aus sich selbst.“<sup>109</sup>

<sup>105</sup> Zum Terminus der „Privatmetaphysik“ vgl. *H. Heimsoeth*, Studien zur Philosophie Immanuel Kants II, Bonn 1970, 86 ff.

<sup>106</sup> Vgl. meine Untersuchung, Die Transzendenz in der Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur speziellen Metaphysik an Kants „Kritik der reinen Vernunft“, Bonn 1979, 144 ff.

<sup>107</sup> Sie bietet offenkundig und unvermeidlich Anhaltspunkte zu einseitigen Interpretationen, sowohl was die Verkürzung der platonischen Philosophie auf, die Immanenz nicht sprengende, logische und ethische Einzelfragen betrifft, als auch was die Verlagerung ihres Zentrums in eine spekulativ bestimmbare Transzendenz angeht. Gerade im oft geschmähten christlichen Platonismus (bzw. christlichen Neuplatonismus) wurde diese Seite der platonischen Philosophie (die schon Augustin den Hervorgang der Skepsis aus Platons Schule ganz begreiflich macht; vgl. „Contra Academicos“ 2, 6, 14) durchaus übernommen und weiterentwickelt. Exemplarisch ist hier Cusanus zu nennen; dazu vgl. *J. Stallmach*, Der Mensch zwischen Wissen und Nichtwissen. Beitrag zum Motiv der *docta ignorantia* im Denken des Nikolaus von Kues, in: MFCG 13, 1978 (Festgabe für Rudolf Haubst), wo Stallmach die cusanische „*docta ignorantia*“ in der Nachfolge der platonischen Bestimmung des Philosophen im „Symposion“ folgendermaßen als wesentlichen habitus des Menschen interpretiert: „So kann auch Cusanus von einem ‚dem Menschen eigenen‘ Nichtwissen sprechen, das also nicht eine *privatio* ist, ein bloßer Fehl an Wissen, der durch den Erkenntnisfortschritt und entsprechende Wissensbemühungen aufgehoben werden könnte, sondern einen sein Wesen kennzeichnenden habitus ausmacht, in dem er zu weiterer Vollkommenheit, zur Vervollständigung in der Dimension des dem Menschen überhaupt erreichbaren Wissens, zur eigentlichen Weisheit, zu gelangen vermag.“

<sup>108</sup> Vgl. die Literaturangaben *K. Gaisers* in seiner Einführung zu *J. Stenzels* „Platon der Erzieher“, Hamburg 1961 (Leipzig 1928), VI f. und XIII (jeweils in den Anmerkungen).

<sup>109</sup> 7. Brief, 341 C/D; Übersetzung von *W. Neumann*, bearbeitet von *J. Kerstensteiner*, München 1967.