

FRIEDRICH KÜMMEL

PLATON UND HEGEL

zur ontologischen Begründung
des Zirkels in der Erkenntnis

ERSTER TEIL

DIE PLATONISCHE DIHAIREISIS
UND IHRE ONTOLOGISCHEN VORAUSSETZUNGEN*

* Das in dieser Interpretation eingeschlagene Verfahren muß im Sinne einer philologisch-historischen Darstellung unzureichend bleiben, wenn es versucht, einen bestimmten Gedankengang in seiner inneren Konsequenz herauszuarbeiten. Denn obgleich dieser den Anspruch erheben möchte, die Mitte des platonischen Denkens zu treffen, kann er doch nicht sein Ganges umgreifen und muß bedeutsame Entwicklungen und Denkformen vernachlässigen, die das historische Bild Platons vor allem bestimmt haben und doch, wie mir scheinen will, nur für eine Übergangsperiode seines Denkens charakteristisch sind. Grundlage und Gegenstand dieser Erörterung sind vor allem die späteren Dialoge. Entgegen dem historischen Gang lassen sich rückblickend auch schon in den Anfängen die Motive aufzeigen, die in ihrer konsequenten Fortführung das schließliche Ergebnis zeitigen mußten. — Zitiert wird in der Übersetzung von Fr. Schleiermacher mit der Stephanus-Numerierung.

Erstes Kapitel: Die Situation der Relativität als unüberschreitbare Grundlage der Erkenntnis.....	47
1. Die Unvermeidlichkeit einer dialektischen Lösung des in der eleatischen Dialektik aporetisch werdenden Problems des vielen Seienden	47
2. Vorblick auf eine positive Dialektik, die das vorläufige Wissen in sich selbst weiterbildet	5 ¹
3. Die beiden mittleren Lagen des Wissens: das sokratische Nichtwissen und Platons Rückgang auf die »wahre Vorstellung«.....	55
4. Die Bestimmung der Tugenden in ihrem Verhältnis untereinander und Guten	56
5. Die Verschränkung von Sachbezug und Konvention (gezeigt am Beispiel der Sprache)	60
6. Das Problem einer apriorischen Erkenntnisgrundlage und die Aporien der Ideenlehre.....	67
7. Der Selbstunterschied des Wissens und das gegenständliche Verhältnis der Erkenntnis	70

Die Seiten sind textidentisch mit dem Erstdruck beim Max Niemeyer

Verlag Tübingen 1968.

DIE SITUATION DER RELATIVITÄT ALS UNÜBERSCHREITBARE GRUNDLAGE DER ERKENNTNIS

**1. Die Unvermeidlichkeit einer dialektischen Lösung
des in der eleatischen Dialektik aporetisch werdenden Problems
des vielen Seienden**

Platon steht in einer Zeit, in der die Konsequenzen des eleatischen Denkens radikal zu Ende gedacht werden. Der negative Ausgang dieser Dialektik zeichnet sich im ersten Ansatz schon vor. Die in der Ausrichtung auf das eine Sein eingenommene Denkhaltung wird in der Formulierung ihrer Erkenntnis aporetisch. Der Versuch, das Eine ganz aus sich selbst zu denken und den Widerspruch von ihm auszuschließen, hat zur Folge, daß dieses Eine ohne jeden Bezug auf anderes Seiendes und damit ohne jede positive Bestimmung bleibt. Ist diese radikale Forderung der Ausschließung der Vielheit uneinlösbar, so führt dies zu einem unbezüglichen Nebeneinander nur sich selbst gleicher Bestimmungen und damit zum Zerfall der Wirklichkeit. Die letzten formal gefaßten Elemente ihrer Bestimmtheit, die Grenze und das unbegrenzte Darüberhinaus, zeigen an sich selbst eine Dialektik, in der alle seiende Positivität zwangsläufig in negative Bestimmungen umschlägt. Der zunächst nur im Verhältnis zu anderem Seiendem behauptete Widerspruch erweist sich als ein Selbstwiderspruch, sobald die eigene positive Bestimmtheit nur noch als Grenze und damit an sich selbst als Bezug auf anderes ineins mit dessen Negation gefaßt wird. Gorgias zeigt, daß die Dialektik nicht nur dem Vielen den Charakter eines Nichtseienden gibt, sondern auch das eine Sein selbst auflöst, ob es nun durch die Grenze oder in seiner kontinuierlich erfüllten Unbegrenztheit gedacht wird. Das Sein in diesen beiden Bedingungen zu denken ist möglich und notwendig, wenngleich Parmenides die dadurch eingeleitete Gedankenbewegung zurückhalten möchte und mehr auf die formal nicht faßbare durchgängige Erfülltheit abhebt.

Der für das eine Sein wie für die vielen Dinge gleich negative Ausgang des Denkens ist nur durch das Festhalten an seiner anfänglichen Intention erklärbar : dem Versuch der Aussonderung eines absolut Positiven und Nichtwidersprüchlichen im Seienden. Gilt als ein solches das einzelne Seiende in seiner immanenten Bestimmtheit, so scheint alles »wahr« zu werden und mit der Relativität auf anderes auch alle Negativität überhaupt zu verschwinden. Der Blick auf das Viele ergibt jedoch die Kehrseite einer selbst mit Widersprüchen

behafteten Wahrheit, insofern das Gegenteilige nun gleich wahr sein soll. Versucht man in einem weiteren Schritt das Einzelne näher zu bestimmen, so fallen alle prädikativen Bestimmungen als gleich selbständige Einzelwesen von ihm ab und reduzieren es auf die Tautologie seiner einfachen Identität mit sich selbst. Und will man endlich seine Bestimmtheit formal und ganz allgemein fassen, so hat es im dialektischen Begriff der Grenze den Widerspruch an sich, zugleich durch sich selbst und im Verhältnis auf anderes, d. h. ineins positiv und negativ bestimmt zu sein.

Der Weg der Aussonderung eines Nichtwidersprüchlichen führt nicht zum erstrebten Ziel. Mit der Abweisung der sinnlichen Wahrnehmung in ihrer Relativität ist es nicht getan, denn der Widerspruch kehrt in den letzten begrifflichen Elementen des Seienden in viel stärkerem Maße wieder und wird hier unausweichlich. Es genügt nicht, das Wahre von der sinnlichen Erscheinung abzulösen, wenn die Möglichkeiten des Denkens selbst und seine letztmöglichen formalen Bestimmungen den Widerspruch an sich selbst tragen. Kann man ihm aber durch keinen Rückzug auf eine vermeintlich unangreifbare Position entgehen, so bleibt nur die doppelte Möglichkeit, die gegenständliche Wirklichkeit überhaupt preiszugeben und sich auf die faktisch existierende Einheit des erkennenden Subjekts zurückzuziehen oder die auf totale Widerspruchsfreiheit gehende Erkenntnishaltung aufzugeben und eine Sicht der Wirklichkeit auszubilden, in die der Widerspruch konstitutiv aufgenommen und integriert ist.

Die erste Richtung wird in der Sophistik eingeschlagen und beherrscht auch das Bild der hellenistischen Zeit. Indem das Wissen sich von der sinnlichen Wirklichkeit ablöst, wird das erkennende Subjekt selbst sein Grund und absoluter Bezugspunkt, auf den hin alles gegenständlich Gegebene relativiert wird. Alles Sein ist jemandes Erscheinen (Protagoras). Für sich selbständig ist nur noch der einzelne Mensch, der nun den allgemeinen Zusammenhang der Wirklichkeit von sich her bestimmen und ihre mögliche Einheit durch sich selbst realisieren muß. Geht dabei das Interesse an der gegenständlichen Wirklichkeit überhaupt zurück, so kann das Subjekt sich selbst Zweck werden und seine Einheit im Begriff der Tugend zu fassen versuchen. Der zuvor in der Wahrheit des umgreifenden und gegenständlich repräsentierten Seienden gehaltene Mensch muß nun seine eigene Wahrheit als das Gute selbst realisieren. Die Seele in Übereinstimmung mit sich selbst zu bringen wird eine Aufgabe, in der Handeln und Reflexion, Selbstsein und Selbsterkenntnis unlösbar zusammengehören. Es kommt, wie vor allem bei Sokrates deutlich wird, nun notwendig auf Erkenntnis an, soll der Mensch zur Einheit seiner selbst kommen und darin allererst wahrhaft sein. Er muß die beste Verfassung seiner Seele erst noch erfragen und kann darin erst (um die Weiterführung des

Gedankens durch Platon anzudeuten) deren ideelle Gegebenheit als die Voraussetzung des ganzen Prozesses einsehen.

Auf die Ambivalenz dieser Situation muß hingewiesen werden. Mensch und Wirklichkeit sind auseinandergetreten; die sinnliche Gewißheit des Eingeordnetseins in eine umgreifende Realität ist erschüttert. Insofern nun der Bezug auf diese vom freigesetzten Subjekt selbst abhängt und mitbestimmt wird, läßt sich die gegenständliche Wahrheit nicht mehr ohne weiteres fassen und behaupten. Die Fraglichkeit der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit führt zur Suche nach einem Kriterium der Wahrheit und Gewißheit, an dem sich die Sachhaltigkeit der Urteile und Meinungen prüfen läßt. Das Wissen des Wissens wird zum Problem und verlangt, daß man das Vorgebrachte auch begründet und in seiner rechtmäßigen Geltung nachweist. Dies setzt eine freie, störbare Beziehung voraus, in der sich Widersprüche ergeben und Differenzen auszugleichen sind, wo jede Erkenntnis sich im Streit der Meinungen durchsetzen muß und gezwungen ist, sich begrifflich zu formulieren und mit Argumenten zu versehen. Ziel der Erkenntnis wird die allseits anerkannte Definition der Sache, über deren Bedingungen und Zustandekommen (was die Verfassung der definierbaren Wirklichkeit und die ihr gemäße Methode des Denkens betrifft) zunächst noch große Unklarheit herrscht.

Dieser neuen Situation kann aber durch den Versuch einer reinlichen Unterscheidung von trügerischer Meinung und wahren Wissen gemäß dem Kriterium der Widerspruchsfreiheit nicht entsprochen werden. Solange der in jedem vermeintlichen Wissen aufweisbare Selbstwiderspruch dieses nur zerstört, ist mit dem dadurch erreichten indirekten Hinweis auf eine mögliche richtige Erkenntnis noch nicht viel gewonnen, weil jeder Versuch, diese auszusprechen, doch wieder auf dieselben begrifflichen Möglichkeiten zurückgreifen muß, die auch der Meinungsbildung zur Verfügung stehen und hier zu den unlösbar scheinenden Schwierigkeiten führen. Der Widerspruch zerstört auch das wahre Wissen und nicht nur den Schein. Soll z. B. die Bewegung auf die Erkenntnis hin ausgesagt werden, so verfällt auch diese unbestreitbare Möglichkeit dem »streitsüchtigen Satz«, »daß nämlich ein Mensch unmöglich suchen kann, weder was er weiß, noch was er nicht weiß. Nämlich weder was er weiß, 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« (Menon 80 e). Platon antwortet auf diesen Einwand mit der Lehre von der Wiedererinnerung und wählt mit dem Hinweis auf Zeugen »göttlicher Art« (aaO. 81 b) eine Möglichkeit der Aussage im Mythos, die unerachtet ihrer Wahrheit der sophistischen Dialektik verfallen müßte, aber durch ihre Autorität davor bewahrt werden soll. Natürlich ist auf diese Weise der sophistischen Argumentation nicht wirklich begegnet. Es

fehlen noch die Mittel, um sie auf ihrem eigenen Feld schlagen zu können, und gerade das wäre nötig.

Was hieran deutlich werden soll ist zunächst nur dieses, daß auch die wahren Sätze nicht sicher sind vor dem der Meinung anhaftenden Widerspruch und alle Absonderung einer vermeintlich widerspruchsfreien Sphäre des Wahren das gestellte Problem nicht wirklich zu lösen vermag. Das Wissen nimmt durch seine explizite Formulierung im Medium der Sprache selbst die Form der Meinung an, und er ergibt sich das schwierige Problem, wie man wahre und falsche Vorstellungen voneinander sondern kann, die sich der begrifflichen Form und Sachhaltigkeit nach in nichts voneinander unterscheiden. Solange dabei lediglich Argument gegen Argument gestellt wird, kann sich allenfalls ein unentschiedenes Gleichgewicht herausbilden, das die Entscheidung für das eine oder andere willkürlich erscheinen läßt. Läßt sich ein sachlicher Entscheidungsgrund nicht finden, so wird das in seiner formalen Dialektik kritisch bleibende Denken notwendig skeptisch und jedes Festhalten an einer einmal eingenommenen Position dogmatisch. Für alles gibt es ein gleich gewichtiges Pro und Kontra, und es ist allenfalls eine Sache der Wahrscheinlichkeit, schließlich aber des bloßen Wollens oder einer besseren Überredungskunst, für welche Seite man sich entscheidet.

Die Unausweichlichkeit dieser Situation muß eingesehen werden, um die von Platon geleisteten Ansätze zu ihrer Bewältigung zu verstehen. Die mythologische Redeweise kann im grundsätzlichen Problem nicht befriedigen, so sehr Platon wohl aus mancherlei Gründen Anlaß hatte sich ihrer zu bedienen. Vielmehr ist die Frage, wie für ihn die ἀνομία im Verhältnis des Einen und Vielen (»was aller Zweifel Ursache ist, wenn es nicht richtig bestimmt wird«) selbst zur εὐνομία, zur »Ursache aller Sicherheit« werden kann (vgl. Philebos 15 c). Die eigentliche Lösung liegt nicht in einem Übergang in mythologisches Reden oder in der Abhebung des vermeintlich widerspruchsfreien idealen Seins von der realen Wirklichkeit: sie muß nach Platons eigenen Worten in derselben Dialektik gesucht und gefunden werden, aus der die Schwierigkeit sich ergibt. Die sophistische Dialektik in ihrer skeptischen Konsequenz ist selbst die Ausgangslage, an der das Philosophieren Platons ansetzt. Daraus ergibt sich für die Interpretation ein Leitfaden und die Möglichkeit, die verschiedenartigen Denkmotive am eine innere Mitte zu konzentrieren.

2. Vorblick auf eine positive Dialektik, die das vorläufige Wissen in sich selbst weiterbildet

Die sophistische Argumentation bewegt sich in einem mittleren Feld, für dessen Bestimmung die von ihr festgehaltene Alternative von Wissen oder Nichtwissen nicht zureichend ist. Der bloße Hinweis auf ein Ansichsein des wahren Seienden hilft nicht weiter, wenn die geforderte Übereinstimmung des Menschen mit der Wirklichkeit allenfalls als eine Voraussetzung gelten kann, die, wie der Streit der Meinungen zeigt, faktisch nicht erreicht wird. Aber auch das skeptische ἀδιόφορον wird der Situation nicht wirklich gerecht, in der es doch fraglos Unterschiede im Wissen, mögliche und unmögliche Aussagen, falsche und richtige Meinungen gibt und eine bessere oder schlechtere Ordnung der Verhältnisse durchaus im Bereich des Möglichen liegt. Platon macht den Sophisten den Vorwurf, daß sie die Voraussetzungen ihrer eigenen Position und ihre positiven Möglichkeiten nicht zu begreifen vermöchten (vgl. den Dialog Kratylos und Phaidros 259e ff.). Wie aber soll ein Fortschritt in der Erkenntnis gemacht werden können, wenn kein Wissen und damit auch kein Nichtwissen seiner selbst vollkommen sicher zu werden vermag? Wie ergibt sich die Möglichkeit einer Korrektur eingenommener Standpunkte, wenn kein erreichtes Wissen sich als endgültig erweist und die Erkenntnis an der sinnlichen Wahrnehmung ebensowenig einen sicheren Leitfaden findet wie an der formalen Methode des Denkens, das kein Kriterium für sachliche Entscheidungen enthält? Im vorläufigen Wissen einen Fortschritt zu erzielen, ohne daß man aus der Vorläufigkeit überhaupt herauskommen und eine letzte Begründung seiner Erkenntnis erreichen kann: dieses Problem muß in seiner ganzen Schwierigkeit gesehen werden, um die Versuchung des Dogmatismus wie die Resignation der Skepsis zu verstehen und auf der anderen Seite Platons gedankliche Leistung voll würdigen zu können. Wenn kein Dogmatismus dem skeptischen Denken einen wirklichen Widerpart zu leisten vermag, ist dieses unüberholbar in dem Nachweis, daß eine letztgültige Begründung und Abschließung menschlichen Erkennens unerreichbar ist, auch wenn es den objektiven Grund der Wirklichkeit als Basis des Wissens durchaus gibt und dieses ohne einen wie immer gearteten Bezug auf jene nicht auskommen kann. Die erste Antwort auf diese Situation wurde schon im vorsokratischen Denken gegeben: der sinnlichen Welt verhaftet ist der Mensch von der wahren Wirklichkeit entfernt, der er nur durch das Denken nahekommen kann (vgl. Heraklit, Demokrit u. a.). Auch Platon entfaltet diesen Typus eines in der Schau der geistigen Wirklichkeit zur Erfüllung seiner selbst kommenden Denkens. Solange indessen die Heraussetzung einer ansichseienden Wirklichkeit nicht überhaupt von der Vielheit abstrahiert, werden alle Aporien der sinn-

liehen Welt auch auf den geistigen Kosmos übertragen. Der Begriff der Teilhabe löst keineswegs die Schwierigkeiten, die gar nicht so sehr im Verhältnis der beiden Welten liegen, sondern in der inneren Verfassung einer jeden gleichlautend auftauchen. Sobald nicht nur auf die unaussprechbare geistige Erfülltheit abgehoben wird und der ideelle Weltzusammenhang selbst thematisiert werden soll, stellt er sich grundsätzlich nicht anders dar als der Zusammenhang der sinnlichen Wirklichkeit. Deren Dialektik gilt auch für die Ideen selbst. Wenn gleich die Inhaltlichkeit des ideell erfüllten Bewußtseins sich sowenig auf die formalen Bestimmungen der Grenze und des Unbegrenzten reduzieren läßt, wie dies die qualitative Erfülltheit des sinnlich konkreten Bewußtseins tut, ist doch der Bereich der Ideen vor der negativen Macht der Dialektik um nichts sicherer. Der »wunderbare« Satz, daß auch die Idee selbst Eines und Vieles sei (vgl. Parmenides 129 b), zuvor die Grundlage aller skeptischen Aporien, muß selbst zum Schlüssel für die Lösung aller Schwierigkeiten werden. Es ist für die wesentliche Problematik fast gleichgültig, in welcher Sphäre man sie ansetzt und durchdenkt. Platon kann in den späten Dialogen die einfachsten Beispiele der Wahrnehmung heranziehen, so die Frage, ob Theaitetos sitzt oder fliegt (vgl. Sophistes 263 a). Diese Parallelität und notwendige Verschränkung der spekulativen und der empirischen Erkenntnisbewegung hat zur Folge, daß alle in der Dialektik der Ideen erreichten Fortschritte des Denkens auch für die Erkenntnis der konkret gegebenen Wirklichkeit fruchtbar werden können. Und umgekehrt folgt daraus, daß die Realitätsweise des absoluten, wahren Seins sich nur im Zusammenhang mit der Verfassung des empirisch gegebenen Seins überhaupt bestimmen läßt. Man kann die reine Erkenntnis grundsätzlich nur vermischt mit der irdischen Erkenntnis gewinnen (vgl. Philebos 62 a). Die dialektischen und mathematischen Prinzipien lassen sich unmittelbar mit der in den späten Dialogen vorherrschenden Tendenz auf Erkenntnis und Bestimmung der realen Wirklichkeit vereinen, ja sie erzwingen, wie sich zeigen wird, diese Umkehr in der Intention der spekulativen Erkenntnis. Die Überwindung des Chorisimos, wie sie sich im Wiederauftauchen des Wahrnehmungsproblems, in der Annäherung von richtiger Meinung und wahren Wissen oder in der Kosmologie des Timaios schon äußerlich anzeigt, ist keineswegs zufällig. Die »mittlere Lage« der Erkenntnis ist nun nicht mehr Ausdruck der Entfernung von der wahren Wirklichkeit: ihre Vorläufigkeit ist unüberschreitbar geworden, wenn es sich erweist, daß die Wirklichkeit selbst nur als diese konkrete Mitte aus für sich irrealen und undenkbaeren Extremen (Seinswurzeln) ist und begriffen werden kann. Die Erzählung einer Welterschöpfung ist der mythologisierende Ausdruck des zeitlosen Hervorgangs der Wirklichkeit in ihren einzelnen Gestaltungen aus genau denselben Prinzipien der Grenze (πέρας)

und des Unbegrenzten (ἄπειρον), auf denen zuvor die skeptische Auflösung alles Seienden beruhte. Die negative Dialektik wird zur produktiven, konstituierenden Bewegung der wahrhaft seienden Wirklichkeit selbst, die nicht mehr von der konkret gegebenen Wirklichkeit der räumlich-zeitlichen Welt abgelöst werden kann. Diese hat den Logos in sich selbst als eine Ordnung, die auch das Unbegrenzbare als konsumtive Wurzel in sich hat und ihre Negativität rechtfertigt. Die »Ursache der Aporie« in der Erkenntnis der Wirklichkeit ist als notwendige Bedingung ihrer Möglichkeit erkannt und so gewendet, daß ihre Unauflösbarkeit zum positiven Grund aller Erkenntnis wird. Es zeigt sich eine Möglichkeit, die unüberschreitbare mittlere Lage der Erkenntnis durch sich selbst weiterzubilden und ohne eine letzte Begründung des Wissens in einem mit ihm zusammenfallenden Sein echte Fortschritte in der Erkenntnis zu erzielen. Um aber diese erstaunliche Wendung nicht unglaubwürdig erscheinen zu lassen, muß der Weg in seinen einzelnen Schritten nachgegangen werden.

3. Die beiden mittleren Lagen des Wissens: das sokratische Nichtwissen und Platons Rückgang auf die »wahre Vorstellung« (ἀληθῆς δόξα)

In der sokratischen Gesprächsführung wird die fraglose Gegebenheit eines Wissens aufgehoben und mit der Forderung, es selbst hervorzubringen und zu entwickeln, sein Charakter überhaupt verändert. Die dem Zweifel konfrontierte Produktion des Wissens gibt ihm ein anderes Selbstbewußtsein und einen neuen Grund seiner Sicherheit. Jenseits der Alternative von Wissen oder Nichtwissen ergibt sich ein mittlerer Zustand, der die Fraglosigkeit des vorläufigen Wissens aufhebt und sich als Wissen um das Nichtwissen, als Streben nach Erkenntnis bestimmen läßt. Das Ziel eines seiner selbst gewissen Wissens kann nur im Durchgang durch die Ungewißheit erreicht werden. Der Zweifel an allem vermeintlich besessenen Wissen zwingt zu dessen Begründung und erweist es darin erst in seinem Widerspruch oder seiner Geltung. Weil das Wissen in der Bewährung eine andere Form annimmt, hilft es hier nicht weiter zu sagen, alles Wissen sei eo ipso seiner selbst bewußt und als solches schon bei sich angekommen. Auch wenn alles Wissen Bewußtsein ist und darin sich selbst hat, macht es doch in Form und Inhalt des Bewußtseins einen entscheidenden Unterschied, ob ich eine richtige Vorstellung von einer Sache habe, ohne doch um ihre Richtigkeit zu wissen, oder ob ich mir gewißgeworden bin, daß und warum sie richtig ist. Das einfache Sichwissen des Bewußtseins gilt gleichermaßen für richtige und falsche Vorstellungen, und meist

ist die Überzeugtheit von einer fraglos übernommenen Meinung größer als die aus der kritischen Prüfung resultierende Gewißheit eines Wissens. Die eine Vorstellung begleitende Zustimmung sagt über deren Wahrheit oder Falschheit noch nichts aus (vgl. Philebos 37 e).

Dem sokratischen Wissen um das eigene Nichtwissen voraus liegt also nicht das Nichtwissen schlechthin (und natürlich auch nicht das vollendete Wissen), sondern gleichsam als ein zweiter mittlerer Zustand ein Wissen, das seiner selbst nicht sicher ist und richtig oder falsch sein kann, auch wenn es beidemale von demselben Überzeugungsgefühl begleitet wird. Dieses Meinungen habende Bewußtsein ist eine unentbehrliche Voraussetzung der sokratischen Bewegung auf Erkenntnis hin, auch wenn die Prüfung diesen Boden zunächst nicht als tragfähig erweist und den Meinungen kein wahrhaftes Wissen abzugewinnen vermag. Solange aber diese Bewegung nur negativ ist und im Wissen des Nichtwissens ausläuft, gibt es keine Möglichkeit, zu einem positiven Wissen zu gelangen. Das eingestandene Nichtwissen läßt sich nicht mehr durch sich selbst überwinden. Erweisen sich alle Meinungen als trügerisch, so muß das sokratische Gespräch notwendig im Nichtwissen hängen bleiben und kann zu keiner positiven Aussage mehr kommen.

Wenn Platon diese Aporie lediglich so zu überwinden versucht hätte, daß er im absoluten Wissen der Idee eine neue Erkenntnisquelle aufzeigt, so bliebe dieser Sprung aus der Relativität hinaus eine für sich selbst ganz unerreichbare Möglichkeit, in der die Schwierigkeiten nur hinausgeschoben und keineswegs schon gelöst wären. Es muß von vornherein der andere Gedanke Platons ernstgenommen werden, daß für die Bestimmung der Tugend eine mitgebrachte »richtige Vorstellung« (ἀληθῆς δόξα) von ihr unentbehrlich sei (vgl. Politikos 309 c ff.). Es wird also nicht nur das sokratische Nichtwissen auf ein endgültiges Wissen in der Idee hin überschritten, vielmehr geht Platon auch umgekehrt auf den vor diesem Nichtwissen liegenden Zustand der 86fα zurück und knüpft positiv an diese an. Es ist entscheidend wichtig zu sehen, daß Platon das absolute Wissen nicht aus dem relativen Bereich heraussetzt, sondern umgekehrt in diesen hereinnimmt und in der δόξα selbst verankert. Diese Einsicht wird sich dahin zuspitzen, daß man nur von »richtiger Vorstellung« ausgehend überhaupt zu wahrer Erkenntnis kommen kann (vgl. Politikos 278 c ff.). Läßt sich ein endgültiges Wissen in der Idee im schwankenden Fortgang der Erkenntnis nicht antizipieren und ist es auf der anderen Seite unmöglich, von einem Nichtwissen bzw. von einer falschen Vorstellung ausgehend zur Wahrheit zu kommen (aaO.), so muß in den vorgegebenen Meinungen schon etwas Richtiges getroffen, ja das »Göttliche« selbst enthalten sein, das aufzuspüren und in die Klarheit des Wissens herauszustellen die Aufgabe ist, wenn irgend Erkenntnis möglich sein soll. Die notwendig vor-

auszusetzende ἀληθῆς δόξα ist als eine (zweite) mittlere Lage zwischen Wissen und Nichtwissen weniger als Erkenntnis (ἐπιστήμη), zugleich aber bildet sie als »das Göttliche« (vgl. Politikos 309 c) deren Grund. Auch das absolute Wissen kann sich selbst nur in dieser Mitte fassen und läßt sich nicht mehr ausschließlich von sich selbst her als eine Erkenntnis sui generis verstehen.

Die sokratische Form des suchenden Bewußtseins wird also nur dann nicht aporetisch, wenn dieses schon auf dem Wege zum Wissen ist und nicht mehr nur als ein Nichtwissen bestimmt, sondern auch schon als ein (wenngleich erst noch zu erhebendes) Wissen aufgefaßt werden kann. Oder anders gesagt: nicht nur der Zweifel und das Wissen des Nichtwissens ist für das Erreichen der wahren Einsicht unentbehrlich, sondern ebenso sehr der gegebene Bestand an Meinungen, auf den als positive Grundlage aller Wissensentwicklung (und d. h. nicht nur kritisch) zurückgegriffen werden muß. Platon tut gegenüber Sokrates einen Schritt zurück und kann nur dadurch über ihn auch wirklich hinauskommen. Blicke es bei der von Sokrates vorgeführten generellen Selbstaufhebung der Meinungen im Nachweis ihrer inneren Widersprüchlichkeit, so müßte auch jede über das Eingeständnis des Nichtwissens hinausgehende positive Aussage derselben Dialektik verfallen. Falsche wie richtige Meinungen würden in gleicher Weise zerstört, und auch die Ideenkenntnis wäre nicht sicher, sobald das Geschaute in die Form eines rationalen Begründungszusammenhanges gebracht würde, um der Bedingung des Wissens zu genügen. Nicht schon die Proklamation der Idee, sondern nur eine andere Wertung und Behandlung der Meinungen selbst kann einen konkreten Fortschritt der Erkenntnis bringen.

Die einfachste und sicher nur vorläufig gemeinte Weise besteht darin, daß Platon wesentliche Sachverhalte, wie die genannte suchende Haltung des Bewußtseins, die Sokrates selbst einnimmt und doch im Nachweis ihrer inneren Widersprüchlichkeit als unmöglich erklären müßte, durch eine mythologische Überhöhung und Deutung dem »streitsüchtigen« Angriff der Dialektik entzieht (vgl. Menon 80 ff.). Es gilt, wesentliche Vorstellungen zu schützen, die der sophistischen Auflösung nicht entgehen können, wiewohl sie richtig und »göttlicher Art« sind. Wenn aber auch die höchste Wahrheit nicht anders als eine bloße Meinung erscheinen kann, muß sich dieser Eindruck noch verstärken, sobald sie sich in das fremde Gewand eines Mythos kleidet und an den entscheidenden Punkten einer philosophischen Argumentation entzieht, der sie offensichtlich nicht standhalten könnte. Bei dieser Form der Überwindung des Zweifels kann es also nicht bleiben. Wie aber die richtige Meinung auch für eine sich in begrifflicher Form aussprechende und darin der Dialektik widerstehende Erkenntnis begründend werden kann, soll zunächst an einigen Beispielen gezeigt werden.

4. Die Bestimmung der Tugenden in ihrem Verhältnis untereinander und zum Guten

Sokrates scheitert in seinen Versuchen der Bestimmung der Tugend an einem Zirkel. Um die einzelnen Tugenden richtig definieren zu können, müßte man ein Wissen um die Einheit der Tugend, um das Gute schlechthin haben. Dieses kann nach Sokrates von den Einzeltugenden her aber nicht gewonnen werden (vgl. Menon 71e ff., 79d). Obwohl also die Tugend »eine und dieselbe« (Menon 73 c) und ihre Einheit unerlässlich für eine gute Verfassung der Seele ist (die damit von einem Wissen über sich selbst abhängt), läßt sie sich nicht im ganzen fassen und bleibt deshalb auch in ihren »Teilen« unbestimmbar. »Viele Tugenden nämlich haben wir gefunden, da wir nur eine suchen . . . die eine aber, die in allen diesen ist, können wir nicht finden.« (Menon 74 a) Die Konsequenz ist, daß die Einzeltugenden noch die Bestimmtheit verlieren, die sie doch fraglos an sich tragen und durch die sie, wenn überhaupt, für das Ganze mitbestimmend werden könnten. Das Gute ließe sich in der positiven Wendung des Zirkels nur ineins mit den Einzeltugenden aus ihrem Verhältnis bestimmen. Solange aber Sokrates daran festhält, daß die einzelne Tugend nicht das Gute und der Teil nicht das Ganze sei, müßte dieses vorweg für sich selbst erfaßt und bestimmt werden, um dann auch in seinen »Teilen« einsichtig zu sein (vgl. aaO. 79 c) - und gerade das ist unmöglich. Das Festhalten der ontologischen Differenz läßt es zu keinem Verhältnis wechselseitiger Erhellung kommen, in dem die einzelnen Tugenden für das Ganze bestimmend und dessen Konkretion für jene wieder fruchtbar werden könnte. So verschwindet die Positivität der Einzeltugend, und mit ihr rückt der Zusammenhang der Seele vollends ins Dunkel. Der Zirkel des Suchens im Verhältnis von »Ganzem« und »Teil« wird aporetisch (vgl. aaO. 80 d ff).

Platons wesentlicher Fortschritt liegt auch hier nicht darin, das für Sokrates unwißbar bleibende eine Gute als die höchste Idee zu bestimmen und in Gleichnissen auszusagen, oder auf der anderen Seite die Möglichkeit ihres Suchens in der Lehre von der Wiedererinnerung zu begründen (vgl. aaO. 81 c ff.). Damit allein wäre noch nicht viel gewonnen. Er löst vielmehr den für Sokrates aporetisch werdenden Zirkel selbst positiv ein, indem er nicht mehr jede einzelne Tugend für sich auf das gleich unbezüglich seiende Gute bezieht und darin zu bestimmen sucht, sondern ihr Verhältnis untereinander betrachtet. Im Zusammenhang der Tugenden, wie er im Phaidros und vor allem in der Politeia erfragt wird, ist das eine Gute nicht mehr wie bei Sokrates abstrakt für sich gesetzt, sondern eben als das Verhältnis der Tugenden in diesen bzw. ihrem Verhältnis selbst mitgegeben. Das bedeutet, daß es nun von den Einzeltugenden her als ihre Harmonie bestimmt werden kann. Der

positive Charakter jeder Tugend wird für ihren Ort im Ganzen maßgeblich und trägt durch sich selbst zur Bestimmung des Zusammenhangs bei. Ist das Ganze das Verhältnis der gegebenen Tugenden selbst, so ist jene von Sokrates geforderte Wechselbestimmung in der Tat möglich geworden. Die einheitliche Verfassung der Seele läßt sich von den »Teilen« her als die innere Harmonie ihres Verhältnisses so durchsichtig machen, daß sie wiederum auf deren Bestimmung und Anordnung zurückwirken kann. Dabei werden Meinungen über die Tugenden wichtig, die auch in den sokratischen Definitionsversuchen herausgestellt wurden und dort wieder preisgegeben werden mußten, weil sie den Widerspruch nicht auszuschließen vermochten. Es können nun Auffassungen der handelnden und erziehenden Staatsmänner entscheidende Bedeutung erlangen, die selbst noch gar keinem Zweifel unterzogen wurden. »Die wahrhaft wahre Vorstellung von dem Gerechten, Schönen und Guten und dessen Gegenteil, wenn sie wohl begründet der Seele einwohnt, nenne ich eben das Göttliche in einem dämonischen Geschlecht . . . Und von dem Staatskundigen und dem guten Gesetzgeber wissen wir, daß ihm allein gebührt, mit Hilfe der Muse der königlichen Kunst eben dies denen einzubilden, welche einer richtigen Erziehung teilhaftig geworden . . . Aber den schon von ihrer Geburt an gutgearteten und ihrer Natur gemäß gebildeten Gemütern allein werden diese Vorstellungen durch die Gesetze sich einbilden und eben unter diesen dies nun das kunstmäßige Heilmittel und, wie wir gesagt haben, das göttlichere Band sein für die von Natur einander unähnlichen und entgegengesetzt fortstrebenden Teile der Tugend.« (Politikos 309 cd; 310 a) Es liegt also nicht am Inhalt der Meinungen und viel mehr an der Weise ihrer Behandlung, die sie im einen Fall in einen Selbstwiderspruch auflöst und ins wissende Nichtwissen treibt und im anderen als ein begründetes und sich begründendes Wissen erweist. Das gegebene Zitat enthält im Beginn auch eine Definition der ἐπιστήμη selbst (vgl. Theaitetos 200 d ff.), die Platon schließlich nur noch unter ausdrücklichem Bezug auf die vor dem Zweifel liegende richtige Vorstellung definieren kann.

Damit ist die positive Funktion der richtigen Vorstellung in der Bewegung der Erkenntnis an einem Beispiel aufgewiesen und die Frage nach ihrer Möglichkeit von neuem dringlich geworden. Zwar ist das Suchen eine notwendige Bedingung des Findens und damit des Wissens um das Wissen bzw. Nichtwissen. Aber dieser die Gewißheit herbeiführende Durchgang durch den Zweifel beantwortet noch nicht die Frage nach dem bestimmten Wissen, das gesucht und gewiß werden soll. Auch Sokrates weiß dies, wenn er begierig alle beigebrachten Meinungen aufgreift und in ihnen das Wahre zu finden hofft. Die beiden mittleren Zustände des Wissens ohne Gewißheit und des Wissens um das Nichtwissen sind gleich wesentlich und unabding-

bar, um zur Erkenntnis zu kommen und diese als einen Prozeß zu begreifen. Denn vom gänzlichen Nichtwissen kann man nicht ausgehen und weiterkommen, und das fertige Wissen bedürfte der suchenden Bewegung nicht mehr. Kann aber ohne das sich ausdrücklich begründende Werden des Wissens seine reflektierte Gewißheit sich nicht einstellen, so ist das von vornherein vollendete Wissen ebenso wie die richtige Vorstellung ein Zustand, der ohne die Gewißheit seiner selbst als Wahrheit bleiben müßte. Das Ziel der Erkenntnis läßt sich grundsätzlich nur erreichen, wenn man von der mittleren Lage der zugleich positiv begründeten und sich begründenden wie in ihrem kritischen Zweifel negativ erscheinenden Bewegung ausgeht und keinen absoluten Standpunkt antizipiert. Nur durch seine Relativität und Vorläufigkeit kann das Wissen vollendet werden und seiner selbst gewiß sein.

Die »Göttlichkeit« der richtigen Vorstellung erhält ihren tieferen Sinn gerade durch die Einschränkung, ein gegenüber dem ausdrücklich zu sich selbst gebrachten und wohlbegründeten Wissen niedrigerer Zustand zu sein. Wer sie besitzt, handelt zwar unbewußt richtig, ist aber dadurch noch kein Wissender geworden. Das bedeutet jedoch, daß auch das göttliche Wissen nur aus der mittleren Lage einer in der richtigen Vorstellung vorgegebenen und im Prozeß ihrer Erhellung und Begründung erst noch zu sich zu bringenden Erkenntnis begriffen werden kann. Das göttliche Wissen hat den für es konstitutiven Prozeß seines Werdens an sich selbst und steht damit unter derselben Bedingung wie das menschliche Erkennen, sich in einer Bewegung zu sich selbst erst noch einholen zu müssen. Die Situation der menschlichen Erkenntnis ist endgültig, insofern sich ihr Ziel grundsätzlich nicht mehr anders bestimmen lassen kann als durch den Weg auf es hin und als dieser Weg selbst. Dabei ist Wissen im einzelnen erreichbar und bestimmt, ohne daß es im ganzen eine definitive Gestalt annehmen könnte. Erkenntnis gelangt immer ins Ziel und bleibt doch stets auf dem Wege. Die Differenz von Ziel und Weg, Werden und Sein wird ständig aufgehoben und darin immer wieder von neuem gesetzt. Jedes Ankommen bei einer besonderen Bestimmtheit erreicht das Ziel und verfehlt gerade darin wiederum das Ganze. Wenn Platon später den Prozeß der Erkenntnis aus den beiden Prinzipien der Grenze und des Unbegrenzten begreift, dann ist damit nichts anderes ausgesprochen. Alles Bestimmte hat eine Unbegrenztheit an sich selbst, die es erfüllt und in der es sich zugleich überschreitet. Es ist in ein Verhältnis gesetzt, das wie irrationale Brüche zugleich bestimmt, immer von neuem bestimmbar und doch unabschreitbar ist. Das alle Erkenntnis gebende und sie definierende unendliche Verhältnis entzieht sich selbst jeder endgültigen Definition. Es ist gerade in seiner letztlichen Unbestimmbarkeit und durch sie bestimmbar und bestimmend zugleich.

Während das Wissen als Prozeß dem dialektischen Bewußtsein des Sophisten aporetisch werden mußte und die mittleren Lagen der Meinung und des sokratischen Zweifels, in denen jener sich faktisch hielt, sich ihm in die gleich undenkbbare Alternative des gänzlichen Nichtwissens oder eines absoluten Wissens auflöste, kann Platon die Unfaßbarkeit der extremen Zustände gelten lassen und sie dennoch für eine immanente Begründung der Erkenntnis fruchtbar machen. Sowohl der extrem aufgefaßte Gedanke Heraklits, daß »alles fließt«, als auch der entgegengesetzte des Parmenides: »Sein ist«, entziehen mit der Auflösung aller Bestimmtheit der Erkenntnis jeden Boden (vgl. Kratylos 439c ff.; Theaitetos 179 d ff.). In beide Richtungen zugleich getrieben, muß der Sophist der Skepsis verfallen, weil er seine eigene mittlere Position ständig aufhebt, ohne die beiden extremen Standpunkte einnehmen zu können. In seinem Versuch, die Mitte von den Extremen her zu bestimmen, löst diese sich ihm auf und wirft ihn zurück auf eine unhaltbare Alternative. Demgegenüber denkt Platon das Sein und Wissen von der in sich gedoppelten, positiven wie negativen Mitte her und vermag beide in deren Bewegung hereinzunehmen. Der im Extrem ausschließlich werdende Widerspruch wird in der Relativität des Seienden zum bestimmt-unbestimmten Grund der Erkenntnis. Die Mitte zwischen Sein und Nichts, zwischen Wissen und Nichtwissen wird so von diesen Polen nicht aufgehoben, sondern durch sie als der konkrete Ausgleich gesetzt und in der Wirklichkeit gehalten. Sie erhält in ihrer Relativität gleichwohl Realitätsbedeutung und wird zum Grund der Erkenntnis als ein Zwischen, das die Bedingungen seiner Möglichkeit nicht mehr außer sich hat und gleichwohl erst noch in sich einholen muß. Dabei gilt beides gleichermaßen: daß der Mensch immer schon von einem Wissen herkommt und dieses in Frage stellend in ein produktives Nichtwissen geht, wie daß er aus dem Nichtwissen kommend zum Wissen gelangt. Es ist ein und derselbe Prozeß der Erkenntnis, der beide Bewegungen in sich verschränkt und durcheinander bedingt sein läßt. Erkenntnis ist nur als dieser Dreischritt von einem gegebenen Wissen (ἀληθῆς, ψευδῆς δόξα) durch das sokratische Nichtwissen (ζήτησις, ἔλεγχις, ἀπορία) hindurch zu einem selbst erworbenen, begründeten und im Zweifel bewährten Wissen (ἐπιστήμη), wobei sich das Ende wieder in den Anfang »bindet« und dieser darin erst wahr und »bleibend« wird: »Denn auch die richtigen Vorstellungen sind eine schöne Sache, solange sie bleiben, und bewirken alles Gute; lange Zeit aber pflegen sie nicht zu bleiben, sondern gehen davon aus der Seele des Menschen, so daß sie doch nicht viel wert sind, bis man sie bindet durch begründendes Denken. Und dies, Freund Menon, ist eben die Erinnerung, wie wir im vorigen zugestanden haben. Nachdem sie aber gebunden werden, werden sie zuerst Erkennt-

nisse und dann auch bleibend. Und deshalb nun ist die Erkenntnis höher zu schätzen als die richtige Vorstellung, und es unterscheidet sich eben durch das Gebundensein die Erkenntnis von der richtigen Vorstellung.« (Menon 97 e f.) In diesem Formwandel desselben Wissens besteht die Kontinuität des Lebenszusammenhanges und ist die Möglichkeit des richtigen Handelns und Erkennens unabhängig davon begründet, daß schon ein endgültiges Wissen erreicht ist. Denn wenn auch die wahre Vorstellung allein schon das Handeln richtig leiten kann (vgl. aaO. 97 b), so muß doch das in ihr besessene Wissen ausdrücklich erhellt und befestigt werden, wenn die Tugend zur lehrbaren Erkenntnis werden und das Handeln zu ihrer freien und sicheren Verwirklichung führen soll. »Und richtig leiten könnten nur diese zwei allein, die wahre Vorstellung und die Erkenntnis, und der Mensch, der diese besitzt, leite richtig«. (aaO. 99 a) Solange also die Erkenntnis noch nicht erreicht ist, und damit schließt der Dialog, muß man sich auf die »wahre Vorstellung« der leitenden Staatsmänner verlassen und ihre Tugend als eine »göttliche Schickung« (aaO. 100 b) hinnehmen, kraft deren sie, »ohne Vernunft zu gebrauchen, vielerlei Großes richtig vollbringen.« (aaO. 99 c) Die hier gemachte Einschränkung zeigt vollends deutlich die herausgearbeitete Dreigliedrigkeit des Wissens in der Bewegung zu sich selbst als das wahre Verhältnis an. In sich zurückgehend ist es doch kein tautologischer Zirkel bloßer Selbstbestätigung, sondern eine in sich begründete und durch sich selbst fortgebildete Mitte, die das konkret Gegebene und die Meinung von ihm in sich einbegreift und Erkenntnis auf diesem immanenten Boden entfaltend sich kritisch bewähren kann. Die Meinung darf für die Gewinnung der Erkenntnis nicht mehr nur abgewiesen werden. Wie dann aber das in ihr enthaltene positive Wissen von der falschen Vorstellung abgesondert werden kann, wird zum zentralen Problem (vgl. u. S. 152 ff.). Die Mitte als in sich zugleich positiv und negativ bestimmt muß selbst die Mittel an die Hand geben, um den Irrtum allmählich auszuschneiden und richtige Einsicht zu befördern.

5. Die Verschränkung von Sachbezug und Konvention (gezeigt am Beispiel der Sprache)

Die Unfähigkeit des Sophisten zur richtigen Einschätzung und Bewältigung seiner eigenen Situation der Relativität zeigt sich auch noch in anderer Hinsicht. Weil ihm der natürliche Sachboden (φύσει) seines Argumentierens gänzlich entschwindet, kann alle Versicherung einer Geltung sich schließlich nur noch auf Konvention (θέσει) berufen. Was positiv gilt, ist gesetzt. Dem-

gegenüber weist Platon nach, daß nichts positiv Gegebenes rein konventionell sein kann, auch wenn allem notwendig etwas Konventionelles beigemischt ist. Eine strenge Alternative von φύσει oder θέσει ist unmöglich. Platon wendet gegenüber Protagoras ein, daß von vernünftig oder unvernünftig nicht mehr geredet werden könne, wenn alles so wäre, wie es jedem jeweils erscheint (vgl. Kratylos 386 c; Theaitetos 158 e ff.). Die relativistische These vermag allenfalls die faktischen Differenzen zu erklären, kann aber nicht mehr das Gemeinsame zeigen, das zu ihrer Vergleichbarkeit und Unterscheidung gemäß Kriterien wie vernünftig-unvernünftig, wahr-falsch, besser-schlechter usw. nötig ist. Die Gemeinsamkeit läßt sich nur erreichen durch einen wie immer gearteten Sachbezug, ohne den der Zerfall der Bestimmungen unvermeidlich wäre.

Nun ist es aber nicht damit getan zu sagen, es gäbe keinen Schein ohne Voraussetzung der Wahrheit, kein Bild ohne Abhebung einer Wirklichkeit (vgl. Sophistes 239 d ff.). Der Sprung aus dem Relativen ist zu voreilig, wo man das Wissen des Wahren voraussetzen zu müssen glaubt, um den Schein als solchen zu durchschauen und vorgibt, die Wirklichkeit zu kennen, um das Bild beurteilen zu können. Für eine solche Abhebung genügt auch schon ein Mehr oder Weniger an Realitätsgehalt, wie es durchaus auch innerhalb des Relativen und ohne Rückgang auf einen absoluten Standpunkt festgestellt werden kann. Wenn Platon die notwendige Voraussetzung der Wahrheit und Wirklichkeit für den Bestand des Relativen und die Möglichkeit seiner Erkenntnis behauptet, tut er es doch nicht in dieser Form des Sprunges aus der Relativität heraus. Die absolute Voraussetzung des Seins und seiner Wahrheit schließt das Nichtseiende und Trügerische als die Relativität mitverursachend nicht aus, sondern wird selbst zur Bedingung der Möglichkeit des Scheins, indem sie das Relative als solches begründend sich mit jenem Negativen »verflucht« (vgl. Sophistes 240 c). Dadurch wird die Unterscheidung von wirklich und scheinhaft, wahr und falsch, weise und unvernünftig usw. innerhalb des relativen Seienden auf der Grundlage des Seins möglich, ohne daß die Wirklichkeit in ihrer reinen Form erreicht und herausgestellt sein müßte. Nur eine dem Relativen selbst immanente und darin gleichwohl in einem neu zu bestimmenden Sinn absolut bleibende Voraussetzung kann dieses in seiner eigenen Seinsmöglichkeit begründen, anstatt es eben nur aufzuheben und in der Selbstmanifestation des Wahren (oder auch in der des Nichts) verschwinden zu lassen. Nur von hierher kann Platons These richtig verstanden werden, daß alles relative und »vermischt« Seiende notwendig wirklichkeitshaltig sei und in jede Konvention etwas Wahres mit eingegangen sein müßte, wenn immer sie Geltung und Bestand haben solle.

Um dies nachzuweisen bietet sich das Beispiel der Sprache an (vgl. den Dialog *Kratylos*). Der Sophist müßte sich auf Grund seiner ganzen Haltung dahin entscheiden, daß man die Dinge nur durch die konventionell gebildeten Wörter hat und kein unmittelbarer Sachbezug möglich ist, von dem her die Konvention selbst wiederum befragt und mit Bedeutung erfüllt werden könnte. Ein absoluter Realist würde demgegenüber davon ausgehen, daß die Dinge ganz unabhängig von der Sprache gegeben sind und die Bedeutung der Wörter sich ausschließlich von ihnen her ergibt. Die Schwierigkeiten dieser einseitigen Begründungsversuche zwingen Platon dazu, einen vermittelnden Standpunkt einzunehmen. Indem zugestanden wird, daß »man also zwar auch wirklich die Dinge durch die Wörter kann kennenlernen, man kann es aber auch durch sie selbst« (*Kratylos* 439 a), ist das Problem der Vermittlung dieser beiden Auffassungen angezeigt. Der zweite Schritt besteht in der Forderung einer Verabredung im Hinblick auf die Sache selbst: »daß wohlabgefaßte Wörter demjenigen, welchem sie als Namen beigelegt sind, ähnlich sein müßten und also Bilder der Gegenstände« (aaO.). Diese »Ähnlichkeit« erlaubt die Wechselseitigkeit des Verhältnisses, in dem die Wörter von den Dingen her verstanden und diese wiederum durch die Wörter kennengelernt werden können. Dieser Zirkel wechselseitiger Erhellung bliebe ohne einen wie immer angesetzten Sachbezug als Grundlage der Sprachschöpfung und Gegenstandserkenntnis unvollziehbar. Wollte man die Dinge allein aus den Wörtern erkennen oder umgekehrt deren Bedeutung ohne Bezug auf jene verstehen lernen, so würde auch für diese extremen Auffassungen der Zirkel und damit der vorgängige Bezug beider Seiten aufeinander unausweichlich. Wenn der Sophist die Dinge nur durch die Wörter zu kennen vorgibt, muß er doch zugeben, »der die Benennungen bestimmt habe, habe dies notwendig getan mit Kenntnis dessen, wofür er sie bestimmte« (aaO. 438 a). Der Namengeber muß also noch eine andere Art der Erkenntnis gehabt haben als wiederum bloß die aus Wörtern. Dadurch wird diese Position durch sich selbst in das andere Extrem gezwungen, einen göttlichen Stifter der Sprache anzunehmen, der die Wörter unmittelbar an der Wirklichkeit bildet und ihnen dadurch erst die Realbedeutung gibt, die in der Konvention vorausgesetzt und doch nicht erreicht werden kann. Obgleich der Sophist keinen unmittelbaren Zugang zu den Dingen findet, muß er einen solchen notwendig voraussetzen, um die Sachhaltigkeit seiner eigenen Sprache begründen zu können. Anstatt im gegebenen, sprachlich vermittelten wie unmittelbaren Bezug anzusetzen und Konventionelles mit natürlicher Gegebenheit zu verflechten, schlägt der konventionelle Setzungscharakter der Sprache unversehens in eine absolute Setzung mit $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$ -Geltung um und hebt sich darin selbst auf. Diese absolute Identität von Set-

zung und Wirklichkeit ist aber dem Menschen unerreichbar. Indem ein göttlicher Namengeber sie feststellt, wird der Mensch in der Behandlung seiner Sprache unfrei: er kann sich weder selbst verabreden noch seine Konventionen an der Wirklichkeit korrigieren. Der immanente Zirkel im relativen, sich wechselseitig fortbildenden und einschränkenden Verhältnis von φύσις und θεσις, in dem allein er sich bewegen könnte, wird ihm in der Verabsolutierung derselben Möglichkeit unvollziehbar. Die im ganzen konventionelle Sprache muß gerade dadurch auch im ganzen richtig sein bzw. als gültig behauptet werden. Dann aber kann der Konventionalist ebensowenig wie der sich von vornherein auf den absoluten Standpunkt stellende Realist der faktischen Differenz von richtigen und falschen Benennungen bzw. zutreffenden und irrtümlichen Aussagen Rechnung tragen und ihr Zustandekommen erklären. Es verschwindet für beide der mittlere Bereich der relativen Bestimmungsfreiheit und Sachgemäßheit. Ob man eine einseitige Begründung der Bedeutung auf der Sprache oder in der Wirklichkeit unternimmt: der Streit der Wörter um die Sache kann dadurch nicht entschieden werden, weil er von der Voraussetzung einer totalen Sachangemessenheit her schon immer entschieden sein müßte und eine rein willkürliche Konvention keinerlei Entscheidungsgründe für ihn hätte. Der Streit der mittleren Lage kann nur durch sich selbst entschieden werden. Dies setzt aber eine Neubestimmung des Verhältnisses von Sprache und Wirklichkeit voraus. Wenn gesagt wird, daß die Sprache sowohl Verabredung sei als auch einen Sachbezug enthalte, wenn in ihr Übereinstimmung und falsche Zuordnung gleichermaßen vorkommen und die natürliche Richtigkeit nur als Idealfall gelten kann, so ist dies ein Hinweis auf den veränderten und von Platon grundsätzlich neu bestimmten Bezug. In einer totalen Entsprechung von Wort und Sache vermöchte eines das andere mit sich selbst zu geben, und keine Seite hätte darüber hinaus etwas an sich, was noch nicht in die Gleichung eingegangen wäre. Sprache wie Wirklichkeit wären gleichermaßen ein Ganzes, das die Gegenseite in der eigenen Totalität impliziert. So einseitig also der Ansatz zur Bildung dieses Verhältnisses totaler Entsprechung wäre, so einseitig könnte der auch in ihm vollzogene Zirkel wieder aufgelöst werden. Wenn der absolute Namengeber mit dem absoluten Sachkenner identisch ist und sein Werk getan hat, wird es gleichgültig, von welcher Seite aus der Mensch seine Gleichungen ansetzt: sie stimmen immer. Demgegenüber bleibt jener offen verschränkte Bezug ein nie ganz auflösbares Verhältnis und bildet deshalb notwendig einen Zirkel. Zwar sind auch in ihm die Wörter im Hinblick auf die Sache gebildet und wird diese durch die Wörter erschlossen. Aber beide Seiten decken sich nicht vollständig und haben über die Korrelation hinaus eine unbestimmte und produktiv wer-

dende Verweisung. Die Sprache enthält Verabredungen, die in der gegenständlichen Wirklichkeit keine Entsprechung haben, und umgekehrt ist diese in keiner Sprache erschöpfend formuliert und begriffen. Das ineins positive und negative Mehr jeder Seite bedingt die Möglichkeit einer wechselseitigen Bereicherung und Korrektur. Es ist also gerade die Inkongruenz und damit der Streit selbst, der für die angemessene Bestimmung des Seienden im zirkelhaften Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit produktiv wird. Der Bezug beider ist offen und darin einer Wandlung und wechselseitigen Fortbildung zugänglich geworden.

Erst von hierher ist Platons zunächst so kraftlos erscheinende Stellungnahme verständlich, daß man die Dinge zwar auch durch die Wörter kennenlernen könne, daß aber trotzdem ein unmittelbarer Bezug auf sie unabdingbar sei. Dabei konnte man zunächst geneigt sein zurückzufragen, ob nicht das eine überflüssig sei, wenn man doch die andere Möglichkeit habe. Wenn Platon auch der unmittelbaren Schau des Wesens den Vorzug gibt vor seiner über das Wort vermittelten Erkenntnis, ist doch wesentlich, daß er beides gleichzeitig festhält. Dieses Zugleich beider Erkenntnisformen wäre von der Voraussetzung einer totalen Entsprechung her sinnlos. Nur wenn die Sprache nicht alles gibt und der unmittelbare Sachbezug sich ebensowenig von selbst erfüllt und auslegt, kommt es darauf an, beide Erkenntnisweisen zu verbinden und an der Notwendigkeit und Unauflöslichkeit ihres Bezugs aufeinander festzuhalten. Die Angewiesenheit des Sprachvermögens auf einen Wirklichkeitsbezug und umgekehrt meint nun ebensowenig ihre Übereinkunft im Zusammentreffen von Bedeutung und Sache wie den Umstand, daß beide nicht völlig ineinander aufgehen und immer auch einander übergreifen. Es gibt eine unmittelbare Anwesenheit von Wirklichkeit, wie sie in der Sprache nicht gefaßt und sagbar ist, und ebenso gibt es einen freien Gebrauch der Sprache, in dem sie, von der unmittelbaren Wirklichkeitsaussage entbunden, sich selbst darstellt. Beides ist Bedingung des Sprechens an der Wirklichkeit. Die mittlere Lage hat als ein offenes und darin erst notwendig werdendes Verhältnis ihre »absoluten« Voraussetzungen so in sich, daß die relative Selbständigkeit von Sprache und Wirklichkeit in ihrem Zusammenschluß nicht aufgehoben wird. Kongruenz und Inkongruenz sind hier zugleich festgehalten und bedingen einander wechselseitig, so daß ihre Aufhebung ineinander immer auch ihre Einsetzung durcheinander bedeutet. Unzureichende Bestimmung oder falsche Verbindung und irrtümlicher Sprachgebrauch sind möglich neben einer richtigen Ansicht und vernünftigen Aussage. Was dem Sophisten unerreichbar war, ist möglich geworden: das Relative kann in sich selbst vernünftig oder unvernünftig, wahr oder falsch, gut oder schlecht sein, ohne daß dadurch die Relativität überhaupt auf einen

absoluten Standort hin überschritten wäre und preisgegeben werden müßte. Der »gemischte« Zustand ist weder von der Theorie der Konvention (als dem subjektiven Absolutum) noch von der These der Naturgemäßheit (von der objektiven Totalität) her zugänglich; für beide Positionen muß die relative Differenz verschwinden. Wenn Platon beiden Seiten recht geben kann, heißt dies nun gerade nicht mehr, jenen erzwungenen Umschlag mitzumachen, in dem der Sophist für die Festsetzung der Sprachbedeutung doch einen der Dinge kundigen Namengeber braucht und von einem Extrem ins andere fällt. Entgegen diesem die Mitte verfehlenden Zwang geht sein Hinweis auf das wechselseitige Durcheinander von Sprachverständnis und Wirklichkeitserkenntnis in ihrer offenen Verschränkung und gelingt es ihm, die mittlere Lage des Wissens in ihren Voraussetzungen und Bedingungen zu treffen und als Grund und Bedingung aller Erkenntnis auszuweisen. Daß in allem Konventionellen eine richtige Vorstellung als notwendige Bedingung seiner Möglichkeit enthalten sein muß, schließt für ihn die Möglichkeit von Irrtum und Täuschung nicht aus (vgl. die ironische Behandlung der Versuche, die natürliche Richtigkeit der Sprache auf Grund der Nachahmung der Wirklichkeit etymologisch nachzuweisen), während der Relativist und der absolute Realist mit dieser Unterscheidung nichts mehr anfangen können. Beide müssen eine totale Entsprechung behaupten, sei diese nun $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ oder $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$ begründet. Auch die reine Konvention müßte, um gemeinsam und beständig zu sein, die totale Bewußtheit und Geläufigkeit aller Sprachbedeutungen fordern und ergäbe damit ein genaues Gegenstück zu der die Sache unmittelbar umfassenden und erschöpfenden Erkenntnis. Die gemeinsame Antizipation der Totalität auf verschiedener Grundlage muß beide Ansichten zu sich ausschließenden und gleichwohl gegenseitig voraussetzenden Standpunkten machen.

In dieser Hinsicht sind auch die Erörterungen über die Rhetorik im Phaidros aufschlußreich (vgl. 259 e ff.). Der Redner muß die Wahrheit über seinen Gegenstand wissen, um kunstmäßig überreden und einen Schein erzeugen zu können, der widerspruchsfrei ist und der Wirklichkeit standhält. Der Schein nimmt selbst notwendig die Form der Gegen-Wahrheit an und wird auch nur anerkannt wegen seiner Ähnlichkeit mit dem Wahren (vgl. aaO. 273 d). In allgemeinerer Form geht Platons Einwand dahin, daß man aus ungeprüften Meinungen nicht kunstmäßig reden könne. Denn dazu gehört ein Wissen um das Ganze, die Unterscheidung des Sicherem und des Zweifelhafte, eine richtige Einteilung, Erklärung, Begründung und Zusammenfassung und darüber hinaus die Möglichkeit, das erlangte Wissen auch richtig anzuwenden und für eine gelingende Praxis fruchtbar zu machen. In der Anwendung wird es sich auf jeden Fall zeigen, ob die Rede Wahrheit ent-

hält, denn wenn sie selbst auch Unmögliches möglich erscheinen läßt und das schwächere Argument zum stärkeren machen kann, so ist doch im Handeln die Wirklichkeit selbst mit im Spiel und läßt sich nicht so leicht täuschen. Wie der Körper die gegebene Medizin annimmt oder abstößt und darin das Können des Arztes beweist, so gilt auch für die Seele, daß nur gemäß ihrer Natur heilsam auf sie eingewirkt werden kann (vgl. aaO. 270 b ff.). Sobald also der Sophist ein erfolgreiches Handeln bewirken will, muß er notwendig voraussetzen, was er leugnet: den Bezug seines Redens und Tuns auf eine nicht beliebig manipulierbare Wirklichkeit (vgl. Theaitetos 178 bc).

Es ergibt sich somit die paradoxe Situation, daß Platon durch eine ganz bestimmte Weise der Anerkennung einer absoluten Voraussetzung die Relativität des Relativen wahren kann, während der Sophist sich in der Leugnung dieser Voraussetzung auf die durchgängige Relativität beruft, ohne sie doch festhalten und in ihrer Möglichkeit begründen zu können. Während ihm die in der Entgegensetzung fixierten Bestimmungen absolut werden und sein eigener Daseinsboden sich auflöst, hat Platon die Möglichkeit, die relative Wirklichkeit in ihrer Positivität anzuerkennen und Erkenntnis in ihr zu begründen, ohne ihre Negativität abstreiten oder skeptisch verabsolutieren zu müssen. Wenn der eine totale Erkenntnis antizipierende Realismus den Irrtum nicht mehr unterbringen und auf der anderen Seite auch ein reiner Konventionalismus nach Wahrheit oder Falschheit nicht mehr fragen kann, weil er das Erkenntnisproblem überhaupt eliminiert, läßt sich allein im Zwischenbereich des relativen Wissens Erkenntnis begründen und in ihren wirklichen Bedingungen erhellen. Sie ist nicht ohne die Voraussetzung eines Wirklichkeitsbezuges denkbar, wenngleich dieser nicht einfach als fraglos gegeben vorausgesetzt werden kann. Ein lediglich vorgegebenes Wissen könnte allenfalls eine wahre Meinung sein, die zwar das Handeln jeweils richtig leiten, aber nicht gelehrt und gegen den Irrtum ins Feld geführt werden könnte. Deshalb kommt es auf die Begründung des Wissens im Zusammenhang des Seienden an. Eine Einsicht in das Ganze ist vorausgesetzt und bleibt unabschließbar, weil der äußere Zusammenhang immer auch Relativität und möglichen Fehlgriff bedeutet. Das Wissen hat als Wahrnehmung bzw. Vorstellung und begründete Einsicht eine konstitutive Doppelheit in seinem positiven Charakter und als Prozeß eine notwendige Beziehung auf sein Gegenteil. Die Vermittlung der beiden positiven Formen bringt es zu sich in einer Bewegung, die das Nichtwissen und den Irrtum notwendig einschließt. Die Dreiheit von richtiger bzw. falscher Meinung, suchendem Nichtwissen und einer den ersten Zustand scheidenden und das Wahre »befestigenden« Einsicht ist in der einen Bewegung vereint, die das Wissen darstellt. Solange Wahrnehmung, Vorstellung und begründetes

Wissen sich nicht decken, bleibt dieser Zirkel offen und produktiv. Bei Platon verhalten sich beide Seiten indessen grundsätzlich irrational zueinander, was bedeutet: ihr Verhältnis wechselseitiger Bestimmung und Erhellung ist unabschließbar und dadurch unauflösbar. Das Negative ist im Prozeß der Erkenntnis nie gänzlich ausscheidbar und bleibt, insofern es konstitutives Prinzip der Wirklichkeit selbst ist, für das Zustandekommen und Fortschreiten des Wissens von grundlegender Bedeutung.

6. Das Problem einer apriorischen Erkenntnisgrundlage und die Aporien der Ideenlehre

Die Voraussetzung der Bewegung des Wissens zu sich selbst kann nicht nur negativ sein. Bisher wurde in diesem Sinne von einer vorgegebenen »richtigen Vorstellung« gesprochen, ohne daß weiter gefragt wurde, wie es zu dieser komme. Es wäre denkbar, daß auch sie selbst schon erworben ist, ohne doch zum ausdrücklichen Bewußtsein gebracht und kritisch geprüft worden zu sein. Über die mögliche Richtigkeit der unreflektiert aufgefaßten Meinung wäre damit noch nichts entschieden, und ebenso blieben die inneren Bedingungen für die Möglichkeit von Einsicht unbefragt, solange nur auf das äußere Lernen abgehoben würde. Zur sinnlich vermittelten Wahrnehmung der äußeren Wirklichkeit muß für Platon eine wesentliche Erschlossenheit hinzukommen, in der die »Seele« das Wahre in sich und durch sich selbst unmittelbar zu schauen vermag. Dies meint nicht die Immanenz des wahrhaft Seienden in der Seele. Auch wenn alles Wissen grundsätzlich von einer ihm vorgeordneten gegenständlichen Wirklichkeit her gedacht wird, hat die Seele Anteil an ihrer Erkenntnis. Man muß z. B. nach Platon schon wissen, was Gleichheit ist, um gleiche Dinge (die ja immer auch in vielerlei Hinsicht ungleich sind) in der Wirklichkeit zu erkennen (vgl. Phaidon 74 a ff.), und ebenso enthält die Vorstellung des Guten oder des Schönen (aaO. 75 c ff.) etwas, was grundsätzlich nicht von außen beigebracht und gelernt werden kann. Die richtige Vorstellung muß dann über die Präsenz äußerer Gegebenheit hinaus ein apriorisches Wissen enthalten, und selbst wenn äußere Erfahrung stets in sie mit eingegangen wäre, behielte die Frage nach einer grundlegenden inneren Voraussetzung des Wissens ihr Recht.

In diese Richtung weist das sokratische Verfahren der Maieutik. Der Nichtwissende hat von sich aus richtige Vorstellungen, die man durch geschicktes Fragen zum Bewußtsein bringen kann (vgl. Menon 84 ff.). Dieses Hervorbringen des Wissens hat für seine Gewißheit entscheidende Bedeutung. Die Bewegung der Erkenntnis führt nur dann ins Ziel, wenn das

Gesuchte irgendwie schon gewußt wurde und nun, durch die Frage angeregt, wiederum erinnert werden konnte. Der Mensch lernt, indem er das Wissen zugleich aus sich hervorbringt und findet. Das Hervorbringen meint hier indessen keine freie Erzeugung des Wissens, und ebensowenig ist das Lernen ein bloßes Aufnehmen von außen. Wissen ist nur das Produkt aus Tätigkeit und Rezeptivität bzw. als Ineinander von Selbsterkenntnis und gegenständlicher Erfassung gegeben.

In dieser Konzeption liegt aber eine Schwierigkeit, der die auf Gegenständlichkeit ausgerichtete und darin abhängig bleibende griechische Erkenntnishaltung nicht gewachsen war. Auch bei Platon führt die Einsicht in die Verflechtung der beiden Erkenntnisbewegungen zunächst nur zu einer Verdoppelung der Erkenntnis und damit der Wirklichkeit selbst. Anstatt die beiden Gründe des Wissens wirklich zu verschränken, wird ein zweimaliger gegenständlicher Erwerb angenommen. Die mitgebrachte Erkenntnis des Wesens setzt gemäß der gegenständlichen Einstellung die Existenz einer reinen Wirklichkeit voraus, in deren unverstelltem Anblick jenes zuvor gehabte und im Suchen leitende Wissen selbst einmal erworben wurde. Das Erinnerungkönnen wird zurückgeführt auf ein früheres Gelernthaben, das auf Grund der unmittelbareren Verwandtschaft der Seele mit den Ideen eine reinere Auffassung darstellt, grundsätzlich aber nicht anders als das äußere Lernen zu denken ist. Die Tendenz zur Ablösung der inneren Voraussetzung des Erkennens *von* seiner äußeren Bedingung ergibt sich dann ganz von selbst und wird in der Lehre von der Wiedererinnerung eines vorgeburtlich erworbenen Wissens durchgeführt (vgl. Menon 81 c ff., Phaidon 72 e ff.). Die wahrhafte Erkenntnis ist Erinnerung der einst gesehenen göttlichen Dinge, und der Zweck der sinnlichen Wahrnehmung und alles Fragens und Lernens besteht darin, jene bei der Geburt vergessene Erkenntnis wieder zu erwecken und erneut ins helle Bewußtsein zu heben. Die sinnliche Erkenntnis erhält den Grund ihrer Möglichkeit und ein reineres Korrelat in der allein wahrhaft seienden Ideenwelt, an der sie teilhat.

Wie das gegenständlich Seiende, so hat auch die Seele ein ideelles Sein und erschöpft sich nicht in ihrer empirischen Bestimmung. In reiner Form konnte sie aber nur in einem vorgeburtlichen Zustand der Abgelöstheit vom Leib erkennen, und so bleibt die Erinnerung des Wesens im gegenwärtigen Dasein doch gebunden an eine äußere Anregung und sinnlich-gegenständliche Erscheinung. Wenngleich nur durch die Idee das sinnliche Abbild erkannt wird, ist umgekehrt dessen Wahrnehmung nötig, um jene erneut zu erwecken. Eine unmittelbare Wendung nach innen in der Schau der Ideen würde die erneute Ablösung der Seele vom Körper voraussetzen und ist in diesem Leben nur in Augenblicken der Erleuchtung erreichbar. Aber auch

dann muß die Aneignung der gewonnenen Erkenntnis und ihre Fassung in einer diskursiven Bestimmtheit sich wiederum an die der Sprache erschlossene Welt halten und den Ideenkosmos nach ihrem Typus denken. Soll die Bestimmung der Ideen im Verhältnis von Urbild und Abbild nicht zu einer bloßen Verdoppelung der Dinge und ihrer Prädikate führen, so ergibt sich die schwierige Aufgabe, die reinen Wesensgehalte von den unreinen Beimischungen und begriffslosen Dingen zu sondern (vgl. Parmenides 130 bc). Damit die ontologische Differenz den Rangunterschied wahrte, muß sie im Sinne einer Reduktion verstanden werden, denn nicht alles in der sinnlichen Wirklichkeit Gegebene kann reinen Wesens sein. Aus dem Wandelbaren wird das Bleibende herausgesetzt und die Widersprüchlichkeit aus dem Verhältnis der Ideen ausgeschlossen. Das Ähnliche und Gleiche ist von dem Verschiedenen und Unähnlichen getrennt, das Eine ist höher und vor dem Vielen seiend. Es ergibt sich zwangsläufig die eleatische Konsequenz. Solange dabei aber an der seienden Vielheit der Ideen festgehalten wird, ist es einem formalen Denken unbenommen, dieselben Widersprüche in das Verhältnis der Ideen zu setzen, denen die abbildliche Wirklichkeit unterliegt. Diese Widersprüchlichkeit betrifft nicht nur das Problem der Teilhabe: daß die Idee für sich selbst eine und dieselbe ist, in den Dingen aber geteilt und in der Vielzahl vorkommt (vgl. Parmenides 131 b); daß alle Ideen unbezüglich existieren und zugleich in der Prädikation der Dinge verbunden sind; daß das Zusammensein verschiedenartiger Bestimmungen in der sinnlichen Komplexion zu Widersprüchen führt, während dieselben Bestimmungen in ihrem ideellen Ansichsein keinen Widerspruch enthalten sollen — die Absonderung der Ideen würde vielmehr bedeuten, daß der ideelle Zusammenhang als solcher nicht gedacht werden kann, damit aber auch kein Begriff der Idee, der sich durch eine Mehrzahl von anderen Ideen als Prädikaten bestimmen läßt.

Im Bereich der Ideen wäre dann aber nur die traditionelle Vereinzelung des Seienden konserviert und die Rückbindung seiner Erkenntnis an die Anschauung festgehalten. Der Rückfall in eine schon überwundene erkenntnistheoretische Position wäre unvermeidlich. Die an der sinnlichen Wirklichkeit einsetzende Dialektik müßte vor den Ideen Halt machen und würde dies als einen ungerechtfertigten Machtspruch empfinden, weil Vielheit und Zusammenhang hier wie dort dieselben Denkformen provozieren. Die sinnliche Wirklichkeit in ihrem Zusammenhang beförderte einen ganz neuen Erkenntnistypus, wie er sich in der eleatischen Dialektik zunächst nur negativ äußern konnte. Solange dieser nicht auch auf die Ideen selbst angewendet werden kann und hier dieselbe Revolution herbeiführt, die in der Dialektik des sinnlich Realen einsetzte, bleibt nur die Konsequenz des Parmenides, die

Verbindung und Entsprechung des Seins und der konkreten Wirklichkeit überhaupt aufzuheben und die Unbestimmbarkeit des einen Seins in Kauf zu nehmen (vgl. Parmenides 133 b ff.). Dies hieße aber die Begründungsfunktion der Ideen für die Erkenntnis und damit deren begriffliche Möglichkeit überhaupt preiszugeben. Ist diese Konsequenz für Platon unannehmbar, dann ist er gezwungen, die Gleichstrukturiertheit der sinnlichen und der intelligiblen Wirklichkeit (also die Dialektik in beiden) anzuerkennen und muß, um an einer apriorischen Erkenntnisgrundlage festhalten zu können, deren Verhältnis zur empirischen Erkenntnis von neuem bestimmen. Die Möglichkeit dazu liegt bei Sokrates und Platon schon im ersten Ansatz selbst, der durch den aporetischen Gang nur an seinen richtigen Ort gerückt wurde und nun wieder aufgenommen werden muß.

7. Der Selbstunterschied des Wissens und das gegenständliche Verhältnis der Erkenntnis

Der sokratische Gedanke entzündete sich an der Notwendigkeit einer ausdrücklichen Hervorbringung und Prüfung des Wissens, die ihm seine begründete Gewißheit erst gibt. Die Produktion des Wissens kann aber gemäß seiner nach wie vor festgehaltenen Abkünftigkeit von der Wirklichkeit keine freie Erzeugung sein. Das produzierte Wissen ist als solches zuvor schon unbewußt vorhanden und wird nur herausgestellt. Die Grundhaltung gegenständlichen Erfassens (das »Lernen«) gleicht sich den Vorgang des Erinnerns an und läßt ihn als Reproduktion eines früher einmal Gelernten verstehen. Der nicht in seiner wesentlichen Einheit begriffene Doppelcharakter der hervorbringend-auffassenden Wissensbewegung führt zur Verdoppelung des einfachen gegenständlichen Lernaktes, wobei ein »Vergessen« die beiden Zustände scheidet und das erneute Vergegenwärtigen nötig macht. Die in der Bewegung auf Erkenntnis hin enthaltene positive Voraussetzung und der ihr immanente Selbstunterschied der Wissensform führt so zu einer Verdoppelung desselben Wissens und zu seiner Abstufung nach Graden der Reinheit.

Bleibt man beim Phänomen des begründet in sich zurückkehrenden und darin sein Selbstbewußtsein erlangenden Wissens, dann erscheint das ausdrücklich zu sich gebrachte und seiner selbst gewiß gewordene Wissen als der höhere Zustand, dem gegenüber die Voraussetzung eines irgendwie zuvor schon besessenen und nun geklärten Wissens abfällt. Die Verdoppelung führt jedoch zu der entgegengesetzten Rangordnung, insofern die ideale Voraussetzung durch keine sinnliche Repräsentation und begrifflich-diskur-

sive Explikation je völlig eingeholt werden kann. Beide Auslegungen reiben sich. Die Ablösung der inneren Voraussetzung des Wissens aus seinem konkreten Prozeß erzwingt die Verdoppelung des ganzen Erkenntnismodells. Es gibt nun zwei Leben, zwei Wirklichkeiten, zwei Erkenntnisakte, zweierlei Wissen und damit die Möglichkeit einer Zurückführung des jetzigen Erkenntnisvermögens auf eine apriorische Grundlage, die nicht mehr oder nur noch ausnahmsweise erschlossen ist. Wahre Erkenntnis ist nun nichts anderes als eine besondere Form von Selbsterkenntnis, in der die Seele ausschließlich sich selbst betrachtet und gleichsam in ihre frühere Daseinsweise zurückversetzt wird.

Wenn nun auch in alledem etwas Wahres gesehen ist, nötigt das Phänomen des erinnernd zu sich selbst kommenden Wissens doch keineswegs zu der geschilderten Konsequenz. Die Erinnerung früheren Wissens stellt sich ja auch bei Sokrates nie von selbst ein. Sei es daß die Wahrnehmung sie erweckt, sei es daß einer »nur recht zu fragen versteht« (Phaidon 75 a): auf jeden Fall ist jedes Erinnern hier zugleich wesentlich ein Erinnertwerden, und wie die äußere Wahrnehmung jenes schon Besessene erst erweckt und sein Bewußtsein leitet, so verhilft umgekehrt dieses dem äußeren Sehen wiederum zur rechten Einsicht. Ein Wahrnehmen bzw. Fragen und ein Erinnern schließen sich in einem Akt zusammen. Sind beide aber erst durcheinander zu sich selbst gebracht, dann ist die richtig gesehene, aber nicht recht angesetzte »Verdoppelung«, die Scheidung des Inneren und des Äußeren, erst das Ergebnis des Zusammenschlusses und nicht seine Voraussetzung. Insofern sie aber doch auch wieder Voraussetzung ist, läßt diese sich erst nachträglich voraussetzen und nicht vorweg als solche behaupten. Die wechselseitige Auslegung von Wahrnehmung und Erinnerung ermöglicht erst ihre beiderseitige Selbstausslegung und scheidet darin das Innere vom Äußeren in demselben Akt, in dem es sie ineins faßt. Dadurch wird die Voraussetzung erst zu sich selbst gebracht. Es gibt also keine Möglichkeit mehr, sie unmittelbar an sich zu ergreifen. Das wechselseitige Bedingungsverhältnis ist ursprünglich und nicht mehr in ein einseitiges Begründungs- und Abfolgeverhältnis auflösbar. Bei Platons Fassung der Anamnesis muß eine zeitliche Differenz vorausgesetzt werden, insofern das zuvor gehabte Wissen dann und wann erinnert wird, ohne daß es selbst dadurch ein anderes würde. Dies verbietet sich, wo die Voraussetzung in der Erzeugung des Wissens am Leitfaden der äußeren Wahrnehmung und der Frage erst als solche gegeben und zu sich gebracht wird. Erst dann kann dasselbe Wissen auch ausdrücklich erinnert und mit einer Zeitdifferenz versehen werden. Dieses Phänomen des Wiedererinnerns eines schon ausdrücklich Gewußten (an dem Platon sich orientiert) ist hier nicht gemeint. Vielmehr geht es um ein Erinnern, das

mit dem »ersten« Bewußtwerden identisch ist. Im primären Zusammenschluß der Zeiten bricht ihre mögliche Differenz erst auf.

Es kann nun aber nicht der Sinn dieser Unterscheidungen sein, die beiden Ansichten bzw. die zwei Formen des Erinnerns einander entgegensetzen, denn sie machen nur zusammen den Sachverhalt aus, um den es hier geht. Es ist entscheidend wichtig, ihr Sichfordern und Sichausschließen als wesentlich zusammengehörig und sich gegenseitig bedingend einzusehen. Ein »vorher Gehabtes« (Phaidon 76 d) und nun Erinnertes erweist sich auch als in einem zeitlichen Sinne wirklich vorgängig, wenn schon das andere gilt, daß es nur durch das Erinnern überhaupt »vorweg« gehabt und darin die frühere Zeit erst gesetzt wird. Die Differenz wird erst gesetzt durch denselben Akt, in dem sie aufgehoben wird und sich gerade darin als schon bestehend erweist.

Entsprechendes gilt für die Wirklichkeit als Prozeß und Gegenständlichkeit. Sie ist primär aus dem Bezug, aber auch eine physisch gesonderte Gegenständlichkeit der bezogenen Seienden. Man kann die sich ablösende Singularität nur aus dem Bezug und diesen nur aus jener begreifen. Setzt man das eigenständige Seiende voraus, dann resultiert die Gegenständlichkeit erst aus ihm. Es kommt nun aber alles darauf an, nicht die eine oder andere Voraussetzung zu machen und den anderen Aspekt als abkünftig zu betrachten, sondern beide gleichursprünglich festzuhalten und ineinander zu denken.

Dieselbe Verschränkung der Ansichten ergibt sich für das Wissen. Das im Wahrnehmen, Suchen und Fragen erinnerte Wissen ist das erste, ursprüngliche Wissen, das sich selbst als ein wieder erinnertes, zweites Wissen bekundet und erfahren will und darin allein seiner selbst gewiß werden kann. Nur als ein in und außer sich begründetes, jetzt wie damals erfahrenes, hier und dort gefundenes, von diesem und jenem erkanntes und ausgesprochenes Wissen kann es Konsistenz gewinnen. Es muß selbst zu sich kommen und zugleich von anderswoher beigebracht werden und sich bestätigen lassen. In seiner Selbsterzeugung ist es angewiesen auf ein Sich-vorfinden und Bestätigtwerden. Der immanente Selbstunterschied des Wissens muß sich deshalb auch als ein äußeres Wirklichkeitsverhältnis, als eine reale Gegenständlichkeit fassen lassen. Das Wissen kommt nur zu sich, indem es sich in einem wahrhaft Anderen, in einer Wirklichkeit findet, die selbst nicht Wissen ist und doch seine Form anzunehmen vermag. Die Selbstgewißheit des Wissens hängt dann von beidem ab: daß es sich erzeugt und zugleich als ein objektives, an der Wirklichkeit abgelesenes und von anderen Menschen erlangtes Wissen wiederfindet. Wenn zunächst auf seine Zweistufigkeit in sich selbst abgehoben werden mußte, um eine Verdoppelung und Hyposta-

sierung zu vermeiden, so kann nun auch das Recht und die Notwendigkeit einer solchen gegenständlichen Verdoppelung eingesehen werden, ohne daß jene Schwierigkeit des Zerfalls der Wirklichkeit sich erneut einstellen müßte. Es genügt nicht schon, den Selbstunterschied eines dumpfen und klaren, unmittelbaren und reflektierten, schlicht sehenden und Einsicht habenden Bewußtseins zu setzen und es in dieser immanenten Differenz ausschließlich mit sich selbst zu vermitteln. Der Gegenstand des Wissens ist nicht nur in ihm, sondern wahrhaft gegenständlich auch außer ihm und für andere ebenso gegeben. Die erkannte Welt ist im Wissen und darin gleichwohl als sie selbst gegeben. Kein Ding legt sich allein durch sich selbst aus, sondern nur im Zusammenhang mit anderen Dingen. Erkenntnis kommt nur in der Gemeinschaft zu sich, wenn alles Wissen mitgeteilt und gemeinsam sein will. Diese Radikalisierung der Differenz in der Ablösung der Voraussetzung und der Verweisung der Erkenntnis an eine vorgeordnete Wirklichkeit, an der Platon um der Objektivität und Wahrheit der Erkenntnis willen alles liegt, läßt sich aber nur dann im Horizont des gegebenen Seienden selbst verankern und hier ohne Aporien behaupten, wenn zuvor die Verschränkung ebenso radikal vollzogen und Erkenntnis als produktive, das gegenständliche Verhältnis erst setzende Mitte ausgesprochen wurde. Das erkennend-vermittelnde Verhältnis zur Wirklichkeit, das zugleich ein geschiedenes Realverhältnis darstellt, läßt sich dann grundsätzlich nicht von dem einen oder anderen Denkansatz her begreifen und fordert notwendig ihre Integration. Soll in formalem Ausdruck beides gelten: daß die Extreme die Mitte bestimmen und insofern zu ihrer Bildung vorausgesetzt werden müssen, und daß andererseits die Mitte primär ist und die Extreme erst aus sich heraussetzt und bestimmt, dann geht dies beides nicht spannungslos ineinander und muß doch zusammengedacht werden, wenn immer — und das ist Platons Anspruch — eine umfassende Bestimmung der Wirklichkeit und der Weise ihrer Erkenntnis möglich sein soll. Jede zureichende erkenntnistheoretische Konzeption muß notwendig die beiden Ansichten in sich aufnehmen und zusammendenken, um die Verfassung der Wirklichkeit und das Tun der Erkenntnis angemessen auslegen zu können.