

Platon und Aristoteles –
sub ratione veritatis

Festschrift für Wolfgang Wieland
zum 70. Geburtstag

Herausgegeben von
Gregor Damschen, Rainer Enskat
und Alejandro G. Vigo



Vandenhoeck & Ruprecht

Inhalt

Vorwort.....	VII
I. Platon.....	1
<i>John J. Cleary</i> Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Form Numbers	3
<i>Gregor Damschen</i> Grenzen des Gesprächs über Ideen. Die Formen des Wissens und die Notwendigkeit der Ideen in Platons <i>Parmenides</i>	31
<i>Rainer Enskat</i> Wahrheit ohne Methode? Die unsokratische Lehre von der Zeit in Platons <i>Timaios</i>	76
<i>Francisco J. Gonzalez</i> Confronting Heidegger on Logos and Being in Plato's <i>Sophist</i>	102
<i>Jürgen Mittelstraß</i> Griechische Anfänge des wissenschaftlichen Denkens	134
<i>Carlo Natali</i> La forma platonica è una causa formale?.....	158
II. Aristoteles	175
<i>Enrico Berti</i> Il libro <i>Lambda</i> della <i>Metafisica</i> di Aristotele. Tra fisica e metafisica.....	177
<i>Nicolas Braun</i> Das $\mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu$ καὶ ἥπτου. Zu Struktur und Ursprung eines philosophischen Grundbegriffs	194
<i>Graciela M. Chichi</i> La técnica aristotélica de discusión de <i>Los Tópicos</i>	207

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

ISBN 3-525-30139-1

© 2003, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Internet: www.vandenhoeck-ruprecht.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk einschließlich seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeisung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Printed in Germany.

Druck: Hubert & Co., Göttingen.

Umschlagkonzeption: Markus Eidt, Göttingen.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

- Mohr, R.D. (1981) "The Number Theory in Plato's *Rep.* VII and *Philebus*", *Isis* 72, 620-627.
- Mueller, I. (1986) "On Some Academic Theories of Mathematical Objects", *Journal of Hellenic Studies* 106, 111-120.
- (1987) "Aristotle's Approach to the Problem of Principles in *Metaphysics* M and N", in Graeser (ed.), 241-259.
- Napolitano Valditara, L.M. (1988) *Le Idee, I Numeri, L'Ordine*, Padua.
- Pritchard, P. *Plato's Philosophy of Mathematics*, Sankt Augustin.
- Robin, L. (1908) *La theorie platonicienne des idees et des nombres d'apres Aristote*, Paris.
- Scolnicov, S. (1971) "On the Epistemological Significance of Plato's Theory of Ideal Numbers", *Museum Helveticum* 28, 72-97.
- Shorey, P. (1884) *De Platonis idearum doctrina atque mentis humanae notionibus commentatio*, Diss., München.
- Stenzel, J. (1924) *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Berlin-Leipzig.
- Szlezák, T.A. (1987) "Die Lückenhaftigkeit der akademischen Prinzipientheorien nach Aristoteles' Darstellung in *Metaphysik* M und N", in Graeser (ed.), 45-67.
- Tarán, L. (1978) "Aristotle's Classification of Number in *Metaphysics* M 6, 1086a15-37", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 19, 83-90.
- Taylor, A. E. (1907) *Aristotle on his Predecessors*, London 1907; repr. La Salle 1939.
- (1926-27) "Forms and Numbers: A Study in Platonic Metaphysics", *Mind* 35 (1926) 419-40 & 36 (1927) 12-33.
- (1991) "Ideas, Numbers, and Magnitudes", *Revue de Philosophie Ancienne* IX, 199-231.
- Tod, M. N. (1979) *Ancient Greek Numerical Systems. Six Studies*, Chicago.
- Trendelenburg, F. A. (1826) *Platonis de Ideis et Numeris Doctrina ex Aristotele Illustrata*, Leipzig.
- Vlastos, G. (1969) "Self-Predication and Self-Participation in Plato's Later Period", *Philosophical Review* 78, 74-78.
- (1974) "A Note on 'Pauline Predications' in Plato", *Phronesis* 19, 95-101.
- Wedberg, A. (1955) *Plato's Philosophy of Mathematics*, Stockholm.
- White, M.J. (1992) *The Continuous and the Discrete. Ancient Physical Theories from a Contemporary Perspective*, Oxford.
- (1993) "The Metaphysical Location of Aristotle's Μαθηματικά", *Phronesis* 38, 166-82.
- Wippern, J. (ed.) (1972) *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, Darmstadt.

Grenzen des Gesprächs über Ideen.

Die Formen des Wissens und die Notwendigkeit der Ideen in Platons *Parmenides*

Gregor Damschen

Beschriebene Musik ist wie erzähltes Mittagessen.
Grillparzer¹

Für die Philosophie unserer Tage liegt der Sachverhalt, daß es einen wichtigen Bereich des alltäglichen Lebens gibt, über den man nicht angemessen sprechen kann, häufig gleichsam in einem toten Winkel der Wahrnehmung. Grillparzers pointierte Bemerkung über die beschriebene Musik, die einem erzählten Mittagessen gleiche, macht diesen Bereich auf exemplarische Weise wieder sichtbar. Gewiß kann man über Musik sprechen, und es ist gleichfalls möglich, von einem Mittagessen zu erzählen. Es gibt sogar zwei Expertengruppen, die Musik- und die Restaurantkritiker, die diese Tätigkeiten auf eine so eindrucksvolle Weise entwickelt und verfeinert haben, daß es ihnen möglich ist, ihre Besprechungen und das, worüber sie sprechen, nach festen Maßstäben zu bewerten und zu vergleichen. Dennoch ist diesen Tätigkeiten eine methodische Grenze gesetzt, die sie nicht überschreiten können. Diese Grenze zeigt sich oftmals erst dann, wenn man sich fragt, worin eigentlich die Aufgabe der genannten Berufsgruppen besteht. Ihre Aufgabe besteht nämlich darin, ihren Adressaten angemessen mitzuteilen, wie die Musik geklungen hat, die sie gehört haben, und wie das Essen geschmeckt hat, das sie gegessen haben. Dieser Aufgabe sind sie freilich niemals gerecht geworden, und sie können es aus methodischen Gründen auch niemals werden. Denn an Stelle ihrer Hör- oder Geschmackserlebnisse können sie an ihre Adressaten immer nur eine bestimmte Menge von Aussagen über diese Erlebnisse weiterreichen. Dieser Mangel findet seine dokumentierte Zuspitzung nun in Grillparzers Vergleich der beschriebenen Musik mit dem erzählten Mittagessen. Während wir uns anscheinend daran gewöhnt haben, über Musik so zu reden, als ob es sich um einen Gegenstand handelt, den wir mit Hilfe von Aussagen angemessen darstellen können, ist dieser Gewöhnungseffekt im Bereich des Essens noch nicht eingetreten. Anders wäre sonst gar nicht zu erklären, warum man den Witz des

¹ Die kleine Anekdote, aus der das Motto stammt, ist mir in folgender Fassung bekannt: Ein Freund besuchte den Dichter Franz Grillparzer, der versunken über einem Buch brütete. „Was hast' denn da?“ „Chryсандers Händel-Biographie.“ „Und g'folgt dir dös Buch?“ „Och, es is net uninteressant, aber schau, beschriebene Musik ist wie erzählt's Mittagessen.“

Vergleichs erst in dem Moment bemerkt, in dem vom erzählten Essen die Rede ist. Warum aber die Rede über ein Mittagessen ihrem Gegenstand nicht angemessen ist, wird deutlich, wenn man sich klarmacht, daß ein Mittagessen eben gerade kein Gegenstand im Sinne eines raumzeitlichen Objekts ist, auch wenn das der Ausdruck ‚Gegenstand der Rede‘ vielleicht nahelegt. Das gilt zumindest dann, wenn man unter einem Mittagessen nicht nur die Nahrungsmittel versteht, die man verspeist, sondern vielmehr die Tätigkeit, einige elementare menschliche Bedürfnisse dadurch zu stillen, daß man die aus den Nahrungsmitteln hergestellten Speisen und Getränke verkostet. Ein Mittagessen ist kein bloßer Gegenstand, sondern ein zeitlich ausgedehnter Prozeß, der auch die Geschmackserlebnisse einschließt, die eine Person während des Essens hat. Es ist nun keinesfalls trivial zu bemerken, daß jeder ‚Rede über etwas‘ der Zwang innewohnt, das, worüber sie spricht, wie einen raumzeitlichen Gegenstand zu behandeln. Die funktionale Rolle der Vergegenständlichung wird dabei durch die kleine Präposition ‚über‘ angezeigt. Diesem Zwang zur Vergegenständlichung kann man selbst dann nicht entkommen, wenn man sich durchaus darüber im klaren ist, daß das, worüber man sprechen möchte, kein raumzeitlicher Gegenstand ist. Denn in einer ‚Rede über etwas‘ ist man immer gezwungen, dem Redegegenstand mit Hilfe von Aussagen gerecht zu werden. Der Zwang der ‚Rede über etwas‘ zur Vergegenständlichung geht deshalb stets einher mit einem Zwang zur Propositionalisierung. Nun gibt es aber den durch die Musik und das Mittagessen zum Teil exemplifizierten Bereich des alltäglichen Lebens, der aus Prozessen, subjektiven mentalen Gehalten, praktischem Wissen und anderem mehr besteht, das man nicht vollständig und angemessen mit Hilfe von wahren Aussagen weitergeben kann. So kann, um nur ein Beispiel zu nennen, niemand einem anderen mit Hilfe von Aussagen mitteilen, wie es genau für ihn war, die Mousse au chocolat noir eines Meisterkochs zu genießen. Im besten Falle kann er es dem anderen in seinen Aussagen vielleicht andeuten, aber auch nur dann, wenn sein Gegenüber schon einmal früher etwas Ähnliches selbst geschmeckt hat. Diese Erwägungen gelten gleichermaßen für die mündlich wie schriftlich dokumentierte Rede, und sie zeigen, daß es durchaus einen Bereich des Lebens gibt, den wir zumindest in der Form von Aussagen nicht vollständig und angemessen erfassen können. Es handelt sich dabei aber keinesfalls um etwas, dem wir völlig sprachlos gegenüberstehen. Die Sprache weist ja mehr Ausdrucksformen auf als nur die der Aussage. Grillparzers Beispiele zeigen außerdem, daß die Grenzen der ‚Rede über etwas‘ nicht zwangsläufig auf einen geheimnisvollen und mystischen Bereich des Unsagbaren verweisen. Ganz im Gegenteil: Was gibt es für uns Vertrauteres als Essen und Musik? Wenn man aber bereits Schwierigkeiten damit hat, angemessen über ganz Alltägliches wie Musik und Mittagessen zu

sprechen und zu schreiben, dann darf man sich nicht wundern, daß es solche Schwierigkeiten erst recht in den Bereichen geben kann, die für uns zumindest auf den ersten Blick nicht alltäglich sind.

Zu diesen Bereichen gehört auch der jener Dinge, mit denen es Platon philosophisch Ernst ist – wenn man seinem Selbstzeugnis im *Siebten Brief* glauben darf: „Es gibt ja auch von mir über das (scil. womit ich mich ernsthaft beschäftige) keine Schrift und kann auch niemals eine geben“ (Ep. VII, 341c). Man kann mit guten Gründen annehmen, daß es sich bei den Dingen, mit denen es ihm Ernst ist, um die Ideen handelt. Platons Äußerung legt die Frage nahe, warum man mit Hilfe einer schriftlich dokumentierten Rede über die Ideen den Ideen nicht gerecht wird und auch niemals gerecht werden kann.² Eine andere große Frage der Platonforschung lautet, ob davon auch die Gespräche betroffen sind, die in den Platonischen Dialogen dokumentiert werden. In dem vorliegenden Aufsatz sollen, soweit möglich, neu begründete Antworten auf diese Fragen gegeben werden. Dazu werden die systematischen Grenzen des Gesprächs über Ideen, die sich vor allem in Platons Dialog *Parmenides* zeigen, in acht Schritten genauer untersucht: Zunächst werden zwei Formen des Wissens vorgestellt, die in Platons Philosophie im Hinblick auf die Grenzen eines Gesprächs eine wichtige systematische Rolle spielen: das Wissen-wie (Gebrauchswissen) und das Wissen-daß (Satzwissen) (I). Dann wird das Sokratische Modell dieser beiden Wissensformen interpretiert, das im zehnten Buch der *Politeia* entworfen wird. Dieses Modell erklärt anhand des Beispiels von Zaum, Zaummacher und Reiter den Vorrang des Gebrauchswissens und die Grenzen des Satzwissens (II). Anschließend wird gezeigt, wie die Dialoge *Politeia* und *Parmenides* inhaltlich und formal miteinander verbunden sind (III). Die Stu-

² Mit dieser Frage hat sich auf exemplarische Weise Wolfgang Wieland in seinen Schriften zu Platons Philosophie auseinandergesetzt: „Platon und der Nutzen der Idee. Zur Funktion der Idee des Guten“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 1, 1976, 19-33; ders., Platon und die Formen des Wissens, Göttingen 1982 (²1999); ders., „Platons Schriftkritik und die Grenzen der Mittelbarkeit“, in: V. Bohn (Hrsg.), *Romantik – Literatur und Philosophie, Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt/M. 1987, 24-44 (spanische Übersetzung: „La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad“, *Méthexis* 4, 1991, 19-37); ders., „Einleitung“ zu: Georg Picht, *Platons Dialoge „Nomoi“ und „Symposion“*, Stuttgart 1990, VII-XXVI; ders., „Das sokratische Erbe: Laches“, in: Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, hrsg. von Th. Kobusch und B. Mojsisch, Darmstadt 1996, 5-24; ders., „Dialektik und Relationen“, in: *Philosophie der Subjektivität und das Subjekt der Philosophie. Festschrift für Klaus Giel zum 70. Geburtstag*, hrsg. von R. Breuninger, Würzburg 1997, 369-383. – Was meine in diesem Aufsatz fixierten Überlegungen – die zum Teil auf einen Vortrag, den ich im Mai 2002 auf dem 1. Kolloquium der Gesellschaft für antike Philosophie an der Universität Bonn gehalten habe, und auf einige Resultate meiner unveröffentlichten Heidelberger Magisterarbeit (Heidelberg 1998) zurückgehen – den philosophischen Studien und dem mündlichen Logos Wolfgang Wielands verdanken, berührt etwas, das sich nicht vollständig sagen läßt, von dem ich aber hoffe, daß es sich im folgenden zeigen wird. Um mit Gustav Mahler zu sprechen: Tradition ist die Weitergabe des Feuers und nicht die Anbetung der Asche.

fung der zwei Wissensformen, die auf der Bildebene des *Parmenides* durch die Motive des Zaums und des Pferdes angedeutet wird, erweist sich dabei als die Struktur, die dem Aufbau des gesamten Dialogs systematisch zugrundeliegt (IV). Sie macht auch verständlich, warum das Gespräch über die Ideen im ersten Teil des *Parmenides* der Sache nach scheitern muß (V). Die Vermutung, daß die beiden Teile des *Parmenides* zwei verschiedene Wissensformen im Umgang mit den Ideen zum Ausdruck bringen, wird unterstützt durch die Resultate einer logischen Analyse der letzten Verteidigung der Ideenannahme (Parm. 135b-c). Diese Analyse zeigt, warum es aus prinzipiellen Gründen unmöglich ist, über Ideen angemessen zu sprechen (VI). Die Ideen haben nämlich die Funktion, Präsupposition des ‚Gesprächs über etwas‘ zu sein. Damit sind Ideen schon immer im Gespräch vorausgesetzt, wenn man über sie spricht, und entziehen sich so einer angemessenen Thematisierung im Gespräch (VII). Daß dies nicht nur eine methodische Einsicht des Platonischen *Parmenides* ist, sondern auch Platon selbst zugeschrieben werden kann, belegt die abschließende Neuinterpretation des zentralen Satzes der Schriftkritik in Platons *Siebttem Brief*. Es wird sich zeigen, daß im Gegensatz zu der inzwischen weitverbreiteten Ansicht der Vertreter der Tübinger Schule doch philosophische und auch gute philologische Gründe dafür sprechen, daß Platon seine Kritik nur auf das Sprechen über Ideen, also die Mittelbarkeit der Ideen durch *traktatförmige* Schriften bezogen hat (VIII).

I Wissen-wie und Wissen-daß

Platon hat der Sache nach mindestens zwei Formen des Wissen unterschieden, nämlich ein theoretisches und ein technisch-praktisches Wissen, die er beide an vielen Stellen noch ohne Unterscheidung „ἐπιστήμη“ und „ἐπίστασθαι“ nennt.³ Eine derartige Doppelbedeutung der Begriffe verbürgt beispielsweise das Einleitungsgespräch des *Theaitetos*.⁴ Auf die Frage

³ Vgl. Euthphr. 14c6, Charm. 165c ff., Euthd. 289c1, Rep. I, 342c11, IV, 428b ff., Ion 537d5 f., 538a ff. Weitere Stellen bei J. Lyons, *Structural Semantics. An Analysis of Part of the Vocabulary of Plato*, Oxford 1963, 139 ff., 194 ff.; B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Philologische Untersuchungen 29, Berlin 1924, 81 ff.; J. Hintikka, „Plato on Knowing How, Knowing That, and Knowing What“, in: ders., *Knowledge and the Known*, Dordrecht 1991, 31-49. Zur systematischen Rolle dieser verschiedenen Formen des Wissens vgl. Wieland 1982 und 1987 (wie Anm. 2); C. Schildknecht, „Knowledge That the Mind Seeks. The Epistemic Impact of Plato’s Form of Discourse“, *Philosophy and Rhetoric* 30, 1996, 225-243; F. J. Gonzalez, *Dialectic and Dialogue. Plato’s Practice of Philosophical Inquiry*, Evanston/Illinois 1998.

⁴ Th. 146a-147c. Alle griechischen Texte Platons werden im folgenden nach der Oxforder Werkausgabe zitiert: *Platonis Opera*, Bände I-V, hrsg. von I. Burnet, Oxford 1900-1907. Die im

des Sokrates, was Wissen (ἐπιστήμη, 146c3) sei, reagiert der junge Mathematiker Theaitetos so, wie wir es von den Gesprächspartnern des Sokrates in den Tugenddialogen gewöhnt sind. Er versucht sich erst gar nicht an einer Wesensbestimmung des Begriffes, sondern beginnt, einzelne Arten des Wissens aufzuzählen. Erstaunlicherweise nennt er sofort nach der Meßkunst (γεωμετρία, 146c8) technische Fertigkeiten wie die Schuhmacherkunst (σκυτοτομική, 146d1), ja er begreift unter Wissen sogar alle Handwerkskünste (αἱ τῶν ἄλλων δημιουργῶν τέχναι, 146d1-2). Sokrates macht sich nun im Fortgang des Gesprächs daran, die von Theaitetos eingeführten Begriffe zu präzisieren: Wenn Theaitetos von der Schuhmacherei als Wissen spreche, so meine er doch eigentlich das Wissen um die Herstellung von Schuhen (ἐπιστήμη ὑποδημάτων ἐργασίας, 146d8-9). Das Wissen des Schuhmachers ist ein *Wissen*, wie man Schuhe zu verfertigen hat: Er versteht sich auf das Herstellen von Schuhen. Es wird schon mit diesen wenigen Andeutungen klar, daß mit dem Begriff des Wissens hier zunächst kein theoretisches Wissen, sondern ein technisches Wissen gemeint ist. Die Selbstverständlichkeit, mit der hier mit „Wissen“ eine handwerkliche Fertigkeit bezeichnet wird, kann einem heutigen Philosophen vielleicht seltsam scheinen, da er sich daran gewöhnt hat, unter einem Wissen Strukturen zu verstehen, die sich in Aussagesätzen fixieren lassen. Die alltägliche Erfahrung, die in den Platonischen Dialogen mehr als in allen anderen literarischen Formen der Darstellung philosophischer Überlegungen überall präsent ist, zeigt jedoch im Gegenteil, daß der Bereich derjenigen Wissensformen, die in ihrer Struktur den von Theaitetos genannten entsprechen, in unserer Lebenswelt einen weitaus breiteren Raum einnehmen als die Wissensformen, die man in Aussagesätzen fixieren kann.⁵ Die beiden Formen des Wissens, von denen in Platons Dialogen die Rede ist, sind uns heute vertrauter unter den Bezeichnungen „Satzwissen“ (Know-that) und „Gebrauchswissen“ (Know-how).⁶

ersten Band versammelten Dialoge werden allerdings nach der Neubearbeitung von Duke u. a. zitiert: *Platonis Opera*, Band I, hrsg. von E. A. Duke u. a., Oxford 1995.

⁵ Aristoteles wird die Begriffe später terminologisch genau auseinanderhalten und das theoretische Wissen durchgehend „ἐπιστήμη“, das technische Wissen „τέχνη“ und das praktische Wissen „φρόνησις“ nennen (z. B. Aristoteles, EN VI); bei Platon hat diese Differenzierung bereits begonnen. Gleichwohl ist der Sprachgebrauch, beide Wissensformen ausdrücklich „Wissen“ zu nennen, in den modernen Sprachen nicht nur nicht verlorengegangen, sondern in einem weiten Bereich lebendig. Das könnte ein Indiz dafür sein, daß es einen in der Sache verankerten Grund gibt, warum beide Formen trotz ihrer deutlichen Unterschiede Wissen sind. Noam Chomsky hingegen spricht stellvertretend für eine große Zahl der heutigen Philosophen, wenn er bezweifelt, daß Fähigkeiten eine Form des Wissens sind (z. B. N. Chomsky, *Language and Problems of Knowledge. The Managua Lectures*, Cambridge/Mass. 1988, 10).

⁶ Vgl. G. Ryle, *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart 1969 (engl.: *The Concept of Mind*, 1949), 26-77. Zur systematischen Unterscheidung verschiedener Formen des Wissens vgl. G. Gabriel, *Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft*, Stutt-

Das Satzwissen – das Wissen, daß etwas der Fall ist – ist eine Form des Wissens, die sich vollständig in Aussagesätzen ausdrücken und damit vollständig propositionalisieren läßt. Sie wird deshalb auch als „propositionales Wissen“ bezeichnet. So kann man beispielsweise den mathematischen Wissensgehalt, daß zwei Größen untereinander gleich sind, wenn sie einer dritten gleich sind, vollständig und ohne Verlust einem anderen mitteilen, indem man den Gehalt in einem entsprechenden Aussagesatz artikuliert. Das Gebrauchswissen hingegen – das Wissen, wie man etwas richtig gebraucht oder herstellt – bezeichnet eine Fähigkeit oder Fertigkeit, die von der Person, die sie hat, nicht abgelöst werden kann, ohne zugleich den Verlust in Kauf zu nehmen, daß die Fähigkeit oder Fertigkeit aufhört, als Fähigkeit oder Fertigkeit dieser Person zu existieren. Das Gebrauchswissen ist deshalb ein personales Wissen.⁷ Diese Form des Wissens läßt sich nicht wie das propositionale Wissen vollständig in Aussagesätzen artikulieren und transportieren. Man hat diese Wissensform deshalb zu Recht in Abgrenzung zu dem propositionalen als ein nichtpropositionales Wissen bezeichnet. Daß man Formen nichtpropositionalen Wissens nicht von der Person, die Träger dieses Wissens ist, ablösen und in Aussagesätzen vermitteln kann, wird jeder ohne größere Schwierigkeiten verstehen, der schon einmal versucht hat, einem anderen mit Worten zu verdeutlichen, was es heißt, ein Musikinstrument richtig zu spielen, oder was es ist, Musik machen zu können. Wenn der andere noch nie selbst ein Musikinstrument in der Hand gehalten und versucht hat, nach allen Regeln der Kunst Töne zu erzeugen, wird er schlechterdings nicht begreifen, was das Musizieren ist. Er wird es zumindest nicht schon dadurch verstehen, daß man ihm nur etwas über das Musizieren erzählt. Wie Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* bemerkt, wird niemand das Zitherspiel dadurch lernen, daß er ein Lehrbuch über das Zitherspiel liest, sondern nur dadurch, daß er versucht, die Fertigkeit seines Lehrers nachzuahmen und selbst im täglichen Umgang mit dem Instrument die Handgriffe zu erlernen.⁸ Kurz gesagt: Zitherspielen lernt man nur durch Zitherspielen.⁹ Wäre ein Gebrauchswissen so beschaffen, daß man es wie ein Satzwissen in der Gestalt von Aussagesätzen fixieren und weitergeben könnte, wäre der oft mühsame und langjährige tägliche Umgang mit dem

gart 1991; C. Klein, *Kategoriale Unterscheidungen als Grenzbereiche des Propositionalen*, Bonn 2000; C. Schildknecht, *Aspekte des Nichtpropositionalen*, Bonn 1999; dies., *Sense and Self. Perspectives on Nonpropositionality*, Paderborn 2002; Wieland 1982 und 1987 (wie Anm. 2).

⁷ Zum Begriff des personalen Wissens und der personalen Fertigkeiten vgl. M. Polanyi, *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, London 1958; ders., *The Tacit Dimension*, New York 1966; G. H. Neuweg, *Könnerschaft und implizites Wissen. Zur lehr-lerntheoretischen Bedeutung der Erkenntnis- und Wissenstheorie Michael Polanyis*, Münster/New York/München/Berlin 1999, bes. 134 ff.

⁸ Vgl. EN II 1, 1103a31-34.

⁹ Vgl. EN II 1, 1103a34.

Instrument und der regelmäßige Unterricht durch einen kompetenten Musiker, der den Schüler in den Gebrauch des Instrumentes einführt, wohl unnötig. Man bräuchte nur ein Lehrbuch zu kaufen, das eine hinreichend große Zahl von Aussagen über das Musizieren enthält, und müßte es lesen. Nach der Lektüre könnte man dann das Musikinstrument nehmen und zu spielen beginnen. Doch so einfach geht es offensichtlich nicht. Ganz im Gegenteil kommt es bei dem Erlernen einer praktischen oder technischen Fertigkeit vor allem darauf an, daß der Lehrer dem Schüler die zu erlernende Fertigkeit in der praktischen Ausübung zeigt. Dabei kann dieses Zeigen durchaus von Aussagen begleitet werden, und es ist in unserem alltäglichen Leben in der Tat fast nie so, daß das Satz- und das Gebrauchswissen in einer reinen, ungemischten Form auftreten. Beim Erlernen des Gebrauchswissens steht jedoch das Zeigen deutlich im Vordergrund, und das Satzwissen hat hier nur eine begleitende Funktion. Jeder, der ein Musikinstrument bereits spielen kann, hat erfahren, daß auch noch so viele Aussagesätze keinen guten Lehrer vertreten können, der dadurch, daß er selbst vorspielt, dem Schüler zeigt, wie man zu spielen hat. Dem Gegensatz von Satzwissen und Gebrauchswissen scheint mithin im Modell des Lehrens und Lernens, also im Bereich der Wissensvermittlung, der Gegensatz von Sagen und Zeigen zu entsprechen. Es ist nicht einfach, diesem Gegensatz Rechnung zu tragen, wenn man sich fragt, wie man philosophische Einsichten angemessen vermitteln kann. Es sei zugestanden, daß man mit Hilfe philosophischer Texte etwas sagen kann. Kann man mit denselben Texten aber auch etwas zeigen? Hier kommt Platons eigentümliche Form der Wissensvermittlung ins Spiel, der Dialog. Denn Platonische Dialoge haben eine ausgeprägte Ebene des Zeigens. Sie zeigen Dialogpartner, die ihr Gebrauchswissen als handelnde Personen ausüben. Die Formen des Gebrauchswissens, die die Partner in den Platonischen Gesprächen repräsentieren und realisieren, sind nicht auf den Umgang mit Gegenständen und die Ausübung von Körperhandlungen beschränkt. Sie können sich vielmehr auch in einem der Sache angemessenen Umgang mit Sätzen bewähren.

II Das Modell des Satz- und Gebrauchswissens

Die Differenz von Satzwissen und Gebrauchswissen wird von Sokrates an zwei aufschlußreichen Beispielen im zehnten Buch der *Politeia* vorgeführt.¹⁰ Er entwickelt in diesem Abschnitt vor dem Hintergrund der Frage, welchen Status die nachbildenden Künste haben, das, was man mit der nötigen methodischen Vorsicht eine kleine Theorie des Satz- und Gebrauchs-

¹⁰ Rep. X, 601c-602a.

wissens nennen kann. Dabei wird das Gebrauchswissen, das in den beiden Beispielen durch einen Reiter und einen Flötenspieler verkörpert wird, höher eingestuft als das Satzwissen, das ein Handwerker besitzt, der die zum Reiten und Flötenspielen notwendigen Instrumente hergestellt hat:

Der Maler, sagen wir, kann uns Zügel (αἱ ἡνία) und Zaum (ὁ χαλινός) malen? Ja. Machen aber wird sie der Sattler (ὁ σκυτεύς) und der Kupferschmied (ὁ χαλκεύς)? Freilich. Wie nun Zügel und Zaum beschaffen sein müssen, versteht das der Zeichner? Oder nicht einmal der Kupferschmied und der Sattler, der sie macht, sondern nur jener allein, der sich derselben zu bedienen weiß (ἐπίσταται χρῆσθαι), der Reiter (ὁ ἵπτικός)? Vollkommen richtig. Wollen wir nun nicht sagen, daß es sich mit allem (περὶ πάντα) so verhalte? Wie? Daß es für jedes diese drei Künste gibt, die gebrauchende, die verfertigende, die nachbildende? Ja. Nun aber bezieht sich doch eines jeglichen Gerätes und Werkzeuge sowie jedes lebenden Wesens und jeder Handlung Tugend, Schönheit und Richtigkeit auf nichts anderes als auf den Gebrauch (ἢ χρεῖα), wozu eben jegliches angefertigt oder von der Natur hervorgebracht ist. Richtig. Notwendig also ist der Gebrauchende immer der Erfahrenste und muß dem Verfertiger Bericht erstatten, wie sich das, was er gebraucht, gut oder schlecht zeigt im Gebrauch. Wie der Flötenspieler dem Flötenmacher Bescheid sagen muß von den Flöten, welche ihm gute Dienste tun beim Blasen, und ihm angeben muß, wie er sie machen soll, dieser aber Folge leisten muß. Natürlich. Der eine also als Wissender (ὁ εἰδώς) gibt an, was gute und schlechte Flöten sind, der andere aber verfertigt sie als Glaubender (ὁ πιστεύων)? Ja. Von demselben Gerät also hat der Verfertiger einen richtigen Glauben (πίστις ὀρθή), wie es schön sei oder schlecht, weil er mit dem Wissenden umgeht und genötigt wird, auf diesen Wissenden zu hören; die Wissenschaft (ἐπιστήμη) davon aber hat der Gebrauchende (ὁ χράμενος). Freilich.¹¹

Die beiden Beispielgruppen – Reiter, Sattler und Zaumacher auf der einen Seite sowie Flötenspieler und Flötenmacher auf der anderen Seite – werden von Sokrates an dieser Stelle parallel entwickelt und ergänzen sich wechselseitig. Deshalb sollen die wichtigsten Ergebnisse der Überlegungen des Sokrates im folgenden nur am Beispiel des Reiters und des Zaumachers dargestellt und um einige systematische Einsichten ergänzt werden, die –

¹¹ Übersetzung nach F. Schleiermacher (Platon, Werke in acht Bänden, hrsg. von G. Eigler, Darmstadt 1990, Bd. 4; im folgenden zitiert als „Platon/Werke“). Rep. X, 601c6-602a1: Ζωγράφος, φαμέν, ἡνίας τε γράμει καὶ χαλινόν; Ναί. Ποιήσει δέ γε σκυτοτόμος καὶ χαλκεύς; Πάνυ γε. Ἄρ' οὖν ἐπάτει οἷας δεῖ τὰς ἡνίας εἶναι καὶ τὸν χαλινὸν ὁ γραφεύς; ἢ οὐδ' ὁ ποιήσας, ὃ τε χαλκεύς καὶ ὁ σκυτεύς, ἀλλ' ἐκεῖνος ὅσπερ τούτοις ἐπίσταται χρῆσθαι, μόνος ὁ ἵπτικός; Ἀληθέστατα. Ἄρ' οὖν οὐ περὶ πάντα οὕτω φήσομεν ἔχειν; Πῶς; Περὶ ἕκαστον ταύτας τινὰς τρεῖς τέχναις εἶναι, χρησιμοποιήν, ποιήσουσαν, μιμησομένην; Ναί. Οὐκοῦν ἀρετὴ καὶ κάλλος καὶ ὀρθότης ἐκάστου σκεύους καὶ ζῴου καὶ πράξεως οὐ πρὸς ἄλλο τι ἢ τὴν χρεῖαν ἐστίν, πρὸς ἣν ἂν ἕκαστον ἢ πεποιημένον ἢ πεφυκός; Οὕτως. Πολλὴ ἄρα ἀνάγκη τὸν χράμενον ἐκάστω ἐμπειροτάτον τε εἶναι καὶ ἄγγελον γίνεσθαι τῷ ποιητῇ οἷα ἀγαθὰ ἢ κακὰ ποιεῖ ἐν τῇ χρεῖα ἢ χρῆται· οἷον ἀλλήτης που ἀύλοποιῶ ἐξαγγέλλει περὶ τῶν αὐλῶν, οἳ ἂν ὑπηρετῶσιν ἐν τῷ αὐλεῖν, καὶ ἐπιτάξει οἷους δεῖ ποιεῖν, ὃ δ' ὑπηρετήσῃ. Πῶς δ' οὐ; Οὐκοῦν ὁ μὲν εἰδὼς ἐξαγγέλλει περὶ χρηστῶν καὶ πονηρῶν αὐλῶν, ὃ δὲ πιστεύων ποιήσει; Ναί. Τοῦ αὐτοῦ ἄρα σκεύους ὁ μὲν ποιητὴς πίστιν ὀρθὴν ἔξει περὶ κάλλους τε καὶ πονηρίας, συνὼν τῷ εἰδῶτι καὶ ἀναγκαζόμενος ἀκούειν παρὰ τοῦ εἰδῶτος, ὃ δὲ χράμενος ἐπιστήμην. Πάνυ γε.

wie sich in den folgenden Kapiteln zeigen wird – Platonische Einsichten wiedergeben: Ein Reiter ist jeder, der die Fertigkeit besitzt und realisiert, ein Pferd zu steuern und zu lenken. Er verwendet nun bestimmte Werkzeuge oder Instrumente, mit deren Hilfe er das Pferd reiten kann. Zu diesen Hilfsmitteln gehören die Zügel aus Leder (ἡνία) und der mit Lederriemen versehene Zaum aus Metall (χαλινός), die zusammen das Zaumzeug bilden. Der Reiter hat den Zaum bei einem Schmied (ὁ χαλκεύς) in Auftrag gegeben, der ihn aus Metall herstellt. Dieser Zaumacher, der selbst nicht reiten kann, hat den Zaum nach den mündlichen oder schriftlichen Vorgaben des Reiters angefertigt. Es stellt sich nun die Frage, wer von beiden ein dem Instrument ‚Zaum‘ angemessenes Wissen besitzt: derjenige, der von dem Instrument Gebrauch (χρεῖα) machen kann, oder derjenige, der es nach fremden mündlichen Vorgaben hergestellt hat? Fragen wir zuerst den Zaumacher, der selbst gar nicht reiten kann. Welches Wissen hat er von dem Zaum? Er wird antworten, daß der Zaum ein Stück auf eine ganz bestimmte Art und Weise bearbeitetes Metall sei. Mehr weiß er nicht über das von ihm hergestellte Produkt zu sagen, denn er hat es ja nie in seiner eigentlichen Funktion benutzt. Er weiß nicht, wie man es verwendet. Er kann vielleicht noch folgendes Satzwissen aus zweiter Hand ergänzen: Der Reiter habe ihm gesagt, der Zaum sei zum Lenken und Steuern des Pferdes da. Was das aber genau heißen soll, kann er nicht mehr sagen, geschweige denn zeigen. Das Worumwillen des Zaums – seine Funktion, das Reiten zu ermöglichen – kann der Zaumacher gerade nicht verdeutlichen. Diese Funktion eines intakten Zaums bleibt ihm solange verschlossen, bis er selbst zum ersten Mal als Reiter den Zaum in seiner Funktion erlebt. Für den Zaumacher besteht das Wesen des Zaums deshalb in nichts anderem, als ein Stück geformte Materie zu sein. Wer ein Werkzeug wie den Zaum auf diese Weise aus der Distanz betrachtet und es vergegenständlicht, wird das Werkzeughafte an dem Werkzeug nicht vollständig ermitteln können. Hier zeigen sich die Grenzen jeder Vergegenständlichung. Das bearbeitete Stück Metall ist nämlich für sich genommen noch gar kein Zaum, sondern zunächst nur ein Stück bearbeitete Materie. Die Funktion des Zaums, derentwegen er überhaupt erst hergestellt wurde, kann durch ein interessiertes Betrachten des Gegenstandes von außen nicht ermittelt werden. Dem Zaumacher entzieht sich die Funktion des Zaums gerade dadurch, daß er es zum Gegenstand seiner Betrachtung macht. Auch wenn er noch so viele Aussagesätze über den Zaum formuliert, kommt er der Funktion des Zaums in der Sache kein Stück näher. Im Gegenteil: Durch seine theoretische Betrachtung des Gegenstandes entzieht sich ihm der ursprüngliche Sinn des Zaums immer mehr. Diese Einsicht bringt Platon im philosophischen Exkurs seines *Siebten Briefes* mit der Bemerkung auf den Punkt, daß die Sprache die Tendenz habe, das Was-Sein (τί ἐστιν) einer Sache als ein Wie-Be-

schaffenes (ποιόν τι) anzugeben.¹² Deshalb wird dem Zaummacher ein bloßes Satzwissen (πίστις) zugewiesen, das dem Werkzeugcharakter des Zaums gerade nicht gerecht wird. Solange der Zaummacher nicht selbst reiten lernt, bleibt er immer von den Anweisungen des Reiters abhängig.¹³ Der Zaummacher kann eben gerade nicht die Bedingungen angeben, unter denen vom Zaum Gebrauch gemacht werden kann, nämlich das Gebrauchswissen des Reiters und die situativen Kontexte, in denen der bloße Gegenstand als Zaum fungieren kann. Dieser Mangel auf seiten des Handwerkers wird in dem zweiten, analog geführten Beispiel des Flötenmachers dadurch angedeutet, daß der Handwerker nur *meint* zu wissen (ὁ πιστεύων), was der von ihm hergestellte Gegenstand ist, aber nicht im eigentlichen Sinne ein Wissen besitzt. Er hat nur eine πίστις, eine bloße, propositional fixierbare Meinung von dem hergestellten Gegenstand.

Wie steht es aber nun mit dem Reiter? Für den Reiter zeigt sich der Sinn des Zaums nicht dadurch, daß er über den Zaum spricht, sondern vielmehr dadurch, daß er ihn gebraucht (ὁ χρώμενος). Erst mit der Handlung des Reitens wird aus dem Stück Metall der eigentliche Zaum. Und erst in der Praxis des Reitens zeigt sich, ob der Zaum seine Funktion auch im gewünschten Maße erfüllen kann oder nicht, ob er also ein guter oder ein schlechter Zaum ist. Für den Reiter verweist der Zaum über sich selbst hinaus auf das Pferd und auf die Reitsituation, in die auch andere Momente seiner Welt involviert sind.¹⁴ Der Zaum stellt einen Zusammenhang her zwischen dem Reiter, dem Pferd und auch der Situation, in der sich der Reiter und das Pferd befinden. Für den Reiter ist der Zaum etwas, das er zu

¹² Ep. VII, 342e-343a, 343b-c.

¹³ Vgl. Rep. X, 601d8-602a1: ἀναγκαζόμενος ἀκούειν παρὰ τοῦ εἰδότης, Cra. 390b ff.

¹⁴ Georg Picht hat auf dieses Strukturgefüge mündlich hingewiesen: „Der Reiter weiß im Lebensvollzug diejenige Struktur der Welt, die gestattet, daß Pferd und Mensch in der Beziehung zueinander sind, die wir Reiten nennen, und er weiß, wie diese Beziehung ermöglicht wird durch das Gerät des Zaumzeugs; kurz, er weiß die Funktion des Zaumzeugs. Daß es eine solche Funktion geben kann, beruht auf Körperbau und seelischer Anlage der in ihre Umwelt passenden Lebewesen Pferd und Mensch. Dieses Strukturgefüge hat – so drückt sich der hier vorweg zitierte Mythos des Timaios aus – der Schöpfergott gemacht. Er hat damit die Möglichkeit der Funktion des Zaumzeugs gemacht, und eben diese Möglichkeit ist es, die Platon terminologisch als die Idee des Zaumzeugs bezeichnet.“ Diese Interpretation wird berichtet von C. F. von Weizsäcker, „Parmenides und die Graugans“, in: ders., Ein Blick auf Platon. Ideenlehre, Logik und Physik, Stuttgart 1988, 17. Pichts Überlegungen sind von C. F. von Weizsäcker („Platonische Naturwissenschaft im Laufe der Geschichte“, in: ders., Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, München/Wien 1977, 324 f.; jetzt in: ders., Ein Blick auf Platon [s.o.], 124 f.), W. Wieland 1982 (wie Anm. 2) 147, 293 und E. Martens („Platonischer Pragmatismus und aristotelischer Essentialismus“, in: Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens, Bd. 1, hrsg. von H. Stachowiak, Hamburg 1986, 117 ff.) aufgegriffen worden. Wenn ich recht sehe, ist Pichts Rede von der „Idee des Zaumzeugs“ eine sachlich angemessene Interpretation, die sich auf Sokrates Rede von der „Idee des Bettes“ berufen kann, auch wenn Sokrates diesen Terminus nicht explizit verwendet.

gebrauchen weiß (ἐπίσταται χρῆσθαι). Für den Zaummacher hingegen bleibt das Metallstück etwas, von dessen richtigem Gebrauch er gerade noch kein Wissen erworben hat. Nicht ohne guten Grund wird die noetische Erkenntnis in der antiken Philosophie häufig mit einer haptischen Metapher eingeführt: Die Natur des Zaums kann man nur im Gebrauch begreifen. Für den Reiter ist nun der Zaum solange kein Gegenstand der Überlegung, solange er funktioniert. Erst in dem Moment, in dem der Zaum seine Funktion nicht mehr erfüllt – wenn er also Störungen aufweist oder gar zerstört ist –, wird er auch für den Reiter thematisch. Erst dann fällt dem Reiter auf, daß er ohne den Zaum oder zumindest etwas, das wie der Zaum die Funktion des Lenkens und Steuerns erfüllt, nicht reiten kann, weil der Zaum die ganze Zeit über eine notwendige Bedingung dafür war, daß der Reiter reiten konnte. Im Normalfall geht man mit Werkzeug unthematisch um, indem man es einfach gebraucht. Erst im Störungsfall macht man das Werkzeug zum Gegenstand seiner Betrachtung. Diese Thematisierung gelingt gleichwohl nur, weil der Reiter implizit immer noch das Gebrauchswissen in der Hinterhand hat. Denn nur das Gebrauchswissen sagt ihm, daß und warum das Werkzeug nicht mehr richtig funktioniert. Aus diesem Grund ist auch der Handwerker immer auf den Reiter angewiesen, wenn es darum geht, die Güte des hergestellten Gegenstandes zu verbessern. Das Satzwissen kann nur mit Hilfe des Gebrauchswissens reguliert und korrigiert werden.¹⁵

Der Reiter besitzt eine praktische Wissensform, die sich gerade nicht in Aussagesätzen über den Zaum, sondern im Gebrauch des Zaums zeigt.¹⁶ Die Tatsache, daß ein Reiter regelmäßig gut reitet, ist ein recht sicheres Indiz dafür, daß er bereits im Besitz dieser praktischen Wissensform ist. Er weiß (εἰδώς), wie er sein Pferd mit Hilfe des Zaums zu lenken hat. Er weiß um die Funktion seines Instruments. Dieses praktische Wissen ist ein Gebrauchswissen. Insofern nur Aussagesätze der Bivalenz von „wahr“ und „falsch“ unterliegen, besitzt der Reiter als Träger eines Gebrauchswissens (ἐπιστήμη) dann ein irrtumsfreies Wissen, während der Zaummacher als Träger eines Satzwissens (πίστις) ein der Sache nach fallibles, immer nur vorläufiges Wissen hat.¹⁷ Aus diesem Grund ist das Gebrauchswissen des Reiters dem Satzwissen des Zaumachers übergeordnet, und der Reiter wird von Platon als der im eigentlichen Sinne Wissende (ὁ εἰδώς) bezeichnet.¹⁸ Im Bereich von Werkzeugen und Instrumenten geht somit Praxiswis-

¹⁵ Vgl. Rep. X, 601d8-e2, Cra. 390b ff.

¹⁶ Vgl. auch Lach. 185d.

¹⁷ Vgl. Rep. V, 477e4-478a1.

¹⁸ Rep. X, 601e. Platon identifiziert also Wissen im emphatischen Sinne ausdrücklich mit einem Gebrauchswissen. Jede an einem Satzwissen orientierte Deutung der Philosophie Platons wie beispielsweise die Tübinger Prinzipienlehre wird diesen Textbefund erklären müssen, solange sie versucht, die nach ihrer Meinung ‚philosophischen Gehalte‘ in der Form von Aussagen zu fixieren. Berücksichtigt man den Vorrang des Gebrauchswissens vor einem Satzwissen bei Platon, wird

sen dem theoretischen Wissen stets voraus. Das Stufenmodell von Satz- und Gebrauchswissen ist jedoch nicht auf den Bereich der herstellenden und gebrauchenden Künste beschränkt. Denn Sokrates weist explizit darauf hin, daß sich in allen Bereichen – im Bereich der Naturdinge, im Bereich der Kunstgegenstände und der menschlichen Handlungen – die Güte, Schönheit und Richtigkeit immer nach dem Gebrauch bemißt.¹⁹ Der Bereich des Guten, Wahren und Schönen, der sich nach der Sokratischen Schriftkritik im *Phaidros* nicht adäquat in einem Satzwissen fixieren läßt, unterliegt also tatsächlich einem Wissen, das mit diesen Bereichen richtig umgehen kann: einem Gebrauchswissen. Der Anwendungsbereich des vorgestellten Wissensmodells wird sogar noch erweitert: Das Modell von Satz- und Gebrauchswissen findet sich in allem (περὶ πάντων) und ist deshalb ein universales Erklärungsmuster.²⁰

Das Satzwissen ist ein Wissen, das sich in Propositionen fixieren läßt: ein propositionales Wissen. Das Gebrauchswissen hingegen ist ein Wissen, das selbst nicht die Struktur von Propositionen hat: Es ist ein nichtpropositionales Wissen. Hat dieses nichtpropositionale Wissen Berührungspunkte mit dem Bereich der Propositionen? Der Reiter als Träger eines nichtpropositionales Wissens konnte dem Zaummacher als Träger eines propositionalen Wissens in Sätzen angeben, auf welche Art und Weise der Zaum repariert werden muß, damit er wieder funktioniert. Das Gebrauchswissen des Reiters hat zwar selbst nicht die Gestalt von Propositionen, kann aber gleichwohl mit Propositionen umgehen. Allein der Reiter kann die Propositionen im Hinblick auf den Zaum richtig gebrauchen. Sein nichtpropositio-

auch leichter verständlich, warum die im *Theaitetos* an der wahren begründeten Meinung (ὀρθὴ δόξα μετὰ λόγου) orientierte Definition des Wissens und die Definitionsversuche der Tugenden als Formen des Tugendwissens in den verschiedensten Dialogen scheitern: Gebrauchswissen läßt sich nun einmal per se nicht mit Hilfe einer hinreichend komplexen Menge von Aussagesätzen real bestimmen. (Der hermeneutische Hinweis, eine Fertigkeit lasse sich nur deshalb nicht in Form von Sätzen fassen, weil die Beschreibung einer derartigen Instanz eine unendliche Menge von Beschreibungen verlange, unser Beschreibungsvermögen aber kontingenterweise nur endlich sei, geht deshalb an der Natur des Problems vorbei.) Es gibt noch ein zweites Moment des Gebrauchswissens, das mit der in der *Politeia* entwickelten Gradation der beiden Wissensformen zusammenhängt: Das Gebrauchswissen ist eine *notwendige Bedingung* für das Satzwissen. Diese für die Erkenntnistheorie unserer Tage überraschende Einsicht hat Rainer Enskat auf exemplarische Weise in Platons *Theaitetos* wieder offengelegt: „Authentisches Wissen. Was die Erkenntnistheorie beim Platonischen Sokrates lernen kann“, in: ders. (Hrsg.), *Amicus Plato magis amica veritas*. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag, Berlin/New York 1998, 101-143.

¹⁹ Rep. X, 601d4-7: Οὐκοῦν ἀρετὴ καὶ κάλλος καὶ ὀρθότης ἐκάστου σκεύους καὶ ζῴου καὶ πράξεως οὐ πρὸς ἄλλο τι ἢ τὴν χρεῖαν ἐστίν, πρὸς ἣν ἂν ἕκαστον ἢ πεποιημένον ἢ πεφυκός; Οὐτως.

²⁰ Dieses Universalmodell wird bereits im fünften Buch der *Politeia* eingeführt: Rep. V, 476c-479d. Vgl. dazu Ch. Horn, „Platons *epistēmē-doxa*-Unterscheidung und die Ideentheorie (Buch V 474b-480a und Buch X 595c-597e)“, in: Platon. *Politeia*, hrsg. von O. Höffe, Berlin 1997, 291-312.

nales Wissen ist auch eine richtige Einstellung zu Propositionen: eine propositionale Einstellung. Wenn Platon nun die These vertritt, daß die Praxis immer der Theorie vorgeschaltet ist, wie kann man als sprechender und schreibender philosophischer Lehrer seinen Schülern dieses praktische Wissen dann adäquat vermitteln? Verstrickt man sich nicht in den Fäden, die man selbst gesponnen hat, wenn man das praktische Wissen als ein Wissen auszeichnet, das dem Satzwissen übergeordnet ist und gerade deshalb nicht vollständig in Aussagesätzen vermittelbar ist? Es wurde bereits an einer früheren Stelle des vorliegenden Aufsatzes darauf hingewiesen, daß dem Gegensatz von Satzwissen und Gebrauchswissen im Bereich des Lernens der Gegensatz von Sagen und Zeigen entspricht. Sagen und Zeigen wiederum hängen mit den Tätigkeiten der Denotation und der Exemplifikation zusammen.²¹

Nun gibt es Textsorten, die nicht nur eine Ebene des Sagens und Denotierens, sondern auch eine Ebene des Zeigens und Exemplifizierens enthalten. Zu diesen Textsorten gehört der Platonische Dialog mit seinen dramatischen Elementen, seinen handelnden Protagonisten und seinen komplexen kommunikativen Situationen. Jeder einzelne Satz, jedes einzelne Wort, das innerhalb derartiger Dialoge gesprochen wird, sogar jedes einzelne Schweigen, muß vor dem Hintergrund dieser Kontexte gedeutet und verstanden werden.²² Setzt man nun Platons differenziertes Wissen um die zwei gezeigten Formen des Wissens, um ihre wechselseitige Nichtersetzbarkeit und um ihre explizite Stufung voraus, scheint jede Interpretation Platonischer Dialoge, die die Texte einseitig auf ihre sagenden Elemente reduziert, von vornherein verfehlt.²³ Deshalb kann nur eine Interpretation, die gleicherma-

²¹ Vgl. N. Goodman, *Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie*, übers. von B. Philippi, Frankfurt/M. 1995 (Engl.: *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*, Indianapolis² 1976), bes. Kap. 2. Zur Rolle des Zeigens in Platons Dialogen vgl. Wieland 1990 (wie Anm. 2) XII ff.

²² Zu den Bedingungen und zur Funktion des Platonischen Dialogs vgl. u. a. Th. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin/New York 1985; Gonzalez 1998 (wie Anm. 3); A. G. Vigo, „Platón, en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo“, *Anales de la Academia de Ciencias de Buenos Aires* 34/2, 2000, 509-542. In meinem Méthexis-Aufsatz von 1999 habe ich zu zeigen versucht, daß Platon ohne die Dialogform einige nicht-formale Widersprüche, z. B. die sogenannten performativen oder pragmatischen Widersprüche, die in vielen antiskeptischen Argumenten eine zentrale Rolle spielen, als solche gar nicht in ihrer genuinen Form verstehen und für die philosophische Diskussion fruchtbar machen könnte (G. Damschen, „Das Prinzip des performativen Widerspruchs. Zur epistemologischen Bedeutung der Dialogform in Platons *Euthydemus*“, in: Méthexis 12, 1999, 89-101). Daß und wie diese Widerspruchstypen eine zentrale Rolle in Platons Philosophie spielen, hat in einem anderen Zusammenhang D. C. Baltzly gezeigt („To an Unhypothetical First Principle“ in *Plato's Republic*“, *History of Philosophy Quarterly* 13, 1996, 149-165).

²³ Es sind vornehmlich sprachanalytisch orientierte Interpretationen, die den Fehler begehen, die Platonischen Dialoge, im *Parmenides* vor allem das Hypothesengespräch, vollständig auf die denotierenden Teile zu reduzieren: so beispielsweise R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Ox-

ßen der Ebene des Sagbaren wie der des Zeigbaren gerecht zu werden versucht, den Anspruch erheben, das gesamte Potential der Philosophie Platons zu erfassen.²⁴ Diese methodischen Hinweise sollen in der folgenden Interpretation einiger Passagen des *Parmenides* berücksichtigt werden.

III Der Zusammenhang der Dialoge *Politeia* und *Parmenides*

Man kann heute mit einiger Sicherheit davon ausgehen, daß Platon die *Politeia* vor dem *Parmenides* verfaßt hat und er somit bei den Lesern des *Parmenides* die Thesen aus der *Politeia* voraussetzen konnte.²⁵ Man hat außerdem schon lange erkannt, daß die beiden Dialoge von Platon in eine enge inhaltliche und motivische Verwandtschaft gerückt werden.²⁶ Gleichwohl hat man diese Erkenntnis bisher noch nicht im vollen Umfang philosophisch fruchtbar machen können. Eine derartige philosophische Deutung soll zumindest ansatzweise in den nächsten Kapiteln gegeben werden.

förd²1953; R. S. Brumbaugh, *Plato and the One. The Hypotheses in the Parmenides*, New Haven/Conn. 1961; R.-P. Hägler, *Platons Parmenides*, Berlin/New York 1983; F. von Kutschera, *Platons Parmenides*, Berlin/New York 1995. Derartige Interpretationen unterschlagen allerdings das Sokratische Erbe, das in fast allen Dialogen Platons in der handelnden Gestalt des Sokrates präsent ist; vgl. dazu auch Wieland 1996 (wie Anm. 2).

²⁴ Es wäre zu überlegen, ob man für eine angemessene Platoninterpretation – möglicherweise für eine angemessene Repräsentation unserer Sprache überhaupt – nicht eine zweidimensionale Interpretationsnotation entwerfen müßte, die den linearen und den nichtlinearen Aspekten der Platonischen Dialoge gleichermaßen gerecht zu werden vermag. Man könnte sich hierbei an der Notation polyphoner Musik orientieren, die auf der X-Achse das linear-zeitliche Voranschreiten der Melodie – in Platons Dialogen die aufeinander folgenden Sprechhandlungen –, auf der Y-Achse das nichtlinear-gleichzeitige Erklängen der Harmonien – in Platons Dialogen jene die jeweils thematische Sprechhandlung begleitenden Körperhandlungen der Protagonisten und einige weitere Strukturen des Situationskontextes – repräsentiert (zur Analogie von Musik und Sprache vgl. T. G. Georgiades, *Nennen und Erklängen. Die Zeit als Logos*, Göttingen 1985). Einige formale Modelle für die mehrdimensionale Repräsentation sprachlichen Wissens liegen bereits vor, an denen man sich bei diesem Vorhaben zunächst orientieren könnte: z. B. Goodman 1976 (wie Anm. 21); I. Max, „Präsupposition – Ein Überblick über die logischen Darstellungsweisen“, in: L. Kreiser, S. Gottwald, W. Stelzner (Hrsg.), *Nichtklassische Logik. Eine Einführung*, Berlin 1988, 349-406; H. W. Enders, *Einführung in die Repräsentationsnotationen*, Freiburg/München 1996. Die Relationen, die zwischen den Gesprächspartnern der Platonischen Gespräche bestehen, sollten dabei mit Hilfe interner, nicht etwa externer Relationen zum Ausdruck gebracht werden; vgl. dazu Wieland 1997 (wie Anm. 2) 379 ff. – In einem etwas anderen Zusammenhang hat Dieter Henrich einen ähnlichen Notationsvorschlag für eine angemessene Analyse der transzendentalen Deduktion Kants gemacht: Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion, SHAW, phil.-hist. Klasse 1, Heidelberg 1976, 12.

²⁵ Außerdem kann man mit guten Gründen annehmen, daß der *Parmenides* der Trilogie von *Theaitetos*, *Sophistes* und *Politikos* vorausgeht: vgl. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 5: *The Later Plato and the Academy*, Cambridge 1978, 32 f.

²⁶ Vgl. vor allem E. A. Wyller, *Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit dem Symposium und der Politeia*, Oslo 1959 und M. H. Miller, *Plato's Parmenides. The Conversion of the Soul*, Princeton/N. J. 1986.

Wie hängen die beiden Dialoge nun zusammen? Der parallele Aufbau des ersten Teiles des *Parmenides* und des ersten Buches der *Politeia* sind so offensichtlich, daß man vermuten könnte, der erste Teil des *Parmenides* bilde wie der erste Teil der *Politeia* einen eigenen aporetischen Dialog. Die direkte Verknüpfung der beiden Dialoge zeigt sich schon darin, daß die wichtigsten Gesprächspartner des Sokrates in der *Politeia*, nämlich Adeimantos, Glaukon und Kephalos²⁷, zumindest dem Namen nach im *Parmenides* wieder auftauchen. Aber nicht nur die Dramatis Personae, sondern auch die Rahmensituationen beider Dialoge weisen weitgehende Parallelen auf. In der *Politeia* treffen sich Sokrates, Glaukon, Adeimantos, Polemarchos und einige andere am Fest der Göttin Bendis in Athen und gehen in das Haus des Polemarchos, das sich außerhalb der Stadt im Piräus befindet, um dort miteinander zu sprechen. Im *Parmenides* residiert Parmenides mit seinem Assistenten Zenon zur Zeit des Festes der Panathenäen ebenfalls außerhalb der athenischen Stadtmauern im Hause des Pythodoros und diskutiert mit Sokrates und Aristoteles²⁸. Eine dritte Parallele bietet die Motive der beiden Dialoge: Zu Beginn der *Politeia* spielt das Thema des Reitens und des Pferdes eine sehr wichtige Rolle, da der Hinweis auf einen neueingeführten Wettkampf zu Pferde, bei dem Fackeln weitergereicht werden,²⁹ der eigentliche Grund ist, weshalb Adeimantos, Polemarchos und einige andere Sokrates und Glaukon überreden können, in ihrer Gesellschaft im Piräus zu bleiben. Ohne diesen Hinweis hätte Sokrates also an diesem Tag sein Konzept des Staates nicht vorgetragen:

«Sokrates:» So denkt nur sicher, daß wir nicht hören werden. Und Adeimantos fiel ein: Ihr wißt wohl auch nicht einmal, daß gegen Abend noch ein Fackelwettkampf sein wird zu Pferde, der Göttin zu Ehren? Zu Pferde? sprach ich. Das ist ja neu. Sie werden also Fackeln halten und sie einander hinreichen im Wettstreit zu Pferde? Oder wie meinst du es? Gerade so, sprach Polemarchos.³⁰

Sokrates betont ausdrücklich, daß der angekündigte Stafettenwettkampf zu Pferd eine Neuheit darstelle. Nun könnte man sich zur Erklärung dieser

²⁷ Der Kephalos des *Parmenides* stammt allerdings aus Klazomenai, der Kephalos der *Politeia* kam auf Einladung des Perikles aus Syrakus und lebte im Piräus bei Athen.

²⁸ Der Name des Gesprächspartners im zweiten Teil des *Parmenides* hat zu weitreichenden Vermutungen Anlaß gegeben. *Parmenides* 127d2 wird er aber ausdrücklich als der Aristoteles identifiziert, der später zu den Dreißig gehörte (vgl. Xenophon *Hell.* 2, 3-4; Thukydides 8, 89-92).

²⁹ Schleiermachers Übersetzung „Fackelzug“ ist mißverständlich. Es handelt sich nicht um einen Fackelzug, sondern um einen Wettkampf mit Fackeln. Vgl. Muretus bei G. Stallbaum, *Politiae libri I-IV*, Gothae et Erfordiae 1829, p. 6, ad locum: „Certaminis genus hoc apud Athenienses fuit, quod λαμπαδορχίαν et λαμπαδοδρομίαν vocabant. Faces accendebant ex ara, easque manibus gestantes currebant quam poterant longissime et incitatissime. Quorum faces extinctae erant, quive in cursu defecerant, quive serius ad destinatum locum pervenerant, pro victis habebantur.“

³⁰ Rep. I, 327c14-328a6. Übersetzung nach F. Schleiermacher (*Platon/Werke* 4 [wie Anm. 11]).

Sätze auf den Standpunkt zurückziehen, daß Platon in den Rahmen seines Dialogs einige historische Fakten eingebaut habe, zu denen auch die erstmalige Einführung eines Fackelwettkampfs zu Pferde gehörte, wenn es nicht eine Stelle in den *Nomoi* gäbe, in der die Rede mit einem Pferd verglichen wird, das in gewissen Abständen gezügelt werden muß, damit es nicht mit einem durchgeht und man hinabstürzt.³¹ Derjenige, der ein Argument vorträgt, muß sich deshalb in gewissen Abständen von seiner Rede lösen, um sich zu vergewissern, daß er immer noch bei der intendierten Sache ist. Eine Rede scheidet dann, wenn der Sprechende vom intendierten Sachgegenstand abweicht und sich von seinen Äußerungen selbst mitreißen läßt.³² Das Bild des Pferdes kann also bei Platon einen λόγος, eine Rede, repräsentieren. Wenn nun zu Beginn der *Politeia* davon gesprochen wird, daß der Wettkampf zu Pferde etwas Neues innerhalb der kultischen Handlung zu Ehren der Göttin Bendis darstellt, so liegt es nahe anzunehmen, daß Platon hier auf den Redewettstreit zwischen Sokrates und seinen Gesprächspartnern anspielt. Dieser Redewettstreit ist in der Tat eine Neuerung, insofern der von Sokrates entworfene Idealstaat ja in der Rede erst *neu* entsteht. Auch zu Beginn des *Parmenides* spielen Pferde eine wichtige Rolle. Sie sind allerdings nicht wie in der *Politeia* der Grund, warum der Dialog überhaupt erst beginnen kann, sondern ganz im Gegenteil vielmehr der Grund, warum die Erzählung des Antiphon fast gar nicht zustande gekommen wäre. Denn Antiphon, der das Gespräch zwischen dem jungen Sokrates und Parmenides erzählen soll, ist seit einiger Zeit Pferdezüchter und ist im Moment der Ankunft seiner Zuhörer noch damit beschäftigt, einen Zaum bei einem Zaummacher zur Reparatur zu geben.³³ Dem aufmerksamen Leser sind diese Parallelen zwischen den beiden Dialogen sicherlich nicht entgangen.

In vielen Dialogen Platons wird der leitende thematische Hintergrund bereits auf der dramatischen Ebene der Rahmenhandlungen angedeutet.³⁴

³¹ Leg. 701c5-d1: δεῖν φαίνεται ἔμοιγε οἷόνπερ ἔπλον τὸν λόγον ἐκάστοτε ἀναλαμβάνειν, καὶ μὴ καθάπερ ἀχάλινον κεκτημένον τὸ στόμα, βία ὑπὸ τοῦ λόγου φερόμενον, κατὰ τὴν παρομιάν ἀπὸ τινος ὄνου πεσεῖν, ...

³² Dieses Scheitern einer Rede wird repräsentiert durch das Sprichwort „vom Esel fallen“ (ἀπὸ τινος ὄνου πεσεῖν), das mit dem Gleichklang von ἀπὸ νοῦ, „von der Vernunft (abfallen)“, mit ἀπ’ ὄνου, „vom Esel (fallen)“, spielt. Das Pferdemotiv wird von Platon häufig mit dem Eselmotiv kontrastiert: Plt. 265e, Phdr. 260b-c, Rep. VIII, 563c. Einschlägig ist die Stelle bei Diogenes Laertius (Vit. Phil. 4, 6, 3-5), an der Platon Xenokrates mit Aristoteles vergleicht: „τῷ μὲν μῦστος δεῖ, τῷ δὲ χαλινῷ“ καὶ „ἐφ’ οἷον ἔπλον οἷον ὄνον ἀλείφω.“

³³ Parm. 126c-127a. Für eine ausführliche Interpretation dieser Stelle siehe in diesem Aufsatz Kap. IV.

³⁴ Das hat Paul Friedländer deutlich erkannt: „Philosophie beginnt bei Platon nicht erst da, wo der erste Punkt der dialektischen Erörterung fixiert wird, sondern sofort, wo wir noch im unverbündlichen Geplauder zu sein glauben oder noch in der Bildhaftigkeit des umrahmenden Spiels oder Ernstes“ (P. Friedländer, Platon I², Berlin 1954, 246).

Diese Rahmenhandlungen fungieren dabei selbst schon als Träger eines bestimmten philosophischen Wissens.³⁵ Nur wer nicht weiß, daß Platon an den dramatischen Kontexten seiner Dialoge lange gefeilt hat,³⁶ wird es beispielsweise für einen Zufall halten, daß das Anfangswort der *Politeia*, das „κατέβην“ („Ich ging hinunter“)³⁷, auf die Gleichnisserie im sechsten und siebten Buch und auf die sich an den Er-Mythos anschließende Anabasis verweist.³⁸ Wir haben es hier mit einer ausgefeilten Ringkomposition zu tun, die um den zentralen Fixpunkt der Gleichnisserie kreist.³⁹ Während in der *Politeia* bereits das Anfangswort das Projekt philosophischer Aufklärung markiert, deutet im *Phaidon* die enge Parallelisierung der beiden Athener Theseus und Sokrates darauf hin, daß das neue Projekt der Philosophie in der Gestalt des zum Tode verurteilten Sokrates die Seelen seiner vierzehn Dialogpartner ebenso retten und trösten kann, wie vormals das inzwischen überholte Projekt des Mythos in der Gestalt des zum Tode auf Kreta verurteilten Theseus die vierzehn dem Tode Geweihten getröstet und gerettet hatte.⁴⁰

³⁵ Auf die herausragende Stellung der ersten bzw. letzten Worte eines Platonischen Dialogs haben unter anderem Proklos in Alc. 18, 13 Westerink (Proclus Diadochus, Commentary on the first Alcibiades of Plato, ed. by G. Westerink, Amsterdam 1954); W. Kiaulehn, De scaenico dialogorum apparatu capita tria, Diss. Halle 1914; G. K. Plochmann, „Socrates, the Stranger from Elea and Some Others“, Classical Philology 49, 1954, 223-231 (für den Anfang des *Sophistes*); F. Muthmann, Untersuchungen zur Einkleidung einiger platonischer Dialoge, Diss. Bonn 1961; L. Strauss, The City and Man, Chicago 1964; J. Klein, A Commentary on Plato's *Meno*, Chapel Hill 1965; W. Detel, „Bemerkungen zum Einleitungsteil platonischer Frühschriften“, Gymnasium 82, 1975, 308-314; H. W. Ausland, On the Dialogue-Proem to Plato's *Republic*, Diss. Univ. of California at Berkeley 1987; D. Clay, „Plato's First Words“, Yale Classical Studies 29, 1992, 113-129 (für den Anfang der *Politeia* und des *Phaidon*) und M. Heidegger, Platon: *Sophistes*, Gesamtausgabe, II. Abt., Bd. 19, Frankfurt/M. 1992, 236-252, hingewiesen. Die Bedeutung der letzten Worte des *Phaidon* hat in exemplarischer Weise G. W. Most diskutiert: „A Cock for Asclepius“, Classical Quarterly 43, 1993, 96-111.

³⁶ Für die *Politeia* sind beispielsweise mehrere Anfänge erhalten: vgl. Dionysios von Halikarnassos, De comp. Verb. VI, 25, 32-33 (p. 185) Aujac-Lebel; Diogenes Laertius 3, 37.

³⁷ Rep. I, 327a1.

³⁸ Rep. X, 621c4 f.: τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ ἐξόμεθα.

³⁹ In der *Politeia* korrespondiert also die Katabasis-Anabasis-Metaphorik des Dialograhmens mit der im entgegengesetzten Sinne orientierten Anabasis-Katabasis-Metaphorik des Höhlegleichnisses.

⁴⁰ Bemerkenswert ist, daß am Anfang des *Phaidon* (58a-59c) die Zahl der „δὺς ἑπτὰ“ (zweimal Sieben) – Platon zitiert mit diesen zwei Wörtern sehr wahrscheinlich das Gedicht Ἴθθει ἢ Θησεὺς des Bakchylides (*Dithyramben* 17, 2) –, die Theseus vor dem Tod und den Todesängsten rettete, mit der Zahl der mit Namen genannten Sokratesfreunde (vierzehn), denen Sokrates im Gefängnis die Todesfurcht mit Hilfe seiner Reden nehmen möchte, korrespondiert (vgl. R. Burger, *The Phaedo*. A Platonic Labyrinth, South Bend/Indiana 1999, 17 ff.). Mit dieser Parallelisierung des Theseusmythos und der Sokratesbiographie wird die Ablösung des alten athenischen Heldenotypus in Gestalt des Theseus durch einen neuen, intellektuellen Helden, Sokrates, veranschaulicht. Das in der Person des Sokrates verkörperte personale Wissen, seine Gelassenheit dem Tode gegenüber, stützt das in den (angreifbaren) Argumenten fixierte propositionale Wissen.

Stellt man das bisher Gesagte in Rechnung, kann man davon ausgehen, daß die *Politeia* und der *Parmenides* von Platon in eine enge Beziehung gebracht werden. Wenn dem so ist, liegt es nahe anzunehmen, daß sich auch der Sache nach philosophische Einsichten, die in der *Politeia* geäußert werden, in ähnlicher Form im *Parmenides* wiederfinden. Einen großangelegten Entwurf, der dieser Prämisse folgt, hat Mitchell H. Miller vorgelegt.⁴¹ Nach Miller findet die in der Gleichnisserie der *Politeia* angedeutete Umwendung der Seele ihre Realisation im Hypothesengespräch des *Parmenides*. Das ist der Sache nach ein anregendes Vorhaben, auch wenn sich die methodische Frage stellt, ob die vor allem im Höhlengleichnis veranschaulichten Einsichten überhaupt angemessen in den Aussagen des Hypothesengesprächs zum Ausdruck gebracht werden können, wie Miller wohl meint. Wenn man freilich unter einer Realisation der Umwendung der Seele nicht eine Menge von Aussagen versteht, sondern eine durch ein bestimmtes Gebrauchswissen ermöglichte Handlung, scheint Millers Vorhaben mit dem Ansatz, der im nächsten Kapitel dieses Aufsatzes vorgestellt wird, durchaus verträglich zu sein. Wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, verwendet Platon in beiden Dialogen die gleiche Grundmotivik: das bereits an anderer Stelle behandelte Motiv des Zaums und das Motiv des Pferdes bzw. des Reiters. Diese Beobachtung ist weit mehr als nur ein Beitrag zur Motivgeschichte innerhalb der Platonforschung. Denn die Motive von Zaum und Reiter scheinen eine elementare Grundeinsicht der Platonischen Philosophie überhaupt zu repräsentieren: die unterscheidende Hierarchisierung zweier Wissensformen, des Satz- und des Gebrauchswissens.

IV Das Modell des Satz- und Gebrauchswissens als philosophische Grundlage des *Parmenides*

Es ist innerhalb der Platonforschung seit langem umstritten, ob und wie die beiden Teile des *Parmenides* zusammenhängen. Eine besonders kritische Sicht hat stellvertretend für viele andere Gilbert Ryle zum Ausdruck gebracht.⁴² Für ihn ist es vor allem die formale Verschiedenheit der beiden

⁴¹ Miller 1986 (wie Anm. 26). Miller betont auf S. 21 die enge motivische Verwandtschaft zwischen dem *Parmenides* und der *Politeia*: „Even while, in its conceptual mode of understanding, the *Parmenides* will transcend the *Republic*, this very transcending presupposes both the imagery of the *Republic* as its point of departure, and the philosophical insight which that imagery expresses as its final and orienting goal. The aim of the *Parmenides*, Plato seems to suggest, will be to reflect upon that imagery and to reappropriate its content at a higher, more adequate level of understanding.“

⁴² G. Ryle, *Plato's Progress*, repr. of the 1966 ed., Bristol 1994, 286 f.: „The *Parmenides* is in *oratio obliqua* up to 137C, when it switches over, with just one 'he said', into *oratio recta*. In the first part the audience would be, dramatically, listening to a narrative in monologue from Ceph-

Teile des Dialogs, die ein Gesamtkonzept des *Parmenides* zweifelhaft erscheinen läßt. Für andere war auch die inhaltliche Verschiedenheit der beiden Dialogteile ein Indiz dafür, daß der *Parmenides* kein einheitliches Konzept besitzt.⁴³ Im folgenden soll gezeigt werden, daß die inhaltlichen und formalen Unterschiede zwischen den Dialogteilen nicht etwa gegen die Einheit des Dialogs sprechen, sondern ganz im Gegenteil eine notwendige Bedingung für seine Einheit darstellen. Dies wird deutlich, wenn man die Unterschiede im Licht der systematischen Stufung des Satz- und Gebrauchswissens betrachtet, die in der *Politeia* entwickelt worden ist.

Beginnt man mit einer formalen und motivischen Untersuchung des *Parmenides*, fällt in formaler Hinsicht zunächst auf, daß sich innerhalb des Dialogs ein Einschnitt bereits dadurch ergibt, daß der erste Dialogabschnitt (127d-137c) von Antiphon bzw. Kephalos in indirekter Rede vorgetragen wird, während der zweite Abschnitt (137c-166c) eine direkte Rede zwischen Parmenides und Aristoteles dokumentiert. Im ersten Abschnitt wird mithin *über* ein Gespräch gesprochen (*oratio obliqua*), im zweiten Abschnitt wird hingegen nicht von einem Gespräch erzählt, sondern eines geführt (*oratio recta*). Aber nicht nur durch ein formales, sondern auch durch ein motivisches Indiz werden die zwei Teile des Dialogs markiert: Als Antiphon aufgefordert wird, von dem Gespräch zwischen Sokrates und den Eleaten zu berichten, sträubt er sich zuerst, denn die mnemotechnische Leistung, die er vollbringen soll, sei trotz mehrfacher Einübung ein „πολὸν ἔργον“, ein „schweres Werk“ (127a6).⁴⁴ Ebenso sträubt sich auch Parmenides,

lus. In the second part it would be listening to a duologue between Parmenides and his answerer. (...) Plato could not have designed either part to be the complement of the other. The first part had been left an unfinished fragment; the second part had been composed as an independent work; and only as a late afterthought did Plato preserve from oblivion the two pieces by tacking them together, without reweaving the dramatic fabric of either.“

⁴³ Während man sich darüber einig ist, daß der erste Dialogteil über die Ideenannahme des Sokrates spricht, hat man für den Inhalt des zweiten Teils unter anderem folgende Thesen aufgestellt: Die Vertreter der „Gymnastik-Hypothese“ gehen davon aus, daß der zweite Teil des *Parmenides* tatsächlich einen in der Akademie gelehnten Übungsstoff darstelle, der zunächst einmal losgelöst von einer Ideentheorie das kritische Denken fördern sollte: beispielsweise R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford 1953; G. E. L. Owen, *Notes on Ryle's Plato*, in: O. P. Wood, G. Pitcher, Hrsg., *Ryle – A Collection of Critical Essays*, London 1971. – Nach der „Scherz-Hypothese“ besitzt der zweite Teil des *Parmenides* keine wirkliche philosophische Relevanz, sondern soll ein groß angelegter Witz sein: so J. Burnet, *Greek Philosophy*, London 1924; A. E. Taylor, *The Parmenides of Plato*, Oxford 1934; J. M. Morse, „*Parmenides* as Parody“, *Hellas: a Journal of Poetry and the Humanities* II, 1991, 19-32. – Die „Eleaten-Kritik-Hypothese“ sieht im zweiten Teil des *Parmenides* eine ausführliche Kritik an den ontologischen Grundlagen der Eleaten; Parmenides kritisiert sich danach also selbst: vgl. H. Cherniss, „*Parmenides* and the *Parmenides* of Plato“, *American Journal of Philology* 53, 1932, 122-138; P. Shorey, *What Plato Said*, Chicago 1933.

⁴⁴ Vgl. „Anti-phon“: „Gegen die Rede“. Man kann jedoch eine zweite Deutung nicht völlig ausschließen, nach der der Name „Anti-phon“ als „Echo-Rede“ zu deuten ist. Diese zweite Interpretation weist auf die Tätigkeit des Antiphon im Rahmen des *Parmenides*-dialogs hin: Er ist eine mnemotechnische Wiedergabeinstanz.

als er nach der Auseinandersetzung mit Sokrates' Ansatz zu einer Ideentheorie, die in Form eines Satzwissens präsentiert wurde, aufgefordert wird, anhand einer praktischen Übung (γυμνασία, 135d7) selbst zu zeigen, was es heiße, den Sinn der Ideen richtig zu begreifen. In 136d1 nennt Parmenides diese Aufgabe mit denselben Worten wie Antiphon ein „πολὸν ἔργον“. Wenn Platon so offensichtlich Antiphon in 127a mit Parmenides in 136d in Verbindung bringen möchte, tut man gut daran, hier einen tieferen Sinn zu vermuten. Aber welche Verbindung könnte dies der Sache nach sein? Antiphon wird zu Beginn des *Parmenides* von Platons Bruder Adeimantos mit dem Etikett eines ehemaligen Philosophiestudenten belegt, der sich aber nun hauptsächlich mit Pferden beschäftigt (126c-127a):

Dieses Gespräch nun, sagte ich (scil. Kephalos, G.D.), möchten wir uns gerne anhören. Nun das ist keine Schwierigkeit, meinte Adeimantos. Denn als Heranwachsender hat er (scil. Antiphon, G.D.) es sehr gut durchgeübt; jetzt beschäftigt er sich aber wie sein gleichnamiger Großvater meistens mit der Pferdekunde (πρὸς ἵπικῆν). (...) Wir trafen Antiphon zu Hause an, wie er gerade dem Schmied einen Zaum (χαλινόν) zur Ausbesserung gab (ἐκδιδόντα σκευάσαι).⁴⁵

In dem Augenblick, in dem Antiphon mit Kephalos, Adeimantos, Glaukon und den anderen zusammentrifft, gibt er also gerade einem Zaummacher einen Zaum zur Reparatur. Parmenides hingegen vergleicht sich selbst mit einem praktisch erfahrenen Rennpferd (136e-137a):

Ich muß wohl nachgeben. Aber ich glaube, es ist mir ähnlich zumute wie dem Pferd des Ibykos⁴⁶, mit dem sich dieser verglich. Wie der geübte Streiter (ἄθλητῆ ὄντι), der schon älter war, bei einem bevorstehenden Wettrennen aus Erfahrung vor dem, was er zu erwarten hatte, zitterte, so werde er auch selber, sagte Ibykos, gegen seinen Willen und in einem so hohen Alter gezwungen, die Bahn der Liebe zu betreten.⁴⁷

Der Hinweis auf die Verse des Ibykos sticht wie ein leuchtendes Ausrufezeichen aus dem farblosen, prosaischen Hintergrund des Textes hervor.⁴⁸ Parmenides spielt hier auf das bei Proklos überlieferte zweite Fragment des

⁴⁵ Übersetzung nach E. Martens (Platon, *Parmenides*, Stuttgart 1987, 7).

⁴⁶ Ibykos aus Rhegion war Chorlyriker und Zeitgenosse des Anakreon (6. Jh. v. Chr.). Die Erwähnung der Gedichtzeilen des Ibykos stellt die folgende Rede des Parmenides auch in den Real-kontext des philosophischen Eros. Zur Bedeutung der Liebeslyrik des Ibykos vgl. Cicero Tusc. 4, 33: „Maxime vero omnium flagrasse amore Rhegium Ibycum ...“

⁴⁷ Übersetzung nach Martens 1987 (wie Anm. 45) 39. Parm. 136e8-137a4: Ἄνάγκη, φάναι, πείθεσθαι. καίτοι δοκῶ μοι τὸ τοῦ Ἴβυκειοῦ ἵππου πεπονηθῆναι, ᾧ ἐκεῖνος ἄθλητῆ ὄντι καὶ πρεσβυτέρῳ, ὅφ' ἄρματα μέλλοντι ἀγωνιεῖσθαι καὶ δι' ἐμπειρίαν τρέμοντι τὸ μέλλον, ἕαντὸν ἀπεικάζων ἄκων ἔφη καὶ αὐτὸς οὕτω πρεσβύτης ὢν εἰς τὸν ἔρωτα ἀναγκάζεσθαι ἰέναι.

⁴⁸ Auf diese stilistische Besonderheit hat als erster F. M. Cornford (Plato and *Parmenides*. *Parmenides' Way of Truth* and Plato's *Parmenides*, London 1951, 64) hingewiesen: „Even Parmenides' reference to the veteran chariot-horse in Ibycus' poem (137 A) stands out like a single patch of colour on a grey background.“

Dichters an.⁴⁹ Es ist interessant, wie Platon den Wortlaut des Gedichts verändert. Besonderen Wert legt er auf die Formulierung, daß das Pferd ein „ἄθλητῆς“, also ein „Meister“ eines Gebrauchswissens sei, während bei Ibykos nur von einem „ἵππος ἀεθλοφόρος“, also einem „siegreichen“ Pferd, die Rede ist. Der Athlet verkörpert in Platons Dialogen ein praktisches Wissen im Gegensatz zu einem theoretischen Satzwissen.⁵⁰ Durch die Auszeichnung als ἄθλητῆς wird das Pferd außerdem personifiziert. Eine Verbindung von Pferd, Athlet und Gebrauchswissen findet sich außer an dieser Stelle noch zweimal in Platons Schriften.⁵¹

Auf der Motivebene werden Antiphon und Parmenides – und mit ihnen zugleich auch der erste und der zweite Teil des *Parmenides* – so durch die Motive des Zaums und des Pferdes verklammert. Das Motiv des Zaums im *Parmenides* ist immerhin von vier Interpreten in verschiedenen Interpretationen ernstgenommen worden, ohne daß jedoch die eigentliche Pointe des Motivs, sein Zusammenhang mit dem Pferdemitiv und sein Rekurs auf die Stufung der Wissensformen im zehnten Buch der *Politeia*, erkannt worden wäre.⁵² Nur Georg Picht war mit seiner Interpretation schon auf dem richtigen Weg: Das Motiv des Zaums im *Parmenides* repräsentiere die sokratische Ideentheorie. Daß Antiphon einen Zaum zur Reparatur gebe, bedeute, daß im ersten Teil des Dialogs die Ideentheorie zur Ausbesserung gegeben werde.⁵³ Dieser Ansatz weist zwar in die richtige Richtung, doch er vollzieht nicht den naheliegenden und weiterführenden Schritt, das Zaummotiv, das eben nur ein Satzwissen von den Ideen repräsentiert, anzubinden an das Pferd-Reiter-Motiv, das kein thematisches Wissen von den Ideen repräsentiert.

⁴⁹ Frg. 2 Bergk = 267 Page: Ἴππος αὐτὲ με κτανέουσιν ὑπὸ / βλεφαρίοι τακέρ' ὄμμασι δερκόμενος / κηλήμασι παντοδαποῖς ἐς ἀπει- / ραι δίκτυα Κύπριδος ἐσβάλλειν / ἢ μὴν τρομέω νιν ἐπερχόμενον, / ὥστε φερέζυγος ἵππος ἀεθλοφόρος ποτὶ γῆραι / ἀέκων σὺν ὄχεσφι θεοῖς ἐς ἄμιλλαν ἔβα. Das Bild des Ibykos-Pferdes wird von mehreren Autoren in unterschiedlicher Absicht aufgegriffen und variiert: Aristoteles Soph. El. 25; Philostrat. vit. soph. II 23; Dion Chrys. 6, 41; Cicero Cato mai. 14; Horaz ep. I 1, 8.

⁵⁰ Vgl. W. Pape, Griechisch-Deutsches Handwörterbuch, 3. Aufl. bearbeitet von M. Sengenbusch, Braunschweig 1914, Bd. 1, 47, s. v. ἄθλητῆς: „(...) Häufig übertr., durch Uebung Meister in etwas geworden, oft dem bloßen Theoretiker entgegengesetzt, τῆς ἀγωνιστικῆς περὶ λόγους ἦν ἄθλ. Plat. Soph. 231e; πολέμου Rep. VIII, 543b (...)“.

⁵¹ Vgl. Lach. 182a, Leg. 949a (auch 765c). Zugleich evoziert die Zitierung der Ibykos-Verse den Anfang des Parmenideischen Lehrgedichts und das Bild der Seele als Pferdegespann, das Platon im *Phaidros* zeichnet (Phdr. 253c-256e). Nicht von ungefähr ist der *Phaidros* der einzige Platonische Dialog außer dem *Parmenides*, in dem Platon Verse unter Nennung der Autorschaft des Ibykos zitiert (Phdr. 242c).

⁵² Proklos zu 127a (Proclus' Commentary on Plato's *Parmenides*, transl. by G. R. Morrow and J. M. Dillon, with Intr. and Notes by J. M. Dillon, Princeton 1987); G. Pichts Ansatz referiert C. F. von Weizsäcker 1981 (wie Anm. 14) 21; Miller 1986 (wie Anm. 26) 193; R. Sternfeld, H. Zyskind, „Plato's *Parmenides*: The Drama and the Problem“, *Revue Internationale de Philosophie* 156-157, 1986, 140-156.

⁵³ Picht bei Weizsäcker 1981 (wie Anm. 14) 21.

tiert wie das Zaummotiv, sondern ein Gebrauchswissen. Erst wenn man diese beiden Motive in Verbindung zueinander bringt, wird die systematische Einsicht deutlich, die in Platons *Parmenides* zum Ausdruck kommt. Zur Reparatur gegeben wird nur die Menge von Sätzen, die man über die Ideen formulieren kann, nämlich das, was man in jedem philosophischen Handbuch unter dem Stichwort ‚Platons Ideenlehre‘ finden kann. Das eigentliche Ideenwissen hingegen kommt nicht in Sätzen zum Ausdruck, sondern kann nur in einem richtigen Gebrauch der Ideen realisiert werden. Wenn nun Parmenides von sich selbst als einem erfahrenen Pferd spricht, dann deshalb, weil er bereits auf der Wissensstufe des Gebrauchswissens steht. Antiphon hingegen gibt den Zaum einem Zaummacher zur Reparatur, der ja, wir erinnern uns an das zehnte Buch der *Politeia*, nur ein Satzwissen, aber noch kein Gebrauchswissen repräsentiert.

Nehmen wir an, daß die vorgeschlagene Interpretation diskussionswürdig ist und der Zaum tatsächlich die im ersten Teil des *Parmenides* von Sokrates vorgetragene und gescheiterte Ideentheorie verkörpert. Gibt das Motiv des Zaums dann einen Hinweis auf den Grund ihres Scheiterns? Der junge Sokrates, der seinen Ansatz zu einer Ideentheorie entwickelt, steht nach einer Bemerkung des Parmenides noch auf der Wissensstufe der Meinung (δόξα, 130e4).⁵⁴ Diese Wissensstufe entspricht einem Satzwissen, dessen Inhaber noch kein entsprechendes Gebrauchswissen zur Verfügung hat, mit dem er das untergeordnete Wissen regulieren und kontrollieren könnte. Sokrates ist eben noch nicht hinreichend geübt (πρὶν γυμνασθῆναι) im Umgang mit den Ideen.⁵⁵ So wie der Zaummacher in der *Politeia* mit dem Zaum nicht angemessen umgehen und so seine Funktion nicht verstehen konnte, kann auch Sokrates mit den Ideen noch nicht angemessen umgehen. Auf der Stufe eines bloßen Satzwissens kann er sich ihrer Funktion nicht angemessen nähern. Deshalb wird auch der Zaummacher ohne Hilfe von außen den Zaum nicht reparieren können. Solange dem Zaummacher kein Gebrauchswissen in Gestalt des Reiters zur Seite tritt, der ihm erklärt, wie und wann der Zaum überhaupt von Nutzen ist, wird der Zaummacher den Zaum nicht wiederherstellen können. Das eigentlich relevante Wissen für den Umgang mit den Ideen verkörpert allein Parmenides in Gestalt des erfahrenen Pferdes. Deshalb wird ihm attestiert, daß er im Gegensatz zum unerfahrenen Sokrates bereits im Besitz des Gebrauchswissens sei, das für die Erlangung der Wahrheit (ἀλήθεια, 135d6) und der Einsicht (νοῦς, 136e2) sowie für eine vollkommene Übung notwendig ist.⁵⁶ Er besitzt das

Gebrauchswissen, mit dessen Hilfe die Ideen erst zu Ideen werden. Solange sie lediglich mit Hilfe eines Satzwissens thematisiert werden, wird man ihrer Funktion kein Stück näher kommen, so wie der Zaummacher durch das Anblicken des Zaums die Funktion des Hilfsmittels nicht verstehen konnte. Das eigentliche Verständnis der Ideen erschließt sich erst in einem unthematischen Umgang mit ihnen in einem Übungsgespräch, wie Parmenides und Aristoteles es im zweiten Teil des Dialogs führen.⁵⁷ Der zentrale Aspekt wird hier durch das griechische Wort „γυμνασία“, „Übung“, markiert. Das Gebrauchswissen kann nur durch eine mühsame Übung erworben werden.

Wer sich mit den Platonischen Dialogen wissenschaftlich beschäftigt, sollte grundsätzlich mit der Möglichkeit rechnen, daß man nicht randscharf zwischen der ‚bloßen‘ Form des Dialoges und den ‚eigentlichen‘ philosophischen Gehalten unterscheiden kann. Mit der Motivik von Zaum und Pferd im *Parmenides* und in der *Politeia* ist man deshalb schon stets im Bereich der philosophischen Gehalte. Während die scharfe Trennung von Spezial- und Alltagssprache in den Schriften des Aristoteles schon vollzogen ist, ist dies in Platons Dialogen noch nicht der Fall. Ganz im Gegenteil: Eine derartige Trennung von Normal- und Spezialsprache wird von Sokrates bei den Naturphilosophen und den Rhetoren ausdrücklich verspottet.⁵⁸ Man sollte deshalb für den philosophischen Aspekt des Gebrauchs bei Platon keine spezielle Fachterminologie erwarten, aus der das Bild des Pferdes (und auch das des Zaums) ausfallen müßte. Mit dem Motiv des Pferdes ist Platon schon längst bei der intendierten, philosophisch relevanten Sache. Fassen wir zusammen: Antiphon und mit ihm der erste Teil des Dialogs wird mit dem Motiv des Zaums, Parmenides und mit ihm der zweite Teil des Dialogs mit dem Motiv des Pferdes eingeführt. Daß es sich hier nicht um einen zufälligen Aufgriff zweier Motive handelt, die in der *Politeia* auf die in systematischer und methodischer Hinsicht zentrale Stufung des Satz- und Gebrauchswissens hinweisen, legen folgende Indizien nahe: Erstens wechselt der in indirekter Rede wiedergegebene Dialog zu Beginn des zweiten Dialogabschnittes unvermittelt in die direkte Rede über; zweitens werden Antiphon und Parmenides schon wegen der zweimaligen gleichlautenden Äußerung „πολὸν ἔργον“ (127a, 136d) miteinander verbunden; drittens wird Sokrates ein Mangel an Übung bescheinigt (135c), während Parmenides die Übung bereits früher durchlaufen hat (135d, 136e); und viertens schließlich wird dem im ersten Teil des Dialogs an der Ideentheorie gescheiterten jungen Sokrates ein bloßes Meinungswissen (δόξα, 130e),

⁵⁴ Vgl. Parm. 130e3 f.: νῦν δὲ ἔτι πρὸς ἀνθρώπων ἀποβλέπεις δόξας διὰ τὴν ἡλικίαν.

⁵⁵ Vgl. Parm 135c8-d1: Πρὸ γάρ, εἰπεῖν, πρὶν γυμνασθῆναι, ὦ Σώκρατες, ὀρίζεσθαι ἐπιχειρεῖς καλὸν τέ τι καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν καὶ ἕνα ἕκαστον τῶν εἰδῶν.

⁵⁶ Vgl. Parm. 135c4 f.: ... εἰ μέλλεις τελέως γυμνασάμενος κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές; 136e1-4: ἀγνοοῦσιν γὰρ οἱ πολλοὶ ὅτι ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης

ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν. ἐγὼ μὲν οὖν, ὦ Παρμενίδη, Σωκράτει συνδέομαι, ἵνα καὶ αὐτὸς διακούσω διὰ χρόνου.

⁵⁷ Vgl. Wieland 1982 (wie Anm. 2) 123.

⁵⁸ Vgl. Men. 76cd, Phdr. 266e-267d.

dem zum Hypothesengespräch anhebenden Parmenides jedoch ein zur Wahrheit (ἀλήθεια) und zur Einsicht (νοῦς) führendes Wissen attestiert (136e), wobei Meinung und Einsicht in einem ähnlich gestuften Verhältnis zueinander stehen wie πίστις und ἐπιστήμη. Nimmt man diese vier Indizien zusammen, so darf man wohl davon ausgehen, daß Platon mit Hilfe dieser in der dramatischen Ebene seines Dialogs verankerten Hinweise gleichsam markante Ausrufezeichen setzen wollte, die beim aufmerksamen Leser das in der *Politeia* am Beispiel von Zaum und Reiter vorgeführte Modell der Differenz von Satz- und Gebrauchswissen evozieren sollten.⁵⁹ Dieses Modell kann nun einen Anhalt geben, warum der erste Teil des *Parmenides* schon aus methodischen Gründen scheitern muß, der zweite jedoch gelingt. Darüber hinaus werden mit Blick auf diese Differenz und Gradation der Wissensformen die beiden Teile des Dialogs miteinander verknüpft und systematisch aufeinander bezogen.⁶⁰ Wie sich das Modell von Satz- und Gebrauchswissen als Grundlage des Dialoges inhaltlich bewährt, wird in den nächsten Kapiteln gezeigt.

V Das Scheitern der Vergegenständlichung der Idee

Man wird nicht mit heftigem Widerspruch rechnen müssen, wenn man konstatiert, daß der erste Teil des *Parmenides* (126a-134e) den Ansatz zu einer sokratischen Theorie der Ideen zum Thema hat und aporetisch endet. Schwieriger wird es schon, wenn man den Grund angeben soll, warum die Theorie der Ideen im ersten Teil des Dialogs der Sache nach scheitert. Von einer Antwort auf diese Frage hängt auch ab, ob man selbst mit der Einstellung *sub ratione veritatis* den Platonischen Schriften gegenüber einen Neuansatz zu einer Ideentheorie wagen sollte (oder zumindest in den Platonischen Dialogen nach einem solchen Neuansatz suchen sollte) oder ob man erkennt, daß einem derartigen Vorhaben unüberwindbare methodische Grenzen gesetzt sind. Wie geht Sokrates nun im Rahmen seiner Skizze einer Ideentheorie methodisch vor? Er führt sie als Reaktion auf eines der Ar-

⁵⁹ Diese Beobachtungen bestätigen zumindest zum Teil Pichts hermeneutische Vermutung, nach der es wohl sein könnte, „daß in den Kompositionsgesetzen einer platonischen Schrift mehr Philosophie steckt als in sämtlichen Büchern über Platon zusammengenommen. Daß wir heute nicht mehr wissen, daß die Formgesetze literarischer Komposition Philosophie sein können, ist nur ein Zeichen dafür, daß wir vergessen haben, was Philosophie überhaupt ist“ (G. Picht, *Platons Dialoge „Nomoi“ und „Symposion“*, Stuttgart 1990, 116 f.).

⁶⁰ Damit kann man jene Interpretationen zurückweisen, die keinen Zusammenhang zwischen den beiden Dialogteilen erkennen können: vgl. Ryle 1966 (wie Anm. 42) 286-295; H. G. Zekl, *Der Parmenides*. Untersuchungen über innere Einheit, Zielsetzung und begriffliches Verfahren eines platonischen Dialoges, Marburg/Lahn 1971, der den *Parmenides* für ein „umfassendes Paradox“ hält, dessen Teile völlig unabhängig voneinander entstanden sind (7; 206, Anm. 32).

gumente ein, die Zenon in seiner Schrift (σύγγραμμα) angeführt hatte.⁶¹ Zenons Argument lautete: Wenn es viele Dinge gibt, dann müssen sie einander ähnlich und auch unähnlich sein, was aber unmöglich ist.⁶² Sokrates schlägt vor, eine Idee der Ähnlichkeit⁶³ und als ihr Gegenteil eine Idee der Unähnlichkeit anzunehmen, dergestalt, daß empirische Dinge an diesen beiden Ideen gleichzeitig teilhaben können.⁶⁴ Dinge, die an der Ähnlichkeit teilhaben, werden ähnlich im Maße ihrer Teilhabe. So ist es nicht länger unmöglich, daß ein und demselben empirischen Gegenstand gegensätzliche Eigenschaften zukommen können, solange sie ihm nicht in ein und derselben Hinsicht zukommen. Unmöglich ist unter diesen Voraussetzungen nur noch, daß die Idee der Ähnlichkeit selbst unähnlich, die Idee der Unähnlichkeit selbst ähnlich wird. Betrachtet man diesen Eröffnungszug nun aus einer methodischen Perspektive, so entwickelt Sokrates sein Argument gegen Zenon, indem er die Sprache selbst zu einem Gegenstand der Betrachtung macht. Er thematisiert im besonderen das, was in der Sprache als Begriff oder genereller Terminus erscheint, und unterscheidet ihn von den Dingen, von denen er in seiner Rolle als sprachliches Prädikat ausgesagt werden kann.⁶⁵ Das ist bereits der eigentlich verhängnisvolle Eröffnungszug des ersten Dialogteiles.⁶⁶ Denn indem Sokrates über Prädikate spricht, in denen die Ideen in der Sprache zum Vorschein kommen,⁶⁷ muß er wiederum Prädikate auf sie anwenden. Damit werden aber die Prädikate selbst zu semantischen Korrelaten der Prädikate, mit deren Hilfe über sie gesprochen wird. Sie werden dadurch vergegenständlicht.

Nun ist es durchaus möglich, etwas, das tatsächlich ein Gegenstand ist, in der Sprache angemessen zu vergegenständlichen, indem man etwas von ihm prädiziert. Denn das, wovon etwas prädiziert wird, hat immer die funktionale Rolle eines Gegenstandes, und indem etwas von diesem Gegenstand prädiziert wird, erhält man eine Aussage bzw. Proposition. Das läßt sich

⁶¹ Zur Bedeutung von „σύγγραμμα“ vgl. in diesem Aufsatz das Kapitel VIII.

⁶² Parm. 127e1-3: εἰ πολλά ἐστί τὰ ὄντα, ὡς ἄρα δεῖ αὐτὰ ὅμοια τε εἶναι καὶ ἀνόμοια, τούτο δὲ δὴ ἀδύνατον.

⁶³ Parm. 128e6-129a1: αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος τι ὁμοιότητος.

⁶⁴ Vgl. Parm. 129a2 f.: τούτων δὲ δυοῖν ὄντων καὶ ἐμὲ καὶ σὲ καὶ τὰλλα ἃ δὴ πολλὰ καλοῦμεν μεταλαμβάνειν.

⁶⁵ Vgl. dazu auch Rep. X, 596a5 ff. Dort wird das „übliche Verfahren“ (ἐκ τῆς εἰσθυσίας μεθόδου) im Umgang mit Begriffen dargestellt: Es besteht darin, jeweils eine Idee (εἶδος) für jede Gruppe von Einzeldingen aufzustellen, die man mit demselben Namen (ὄνομα) belegt. Mit „Name“ kann hier kein singulärer, sondern nur ein genereller Terminus gemeint sein.

⁶⁶ Dieser Eröffnungszug ist gleichbedeutend mit dem Verlust des Spiels. Es handelt sich um einen ähnlichen Eröffnungszug wie den, den ein Schachspieler macht, der sich auf seinem Weg zum Austragungsort aus Unkenntnis über die örtlichen Begebenheiten verfahren hat, nicht pünktlich zum Spielbeginn erscheint und deshalb die Partie verliert. Er hat mit dem richtigen Spiel erst gar nicht begonnen und dadurch auch schon verloren.

⁶⁷ Vgl. Cra. 390b ff.

bereits anhand der Genese der formal kürzesten Aussage aufzeigen: Ein Prädikat ‚F(...)‘ läßt sich formgerecht nur auf etwas anwenden, das seine Leerstelle füllen kann. Diese Rolle kommt den sprachlichen Korrelaten von Gegenständen zu. Indem man ‚F‘ nun von einem ‚a‘ prädiziert, muß ‚a‘ zwangsläufig die Rolle eines Gegenstandes spielen und wird so vergegenständlicht. Als Resultat erhält man die Proposition ‚F(a)‘. Eine der Form nach gelungene Vergegenständlichung geht deshalb immer einher mit einer zumindest scheinbar gelungenen Propositionalisierung. Wer etwas vergegenständlicht, tut das eben, indem er Aussagen über den Redegegenstand bildet. Nicht immer gelingt eine derartige Propositionalisierung aber auch der Sache nach, selbst wenn das grammatisch scheinbar einwandfreie Resultat den Eindruck eines sprachlichen Erfolges macht.⁶⁸ Das läßt sich an Kandidaten für ‚a‘ zeigen, die nicht oder nicht nur Gegenstände sind. Werkzeuge beispielsweise lassen sich nicht in derselben Weise mit Hilfe von Prädikaten angemessen vergegenständlichen wie andere Dinge. Das hatte schon das Modell des Zaums und des Reiters in der *Politeia* gezeigt. Nun haben die Ideen aber in der Sprache die Rolle von generellen Termini bzw. von Prädikaten, und Prädikate haben eine sprachliche Funktion, die der Funktion von Werkzeugen vergleichbar ist. So wird im *Kratylos* die Funktion von Begriffen mit der Funktion von Werkzeugen wie einem Bohrer oder einer Weberlade verglichen.⁶⁹ Dann läßt sich die Funktion eines Prädikats aber gerade nicht angemessen durch eine Vergegenständlichung mit Hilfe einer präzisierenden Rede über das Prädikat bestimmen, sondern nur in seinem Gebrauch.

Parmenides erkennt die Konsequenzen von Sokrates' Eröffnungszug und führt sie ihm in mehreren Widerlegungen vor Augen.⁷⁰ In einem ersten Einwand stellt er die Frage, wie die Relation verstanden werden muß, die zwischen den Ideen und den empirischen Gegenständen besteht.⁷¹ Der junge Sokrates orientiert sich bei seiner Antwort an einem räumlichen Modell wie dem Segeltuch⁷² und faßt die Teilhaberrelation (*μετέχειν*), die zwi-

⁶⁸ Diese Schwierigkeit im Umgang mit generellen Termini zeigt sich besonders deutlich an Freges ‚Begriff-Pferd-Problem‘: Der Satz ‚Der Begriff *Pferd* ist ein Begriff‘ hat auf den ersten Blick dieselbe grammatische Struktur wie der Satz ‚Die Stadt *Berlin* ist eine Stadt‘. Der erste Satz ist aber nicht wahr, und er legt aufgrund der üblichen Verwendung des bestimmten Artikels fälschlicherweise nahe, den Begriff ‚Pferd‘ wie einen Gegenstand zu behandeln. Zu diesem Problemkomplex vgl. Klein 2000 (wie Anm. 6); Schildknecht 2002 (wie Anm. 6) 88 ff.

⁶⁹ Vgl. Cra. 387d ff.; 388a6 ff.: Τί δὲ ὁ ὀνομάζειν; ὄνομα. Εὖ λέγεις. Ὅργανον ἄρα τί ἐστὶ καὶ τὸ ὄνομα. Mit ὄνομα („Wort“) ist hier im besonderen auch „Begriff“ gemeint.

⁷⁰ Im folgenden werden in diesem Aufsatz nur drei der Einwände kurz benannt; eine vollständige Darstellung bietet z. B. Kutschera (wie Anm. 23) 22-44.

⁷¹ Parm. 130e-131e.

⁷² Zum Bild des Segeltuchs vgl. G. Figal, „Platons Destruktion der Ontologie. Zum Sinn des *Parmenides*“, *Antike und Abendland* 39, 1993, 29-47.

schen der Idee und den empirischen Gegenständen vermitteln soll, damit als externe Relation auf. Externe Relationen sind aber zwei- oder mehrstellige Prädikatoren, die über die Menge der geordneten Paare oder über die Menge der geordneten n-Tupel bestimmt werden, zwischen deren Elementen die Beziehung besteht. Die Relate dieser Relationen haben selbst den Status individueller Entitäten. Faßt man also wie Sokrates die Teilhaberrelation als eine externe Relation auf, sind die Relate dieser Relation wie Gegenstände aufzufassen; und damit dann auch die Idee selbst. Einem weiteren Einwand, dem sogenannten Regreß-Argument⁷³, liegt ebenfalls die Annahme zugrunde, daß Sokrates die Ideen dadurch, daß er sie in der thematischen Rede vergegenständlicht, wie empirische Dinge behandelt.⁷⁴ Denn er läßt es implizit zu, daß jeder Idee die Eigenschaft, die durch sie repräsentiert wird, selbst zugesprochen werden muß. Dies führt zu folgendem unendlichen Regreß: Sei E eine Eigenschaft, zum Beispiel das Groß-sein. Wenn M nun die Menge der Gegenstände ist, die alle die Eigenschaft E haben, also groß zu sein, so gibt es dazu auch die Idee von E, also die Idee der Größe. Da die Idee von E selbst die Eigenschaft E hat, ist also die Idee der Größe selbst groß. Damit wird es möglich, die Idee der Größe und ihre Instanzen, die großen Dinge, unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zu betrachten, nämlich dem der Größe. Erweitert man nun die Menge der Dinge, die groß sind, um die Idee der Größe, die selbst wie ein großer Gegenstand angesprochen werden kann, benötigt man eine zweite Idee der Größe, kraft derer alle Elemente der um die erste Idee der Größe erweiterten Menge der großen Gegenstände gleichartig sind. Nun kommt aber auch dieser zweiten Idee der Größe zu, selbst groß zu sein, usw. usf. Der unendliche Regreß ist natürlich nicht haltbar.

Parmenides macht mit Hilfe dieser Argumente deutlich, daß Sokrates gerade dadurch, daß er die Ideen zum Gegenstand einer Theorie macht, noch gar nicht verstanden hat, was Ideen eigentlich sind.⁷⁵ Denn die Bedeutung

⁷³ Parm. 131e-133a. Das Regreßargument ist eines der zentralen Probleme der angelsächsischen Platoninterpretation seit G. Vlastos, „The Third Man Argument in the *Parmenides*“, *The Philosophical Review* 63, 1954, 319-349. Neuere Analysen bei Hägler 1983 (wie Anm. 23) 9-60; M. Mignucci, „Plato's Third Man Arguments in the *Parmenides*“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 72, 1990, 143-184 und Th. Scaltsas, „A Necessary Falsehood in the Third Man Argument“, *Phronesis* 37, 1992, 216-232. Die Tatsache, daß diese Argumentationsstruktur in die Fachliteratur unter dem Oberbegriff „Argument des Dritten Menschen“ eingegangen ist, kann zu Mißverständnissen führen. Denn das „Argument vom Dritten Menschen“ (*τρίτος άνθρωπος*) findet sich erst bei Aristoteles (*Met. A* 8, 990b17; *De ideis* fr. 8 Ross).

⁷⁴ Ähnliche Argumente werden bei folgenden Autoren diskutiert: Aristoteles, *Cat.* 2 und *Soph. El.* 2, 179a3-4; L. Wittgenstein *Tractatus* 3.221; Philosophische Bemerkungen. *Schriften* II 119; P. Schulthess, *Am Ende der Vernunft. Vernunft am Ende? Die Frage nach dem Logos bei Platon und Wittgenstein*, Sankt Augustin 1993.

⁷⁵ Diesen Zug, abstrakte Entitäten wie physikalische Dinge zu behandeln, konstatiert außer Wieland 1982 (wie Anm. 2) 112 ff. vor allem auch A. Graeser („Wie über Ideen sprechen?: Par-

von Prädikaten zeigt sich gerade dann nicht, wenn man sie aus dem Kontext des lebendigen Sprachgebrauchs herausnimmt und zum Gegenstand einer begrifflichen Theorie macht, die ihrerseits mit Hilfe von Prädikaten versucht, über die Prädikate zu sprechen. Die Bedeutung eines Prädikates zeigt sich erst eigentlich in seinem Gebrauch, wie sich analog dazu die Bedeutung des Zaums erst beim Reiten zeigt. Derjenige, der nur über eine Theorie der Ideen verfügt, kann bei genügender Komplexität seiner Theorie vielleicht sogar in Aussagesätzen angeben, welche Funktionen ein Prädikat erfüllen kann. Es bleibt aber ein fundamentaler Unterschied, ob man in Aussagen angibt, wozu etwas gut ist, oder ob man dieses Ziel selbst im situativen Gebrauch erreichen kann. Erinnern wir uns dabei an das Beispiel von Zaummacher und Reiter. Der Zaummacher konnte zwar sagen, daß der Zaum die Funktion habe, mit seiner Hilfe ein Pferd zu lenken. Er war aber im Gegensatz zum Reiter nicht in der Lage, diese Tätigkeit selbst auszuführen. Sokrates hat die Wissensstufe des Reiters noch nicht erreicht. Das deutet Parmenides an, wenn er Sokrates vorwirft, sich bis jetzt noch an den Meinungen anderer zu orientieren.⁷⁶ Jeder, der sich den Ideen nur in Form von Aussagesätzen, und sei es in einer noch so komplexen ‚Theorie‘, ‚Lehre‘ oder gar ‚Prinzipienlehre‘ zu nähern vermag, produziert lediglich fallible Meinungen (δόξαι) über die Ideen. Ideenwissen kann sich somit niemals in einer Theorie der Ideen manifestieren. Die Vergegenständlichung der Idee in einer Rede über sie gerät hier an ihre Grenze. Die beiden Wissensformen des theoretischen und des praktischen Wissens sind so verschieden, daß derjenige zwangsläufig scheitern muß, der versucht, die Natur der Ideen in ihrer Funktion als Prädikate mit Hilfe von Aussagesätzen in einer Theorie zu rekonstruieren. Es ist erstaunlich, daß diese Einsicht von den Verfechtern einer Platonischen Ideentheorie, Ideenlehre oder Prinzipienlehre so beharrlich unterlaufen wird. Statt von einer Platonischen ‚Theorie der Ideen‘ zu sprechen, die an keiner Stelle seiner Dialoge in einem hinreichenden Maße entwickelt wird, sollte man deshalb besser von einer Sokratischen ‚Praxis der Ideen‘ reden,⁷⁷ die in Platons Dialogen zu-

menides“, in: Th. Kobusch, B. Mojsisch (Hrsg.), Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, Darmstadt 1996, 146-166) im ersten Teil des *Parmenides*: „Nun, es scheint klar, daß der Leser des I. Teils den Eindruck gewinnen muß, daß so gut wie alle Punkte um das Problem der Vergegenständlichung kreisen. Mit ‚Vergegenständlichung‘ sei hier die Tendenz charakterisiert, über Eigenschaften und Begriffe so zu sprechen, als handle es sich um Dinge.“ (152).

⁷⁶ Parm. 130e3 f.

⁷⁷ Analoge Differenzierungen sollte die Platonforschung auch hinsichtlich der Begriffe ‚Interpretation‘ und ‚Gespräch‘ vornehmen und so zwischen einer ‚Theorie‘ und einer ‚Praxis der Interpretation‘ (vgl. H. Westermann, Die Intention des Dichters und die Zwecke der Interpretation. Zu Theorie und Praxis der Dichterauslegung in den platonischen Dialogen, Berlin/New York 2002, 2 Anm. 3) und einer ‚Theorie‘ und einer ‚Praxis des Gesprächs‘ (vgl. J. Dalfen, „Platonische Intermezzi – Diskurse über Kommunikation“, Grazer Beiträge 16, 1989, 71-123) unterscheiden.

mindest immer dann gezeigt wird, wenn Sokrates und seine Partner mit Hilfe von Prädikaten gemeinsam über etwas sprechen.

VI Ideen als notwendige Bedingungen der Möglichkeit des Gesprächs

Das letzte Argument des ersten Dialogteils (133a-134e), in dem formuliert wird, daß die Ideen von unserer Welt völlig getrennt sind, repräsentiert schließlich eine Form von Ideentheorie, die jener sehr ähnlich ist, die Aristoteles in seinen ideenkritischen Referaten vorstellt. Die völlige Trennung von seienden Dingen und Ideen führt zu einer vollständigen Unerkennbarkeit und Funktionslosigkeit der Ideen. Der erste Teil des *Parmenides* endet deshalb mit dem negativen Ergebnis, daß die Sokratische Skizze einer Ideentheorie in der vorgetragenen Form scheitert, die Ideen keinerlei Funktionen im Bereich des Seienden ausüben und die Existenz der Ideen überhaupt bezweifelt werden müsse:

Das jedoch, Sokrates, habe Parmenides gesagt, und dazu noch vieles mehr kommt den Ideen notwendigerweise zu, wenn es diese Ideen von den Dingen gibt und wenn man jede Idee für sich absondert. Daher wird man als Zuhörer in Schwierigkeiten geraten und bestreiten, daß es überhaupt diese Ideen gibt (...). Und wer derartiges behaupte, müsse etwas Vernünftiges zu behaupten scheinen und, wie vorhin bereits gesagt, äußerst schwer eines anderen zu überzeugen sein. Daher müsse derjenige sehr begabt sein, der imstande sein soll zu lernen, daß es von jedem eine Gattung und ein Wesen allein für sich gibt.⁷⁸

Parmenides weist darauf hin, daß jeder ungeübte Zuhörer des vorangehenden Gesprächs über Ideen, insbesondere derjenige, der das letzte Argument gehört hat, mit der Sokratischen Ideenskizze Schwierigkeiten haben und die Existenz der Ideen bestreiten wird.⁷⁹ Wir sind deshalb nicht gezwungen, in denjenigen, die die Existenz der Ideen bestreiten, eine bestimmte Gruppe oder auch nur eine Person (z. B. Speusipp) aus Platons Umfeld zu sehen. Ist damit die Auseinandersetzung mit den Ideen beendet? Gibt es also gar keine Ideen? Das direkt im Anschluß daran von Parmenides vorgebrachte Argument scheint die Annahme, daß Ideen nicht existieren, sofort wieder einzuschränken:

Ἄλλὰ μέντοι, εἶπεν ὁ Παρμενίδης, εἴ γέ τις δῆ, ὃ Σώκρατες, αὐτὸ μὴ ἐάσει εἶδη τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νυνδὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδέ τι ὀριεῖται εἶδος ἑνὸς ἐκάστου, οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἔξει, μὴ ἐὼν ἰδέαν τῶν ὄντων ἐκάστου τὴν αὐτὴν αἰεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασιν διαφθερεῖ.

⁷⁸ Parm. 134e8 ff. Übersetzung von Martens 1987 (wie Anm. 45) 33.

⁷⁹ Vgl. auch Parm. 133b.

[τοῦ τοιοῦτου μὲν οὖν μοι δοκεῖς καὶ μᾶλλον ἤσθησθαι. Ἀληθῆ λέγεις, φάναι.]⁸⁰

Andererseits aber, Sokrates, sagte Parmenides, wenn jemand nicht zugeben will, daß Ideen der Dinge existieren, indem er auf all das eben Besprochene und noch anderes dergleichen hinblickt, und nicht von jedem einzelnen Ding eine Idee bestimmt, wird er auch nichts haben, worauf er sein Denken richten wird, wenn er nicht für jedes Ding eine Idee zugibt, die immer dieselbe bleibt. Und auf diese Weise wird er die Möglichkeit des Gesprächs völlig vernichten. [Diese Folge scheint du mir vor allem bemerkt zu haben. / Was du sagst, ist wahr, antwortete Sokrates.]⁸¹

Dieses Argument führt die Konsequenzen vor Augen, die sich ergeben, wenn jemand, „indem er auf all das eben Besprochene und noch anderes dergleichen hinblickt“ – damit sind natürlich die vorhergehenden und mögliche andere Einwände gemeint –, nicht zugeben will, daß Ideen der Dinge überhaupt existieren, und nicht von jedem einzelnen Ding eine Idee bestimmt: Sein Verstand (διάνοια) wird keine Referenz- und Orientierungspunkte haben, und dadurch wird insgesamt die Möglichkeit des Gesprächs (δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι) vollständig vernichtet (παντάπασι διαφθερεῖ). Bei genauerer Betrachtung erschöpft sich die Funktion dieser Passage jedoch nicht darin, das Ergebnis des vorhergehenden Abschnittes einzuschränken, sie enthält vielmehr selbst ein Argument für die Notwendigkeit der Ideenannahme.⁸² Welche Struktur hat dieses ‚Ideenargument‘, wie es im folgenden genannt werden soll?⁸³ Es besteht zunächst aus zwei Prämissen *A1* und *A2*, die die Form von Wenn-dann-Aussagen haben:

⁸⁰ Parm. 135b5-c2. Zu „μὴ εἶναι“: Die Bedeutung von „μὴ“ beim Partizip muß im Deutschen mit einem Bedingungssatz ausgedrückt werden.

⁸¹ Übersetzung nach Martens 1987 (wie Anm. 45) 33.

⁸² Dieses Argument wird von Sokrates ausdrücklich akzeptiert, vgl. Parm. 135c4: Ἀληθῆ λέγεις, φάναι. Man ist demnach nicht gezwungen, das Argument ausschließlich für eine Einsicht des Parmenides zu halten.

⁸³ Einen ersten eigenen Versuch, das Argument besser zu verstehen, habe ich in G. Damschen, „Formen der Begründung. Zur Struktur und Reichweite reflexiver Argumente bei Platon, Cicero und Apel“, in: M. Baumbach (Hrsg.), *Tradita et Inventa. Beiträge zur Rezeption der Antike*, Heidelberg 2000, 557-562 unternommen. Obwohl meines Wissens das Argument in der Platonforschung noch nicht angemessen analysiert worden ist, halten einige Platoninterpreten – obwohl sie zum Teil sehr divergente *Parmenides*-Interpretationen vertreten – die Stelle zumindest für bedenkenswert: A. Graeser, „Platons Ideen als Gegenstände sprachlicher Referenz“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 29, 1975, 218-234, 219: „Diese Aussage (scil. 135c, G.D.) scheint geeignet, Verwunderung zu erregen“; A. Graeser, *Platons Ideenlehre. Sprache, Logik und Metaphysik*. Eine Einführung, Bern/Stuttgart 1975, 19-21; Martens 1987 (wie Anm. 45) 192; R. Sternfeld, H. Zyskind, „Plato’s *Parmenides* and the Transcendental Conditions for Discourse“, *Revue Internationale de Philosophie* 133-134, 1980, 599-609, 601: „He (scil. Parmenides, G.D.) states that the Socratic distinction is essential for any discourse ...“; Miller 1986 (wie Anm. 26) 29: „key passage [...]“; R. Sternfeld, H. Zyskind, *Meaning, Relation, and Existence in Plato’s *Parmenides**. The Logic of Relational Realism, Frankfurt/M. 1987, 57: „[...] classes [...] are necessary also for the existence of the power to carry on discourse. (135C) This suggests that the hypotheses do reconstitute the theory of ideas in some way“; Graeser 1996 (wie Anm. 75) 148. – Auch hier stellt Wolfgang Wielands Platoninterpretation eine Ausnahme dar. Obgleich auch Wieland die Alternativen einer logischen Struktur des Argumentes nicht ausführlich diskutiert, hat er auf die Bedeutung dieser kleinen Stelle für Platons methodische Einstellung gegenüber einer Theorie der Ideen mehrfach mit Nachdruck hingewiesen und die gewonnene systematische Einsicht im Zusammenhang mit der Schriftkritik Platons fruchtbar gemacht: Wieland 1982 (wie Anm. 2) 91 f., 103 f., 122 f., 149 f.: „das entscheidende Argument“.

(A1) Wenn jemand nicht (*p*) zugibt, daß Ideen der Dinge existieren, und er nicht (*q*) von jedem einzelnen Ding eine Idee bestimmt, dann kann er nicht (*r*) diskursiv denken.

[$(\sim p \wedge \sim q) \rightarrow \sim r$; durch Kontraposition: $r \rightarrow \sim(\sim p \wedge \sim q)$]

(A2) Wenn nicht *r*, dann wird (*s*) die Möglichkeit des Gesprächs vollständig zerstört.

[$\sim r \rightarrow \sim s$; durch Kontraposition: $s \rightarrow r$]

Die Annahme der Existenz von Ideen (Aussagebuchstabe *p*) oder die Bestimmung der Idee von jedem einzelnen Ding (*q*) ist demnach eine notwendige Bedingung dafür, daß man diskursiv denken kann (*r*) – wobei die speziellere Aussage *q* die Aussage *p* ihrerseits bereits voraussetzen scheint.⁸⁴ Das diskursive Denken (*r*) wiederum ist eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit des Gesprächs (*s*).⁸⁵ Daß es sich hier um notwendige Bedingungen (und nicht etwa um hinreichende) handelt, legt der Text selbst nahe. Wenn Parmenides in Prämisse *A2* davon spricht, daß die Möglichkeit des Gesprächs „vollständig zerstört“ werde, wenn man nicht diskursiv denken kann, zeigt ganz deutlich, daß das diskursive Denken hier als *conditio sine qua non* für die Möglichkeit des Gesprächs angesehen wird und nicht als *conditio per quam*.⁸⁶ Das gleiche gilt für die Subjunktion *A1*: Parmenides und Sokrates halten die Annahme der Ideen von Dingen für eine notwendige Bedingung des Denkens und nicht etwa nur für eine hinreichende.⁸⁷ Bilden die beiden Prämissen *A1* und *A2* schon ein Argument? Wenn ja, welches? Es scheint drei konkurrierende Spielzüge für ein Argument an dieser Stelle zu geben. Es könnte sich erstens um einen Modus ponens, zweitens um einen Modus tollens oder drittens um ein reflexiv-performatives Argument handeln. Allen drei Argumentalternativen ist gemeinsam,

tiven einer logischen Struktur des Argumentes nicht ausführlich diskutiert, hat er auf die Bedeutung dieser kleinen Stelle für Platons methodische Einstellung gegenüber einer Theorie der Ideen mehrfach mit Nachdruck hingewiesen und die gewonnene systematische Einsicht im Zusammenhang mit der Schriftkritik Platons fruchtbar gemacht: Wieland 1982 (wie Anm. 2) 91 f., 103 f., 122 f., 149 f.: „das entscheidende Argument“.

⁸⁴ 1.) Es gilt natürlich: $r \rightarrow (\sim[\sim p \wedge \sim q]) \equiv r \rightarrow (p \vee q)$. 2.) Die Annahme, daß Ideen der Dinge überhaupt existieren (*p*), ist eine Präsupposition der sprachlichen Tätigkeit, von jedem einzelnen Ding eine Idee zu bestimmen (*q*).

⁸⁵ Der Bedingungssatz „... wenn er nicht für jedes Ding eine Idee zugibt, die immer dieselbe bleibt“ (μὴ εἶναι ἰδέαν τῶν ὄντων ἐκάστου τὴν αὐτὴν αἰεὶ εἶναι) scheint eine inhaltliche Ergänzung zu *q* zu sein. Deshalb wurde ihm in der formalen Darstellung keine eigene Rolle zugewiesen.

⁸⁶ Ein ähnliches Argument findet sich in Soph. 259e.

⁸⁷ Bei der formalen Analyse des Textes ergibt sich ein Problem, das durch die Bemerkung „und auf diese Weise“ (καὶ οὕτως) erzeugt wird. Sicher ist, daß sich Parmenides mit diesem Ausdruck auf etwas zurückbezieht, das bereits in der ersten Prämisse genannt worden ist: Dann käme einmal, wie in der hier vorgeschlagenen Rekonstruktion, *r* in Frage, es wäre aber auch möglich, daß auf die ganze Prämisse *A1* verwiesen wird. Dann wäre jedoch nicht mehr *r* eine notwendige Bedingung für *s*, sondern die gesamte Subjunktion ($[\sim p \wedge \sim q] \rightarrow \sim r$).

daß sie eine der beiden Prämissen *A1* oder *A2* als Obersatz verwenden und jeweils eine weitere Prämisse annehmen müssen, die die Rolle des Untersatzes übernimmt. Die Argumentalternativen unterscheiden sich in zwei Hinsichten: zum einen inhaltlich darin, welche weitere Prämisse sie annehmen, und zum anderen methodisch darin, auf welche Weise sie die neue Prämisse gewinnen. Um die drei Kandidaten für das Argument möglichst klar voneinander unterscheiden zu können, sollen die beiden Prämissen *A1* und *A2* zunächst noch miteinander verbunden werden, so daß der Übergang auch formal sichtbar wird, den Parmenides vom Antecedens der Subjunktion in *A1* zum Konsequens der Subjunktion in *A2* mit Hilfe der Bemerkung „und auf diese Weise“ (καὶ οὕτως) vollzieht. Aus *A1* und *A2* folgt mit Hilfe eines hypothetischen Syllogismus die Aussage *A3*:

$$(A1) \quad (\sim p \wedge \sim q) \rightarrow \sim r$$

$$(A2) \quad \sim r \rightarrow \sim s$$

$$(A3) \quad (\sim p \wedge \sim q) \rightarrow \sim s$$

Die Aussage *A3* besagt, daß derjenige, der nicht (*p*) zugibt, daß Ideen der Dinge existieren, und nicht (*q*) von jedem einzelnen Ding eine Idee bestimmt, damit (*s*) die Möglichkeit des Gesprächs vollständig zerstört.

1. *Modus ponens*: Der Modus ponens bildet den schwächsten der drei möglichen Spielzüge. Er ist nichts anderes als der formale Ausdruck für eine Konsequenz, die man aus der vorhergehenden Passage ziehen könnte: Wenn einer nicht zugibt, daß Ideen der Dinge existieren, und er nicht von jedem einzelnen Ding eine Idee bestimmt, dann zerstört er die Möglichkeit des Gesprächs vollständig. Nun gibt er die Existenz der Ideen der Dinge nicht zu usw., also zerstört er auch die Möglichkeit des Gesprächs. In der formalen Fassung sieht dieser Modus ponens folgendermaßen aus:

$$(A3) \quad (\sim p \wedge \sim q) \rightarrow \sim s$$

$$(\sim p \wedge \sim q)$$

$$\sim s$$

Der Untersatz des Arguments muß explizit ergänzt werden. Man kann ihn aus den Bemerkungen des Parmenides an der vorhergehenden Stelle gewinnen. Wird man aber bei dem Ergebnis „ $\sim s$ “ ernsthaft stehenbleiben? Wäre „ $\sim s$ “ wirklich das, worauf Parmenides mit seiner Bemerkung aufmerksam machen möchte, dann wäre es doch eine naheliegende Reaktion, sofort folgendermaßen weiterzudenken: ‚Wenn also unter dieser Voraussetzung die Möglichkeit des Gesprächs zerstört wird, dann kann doch mit dem Antecedens in Prämisse *A3* etwas nicht stimmen.‘ Diese Reaktion liegt deshalb so nah, weil jeder Gesprächspartner gerade als ein solcher bereits implizit weiß, daß es die Möglichkeit des Gesprächs gibt. Aus diesem Grund scheint

die zweite Argumentalternative, der Modus tollens, der tatsächlichen Reaktion des Sokrates und unserem Wissen um Reaktionen in solchen Gesprächssituationen angemessener zu sein.

2. *Modus tollens*: Parmenides wies in dem vorhergehenden Abschnitt ausdrücklich darauf hin, daß es schwierig, aber nicht unmöglich ist, denjenigen, der die Existenz von Ideen der Dinge bestreitet, zu widerlegen. Das Ideenargument setzt nun mit „andererseits aber“ (ἄλλὰ μέντοι) ein. Dies scheint ein deutliches Signal dafür zu sein, daß jetzt ein Argument für die These kommt, daß es entgegen allen vorhergehenden Zweifeln doch nötig ist, die Existenz der Ideen anzunehmen. Setzt man dies voraus, sollte man erwarten, daß am Ende des Arguments als Schlußsatz „ $\sim (\sim p \wedge \sim q)$ “ steht. Dieses Ergebnis können die beiden Prämissen *A1* und *A2* aber alleine nicht hervorbringen. Sokrates und Parmenides erläutern nicht ausdrücklich, wie sie mit Hilfe von *A1* und *A2* zu „ $\sim (\sim p \wedge \sim q)$ “ gelangen. Sie tun es aber wahrscheinlich nur deshalb nicht, weil die verwendete Methode intuitiv ganz leicht zugänglich ist und von uns allen – zumindest implizit – beherrscht wird: der Modus tollens. Nimmt man die Aussage *A2* und zugleich auch an, daß man Gespräche miteinander führen kann (nimmt man also an, daß *s* der Fall ist),⁸⁸ so ergibt sich durch Modus tollens angewendet auf *A2* und *s*:

$$(A2) \quad \sim r \rightarrow \sim s$$

$$s$$

$$r$$

Damit ist *r* gesichert. Wenn das ganze noch einmal mit *A1* und *r* wiederholt wird, erhält man einen zweiten Modus tollens und damit schließlich auch den Schlußsatz „ $\sim (\sim p \wedge \sim q)$ “:

$$(A1) \quad (\sim p \wedge \sim q) \rightarrow \sim r$$

$$r$$

$$\sim (\sim p \wedge \sim q)$$

Das Gesamtargument hängt davon ab, daß man *s* annimmt und die beiden Subjunktionen *A1* und *A2* gültig sind. Der Modus tollens hat mit dem Modus ponens gemeinsam, daß er die als Untersatz des jeweiligen Arguments fungierende Annahme extern gewinnen und explizit ergänzen muß. Dies schwächt diese Argumentform sehr. Denn die Tatsache, daß Parmenides und Sokrates in diesem Augenblick ein Gespräch miteinander führen, ist ja ganz kontingent; es hätte auch sein können, daß das Gespräch nicht zu-

⁸⁸ Das ist es wahrscheinlich auch, was Martens 1987 (wie Anm. 45) 192 meint, wenn er schreibt: „... somit wäre die „Möglichkeit des Gesprächs“ ... völlig vernichtet – ein Gespräch aber hat, so wäre zu erinnern, die ganze Zeit über stattgefunden.“

stande gekommen wäre. Es gibt aber noch einen dritten Kandidaten für ein Argument an dieser Stelle, der dasselbe Ziel wie der Modus tollens anstrebt, sich aber einer anderen, stärkeren Methode bedient.

3. *Das reflexiv-performative Argument*: In dieser Argumentform müssen Sokrates und Parmenides nicht mehr explizit die Aussage *s* oder die Aussage *r* ergänzen, damit ein Argument entsteht. Das Argument bilden vielmehr die Aussagen *A1* und *A2* (kürzer *A3*) und der Sprechakt, mit dem *A3* vollzogen wird.⁸⁹ Wer auch immer *A3* (gegenüber sich selbst oder einem anderen) ausspricht, vollzieht einen Akt, der die Aussage *s* bereits präsupponiert, nach der es die Möglichkeit des Gesprächs gibt (mehr dazu im nächsten Kapitel).

Was ist aber genau mit dem Ausdruck „Möglichkeit des Gesprächs“ (*δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι*), gemeint, den die Aussage *s* enthält?⁹⁰ Die Junktur „*δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι*“ setzt sich aus dem griechischen Substantiv „*δύναμις*“ und dem substantivierten Infinitiv „*τὸ διαλέγεσθαι*“ zusammen. Im Griechischen wird mit „*δύναμις*“ nicht nur eine logische, sondern auch eine subjektive Möglichkeit bezeichnet; eine Möglichkeit, die in Sätzen des Typs „Mir ist es möglich, *x* zu tun“ zum Ausdruck kommt. Wer eine *δύναμις* hat, besitzt die Fähigkeit, die Fertigkeit, das Vermögen oder die Disposition – kurz gesagt: ein Gebrauchswissen –, eine bestimmte Tätigkeit auszuführen. Natürlich setzt eine Fähigkeit, *x* zu tun, immer voraus, daß es überhaupt logisch möglich ist, *x* zu tun. Eine subjektive Möglichkeit setzt also stets auch eine logische Möglichkeit voraus, aber nicht umgekehrt. Ist nun im Ideenargument mit „*δύναμις*“ eine Fähigkeit oder nur eine logische Möglichkeit gemeint? Der Begriff „*δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι*“ kommt in Platons Dialogen noch in anderen Zusammenhängen vor, und häufig ist von der „*δύναμις*“ als von einer Fähigkeit zu einer bestimmten Tätigkeit die Rede.⁹¹ Wie steht es mit dem Genitiv „*τοῦ διαλέγεσθαι*“? Mit seiner Hilfe wird angezeigt, zu welcher Handlung der Inhaber einer *δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι* befähigt ist: nämlich zum „vernünftigen Gespräch über etwas“. Mit „*διαλέγεσθαι*“ ist nicht immer in einem technischen Sinne die „Dialektik“ gemeint, sondern in der Regel jedes sinnvolle Gespräch, das mindestens zwei Gesprächspartner miteinander über einen Redegegenstand führen.⁹²

⁸⁹ Sokrates selbst weist dem Reden und im speziellen dem Benennen den Status von Handlungen zu, vgl. Cra. 387b8 f.: Ἄρ' οὖν οὐ καὶ τὸ λέγειν μία τις τῶν πράξεων ἐστίν; Ναί., Cra. 387c9 f.: Οὐκοῦν καὶ τὸ ὀνομάζειν πράξις τις ἐστίν ...; Ναί.

⁹⁰ Vgl. Rep. VII, 533a8, Th. 161e6 f.

⁹¹ Philb. 57e-58a, Rep. VI, 511b4, VII, 532d8, 533a8, 537d5. Vgl. J. Hintikka, „Knowledge and Its Objects in Plato“, in: ders., Knowledge and the Known, Dordrecht 1991, 1-30, bes. 5 ff.

⁹² Zu den Begriffen „Dialog“ und „Gespräch“ vgl. die lehrreiche und klare Unterscheidung von Westermann 2002 (wie Anm. 77) 9-15.

VII Die Funktion der Ideenannahme

Für eine erste formale Annäherung an das Ideenargument war es nützlich, sich einer aussagenlogischen Notation zu bedienen. Wie die Überlegungen zur Bedeutung des griechischen Ausdrucks „*δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι*“ gezeigt haben, sind in der Aussage *A3* jedoch auch Tätigkeiten und Fähigkeiten eines Sprechhandelnden thematisch. Dieser Einsicht kann man im Rahmen einer aussagenlogischen Darstellung nicht hinreichend gerecht werden, wohl aber in einer prädikatenlogischen Darstellung:

(*A3**) Für alle *x*: Wenn *x* nicht *zugibt*, daß Ideen der Dinge existieren, und *x* nicht von jedem einzelnen Ding eine Idee *bestimmt*, ist *x* nicht *fähig*, Gespräche zu führen.

Mit Hilfe der Elimination des Allquantors und durch Ergänzung der zusätzlich gewonnenen Prämisse *s* erhalten wir:

(*A3***) Wenn *a* nicht *zugibt*, daß Ideen der Dinge existieren, und *a* nicht von jedem einzelnen Ding eine Idee *bestimmt*, ist *a* nicht *fähig*, Gespräche zu führen.

(*s*) *a* ist *fähig*, Gespräche zu führen.

Also:

(*C*) *a* gibt zu, daß Ideen der Dinge existieren, oder *a* bestimmt von jedem einzelnen Ding eine Idee.

In dieser Form stellt das Ideenargument gegenüber der Argumentation im ersten Teil des *Parmenides* einen radikalen Perspektivwechsel dar. Denn jetzt wird nicht mehr untersucht, welche Funktion die Ideen für konkrete raumzeitliche Gegenstände haben, sondern es wird gefragt, welche Funktion die Ideen für den Bereich haben, mit dessen Hilfe man konkrete raumzeitliche Gegenstände erkennen, unterscheiden und beschreiben kann: den Bereich des diskursiven Denkens und Sprechens. Parmenides und Sokrates vollziehen deshalb mit dem Ideenargument einen Perspektivwechsel, den Sokrates später auch im *Phaidon* empfiehlt: Sie flüchten in die Logoi.⁹³ Damit wird die Funktion der Ideen radikal neu bestimmt: Ideen der Dinge sind notwendige Bedingungen der Fähigkeit, sinnvoll über etwas mit jemandem zu sprechen. Das gilt natürlich gleichermaßen für Gespräche, die man mit jemand anderem führt, wie auch für die Gespräche, die die Seele mit sich selbst führt.⁹⁴ Ideen der Dinge stellen also nach dem Ideenargument einen Zusammenhang her zwischen einer personalen Fähigkeit, dem Denk- und Sprachvermögen, und den Dingen, die man denkt oder über die

⁹³ Phd. 99d-100a, bes. 99e4-6: ἔδοξε δὲ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. – „Sondern mir schien, ich müsse zu den Reden meine Zuflucht nehmen und in ihnen die Wahrheit dessen, was ist, untersuchen.“ (Übersetzung von G.D.).

⁹⁴ Das Denken wird in Platons Dialogen als „inneres Gespräch der Seele mit sich selbst“ bezeichnet: vgl. Th. 189e, Soph. 263e.

man spricht. Ideen haben damit einen instrumentalen Charakter. Dieser instrumentale Charakter der Ideen schließt gleichwohl nicht die Eigenschaften aus, die den Ideen an anderen Stellen in Platons Schriften zugesprochen werden.⁹⁵

Ist das Ideenargument in seiner letzten Formulierung gültig? Das hängt nicht nur davon ab, ob es formal gültig ist, sondern auch davon, ob die Prämissen, die in das Argument eingehen, wahr sind. Formal ist das Argument in seiner letzten Fassung zwar gültig, es stellt sich aber die Frage, ob es dem Ausgangsargument auch angemessen ist. Und: Woher weiß man, daß *a* fähig ist, Gespräche zu führen? In welchem Sinne gibt *a* dann zu, daß Ideen existieren? Was heißt es, daß jemand eine Idee für jedes einzelne bestimmt? Diese Fragen müssen noch geklärt werden, ehe man die Validität des Ideenargumentes beurteilen kann. Es scheint nützlich, zunächst noch einmal das Antecedens des Obersatzes im Argument genau zu untersuchen.⁹⁶ Sein Grundgedanke ist, daß man etwas Bestimmtes nur denken kann, wenn man Attribute zur Verfügung hat, die sich nicht verändern.⁹⁷ Diese unwandelbaren Attribute der Dinge sind die Ideen. Diese Attribute der Dinge werden durch Prädikate ausgedrückt. Wenn sich alles wandelte, also auch die Attribute, die von Einzeldingen ausgesagt werden können, könnte man an gar nichts Bestimmtes mehr denken und deshalb auch gar nichts Bestimmtes mehr sagen. Denn um etwas bestimmen zu können, muß man es von etwas anderem unterscheiden können. Unterscheiden kann man es von einem anderen aber nur, wenn dem einen Ding ein Attribut zukommt, das dem anderen nicht zukommt. Wenn sich die Attribute der Dinge ständig wandelten, wäre es nicht möglich, auch nur einen Sachverhalt zu denken oder einen wahren Aussagesatz des Typs „Dies ist F“ zu artikulieren.⁹⁸

Was ist nun mit der Annahme im Obersatz gemeint, daß jemand „nicht zugibt“ (*μη ἔῶσαι*), daß Ideen der Dinge existieren? Der Negator bezieht sich nicht auf die Aussage, daß Ideen der Dinge existieren, sondern auf die Sprechhandlung der Person *a*. Aber um welche Handlung geht es hier? Das griechische Verb *ἔῶ* bedeutet „einräumen“, „erlauben“ und „zugeben“. Man kann sich nun verschiedene Fälle denken, in denen jemand etwas *nicht* zugibt. Der Einfachheit halber soll nur von zwei Extremfällen ausgegangen

⁹⁵ Ewigkeit (vgl. im Ideenargument Parm. 135c1: *ἀεὶ εἶναι*); Einheit; nicht in Zeit und Raum, nicht körperlich; nur dem Denken zugänglich: vgl. Phd. 79a ff., Soph. 246b, Rep. 507bc.

⁹⁶ „Wenn *a* nicht von jedem einzelnen Ding eine Idee bestimmt, ...“; das Antecedens in *A1* wird erläutert und ergänzt durch den Bedingungssatz, der auf Prämisse *A2* im Ideenargument folgt: „... wenn *a* nicht für jedes Ding eine Idee zugibt, die immer dieselbe bleibt“.

⁹⁷ Vgl. Cra. 439c-d, Th. 179d-183c, Euthd. 303d7-e2.

⁹⁸ Vgl. auch Th. 179d-183c.

⁹⁹ Vgl. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, A Greek-English Lexicon, ninth ed. with new supplement added, Oxford 1996, s.v. *ἔῶ*, 466.

werden: Im ersten Fall schweigt die Person *a* wie eine Pflanze oder liegt in tiefer Bewußtlosigkeit. Dann wird sie sicherlich gar nichts zugeben, auch nicht, daß Ideen existieren. Der zweite Fall sei der Fall des milden Skeptikers *a*, der zwar grundsätzlich Sachverhalte zugibt, aber gerade den Sachverhalt, daß Ideen der Dinge existieren, nicht zugibt, sondern ihn explizit bezweifelt. Wird in diesen beiden Fällen der Obersatz wahr, wenn man die Annahme akzeptiert, daß Ideen eine notwendige Bedingungen dafür sind, fähig zu sein, Gespräche zu führen? Zunächst soll der erste Fall geprüft werden. Der Bewußtlose gibt die Existenz der Ideen nicht zu, weil er im Moment gar nichts zugeben kann. Er kann auch nicht Attribute auf Einzelgegenstände anwenden. Damit wird das Antecedens der Subjunktion wahr. Er ist ebenfalls nicht aktual fähig, Gespräche zu führen; damit wird das Konsequens wahr und mit ihm auch die Subjunktion. Das Problem stellt nun der Untersatz des Ideenargumentes dar. Wird er auch wahr und damit das ganze Argument gültig? Der Fall des Bewußtlosen stellt nun genau dies in Frage. Der Bewußtlose erfüllt zwar genau die Bedingungen, die im Obersatz genannt werden (wenn man voraussetzt, daß mit „*μη ἔῶσαι*“ ein Unterlassen gemeint sein kann). Aber er ist eben in der Tat auch nicht fähig, Gespräche zu führen. In seinem Fall wird deshalb der Untersatz falsch. Das heißt also: Das Ideenargument, mit dem grundsätzlich gezeigt werden soll, daß Ideen existieren, hängt in dieser Interpretation des Ausdrucks „*μη ἔῶσαι*“ im Obersatz davon ab, daß es kontingenterweise Personen gibt, die die Fähigkeit zum Gespräch aktual besitzen. Der Ausdruck „nicht zugeben“ im Obersatz des Ideenargumentes muß dann also doch auf einen expliziten Denk- oder Sprechakt des Typs ‚Bezweifeln‘ verweisen. Damit ist man beim Fall des milden Skeptikers, der die Existenz der Ideen explizit bezweifelt. Kann er einen Hinweis darauf geben, ob das Ideenargument ein Modus tollens oder doch eher ein reflexiv-performatives Argument ist?

Man könnte sich nun den Fall denken, daß der milde Skeptiker vor einigen Minuten die Existenz der Ideen explizit bezweifelt hat und kurz darauf gestorben ist. Dann hat er in der Tat mit einem performativen Akt die Existenz der Ideen bezweifelt, ohne daß man aber zu dem späteren Zeitpunkt sagen könnte, daß er auch die Fähigkeit besitzt, Gespräche zu führen. Sicherlich war der Skeptiker zum Zeitpunkt seiner Sprechhandlung fähig, Gespräche zu führen. Der Modus tollens garantiert jedoch nicht, daß der Ober- und der Untersatz des Ideenargumentes notwendigerweise denselben Zeitindex aufweisen. Die generelle Struktur eines Modus tollens scheint dem Ideenargument, das Parmenides als Reaktion auf das Ergebnis des ersten Dialogteiles entwickelt, deshalb nicht gerecht zu werden. Die Rekonstruktion des Argumentes als Modus tollens garantiert nicht, daß derjenige, der an der Existenz der Ideen zweifelt, gerade dadurch zeigt, daß er die Existenz der Ideen schon akzeptiert. Es liegt deshalb die Rekonstruktion des

Ideenargumentes als reflexiv-performatives Argument der Sache nach näher. Es lautet in der reflexiven Fassung folgendermaßen:

Man nehme an, „Idee eines Dings“ sei der Terminus für eine notwendige Bedingung der Fähigkeit, sinnvoll etwas zu denken oder über etwas zu sprechen. Dann gilt: Jeder, der mit Wahrheitsanspruch zum Zeitpunkt t_1 behauptet, daß es keine Ideen in diesem Sinne gibt, widerspricht sich zum Zeitpunkt t_1 performativ selbst. Denn indem er die Existenz der Ideen bezweifelt, zeigt er de facto, daß er die Fähigkeit, sinnvoll etwas zu denken oder über etwas zu sprechen, bereits besitzt und damit implizit die Aussage „Es gibt Ideen (als notwendige Bedingungen der Fähigkeit, sinnvoll etwas zu denken oder über etwas zu sprechen)“ präsupponiert hat.

Wenn derjenige, der die Existenz der Ideen bezweifelt, an seinem Zweifel festhält, auch wenn man ihn darauf aufmerksam macht, daß mit dem Terminus „Idee eines Dings“ hier die notwendige Bedingung der Fähigkeit, sinnvoll etwas zu denken oder über etwas zu sprechen, gemeint sei, ist er pragmatisch inkonsistent. Seine explizite Aussage „Es gibt keine Ideen“ und ihre implizite Präsupposition „Es gibt Ideen“ stehen in einem kontradiktorischen Gegensatz zueinander. Man kann in diesem Zusammenhang auch eine wichtige methodische Beobachtung machen: Der Widerspruch hätte gar nicht erzeugt werden können, wenn es in der philosophischen Darstellungsform, die Platon verwendet, keine Personen gäbe, die Sprechhandlungen vollziehen.¹⁰⁰

Der milde Skeptiker könnte allerdings noch folgenden Einwand gegen das Ideenargument erheben: „Ihr tut so, als ob man mit einem derartigen reflexiven Argument notwendige Bedingungen dessen, was man bezweifelt, offenlegen könnte. Woher wißt ihr denn, daß die Fähigkeit, sinnvoll etwas zu denken oder über etwas zu sprechen, überhaupt notwendige Bedingungen hat? Denkt doch an Wittgensteins Beispiel des Begriffs „Spiel“. Ist es etwa eine notwendige Bedingung für Spiele, daß sie Freude bereiten? Nein, denn es gibt ja das Spiel eines furchtbar unbegabten Klavierspielers, das weder ihm noch seinen Zuhörern irgendeine Freude bereitet. Oder ist es vielleicht eine notwendige Bedingung für Spiele, daß sie einen Sieger haben? Auch das trifft nicht immer zu; das mag vielleicht für Ball- und Kartenspiele gelten, aber sicherlich nicht für das Spiel eines Mädchens mit seiner Puppe. Es gibt also hinreichend starke Gründe anzunehmen, daß es Begriffe gibt, für die man keine notwendigen Bedingungen angeben kann, sondern bestenfalls ‚Familienähnlichkeiten‘. Euer Argument sieht nach ei-

¹⁰⁰ Auf diese erkenntnistheoretisch bedeutsame Rolle der Platonischen Dialogform im Zusammenhang mit performativen Widersprüchen habe ich in Damschen 1999 (wie Anm. 22) und Damschen 2000 (wie Anm. 83) hinzuweisen versucht. Es ist noch zu ergänzen, daß der Satz „Es gibt Ideen der Dinge“ als Präsupposition nicht nur dem Satz „Es gibt keine Ideen der Dinge“, sondern auch sich selbst zugrundeliegt. Zur Rolle von Widersprüchen in den übrigen Dialogen Platons vgl. auch M. F. Burnyeat, „Protagoras and Self-Refutation in Plato's *Theaetetus*“, *Philosophical Review* 85, 1976, 172-195.

ner *Petitio principii* aus. Wenn man schon von vornherein annimmt, daß es notwendige Bedingungen für die Fähigkeit zum Gespräch gibt, darf man sich nicht wundern, wenn man dann als Ergebnis des Arguments auch notwendige Bedingungen wiederfindet.“ In der Tat stellt dieser Einwand ein systematisches Problem für das Ideenargument in der hier vorgestellten Fassung dar.¹⁰¹ Der Einwand beruht jedoch auf der Voraussetzung, daß mit dem Hinweis auf die Schwierigkeit, eine notwendige Bedingung für den Begriff „Spiel“ zu finden, gleichzeitig auch schon die Tatsache gezeigt sei, daß dieser Begriff überhaupt keine notwendige Bedingung habe. Falls es so eine Tatsache aber überhaupt gibt – was man mit guten Gründen bezweifeln kann –, kann sie jedenfalls nicht allein durch Beispiele des genannten Typs gezeigt werden. Es ist aber ohnehin keineswegs ausgemacht, daß „Spiel“ keine notwendige Bedingung hat. Ein möglicher Kandidat findet sich doch ganz leicht, wenn man sich nur vergegenwärtigt, was alle notwendigerweise tun, wenn sie spielen: Sie üben eine Tätigkeit aus.¹⁰² Daß nun auch die Fähigkeit zum Gespräch überhaupt eine notwendige Bedingung hat, kann man ebenfalls mit guten Gründen vermuten. Beweisen könnte man das gleichwohl nur dann, wenn man alle denkbaren Fälle von Fähigkeiten, sinnvoll etwas zu denken oder über etwas zu sprechen, einmal durchgehen könnte. Das scheint nach Meinung mancher Skeptiker dem Menschen als einem begrenzten Wesen aber nicht möglich zu sein. Man muß also doch immer mit der Möglichkeit rechnen, noch einen Fall dieser Fähigkeit zu finden, dessen Bedingungen keine Ideen im Sinne des Ideenargumentes sind. Doch wie auch immer: Wer diesen Fall finden sollte, müßte seinen Fund den am Streit über Ideen als notwendigen Bedingungen der Möglichkeit des Gesprächs Beteiligten mit Hilfe von Prädikaten mitteilen und zugleich bestreiten, daß Ideen in ihrer Funktion als Prädikate notwendige Bedingungen der Möglichkeit des Gesprächs sind. Damit würde das Ideenargument freilich schon wieder greifen. Das macht es auch unmöglich, über Ideen angemessen Gespräche zu führen. Wer *über* sie im Sinne eines Satzwissens spricht, muß sie bereits im Sinne eines Gebrauchswissens verwenden. Das ‚Gespräch über die Ideen‘ kommt als ein Gespräch über die Präsuppositionen des Gesprächs über Ideen damit immer zu spät.

¹⁰¹ Zur Grundstruktur und zu den möglichen Schwächen reflexiver und transzendentaler Argumente vgl. den unterhaltsamen und belehrenden Dialog von W. R. Köhler, „Reflexive, transzendente und skeptische Argumente. Ein szenischer Kommentar“, in: *Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeiten von Transzendentalphilosophie*, hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt/M. 1988, 222-231; vgl. auch P. Bieri, R.-P. Horstmann, L. Krüger (Hrsg.), *Transcendental Arguments and Science. Essays in Epistemology*, Dordrecht/Boston 1979; R. Stern (Hrsg.), *Transcendental Arguments. Problems and Prospects*, Oxford 1999.

¹⁰² Auf diesen Kandidaten einer notwendigen Bedingung für den Begriff „Spiel“ hat Elke Brendel hingewiesen (*Wahrheit und Wissen*, Paderborn 1999, 11 Anm. 5).

VIII Warum man über Ideen nicht angemessen sprechen kann oder: Peri ‚peri‘

Ein systematischer Blick auf die Schriftkritik in Platons *Siebtem Brief* soll abschließend zeigen, daß es sich bei der Funktion der Ideen und den prinzipiellen Grenzen des Gesprächs über Ideen, die vor allem auch im Ideenargument des *Parmenides* deutlich werden, um etwas handelt, das auch mit systematischen Einsichten des Autors Platon selbst zusammenhängt und nicht etwa nur Teil einer Lehre des Parmenides im *Parmenides* ist. Wer von Platons Schriftkritik spricht, denkt zumeist an die einschlägigen Passagen des *Phaidros*. Diese Texte manifestieren aber keinesfalls das, was man methodisch ungeschützt ‚Platons Schriftkritik‘ nennen dürfte. Denn diese Kritik trägt nicht Platon, sondern der Dialogprotagonist Sokrates vor. Es handelt sich hier deshalb im eigentlichen Sinne nur um die Schriftkritik des Sokrates.¹⁰³ Es gibt freilich eine Passage in den Werken Platons, die man ohne größere hermeneutische Skrupel ‚seine‘ Schriftkritik nennen darf: die bekannte methodenkritische Passage des *Siebten Briefes*.¹⁰⁴ Wer auch immer die These vertritt oder bestreitet, daß sich Platons eigentliche Philosophie in seinen Dialogen findet, ist gezwungen, sich mit ihr auseinanderzusetzen.¹⁰⁵ Ihr zentraler Satz lautet:

Ὅρκουν ἐμὸν γε περὶ αὐτῶν (scil. περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω, G.D.) ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται.¹⁰⁶

Es gibt ja auch von mir *über* das (scil. womit ich mich ernsthaft beschäftige, G.D.) keine Schrift und kann auch niemals eine geben.¹⁰⁷

Das kurze Diktum läßt mehrere Alternativen der Interpretation zu.¹⁰⁸ Die erste geht von der Annahme aus, daß der griechische Begriff „σύγγραμμα“

nur einen Teil der Prosaschriften – nämlich systematische Lehrschriften und Traktate – umfaßt, die Dialoge jedoch ausnimmt. Dann gäbe es zwar keine Traktate über die Dinge, mit denen es Platon Ernst ist, wohl aber Dialoge, da sie ja gerade keine *συγγράμματα* sind. Gegen diese Alternative, die seit Schleiermacher sehr beliebt ist und immer wieder vertreten wurde,¹⁰⁹ machte Thomas Alexander Szlezák aus der Sicht des klassischen Philologen völlig zu Recht den Sprachgebrauch des Einzelbegriffs „σύγγραμμα“ bei Platon und bei den Autoren, die im Umkreis Platons stehen, geltend.¹¹⁰ Er konnte im Rahmen einer ausführlichen Untersuchung zahlreicher Belegstellen zeigen, daß „σύγγραμμα“ kein Gegenbegriff zum Begriff des Dialogs ist.¹¹¹ Mit „σύγγραμμα“ wird vielmehr „alles Geschriebene, sofern es nicht in metrisch gebundener Sprache verfaßt ist“,¹¹² bezeichnet. Szlezák selbst entscheidet sich deshalb für eine andere Interpretationsalternative des zentralen Satzes der Platonischen Schriftkritik. Sie besteht darin, daß Platon in seinen veröffentlichten Schriften, also den Dialogen, seine eigentliche philosophische Lehre gar nicht behandelt habe, wohl aber im mündlichen Gespräch in der Akademie. Ist damit alles, was man anhand der Dialoge Platons lernen kann, zugunsten einer mündlichen Lehre entwertet? Enthalten die Dialoge also gar nicht das oder zumindest einen Teil dessen, womit sich Platon ernsthaft befaßt hat? Szlezáks Ansatz gießt, bildlich gesprochen, das Kind mit dem Bade aus. Es ist zwar richtig und nötig, auf die fehlerhafte philologische Begründung hinzuweisen, die von den Anhängern des

(auch keine Dialoge), wohl aber eine mündliche Lehre. Die erste Alternative wird von fast allen Interpreten abgelehnt; die beiden anderen Alternativen teilen die Platonforschung, grob gesprochen, in zwei Lager. Der neue Interpretationsvorschlag, den ich im vorliegenden Aufsatz gebe, ist bei Szlezák nicht einmal als Möglichkeit in Rechnung gestellt worden. Zu Szlezáks Interpretation dieser Stelle vgl. auch u. a. Th. A. Szlezák, „Rez. zu M. Tulli, *Dialettica e scrittura nella VII Lettera di Platone*“, *Gnomon* 63, 1991, 360-362.

¹⁰⁹ Vgl. F. Schleiermacher, „Einleitung“, in: ders. (Hrsg.), *Platon. Sämtliche Werke: Bd. I*, Berlin (1818) ³1855, 5-36 [Ndr. in: K. Gaiser (Hrsg.), *Das Platonbild*, Hildesheim 1969, 1-32]. Eine umfangreiche Liste von Autoren, die diese These vertreten, gibt Szlezák 1985 (wie Anm. 22) 345, Anm. 19. Um nur einige zu nennen: I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines I*, London 1962, 18; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy IV: Plato*, Cambridge 1975, 65; H.-G. Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1978, 60; Wolfgang Wieland hat die philosophische Bedeutung der Differenz zwischen der Traktat- und der Dialogform nachdrücklich in Wieland 1982 (wie Anm. 2) untersucht. Obwohl ich ihm in der Grundrichtung seiner Argumentation zustimme, scheint auch er auf S. 36 zu schnell zu schließen, daß es sich bei „σύγγραμμα“ stets um einen „Traktat“ handelt.

¹¹⁰ Vgl. Szlezák 1985 (wie Anm. 22) 342 ff., 376 ff., 386 ff.

¹¹¹ Vgl. Szlezák 1985 (wie Anm. 22) Anhang II: „Die Bedeutung von σύγγραμμα“, 376 ff.

¹¹² Szlezák 1985 (wie Anm. 22) 344. Dieser Sicht schließt sich G. Reale in seinem einflußreichen Platonbuch an (*Per una nuova interpretazione di Platone*, Mailand ¹³1994, 92, 96 f., 102 ff.); ebenso H. J. Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, State University of New York Press 1990, 44 („simply a work of literary prose“); jetzt auch Westermann 2002 (wie Anm. 77) 287 Anm. 1.

¹⁰³ Westermann 2002 (wie Anm. 77) 298 ff. weist völlig zu Recht darauf hin, daß man unter methodischen Gesichtspunkten sehr streng zwischen der Schriftkritik des Sokrates und der Platons unterscheiden muß. Es wäre dann also durchaus möglich, daß die Schriften Platons von der Schriftkritik schon allein deshalb nicht betroffen sind, weil die Inhalte der Schriftkritik des Sokrates nicht von Platon geteilt werden.

¹⁰⁴ Eine genaue Interpretation der gesamten Passage bietet A. Graeser, *Philosophische Erkenntnis und begriffliche Darstellung: Bemerkungen zum erkenntnistheoretischen Exkurs des VII. Briefes*, Stuttgart 1989.

¹⁰⁵ Der *Siebte Brief* wird inzwischen überwiegend als echt angesehen. Er setzt die Ermordung Dions im Jahr 354 voraus und wendet sich an dessen Gefolgschaft. Platon war zur Zeit der Abfassung schon ungefähr 70 Jahre alt. Er präsentiert einen Rückblick und eine Zusammenfassung seiner politischen Aktivitäten in Athen und Syrakus.

¹⁰⁶ Ep. VII, 341c4 f.

¹⁰⁷ Übersetzung nach D. Kurz (*Platon/Werke* 5 [wie Anm. 11]; Kursivierung von G.D.).

¹⁰⁸ Szlezák 1985 (wie Anm. 22) 386-390 führt drei Alternativen auf: 1. Die Dialoge sind nicht von Platon (vgl. dazu den unechten *Zweiten Brief*, 314c1-4); 2. Es gibt keine systematische Lehrschrift von Platon; 3. Es gibt über das, womit es Platon Ernst ist, überhaupt nichts Schriftliches

Schleiermacherschen Interpretationsansatzes gegeben wurde. Damit ist jedoch noch nicht gezeigt, daß der Ansatz, der die Reichweite der philosophischen Darstellungsform des Dialogs von der des Traktats unterscheidet, auch der Sache nach keine Einsicht wiedergibt, die man in den Schriften Platons finden kann.

Daß Schleiermacher und seine Nachfolger der Sache nach auf dem richtigen Weg waren, ohne es freilich selbst zu wissen, zeigt sich, wenn man sich noch einmal einige Einsichten vergegenwärtigt, die durch das Modell des Satz- und Gebrauchswissens und das Ideenargument zum Ausdruck gebracht wurden. Es gibt nämlich durchaus noch eine andere Interpretationsalternative des zentralen Satzes der Schriftkritik im *Siebten Brief*, die jedem auffallen sollte, der die Schwierigkeiten bereits erkannt hat, die sich ergeben, wenn man versucht, die Natur der Ideen in einem Gespräch über sie zu erfassen. Eine dieser Schwierigkeiten bestand darin, daß sich die Ideen als Präsuppositionen der Möglichkeit des Gesprächs im Gegensatz zu gewöhnlichen Dingen nicht in einem Gespräch über sie angemessen vergegenständlichen lassen. Diese Schwierigkeit betraf aber nicht nur die Ideen, sondern auch gewöhnliche Werkzeuge und Hilfsmittel wie einen Zaum oder eine Flöte. Man kann deshalb generell sagen, daß der Tendenz der mündlich und auch schriftlich dokumentierten Sprache, den Gegenstand ihres Interesses angemessen mitzuteilen, indem sie über ihn mit Hilfe von Aussagen spricht oder schreibt, strenge Grenzen gesetzt sind. Man kann also nicht über alles angemessen sprechen und schreiben. Die Tendenz der Sprache, etwas wie einen Gegenstand zu behandeln, wird dabei im Deutschen durch die kleine Präposition ‚über‘ angezeigt. Ihr funktionales Äquivalent ist das griechische ‚περί‘. Wie einige andere Elemente der Sprache hat auch diese Präposition selbst keine Bedeutung, sondern eine Funktion.¹¹³ Ihre Funktion zeigt sich, wenn man bedenkt, daß sie ein ergänzungsbedürftiger Ausdruck ist, der eine Leerstelle besitzt. Man sollte deshalb genauer von der Präposition ‚περί (...)‘ sprechen. Sie kann dann als Funktor der Vergegenständlichung dienen, wenn ihre Leerstelle durch einen Genitivausdruck ergänzt wird.¹¹⁴

Betrachtet man nun mit einem durch diese unscheinbaren Einsichten geschärften Blick noch einmal den zentralen Satz der Schriftkritik im *Siebten*

¹¹³ Zur Thematisierung der sogenannten Funktionalbegriffe vgl. W. Wieland, Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles, 3., um ein Vorwort erweiterte Auflage Göttingen 1992, § 12.

¹¹⁴ Vgl. Liddell, Scott, Jones 1996 (wie Anm. 99) s.v. περί, 1366: „A. with Genitive (...) II. to denote the object about or for which one does something (...) 3. with verbs of hearing, knowing, speaking, etc. about, concerning (...) π. τινός ἐρέειν, λέγειν, λόγον ποιήσασθαι, etc. Hdt. 1.5, S. OT 707, X. Cyr. 1.6.13, etc. λέγειν καὶ ἀκούειν π. ἐκάστου Th. 4,22 λόγος π. τινός Pl. Prt. 347b, etc.“

Brief, wird man bemerken, daß Platon nicht behauptet, schlechthin keine „Schrift“ (σύγγραμμα), sondern vielmehr keine „Schrift über etwas“ (σύγγραμμα περὶ αὐτῶν) verfaßt zu haben, deren Gegenstand das für ihn philosophisch Wichtigste ist.¹¹⁵ In der Tat bezieht sich jede Stelle bei Platon und mehrere im Umkreis seiner Schriften, die von „συγγράμματα“ zusammen mit der Präposition „περὶ“ und einem Genitivobjekt sprechen, auf Schriften in Traktatstruktur wie ärztliche Lehrbücher, Kochbücher, Gesetzestexte und andere Vorschriften.¹¹⁶ Es handelt sich dabei durchweg um Formen der Schriftlichkeit, die über einen festen Gegenstandsbereich sprechen. Über die Tatsache, daß Platons Dialoge keine συγγράμματα περὶ τινός sind, dürfen einen auch nicht die den Dialogen beigefügten ‚Peri x‘-Untertitel hinwegtäuschen.¹¹⁷ Tatsächlich wurden diese Untertitel erst in der nachplatonischen Zeit ergänzt.¹¹⁸ Zu dieser Zeit hatte sich aber bereits die Platoninterpretation gebildet, die für die meisten esoterischen Platondeutungen schulbildend war. Platon selbst benennt seine Dialoge in der Regel nicht nach objektivierbaren Gegenständen, sondern nach Personen. Man kann vermuten, daß er dies tut, weil der ‚Gegenstand‘ seiner Dialoge in diesen Fällen das in den namensgebenden Personen gebundene personale Gebrauchswissen ist. Wie die früheren Untersuchungen dieses Aufsatzes gezeigt haben, läßt sich dieses Gebrauchswissen nicht angemessen in Aussagesätzen darstellen, gleichwohl kann es aber auf der dramatischen Ebene der Dialoge gezeigt werden. Platonische Dialoge geben ihren Gegenstand

¹¹⁵ Es soll im folgenden Szlezáks Vorgehen einfach an seinen eigenen philologischen Maßstäben gemessen werden und damit der philologische Kritiker selbst einer philologischen Kritik unterzogen werden: „Das Syngamma-Argument und die mit ihm verknüpften willkürlichen Umdeutungen zeigen in eindrucksvoller Weise die Beweisnot der hermeneutischen Dialogtheorie. Mangels verwertbarer Aussagen Platons vertraute man über Jahrzehnte blindlings auf ein ungeprüftes Wortverständnis, statt sich nach der bewährten Methode philologischer Belegerhebung die einfache und naheliegende Wahrheit zu holen. Diese Wahrheit hätte freilich zum Umdenken gezwungen (...)“ (Szlezák [wie Anm. 22] 346 f., kursiv von G.D.).

¹¹⁶ Vgl. Pl. 300c1 f. (Gesetze und Vorschriften über etwas Bestimmtes); Min. 316c5 (Ärztliche Schrift über die Heilung der Kranken); 316d9-e2 (Ärztliche Schrift über die Gesundheit); 316e5 (Traktat über den Gartenbau); 316e9 (Traktat über die Zubereitung von Speisen); 317a3 f. (Gesetzschriften über die Staatsverwaltung); 317c3-5 (Traktate über das Gerechte und Ungerechte, über die Einrichtung eines Staates und über die Staatsverwaltung). Szlezák selbst benutzt zur Stärkung seiner These den ps.-platonischen *Minos*. Er kann deshalb der vorgelegten philologischen Beobachtung nicht aus methodischen Gründen eventuell vorhalten, daß sie sich auch auf den Sprachgebrauch aus dem Umfeld der Platonischen Schriften bezieht.

¹¹⁷ Zu den bei den Vorsokratikern und den Sophisten verwendeten περὶ φύσεως-Titeln vgl. E. Schmalzriedt, *Peri Physeos*. Zur Frühgeschichte der Buchtitel, München 1970.

¹¹⁸ Das gilt auch für den *Parmenides* als den Text „περὶ ἰδεῶν“. Die von Diogenes Laertius (3, 56-61) überlieferten Untertitel stammen sicher nicht von Platon, es ist aber nicht klar, ob sie erst von Diogenes oder schon früher hinzugefügt wurden; Kallimachos beispielsweise bezeichnet in seinem 23. Epigramm den *Phaidon* als „die Schrift über die Seele“. Vgl. H. Görgemanns, *Platon*, Heidelberg 1994, 37-40.

eben nicht wie ein Traktat als Objekt vor, sondern evozieren ihn durch in der Dialogform enthaltene Fingerzeige.

Die vorgeschlagene Neuinterpretation des zentralen Satzes der Schriftkritik Platons hat nicht nur den maßgeblichen Vorteil, daß sie den philologischen Befunden gerechter wird, als es die esoterische Deutung Szlezáks oder die ältere These der Forscher im Anschluß an Schleiermacher konnten. Sie harmoniert zudem mit der in dem Modell des Satz- und Gebrauchswissens zum Ausdruck gekommenen philosophischen Einsicht in die verschiedenen Formen des Wissens und auch mit der im Ideenargument enthaltenen Warnung vor den Grenzen des Gesprächs über die Ideen.¹¹⁹ Im Lichte der Deutung des *σύγγραμµα περί τινος* als ‚Traktat‘ wird die auf den zentralen Satz der Schriftkritik folgende Behauptung auf eine ganz ungezwungene Weise verständlich: Das, womit sich Platon ernsthaft beschäftigt, läßt sich keineswegs so mitteilen wie andere Lerngegenstände.¹²⁰ In der Tat kann man eine Idee nicht so vermitteln, wie man einen anderen Lerngegenstand weitergeben kann. Denn sie gehört zu zwei Bereichen, die sich einer angemessenen Vermittlung in einer vergegenständlichenden Rede *περί x* entziehen: dem Bereich des Gebrauchswissens und dem Bereich der Präsuppositionen des thematisierenden Gesprächs. So hat sich anhand der methodischen und *sub ratione veritatis* angestellten Überlegungen zu ausgewählten Passagen der *Politeia*, des *Parmenides* und des *Siebten Briefs* gezeigt, weshalb es aus systematischen Gründen nicht möglich ist, angemessen über die Ideen zu sprechen und diese Ergebnisse dann schriftlich in der Form von Aussagen zu dokumentieren. Denn die Ideen sind selbst nicht nur die Ermöglichungsbedingungen, sondern als solche zugleich auch die Grenzen des Gesprächs über Ideen.

Einige dieser Einsichten sind heute wenigstens zum Teil verlorengegangen. Die Philosophie unserer Tage ist nicht nur durch einen „linguistic turn“ geprägt, sondern hat darüber hinaus – wie Wolfgang Wieland einmal treffend bemerkt hat – auch noch eine „propositionale Wende“ vollzogen.¹²¹ Ein Zeichen dieser propositionalen Wende ist es, mit gutem Gewissen zu meinen, über alles angemessen in der Form von Aussagesätzen sprechen zu können. Die philosophische ‚Rede über etwas‘ verwandelt alles, über das sie spricht, in einen Gegenstand der Rede, der dadurch zwangsläufig in einem propositionalen Gebilde zum Ausdruck kommt. So wie jeder Gegenstand zu Gold wurde, den König Midas anfaßte, wird alles, auf das die zeit-

genössische Philosophie mit Hilfe der ‚Rede über etwas‘ einen sprachlichen Zugriff hat, zu einem propositionalen Gebilde, das seine Dokumentation in einer bestimmten Zahl von Aussagesätzen findet. Dieser von Wieland diagnostizierte „propositionale Midas-Effekt“ ist nichts anderes als ein unabwendbarer methodischer Fluch, der auf der Philosophie lastet und immer gelastet hat. Die zeitgenössische Philosophie könnte von Platon lernen, daß dem Gespräch *über* etwas methodische Grenzen gesetzt sind, die auch mit Hilfe einer noch so ausgefeilten Technik im Umgang mit propositionalen Gebilden niemals überschritten werden können. Eine Philosophie, die diese Grenzen nicht beachtet, muß damit rechnen, daß ihr nicht nur die Platonische Idee, sondern letztlich auch Grillparzers Mittagessen zu einem propositionalen Gebilde wird. Das dürfte ihr auf Dauer nicht gut bekommen.

Universität Halle

¹¹⁹ Sie ist auch mit dem erkenntnistheoretischen Exkurs des *Siebten Briefs* insgesamt kompatibel, im besonderen auch mit der fünften Stufe der Erkenntnis, wie ich an anderer Stelle zeigen werde.

¹²⁰ Ep. VII, 341c5 f.: ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα.

¹²¹ Wieland 1987 (wie Anm. 2) 40. Diese „Tendenz zur Propositionalisierung“ wird ausführlich in Wieland 1982 (wie Anm. 2) § 13 behandelt.