

ERWIN SONDEREGGER

## Was wir nicht verlieren dürfen

*Different reasons give rise to the question, what philosophy really is, and by tradition we know many answers. Plato's answer can be found by examining his explicit statements about philosophy in his dialogues, or by analyzing his representation of Socrates – philosophy become flesh. But an other way to find an answer to the question lies in examining the things which – according to Plato – we cannot do without. There are three of them, namely the idea, logos and aporia. These three taken together – the insight that we orient ourselves according to some unity in our different fields of life; that we cannot dismiss dialogue and debate; and questions outlive answers – paint a picture of philosophy as «unbehauptendes Denken» [undogmatic thought]. Such «unbehauptendes Denken» does not aim to insist on new claims against old ones, but instead seeks to analyze and to reflect upon old views.*

### *Einleitung*

#### *Anlässe, die Frage «Was ist Philosophie?» zu stellen*

Im Laufe der Geschichte haben verschiedene Anlässe dazu geführt, die Frage zu stellen: «Was ist Philosophie?» Einige davon werde ich nennen, um dann auf drei Stellen bei Platon einzugehen, die auf indirekte Weise Platons Antwort zeigen. Ich nenne die Antwort an diesen Stellen «indirekt», weil Platon hier die Philosophie nicht definiert oder in anderer Art bestimmt, sondern nur sagt, was wir nicht verlieren dürfen, wenn wir die Philosophie nicht verlieren wollen: Die Idee nämlich, das Gespräch und die Aporie.

Die Frage, was Philosophie sei, taucht immer wieder auf und begleitet das Philosophieren aller Zeiten. Allerdings nicht bei ihrem ersten Entstehen. Um die Frage stellen zu können, muss schon eine Tradition der Philosophie bestehen. Die Vorsokratiker als die Anfänger unserer Tradition haben sich die Frage nicht gestellt. Sie haben sich nicht vorgenommen, «jetzt wollen wir einmal philosophieren,» sondern sie haben eine gewisse reflektierte Einstellung zu ihrer Welt eingenommen, die im Nachhinein für Philosophie gehalten worden ist. Darauf konnte man fragen, was sie eigentlich unter diesem Titel gemacht haben. Dass man das, was sie gemacht haben, später für «Philo-

sophie» gehalten hat, zeigt die Anekdote, die Pythagoras zum Erfinder des Wortes gemacht hat.<sup>1</sup> Erst dann, wenn ein Einzelner oder auch eine Schule schon behauptet hat «Das, was wir tun, ist Philosophie,» ist die Frage möglich. Das ist wohl schon vor Platon der Fall, bei ihm ist es aber speziell in Texten fassbar. Vor ihm hat Herodot in der Geschichte von Krösus und Solon *σοφία* und *φιλοσοφείν* kontrastiert, Platon gibt erstmals eine Definition. Im *Symposium* bestimmt er die Liebe zum Wissen im Gegensatz zu dessen Besitz als Philosophie (*Symposion*, 203c-204b); in der *Politeia* bezeichnet er die Dialektik, den Höhepunkt im *curriculum*, als Philosophie.

Der Erste, der literarisch fassbar die Frage «Was ist Philosophie?» gestellt hat, ist König Leon von Phlius; als dieser Pythagoras gefragt habe, was er denn sei, habe dieser geantwortet «ein Philosoph». Das habe er durch den Unterschied von drei Lebensweisen erläutert, die anlässlich eines Wettkampfspiels sichtbar werden. Neben den Athleten und den Händlern stünden die Zuschauer, diese würden den Philosophen gleichen. Nun war König Leon von Phlius ein Außenstehender. Für ihn war die Frage echt. Wenn Philosophen diese Frage stellen, ist dies seltener der Fall.

Einen der Anlässe zu dieser Frage hat Cicero musterhaft formuliert, nämlich die Vielfalt sich widersprechender Meinungen von Philosophen.<sup>2</sup> Der Epikureer Velleius sagt mit Blick auf die damals noch kurze Geschichte der Philosophie, *exposui fere non philosophorum iudicia sed delirantium somnia* «was ich dargestellt habe, waren kaum Urteile von Philosophen, sondern Träume von Wahnsinnigen». Heute wäre der Ausruf um nichts weniger berechtigt, und immer noch ist kein Kriterium zur Scheidung in dieser Vielfalt von Behauptungen in Sicht. Kant hat zwar die Unbeweisbarkeit der Außenwelt den «Skandal der Philosophie» genannt: «So bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein außer uns [...] bloß auf Glauben annehmen zu müssen und, wenn es jemandem einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können»,<sup>3</sup> aber die von Cicero genannte wirre Vielfalt der Meinungen ist

<sup>1</sup> Diogenes Laertios: *Vitae philosophorum*, I, 12, referiert nach Herakleides Pontikos, Pythagoras habe als erster das Wort «Philosophie» gebraucht; Cicero: *Tusculanae Disputationes*, V, 10 (*nominis [...] inventor*); die Anekdote mit Pythagoras und König Leon von Phlius in Diogenes Laertios: *Vitae philosophorum*, VIII, 8; dazu W. Burkert: *Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes «Philosophie»*, in *Hermes* 88 (1960) S. 159-177.

<sup>2</sup> Cicero: *De natura deorum*, I, 42. – Für Cicero selbst ist die Philosophie *vitae dux* (*Tusc.* 5, 5) und *magistra vitae* (*Tusc.* 2, 16).

<sup>3</sup> Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B XXXIX-XL. Darauf antwortet

nicht weniger ein Skandal. Jedenfalls ist vor kurzem ein Buch mit dem Titel *Die Philosophie – ein Skandal* erschienen, der sich darauf bezieht.<sup>4</sup> In dieser Situation ist es wohl gerechtfertigt, wieder zu fragen, was diese einander Widersprechenden eigentlich tun; gelegentlich fragen diese sich das selbst.

Diese Vielfalt der Meinungen ist aber nicht willkürlich, sondern sie beruht darauf, dass die jeweils nachfolgenden Denker das, was ihre Vordenker gedacht haben, sehr oft für ungenügend befanden. Die Philosophiegeschichte ist voll von entsprechenden Beispielen und von der Bereinigung der dabei stattfindenden Missverständnisse leben viele Philosophieprofessoren. Die so genannte Ideen-Kritik durch Aristoteles ist ein Beispiel für dieses Feststellen des Ungenügens, ein anderes die Umwertung, die Hegel an Idee und Dialektik vornimmt, wie Kant sie verstanden hat, ein weiteres die heideggerische Umorientierung von dem, was Husserl unter Phänomenologie verstanden hat. Dazwischen stehen die weiteren endlosen Streitigkeiten, die alle zusammen dem Außenstehenden, am Streit nicht unmittelbar Beteiligten, die Frage nach dem, was denn hier geschieht, sehr nahe legen, und das ist dann eben die Frage «Was ist Philosophie?» Angesichts dieses Tatbestandes kann sich ein unbeteiligter Beobachter sehr wohl fragen, ob tatsächlich immer die Nachfahren klüger seien als ihre Vorfahren. Er kann sich auch fragen, warum eigentlich die Vordenker immer etwas, meistens den «entscheidenden Punkt» übersehen haben, wobei unterdessen voraussagbar ist, dass dies den Nachdenkern unweigerlich auch wieder zustossen wird, sobald sie durch den Lauf der Zeit selbst Vordenker geworden sind.

Der historische Gang der Wissenschaften weg von der Philosophie berechtigt ebenfalls zur Frage. Es ist ein übliches Schema der Wissenschaftsgeschichte, dass die Philosophie in ihren Anfängen noch alles, was es zu wissen gab, unter ihren Fittiche hatte; im Laufe der Zeit aber verselbständigte sich immer mehr davon. Je mehr Erfahrungen in einem Gebiet gemacht worden waren, umso mehr etablierte sich das entsprechende Wissen als eine

Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (■■■: ■■■, 1927, <sup>9</sup>1960): «Der «Skandal der Philosophie» besteht nicht darin, dass dieser Beweis bislang noch aussteht, sondern darin, dass solche Beweise immer wieder erwartet und versucht werden», denn zu «beweisen ist nicht, dass und wie eine «Außenwelt» vorhanden ist, sondern aufzuweisen ist, warum das Dasein als In-der-Welt-sein die Tendenz hat, die «Außenwelt» zunächst «erkenntnistheoretisch» in Nichtigkeit zu begraben, um sie dann erst zu beweisen» (§ 43a, S. 205f.).

<sup>4</sup> Joachim Hofmann: *Die Philosophie – ein Skandal* (Donauwörth: Empeiria, 2005).

eigene Wissenschaft; es war nicht mehr nötig «zu philosophieren», man hatte Daten, machte Experimente und war Realist.

Medizin, Technik, Geographie, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie, generell Naturwissenschaft, schließlich auch Psychologie, Wirtschaft, das Wissen über die Gesellschaft und den Staat, kurz das Wissen über alles Wissenswerte, hat sich von der Philosophie emanzipiert. Comte hat diese Entwicklung in die drei Stadien, die jede Wissenschaft durchläuft, zusammengefasst: Sie beginnt als Theologie, und, sobald sie das metaphysische Stadium hinter sich gebracht hat, erreicht sie im positiven Stadium ihre Wahrheit. In diesem Strom schwimmen der Philosophie die Felle davon und es erhebt sich die Frage, was der Philosophie eigentlich zu tun bleibe, da doch die wesentlichen Fragen bei den Wissenschaften, wie es scheint, besser aufgehoben sind.<sup>5</sup>

### *Verschiedene Versuche, auf die Anlässe zur Frage zu reagieren*

Solchen Zweifeln an der Philosophie wird in verschiedener Weise begegnet. Es wird generell ein Feld der Zuständigkeit gesucht, das der Philosophie nicht strittig gemacht wird oder gemacht werden kann.

Philosophie kann das reflektieren, was die Einzelwissenschaften mit ihren Mitteln weder reflektieren können noch wollen, also etwa die Wissenschaftlichkeit als solche, den Begriff der Wissenschaft überhaupt. Man hat sie deshalb einmal «Wissenschaft der Wissenschaften» genannt. Dies kann man eher im pragmatischen Sinne verstehen, indem man darin teils die verschiedenen notwendigen Reflexionen, teils aber auch Praktisches wie Wissenschaftspolitik zusammenfasst, oder man kann das philosophisch und grundsätzlich meinen; Letzteres hat dazu geführt, dass im Deutschen Idealismus «Wissenschaft» identisch mit «Philosophie» gebraucht wurde. Diese Art von *scientia scientiarum* ist längst ausgestorben, der erste ist durch die Wissenschaftstheorie ersetzt.

Wenn Newton in seiner Anmerkung zu den «Erklärungen» sagt:<sup>6</sup> «Bis jetzt habe ich zu erklären versucht, in welchem Sinne weniger bekannte Benennungen in der Folge zu verstehen sind. Zeit, Raum Ort und Bewegung als allen bekannt, erkläre ich nicht», dann öffnet sich eben damit das Feld der Grundbegriffe als Arbeitsgebiet der Philosophie.

<sup>5</sup> Auguste Comte: *Cours de philosophie positive* (Paris: ■■■, 1830-1842).

<sup>6</sup> Isaac Newton: *Philosophiae naturalis principia mathematica* (■■■: ■■■, 21713).

Im 20. Jahrhundert hat die *ordinary language philosophy* in einer anderen Weise auf die Herausforderung geantwortet. Wenn man einen Anfang des Denkens bezeichnen könnte, den niemand unbeachtet lassen kann, dann wäre die Willkür der Fragen und Antworten gebrochen, es gäbe einen gemeinsamen ersten Anfang für alle, und das würde die Verbindlichkeit des Fortgangs sichern. Als einen solchen nicht mehr hintergehbaren Anfang hat sie den Gebrauch der Umgangssprache gefunden, und Philosophie war für sie die Klärung dieses Gebrauchs.<sup>7</sup> In ähnlicher Weise hat man auch die Grundbegriffe des Alltags, des *common sense*, als das Feld der Philosophie betrachtet.

Zu allen Zeiten haben einige aus der Not eine Tugend gemacht und sich in Skeptizismus oder Agnostizismus begeben, da solche Haltungen von der Pflicht, in schwierigen philosophischen Fragen Stellung beziehen zu müssen, befreien. Ganz zuletzt hat man auch noch zum verzweifeltsten Mittel der Athetese gegriffen: Es gibt die Philosophie gar nicht, oder sie muss nicht nur aufgehoben oder dekonstruiert, sondern gleich richtig liquidiert werden.

### *Zur Methode der Frage*

Wer sich erneut der Frage zuwendet, was Philosophie sei, muss dies in Kenntnis davon tun, dass diese Frage schon unzählige Male in verschiedenen Kontexten aus verschiedenen Gründen gestellt worden ist. Vorsichtigerweise kann man die Antwort bei jemand anderem suchen. Es wäre zwar mutiger, selbst etwas Originelles zu behaupten, aber der Mut kann sich ja auch in der Auslegung bekannter Texte äußern. – Bei Platon kann man lernen, dass das, was unter «philosophieren» zu verstehen ist, nicht nur an dem bemessen werden kann, was jemand sagt oder schreibt, sondern besser noch daran, was er tut. Es ist offensichtlich, dass Sokrates bei Platon das lebendige Philosophieren ist. Man könnte sich also daran orientieren, was Sokrates tut, um herauszufinden, was Platon unter philosophieren versteht.

Doch scheint dies in der Literatur zu Sokrates genügend oft, und besser, als ich es tun könnte, gezeigt worden zu sein.<sup>8</sup> Ich versuche deshalb das, was

<sup>7</sup> Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus* (■■■: ■■■, ■■■), in: 4.112: «Das Resultat der Philosophie sind nicht «philosophische Sätze», sondern das Klarwerden von Sätzen».

<sup>8</sup> Aspekte und Literatur dazu finden sich in: *A Companion to Socrates*, ed. by Sara Ahbel-Rappe, Rachana Kamtekar (Oxford: ■■■, 2005); von Donald Morri-

Platon unter «philosophieren» versteht, und was durchaus auch wir heute noch darunter verstehen können, darzustellen, indem ich mich daran orientiere, was wir nach Platon nicht verlieren dürfen.

Es gibt nicht viel, was von Platon als positive Behauptung festgehalten werden könnte. Das Wenige muss deswegen umso sorgfältiger bedacht werden. Zu diesem Wenigen gehört dreierlei, das wir nicht verlieren dürfen. Wir dürfen die Idee, das Gespräch und die Aporie nicht verlieren. Die drei Stellen, an denen Platon dies sagt, befinden sich in der Gruppe der Spätdialoge.

### *Was wir nicht verlieren dürfen*

#### *Parmenides, 135b: Wir dürfen die Idee nicht verlieren*

Der Dialog *Parmenides* hat im Lauf der Geschichte sehr unterschiedliche Interpretationen erfahren; enthielt er nach neuplatonischer Auffassung die Theologie Platons, so war er bei Burnet und Taylor als «Karikatur eleatischer Argumentationen» nicht viel mehr als ein schlechter Witz.<sup>9</sup> – Nach der Dialogregie jedenfalls soll Sokrates lernen, besser für seine Ideenhypothese einzutreten.

Die hier relevante Stelle liegt zum Glück nicht im sehr kontroversen Übungsteil, sondern im weniger umstrittenen Vorbereitungsteil. Der alte Parmenides führt den jungen Sokrates mit einigen Argumenten in solche Schwierigkeiten, dass dieser nicht mehr recht ein und aus weiß.<sup>10</sup> An dieser überleitenden Stelle sagt Parmenides zu Sokrates, dass man trotz der Schwierigkeiten mit dem Gedanken der Idee, die er selbst aufgezeigt habe, auf «Ideen des Seienden» nicht verzichten könne, weil man sonst keinen festen Ort mehr für das Denken habe und weil sonst die Möglichkeit des Gesprächs zerstört würde. Diese Ideen dürfen wir also nicht verlieren.

son (ed.) ist angekündigt: *The Cambridge Companion to Socrates* (Cambridge: ■■■).

<sup>9</sup> Eine gute Übersicht bei Franz von Kutschera: *Platons Parmenides* (Berlin, New York: ■■■, 1995); neue Interpretationsansätze bei Andreas Graeser: *Platons Parmenides* (Stuttgart: ■■■, 2003) (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz).

<sup>10</sup> Die Argumente des Parmenides stimmen in weiten Teilen mit den Argumenten überein, die Aristoteles in *De ideis* und in *Metaphysik* A 6 und 9 sowie in *Met. M* und *N* vorbringt.

Doch, was meint Parmenides hier mit «Ideen»? Ist es das, was sich ergeben würde, wenn man alle Bestimmungen, die Parmenides und Sokrates in den verschiedenen Argumenten gebrauchen, zusammenfasst? Ist es etwas wie die Ähnlichkeit selbst gegenüber den ähnlichen Dingen, die Einheit selbst gegenüber einzelnen einheitlichen Dingen; ist es das, woran die Dinge teilhaben als dem Einen über dem Vielen, vergleichbar dem Tag über dem vielen Täglichen? Oder sind es im Gegenteil die entsprechend korrigierten Bestimmungen, wenn die Argumente im *Parmenides* absichtlich und konsequent einen falschen Ideenbegriff unterstellen und dessen Kritik sind? Sind es, nach der dramatischen Chronologie, Ideen, die dem historisch jungen Sokrates zugesprochen werden könnten, oder sind es, der Werkchronologie folgend, Ideen des späten Platon, also die Ideen, wie sie Platon zur Zeit der Abfassung des *Parmenides* denkt?

Sind diese Ideen so stark, dass sie unbedenklich dieser Kritik ausgesetzt werden können? Oder werden sie vielmehr durch die Kritik so schwach, dass sie ersetzt werden müssen, z. B. durch die Ungeschriebene Lehre, durch die Prinzipientheorie? Will Parmenides sagen, dass die Ideen trotz einer allfälligen Prinzipientheorie bleiben müssen? –

Es wäre unfair, nach so vielen Fragen nicht selbst eine Antwort wenigstens zu skizzieren. – Mir scheint es am sinnvollsten anzunehmen, dass Parmenides sagen will, dass wir alle, was auch immer wir sonst noch annehmen und denken, an «Ideen» festhalten müssen. Seine Forderung gilt also nicht nur für den Platonischen Kontext, sondern ganz generell. Jeder der denkt, muss an Ideen festhalten. – Das ergibt sich, meine ich, aus der Begründung, weshalb wir die Ideen nicht verlieren dürfen, nämlich dass wir ohne Ideen keinen Ort mehr hätten, an dem wir das Denken festmachen könnten und deshalb das Gespräch verlieren würden. Dies, einen Orientierungspunkt für Denken und Gespräch zu haben, ist völlig unabhängig vom Inhalt, um den es geht und unabhängig von einer jeweiligen philosophischen Theorie, die wir vertreten. Das Nicht-verlieren-Dürfen ist also ganz allgemein gemeint. Es betrifft auch Realisten und Positivisten, die sagen, sie könnten mit Platons Ideen gar nichts anfangen; sie bedürfen nicht weniger als alle anderen der Orientierungspunkte für das Gespräch.

Nun aber, was für Ideen dürfen wir nicht verlieren? Ich muss vorausschicken, dass ich nicht an eine Ideenlehre glaube; das tun ja einige andere vielleicht auch nicht. Für mich ergibt sich aber als Konsequenz daraus, dass es auch keine Entwicklung einer Ideenlehre, keinen Ersatz, keine Revision davon geben kann. Es ist in meinen Augen völlig unproblematisch, dass das, was in den Dialogen dem korrespondiert, was in der Rezeption als ange-

liche Ideenlehre rekonstruiert worden ist, sich gelegentlich widerspricht oder wenigstens nicht auf eine Linie zu bringen ist. Wenn Platon über die Ideen keine Lehre aufgestellt hat, dann ist diese Art von Konsistenz keine korrekte Anforderung an die Ideen, sie müssen den Bedingungen einer Lehre nicht genügen.

Ich halte die Ideen viel mehr für eine Art Vision oder Einsicht, die in verschiedenen Situationen und in verschiedenen thematischen Zusammenhängen Ordnung schafft. Dass der Eindruck entsteht, dass Platon nicht über die ganze Zeit seiner schriftstellerischen Tätigkeit konsistent von Ideen rede, liegt deshalb weniger an einer durchaus möglichen und plausiblen Entwicklung des Denkens und dergleichen, als eher daran, dass eine schwer im Klartext formulierbare Einsicht in verschiedenen Zusammenhängen aktiviert wird. Die Idee lässt sich auch nicht beweisen, weil jeder Beweis sie schon braucht. Es ist diese Vision, von der Parmenides sagt, dass wir sie nicht verlieren dürfen. Die Beurteilung der Ideen als poetischer Metaphern durch Aristoteles ist deshalb weit davon entfernt, eine böse Kritik zu sein, sondern es ist eine sehr treffende Charakterisierung. Natürlich sind Ideen poetische Metaphern für eine Vision, zu der es keinen Klartext gibt. Sobald sie in bestimmte Worte gefasst wird, wird offensichtlich, dass sie nicht genau das sagen, was man sagen wollte. Die Einsicht hat etwas Spekulatives an sich. Ich versuche sie in einigen Ansätzen deutlich zu machen.

Wie es scheint, hat Platon die Erklärungskraft von dem, was er Idee nannte, zuerst im Bereich des Handelns erfahren oder dargestellt. Wer sich in diesem Bereich umsieht und nachdenkt, wird auf die Notwendigkeit von Normen des Handelns stossen. Da Normen Ansprüche an uns Handelnde stellen, verlangen wir eine Begründung und Rechtfertigung dafür. Als solche gilt uns nicht der bloße Wille des Herrschenden oder der gerade herrschenden Schicht, auch wenn es oft Situationen gibt, in denen wir diesem Willen nicht ausweichen können. Gerade dann, wenn wir in einer solchen Situation sind und uns beugen müssen, empfinden wir dies als nicht richtig. Die Begründung dafür, dass wir so-und-so handeln müssen, muss über-persönlich sein. Die Idee ist eine über-persönliche Begründung.

Platon illustriert das, was er unter Ideen versteht, oft mit Beispielen aus dem Bereich des Herstellens. Hier muss sich also etwas an der Vision zeigen, das besonders gut zu ihr führt. Der Herstellende muss ein Vorbild, ein Urbild der Sache «in sich» haben, damit er das Ding herstellen kann. Hierin steckt zum Einen das Vorweg-Haben der Sache, zum Anderen, dass das Vorweg-Seiende das Nicht-Wahrnehmbare ist. Diese zwei Momente gehören offenbar auch zur Vision der Idee. Die Idee ist das nichtwahrnehmbare Vorweg der Sache.



Der Bereich des Staates ist zwar im Bereich des Handelns mit inbegriffen. Doch lassen sich an ihm auch noch andere Seiten thematisieren. Platon findet im Ideal des Staates die auf Gerechtigkeit basierende Hierarchie, als deren letzten Grund er die Idee des Guten bezeichnet. Die Idee begründet die Ordnung von Sein und Erkennen; in ihr konkretisiert sich das uns unabhängige Strukturwissen, das Wissen um die Welt vor der Welt.

Aus dem Bereich des Erkennens und Wissens entnimmt die Vision das Nicht-Empirische als Fixpunkt des Denkens und des Gesprächs, das der wandelbaren Erfahrung ihren Halt gibt.

Schließlich, das wird im *Sophistes* klar, muss im Zusammenhang mit der Frage nach dem Sein zwingend auch der *λόγος*, die Rede und das Gespräch, thematisiert werden. Rede und Gespräch erweisen sich als Verflechtung, oder besser als Verbund, *συμπλοκή*, von Ideen. In der Idee steckt die Vision des Verbunds der Ideen, der die Rede ausmacht, und darüber hinaus die Vision des Zusammenhangs von Sein und Rede.

#### *Sophistes, 260a: Wir dürfen das Gespräch nicht verlieren*

Die zweite Stelle steht im eben zitierten *Sophistes*. Platon bringt gleich in den ersten Sätzen die Differenz als das zentrale Thema des Dialogs ins Spiel. Man fragt halb scherzhaft nach dem Unterschied von Göttern und Menschen, bei den Menschen nach dem Unterschied von Sophist, Politiker und Philosoph. Wie allbekannt, entwickelt der Gast aus Elea aus dem Versuch, den Sophisten begrifflich zu fassen, das Problem des Nichtseienden, das zuletzt ihn selbst statt des Sophisten in die Aporie stürzt. Das führt ihn zur Frage (242b), wie man überhaupt mit dem Denken anfangen könne, wenn alles unklar geworden sei. Man müsse das prüfen, was am selbstverständlichsten und am klarsten zu sein scheine. Es scheint allen klar zu sein, was «sein» heißt, denn alle bringen darüber Behauptungen vor, die einander allerdings widersprechen. Der Gast hat bemerkt, dass die Klarheit nur Schein ist. Deswegen beginnt er jetzt mit der Entwicklung des Begriffs von «sein» (247ff.), die in die so genannten fünf größten Gattungen mündet: «Sein» ist dabei der thematische Begriff, «Bewegung» und «Stand» sind Begriffe, die ihn inhaltlich füllen, und «Identität» und «Differenz» sind Reflexionsbegriffe, auf die die Entwicklung der Seinsbegriffe «Bewegung» und «Stand» aufmerksam gemacht hat.<sup>11</sup> So wird es jetzt möglich, das Nichtseiende ver-

<sup>11</sup> Ich weise darauf hin, dass das hier vorgelegte Verständnis der fünf größten Gat-

mittels der obersten Gattungen als das different Seiende zu bestimmen. Es folgt die Frage nach der «Verbindbarkeit» der verschiedenen Ideen.<sup>12</sup> Wenn sich einige verbinden lassen, andere aber nicht, dann braucht es eine Regel der Verbindung und für diese Regel muss ein bestimmtes Wissen zuständig sein. Der Gast bestimmt die Dialektik als das dafür zuständige Wissen. Nun heißt es 259e, wenn alles vollständig voneinander getrennt wäre, wäre das die vollständigste Vernichtung der Rede, *διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν*, «denn die Rede ist uns entstanden durch den Verbund der Ideen untereinander». Gleich darauf folgt die uns jetzt interessierende Stelle (260a):

Schau, wie sehr zur guten Zeit wir darum kämpfen und darauf bestehen, dass wir das eine mit dem anderen sich mischen lassen. – Wozu? – Dazu, dass die Rede für uns zum Seienden gehört. Wenn diese uns weggenommen wird, wird uns das Grösste, die Philosophie genommen. Und so müssen wir jetzt darin übereinkommen, was die Rede eigentlich ist. Wenn uns das genommen würde, und ganz und gar nicht mehr wäre, könnten wir nicht einmal mehr reden. Es würde uns aber genommen, wenn wir zugeben würden, dass es keine Mischung von etwas mit etwas gäbe.

In dieser Weise also hat sich die Aussage, dass wir die Rede nicht verlieren dürfen, aus dem Verlauf des Gesprächs ergeben.

Wenn es hier heißt, das Philosophieren gehe uns verloren, wenn wir des *λόγος* beraubt wären, so ist zu fragen, was hier mit *λόγος* gemeint ist. Die eine Antwort darauf ergibt sich aus dem unmittelbaren Kontext vor und nach dieser Stelle, eine weitere Antwort aus allgemeineren Überlegungen. Unmittelbar vor dem Zitat heißt es, dass der *λόγος* für uns durch die *συμπλοκὴ εἰδῶν*, durch den Verbund der Ideen, entstehe (259e). Die *συμπλοκὴ εἰδῶν* ist gewiss eine vieldeutige Sache und als solche in ihrer Vieldeutigkeit zu nehmen. Gewiss gehört zu ihr konstitutiv die Verbindung der *ὀνόματα* und *ῥήματα*, der nicht-verbalen und der verbalen Elemente des Satzes, gewiss gehört dazu auch die Verbindung der Gedanken in einem Satz zu einer Einheit.<sup>13</sup> Der Stelle folgt (261c-263) der Hinweis auf den Sinn als das Kriterium

tungen nicht mit dem in der Literatur zum *Sophistes* übereinstimmt. Nähere Begründungen zu diesem Verständnis finden sich in Erwin Sonderegger: *Aristoteles, Metaphysik Z 1-12* (Bern: ■■■, 1993) S. 68-78.

<sup>12</sup> Diese Frage hat enge Verbindung mit dem *Parmenides*, denn die dortigen zwei Möglichkeiten, alles lasse sich unterschiedslos miteinander verbinden, und, nichts lasse sich miteinander verbinden, werden hier durch die dritte Möglichkeit ergänzt, dass einiges sich verbinden lasse, anderes nicht.

<sup>13</sup> J. L. Ackrill: *Symploke eidon*, in *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. by R. E. Allen

der Verbindbarkeit, dann die Erläuterung von «Verbinden» und «Mischen» als Präzizieren, der Hinweis darauf, dass jeder λόγος ein Worüber hat, dass seine Wahrheit und Falschheit in eben der σύνθεσις, Verbindung,<sup>14</sup> liege, und schließlich auch noch eine Bemerkung zur Verlautbarung von dem, was Gedanke und Meinung auch ohne Verlautbarung schon sind – alles Themen, die Aristoteles in *De Interpretatione* aufgreift.

So ist der λόγος, den wir nicht verlieren dürfen, zunächst die Rede im einfachen Sinn. Wesentlicher aber noch ist er das Gespräch, denn der Dialog *Sophistes* im Ganzen zielt auf die Rettung des Gesprächs, das durch die behauptende Position des Sophisten in Gefahr gerät.<sup>15</sup> Der Position des Sophisten muss die nicht-behauptende Position des Gastes aus Elea gegenübergestellt werden. Dies alles gehört dazu, wenn der λόγος nicht verloren gehen soll: Die Möglichkeit der Prädikation und der Verbindung der Begriffe; vor allem aber die Ersetzung der behauptenden Position, durch die das Gespräch verloren geht, durch die nicht-behauptende.

#### Philebos, 34d: *Wir dürfen die Aporie nicht verlieren*

Im *Philebos* fragt Sokrates danach, was das höchste Gut für den Menschen sei (19c). Nach dem Referat (11a-e) und der Zusammenfassung des vorangehenden Gesprächs mit Philebos (19b) geht es dabei um die Alternative, ob dies die Lust oder die Vernunft sei. Dieser Alternative wird die weitere Möglichkeit zugesellt, ob, nach einem Traum von Sokrates, ein Drittes, die Mischung aus beidem, das Beste sei (20b, 27d).

In diesem Dialog müssen mehrere Stränge unterschieden werden. Selbstverständlich steht der thematische Strang im Vordergrund mit der Frage danach, ob ein Leben der Lust oder ein Leben der Vernunft das beste sei. Andererseits durchzieht ein systematischer Strang in der Form von logischen und ontologischen Exkursen den Dialog. Letztere sollen das Verständnis des thematischen Strangs fördern. Neben diesen beiden Hauptstängen stehen einige kleine eingestreute Nebenbemerkungen.

(London: ■■■, 1965); *Parmenides, Plato, and the Semantics of Not-Being*, ed. by Francis Jeffrey Pelletier (Chicago, London: ■■■, 1990).

<sup>14</sup> Es ist bemerkenswert, dass Platon den Begriff der Verbindung in verschiedener Weise ausdrückt, σύνθεσις, συμπλοκή, μείξις. Er versucht also durch verschiedene Bilder klar zu machen, was er meint.

<sup>15</sup> Sonderegger: *Aristoteles*, op. cit. § 2.

Zu dieser letzten Gruppe gehört die Stelle 34a; der Gesamtkontext ist deshalb, wenigstens vorerst, nicht so wichtig, es genügt ein Blick auf den unmittelbaren Kontext. Sokrates spricht von jenen Freuden (33c), die rein in Gedächtnis und Erinnerung bestehen, und im Gegensatz dazu davon, dass das, was wir nicht bemerken, für uns auch nicht ist. Gedächtnis und Erinnerung bewahren die Wahrnehmung auf, man kann sich dann an etwas freuen, ohne die körperliche Wahrnehmung davon zu haben. Das macht plausibel, dass es Freuden ohne unmittelbare körperliche Beteiligung überhaupt gibt. In diesem Zusammenhang sagt Sokrates, dass neben der *ἡδονή*, der Lust, dem Leitbegriff des Dialogs, auch noch die *ἐπιθυμία*, die Begierde, zu erforschen sei. Darauf sagt Protarch «Dann wollen wir das eben auch noch betrachten, wir verlieren ja nichts dabei,» worauf Sokrates entgegnet «Wir werden allerdings etwas verlieren. Wenn wir finden, was wir jetzt suchen, werden wir die Aporie über eben dieses verlieren.»

Zum Verständnis von Protarchs Antwort ist nun doch der weitere Kontext von Bedeutung, zwar weniger wegen des Inhalt als vielmehr wegen des Gesprächsverlaufs. Am Anfang des Dialogs scheint die einfache Frage des thematischen Hauptstrangs vorzuliegen; es wird erwartet, dass sie mit einer schlichten Entscheidung beantwortet wird. Sokrates aber kommt sozusagen vom Hundertsten ins Tausendste. Statt über Lust und Vernunft, hat man über das Eine und Viele, über Grenze und Unbegrenztes, über den Grund, über das Wehr und Weniger gesprochen –, das sind alles Themen, die im Verständnis von Philebos und Protarch mit der Frage der Lust gar nichts zu tun haben. Protarchs Antwort «Wir verlieren ja nichts» ist aus der Resignation darüber entstanden, im Thema zu einer schnellen Entscheidung zu kommen. Nach all dem Gehabten macht es auch nichts mehr aus, denkt er, wenn wir neben der Lust auch noch Überlegungen zur Begierde anstellen.

Sokrates sagt zwar nicht «Wir dürfen die Aporie nicht verlieren» sondern nur «Dann verlieren wir die Aporie.» Ich muss also noch kurz darauf eingehen, weshalb ich diesen bloßen Aussagesatz im strengeren Sinne verstehe. Zum Einen ist Sokrates die Figur der Aporie, er ist die lebendig gewordenen Aporie. Es kann also für Sokrates nicht eine Nebensache sein, wenn er die Aporie verliert. Die Aporie ist ein Wert und eine wichtige Sache. Ohne die Aporie beginnt das Fragen schon gar nicht. Entscheidend aber ist, dass wir die Aporie deshalb nicht verlieren dürfen, weil wir sonst in die Position des Behauptenden fallen. Wie das zu verstehen ist, versuche ich in meiner Schlussbemerkung zu erläutern.

*Philosophie als das Nicht-behauptende Denken*

Aus allen Dialogen Platons wird klar, dass es unterschiedliche Positionen im Gespräch gibt. Diese Positionen konkretisieren sich jeweils in der Begegnung mit Sokrates. Es gibt die behauptende, die fragende, die zweifelnde, die sich verweigernde, sowie weitere mögliche Positionen, die wir aus unseren eigenen Gesprächen auch kennen. Natürlicherweise und im Alltag befinden wir uns in der behauptenden Position.

In der Figur des Sophisten wird diese Position am klarsten verkörpert, deshalb ist «der Sophist» und nicht ein bestimmter Sophist oder eine sophistische These Thema des Dialogs *Sophistes*. Wir alle aber agieren gleichsam diese Position ebenfalls in unserem Alltag. Zunächst, weil die behauptende Position die natürliche und dem Alltag angemessene ist. Sie verdankt sich nicht einem Defekt oder einer Unaufmerksamkeit. Das Behaupten in dieser Position geht aber weit über das Behaupten von irgendwelchen Inhalten hinaus, denn in jeder beliebigen Behauptung ist unumgänglich auch ein je bestimmtes Verständnis von «sein» eingeschlossen. «Sein» hat nicht immer den selben Inhalt, irgendeinen hat es aber immer. Beispielsweise kann man modernerweise etwa unter «sein» primär «existieren» oder «raum-zeitlich fassbar sein» verstehen; anderswo heißt «sein» *percipi*; im Mittelalter hat man das Sein in einem nicht strengen Sinne der Schöpfung zugesprochen, das Sein im eminenten Sinne dem Schöpfer.

Diesen jeweiligen Inhalt von «sein» unterstellen wir als Teilnehmer eines Gesprächs gemeinsam dem, was wir sagen, ohne es je ausdrücklich zu sagen. Wir tun das notwendigerweise, sonst fehlt unseren Aussagen etwas. Deshalb sind in Behauptungen über Inhalte immer auch Behauptungen über «sein» eingeschlossen. Würde man diesen Teil des Gemeinten streichen, ergäbe sich ein anderer oder gar kein Sinn. Insofern sind wir dann in der sophistischen Position; dieses Behaupten des «Seins» ist der «Sophist in mir».<sup>16</sup>

Im *Sophistes* hat Platon an der Figur des Gastes aus Elea klar gemacht, dass es die Möglichkeit gibt, aus dieser Position hervorzutreten – zwar nicht im Alltag, aber für die Reflexion. Der Gast ist durch seine Frage nach dem Nichtseienden selbst in die Aporie geraten, und er sucht einen völlig neuen Anfang. Als diesen bezeichnet er das, was wir je für selbstverständlich halten; es ist dasselbe, was ich den «Sophisten in mir» nenne, nämlich das Behaupten über das Sein.

<sup>16</sup> Ibid., spez. S. 66-67.

Der Gast bemerkt weiter, dass es ganz sinnlos ist, den bestehenden Behauptungen über das Sein neue und andere entgegen zu stellen. Solche wären einfach weitere Behauptungen neben den bestehenden. Hingegen kann der Gast Behauptungen anderer auf ihre Prinzipien hin reflektieren ohne selbst etwas behaupten zu müssen: Was ist der Kern der Ideenbehauptung? – Sein ist Beständigkeit. – Was ist der Kern bei den Somatikern? – Sein ist Bewegung. – Es zeigt sich also, dass in den herrschenden Meinungen sowohl Bewegung wie auch Stand das Sein ausmacht: Das ist keine neue Behauptung, sondern nur Resultat einer Analyse herrschender Meinungen.

Wenn nun Sokrates Protarch im *Philebos* darauf hinweist, dass man in einer bestimmten Situation die Aporie verliert, heißt das, dass derjenige, der die Aporie verloren hat, in die behauptende Position gekommen ist. In dieser hört die Philosophie und das Gespräch auf. Solche, die einander nur noch Behauptungen mitteilen, führen kein Ge-Spräch mehr. Deshalb hat die bloße Aussage «Dann werden wir die Aporie verlieren» den Sinn von «Wir dürfen die Aporie nicht verlieren,» denn dann würden wir in die behauptenden Position zurück fallen, damit würden wir auch außerhalb der Philosophie fallen.

Zum Schluss versuche ich, den Zusammenhang zwischen den drei «Dingen», die wir nicht verlieren dürfen, in Thesen festzuhalten:

- (1) Wir dürfen die Idee nicht verlieren, weil wir sonst die Rede verlieren.
- (2) Wenn wir die Rede verlieren, verlieren wir auch das Gespräch, den Ort des Philosophierens.
- (3) Wenn wir die Aporie verlieren, fallen wir in die Position des Behauptenden zurück, die ebenfalls das Gespräch verunmöglicht; diese Position muss durch die Reflexion aufgeweicht werden, denn der Alltag gehört zwar dem behauptenden Denken, die Philosophie aber ist das Nicht-behauptende Denken.