

Vom Gewinn des Wirklichkeitsverlustes

Dieser Text stellt eine der neuen schriftlichen Umgebung angepasste Fassung der Antrittsvorlesung vom 9. Mai 1994 in Zürich dar. Er erschien in *Perspektiven der Philosophie, Neues Jahrbuch* 21, 1995, 79–104. – Im März 2016 habe ich den Text neu mit LaTeX gesetzt und leicht überarbeitet. Die Seitenzahlen sind in [] gesetzt, die Anmerkungen stehen neu am Fuss jeder Seite.

Erwin Sonderegger

Inhaltsverzeichnis

1	Don Quijote	2
2	Platon	5
3	Aristoteles	17
4	Zitierte Literatur	24

1 Don Quijote

Verlust und Gewinn sind Begriffe des Geschäftslebens und dort ist es in der Regel nicht möglich, einen Verlust als Gewinn auszuweisen. Sehr wohl kann der Verlust des einen der Gewinn des anderen sein. Doch so sind Verlust und Gewinn im Titel nicht gemeint. Dieser soll vielmehr die Frage provozieren, ob und wie es denn möglich sei, dass der Verlust dem, der ihn erleidet, einen Gewinn bringe.¹

Beim Wort "Wirklichkeitsverlust" mag man als Laie etwa an psychische Erkrankungen denken, die es den Kranken verunmöglichen, mit der übrigen Welt selbständig zu verkehren. Sie können dabei ihren Wirklichkeitsverlust entweder bemerken und daran leiden, oder dieser kann soweit gehen, dass sie auch diesen nicht mehr bemerken und insofern allenfalls in einer eigenen Welt leben, die ihnen angenehm ist. Dennoch ist er für uns Aussenstehende ein Leidender und es scheint mir eine zynische Betrachtungsart zu sein, den Leidenden gerade aufgrund seines Leidens zum Glücklichen zu erklären.² Viele von uns sind wohl der Meinung, dass eine einzige Freude in einem echten gefühlten Leben menschlich mehr wert ist als viele Freuden einer *virtual reality*. Auch so soll also der Titel nicht verstanden werden.

An Don Quijote lässt sich vielleicht eine ganz andere Weise des Gewinns aus einem Wirklichkeitsverlust sehen. Zwar ist Don Quijote in den Augen seiner Umwelt auch ein Narr. Er führt sich sowohl absichtlich (I, 25ff.) wie auch unabsichtlich [80] närrisch auf, er lässt sich durch die plumpsten Tricks seines Begleiters Sancho Pansa (II 10 u.a.), aber auch von beliebigen anderen Personen hinters Licht führen. Er hält nicht nur die bekannten Windmühlen für Riesen (I, 8), einen Weinschlauch für den Feind der Prinzessin Mikomikona (I, 35), sondern auch ein Barbierbecken für Mambrins Helm (I, 21), er verwechselt Schenken mit Burgen, Dirnen mit Ritterfräulein (I, 2f., I, 16f. u.a.) und vieles andere mehr. Für seine Leichtgläubigkeit und für seinen Unverstand erhält er unentwegt

1

² Cf. Robert Nozick, 1976, 52–54.

Schläge, Prügel und Steinwürfe. Dieselbe Unfähigkeit, die Wirklichkeit zu beurteilen, bestimmt ihn, mehr als einmal (II, 6f.) seinen Heimatort zu verlassen, aber auch, sich gefügig vom Pfarrer in einen Käfig sperren und wieder nach Hause zurückführen zu lassen (I, 46f.).

Ganz offensichtlich findet sich Don Quijote in der Welt, in der er lebt, nicht zurecht, er leidet an einem Wirklichkeitsverlust. Dieser hat seinen einfachen Grund darin, dass Don Quijote gelesen hat, und zwar Ritterromane. Nun lesen zwar auch andere Figuren im Roman, der Barbier, der Pfarrer, oder der Fürst und die Fürsten im zweiten Teil des Romans u. v. a. m. – nicht zuletzt auch Cervantes, der Autor selbst.³ – Aber Don Quijote unterscheidet sich von diesen Lesern und auch von uns, die wir nur gewöhnliche Vergnügensleser sind, denn Don Quijote lernt aus seiner Lektüre, es entsteht ihm daraus eine eigene neue Welt.

Gerade darum heisst es etwa, Don Quijote könne Literatur und Leben nicht mehr unterscheiden, er täusche sich immer gewaltig über die Realität.⁴ Tatsächlich erleidet Don Quijote einen Wirklichkeitsverlust, doch er verliert deswegen nicht die Unterscheidung zwischen Sein und Schein. Die Frage nach der Wirklichkeit dessen, was er sieht oder erlebt, ist ihm geläufig und er ist sich jederzeit der Möglichkeit der Täuschung durch böswillige Zauberer und anderswie bewusst, gerade auch hinsichtlich der anfangs erwähnten närrischen Verwechslungen, und Cervantes bringt das mit verschiedenen sprachlichen Mitteln klar zum Ausdruck.⁵

[81] Der Wirklichkeitsverlust ist aber erst die eine Seite. Zunächst verliert Don Quijote trotz seiner Lektüre nicht den Bezug zur Welt seiner Mitmenschen; die Welt, die er gewinnt, hilft ihm nicht weniger die Welt der Barbieri, der Pfarrer und Fürsten, der Soldaten und der Gelehrten zu verstehen als seine eigenen närrischen Erfahrungen in ein sinnvolles Ganzes einzuordnen.

³ Ich muss es mir hier versagen, auf das Thema „Der Leser im Don Quijote“ einzugehen, das von Cervantes konsequent und raffiniert wie kaum ein anderes durchgeführt wird.

⁴ These von Predmore, Richard, 1968.

⁵ Von R. L. Predmore ausführlich belegt, 57–83.

1 *Don Quijote*

Doch der entscheidende Gewinn besteht in etwas anderem. Don Quijote erfährt zwar Niederlagen wegen seines Wirklichkeitsverlustes. Diese sind in seinem Verständnis hauptsächlich durch das Eingreifen böswilliger Zauberer bedingt. Gerade in diesen Niederlagen gewinnt aber Don Quijote eine Ansicht eines eigenen, innersten und keinem Zauberer zugänglichen Kerns: Mögen ihm die Zauberer Riesen in Windmühlen oder in Weinschläuche verwandeln – sein Mut, seine Entschlusskraft, seine Freiheit sind unantastbar.⁶

Die scheinbar nur eingebildete Wirklichkeit von Don Quijote und Sancho Pansa ist jedenfalls doch irgendwie stärker, als es von der wirklichen Wirklichkeit der sie Foppenden aus zu sein scheint. Welche Welt Schein und welche wirklich ist, bleibt nicht nur für Don Quijote, es bleibt auch für seine Umgebung durchaus offen, denn ihre eigene Ironie macht sie darüber unsicher, welche Wirklichkeit für sie je die wirkliche ist. Don Quijote dagegen ist sogar fähig, die ironischen Anmassungen des Fürsten und der Fürstin zunichte zu machen, indem er ihren Hof aus eigenen Stücken und aus Pflichtbewusstsein verlässt (II, 57; cf. II, 53.55 zu Sancho Pansa).

Deshalb ist Don Quijote nicht nur der Narr, sondern auch dessen Gegenfigur: der Held. – Eine zweite Gegenfigur zum Narren ist der Weise. Und tatsächlich lassen sich im Bild des Philosophen, das Platon in einigen Dialogen zeichnet, Züge feststellen, die Ähnlichkeit mit Don Quijote als Narr haben.

[82]

⁶ I, 8; I, 22; I, 47.– Zum Folgenden cf. II, 32, und 70.

2 Platon

Das ist wohl am leichtesten in der Geschichte über Thales im *Theaitet* zu sehen.⁷ Dort erläutert Sokrates (172b) dem Theodoros, wie natürlich es sei, dass sich Leute, die sich lange Zeit mit der Philosophie beschäftigt hätten, als Redner lächerlich machten, wenn sie vor Gericht erschienen. Es gehe ihnen im Grunde so wie dem Thales, der, als er die Sterne beobachtete und nach oben blickte, in einen Brunnen fiel. „Da habe ihn eine witzige Thrakerin, eine anmutige und freundliche Dienstmagd, verspottet, weil er sich bemühe, die Dinge am Himmel zu erfahren, während ihm das entgehe, was vor seinen Füßen liege. Dieser Spott gilt aber für alle, die in der Philosophie leben“ (174b).

Natürlich geschieht jenen, die von jung an gewohnt sind, sich in der Normalwelt zurechtzufinden, in gewisser Weise dasselbe, wenn sie mit einem Philosophen zusammen treffen und wenn dieser versucht, sie von Fragen des Typs „Was habe ich dir für Unrecht getan?“ zu Fragen des Typs „Was ist Gerechtigkeit überhaupt?“ oder „Was ist Unrecht überhaupt?“ zu führen.⁸ Da schwindelt es diese. Trotzdem, sagt Sokrates, bereitet keiner von diesen den Thrakerinnen oder sonst jemandem ein Lachen, denn diese Art von Schwierigkeit und „Weltfremdheit“ ist für die Normalwelt belanglos. Sind Don Quijote und der Philosoph bei Platon vielleicht über eine nur zufällige Ähnlichkeit hinaus vergleichbar? Wenn die Narrheit des Don Quijote in einem Wirklichkeitsverlust bestünde – ist dann so etwas Vergleichbares auch dem Philosophen bei Platon wesentlich? Wie ist er allenfalls entstanden, worin besteht sein Gewinn?

Der von Platon geschilderte Philosoph ist jedenfalls weltfremd und diese Weltfremdheit scheint zunächst einmal – wie bei Don Quijote – mit dem Lesen zusammenzuhängen. Auch der Sokrates der platonischen Dialoge ist ein Leser, denn er zitiert nicht nur gerne Träume und alte Geschichten, sondern auch Sätze aus den Texten der Dichter und

⁷ *Theaitet*, 172b–177b; cf. dazu *Phaidon* 64b, die Philosophen „sterben,“ Sokrates in der *Apologie* verhält sich ebenfalls weltfremd bzw. unangepasst vor Gericht. – Hans Blumenberg, 1987, handelt vielseitig und aspektreich davon, indem er die Geschichte der Philosophie unter dem Blickwinkel dieser Episode betrachtete.

⁸ *Theait.* 174c.

2 Platon

Denker,⁹ und Aristophanes [83] treibt in den „*Wolken*“ seinen Spott mit dem lesenden bleichen Sokrates.¹⁰

Auch Platon hat gelesen.¹¹ Seine über das ganze Werk verstreuten Bezugnahmen belegen das aufs beste. Das in der *Politeia* für künftige Philosophen vorgesehene Bildungsprogramm kann ohne Lektüre gar nicht ausgeführt werden. Seit Platon ist wohl kaum jemand Philosoph geworden, ohne zu lesen.

Platon hat ebenso offensichtlich auch geschrieben. Das wäre weiter nicht erwähnenswert, wenn nicht gerade er sich über den Wert der Schrift ausserordentlich kritisch geäußert hätte. Danach wäre nichts Geschriebenes fähig, eigentliches Wissen und wirkliche Erkenntnis mitzuteilen. – Wer diese Schriftkritik dem Wortlaut nach nimmt, dürfte eigentlich als ernsthafter Philosoph nicht mehr schreiben. Mehr noch, da das Buch weniger den Schreibenden als vielmehr den Lesenden verdirbt, dürfte vor allem kein Philosoph mehr lesen.

Was soll man davon halten, dass Platon in geschriebenen Gesprächen mitteilt, dass alles Geschriebene unfähig sei, wirkliche Erkenntnis zu vermitteln?

Seit Beginn des 19. Jh. hat die Beschäftigung mit Platon in verschiedener Weise versucht, mit dieser Schriftkritik fertig zu werden. Es besteht dabei grundsätzlich die Möglichkeit, diese Kritik abzuschwächen und das Gesprächshafte der Dialoge hervorzuheben. Dann lässt sich begründen, dass Platons eigene Texte von dieser Kritik nicht betroffen würden. Das war eine erste Position.¹²

Die Schriftkritik kann aber auch zum Nennwert genommen werden. Dann muss man eine Erklärung für die widersprüchliche Haltung Platons zur Schrift finden. Seit der Mit-

⁹ *Träume: Apol.* 33c, *Charm.* 173a, *Kriton* 44ab, *Phaidon* 60e, *Theait.* 201d; und alte Geschichten, Ansichten alter Männer und Frauen: *Phaid.* 70c, *Tim.* 20d, *Tim.* 23a, *Phaidr.* 235b, 244bd, *Krat.* 411b, *Nom.* 677a, 738c, *Prot.* 316d, *Nom.* 872e, *Kritias* 110a, *ep. VII*, 335a, *Nom.* 804e, *Krat.* 402a; einige Beispiele von Nennungen bekannter Autoren unter *λόγος* bei Ast, II, 255.

¹⁰ Pheidippides soll für seinen Vater Rhetorik lernen, um ihn vor seinen Schulden zu schützen. Doch wie Pheidippides hört, dass er das bei den „bleichen unbeschuhnten Sokrates und Chairephon“ (*Wolken* 104) tun soll, bedankt er sich sehr dafür. Er befürchtet (130), dort seinen Teint so zu verderben, dass er sich nicht mehr öffentlich, d. h. beim Pferderennen, zeigen kann.

¹¹ Zu den Anekdoten um Platon als Bücherliebhaber cf. A. S.Riginos, 1976, chap. XII.

¹² Friedrich Schleiermacher, 1817, spez. 10–16.

te unseres Jahrhunderts hat sich eine starke Schule in der Platonforschung gebildet, die die sog. Schriftkritik Platons im *Phaidros* und im *7. Brief*, weiter die sogenannten „Ausparungsstellen“ der Dialoge sowie geeignete Stellen späterer Autoren als Hinweise auf eine rekonstruierbare esoterische oder ungeschriebene Lehre interpretiert hat.¹³

[84] Wenn man zugleich mit dieser Rekonstruktion Platon die Unterscheidung zwischen einem nur vorläufigen, uneigentlichen oder propädeutischem Wissen gegenüber einem eigentlichen, wesentlichen oder definitiven Wissen (τιμιώτερα) zuschreibt,¹⁴ lässt sich dieses definitive Wissen leicht der Ungeschriebenen Lehre und jenes propädeutische Wissen den Dialogen zuweisen. Der Streit der Parteien soll sich zwar nach der neuen und sehr ausgewogenen Darstellung von Th. A. Szlezák letztlich nur noch auf die Frage reduzieren, ob historisch mit einer von Platon ausserhalb seiner Dialoge mündlich vorgetragenen Prinzipientheorie zu rechnen sei, oder ob, sozusagen Platons „letztes Wort“ in den Dialogen enthalten sei, die allerdings in verschiedenen Tiefen auszuloten seien. Denn in vielem anderen ist man sich einig. Etwa in der Beobachtung der Niveau-Verlagerung im Dialog; im Motiv, nicht jederzeit und jedem alles zu sagen; in den Beobachtungen zur dramatischen Technik der Dialoge.¹⁵

Die Vertreter der Ungeschriebenen Lehre halten ihre These für einen Paradigmenwechsel im Sinne der modernen Wissenschaftstheorie. Es ist allerdings ein zurecht gebogener Kuhn, indem dessen „Relativismus“ des Paradigmas oder dessen nur jeweilige Wahrheit zugunsten einer definitiven umgeschrieben werden muss, denn die mo-

¹³ Weitere Hinweise und weiteres Material dafür lässt sich aus gewissen Bemerkungen bei Aristoteles, *Physik* 209b15, λεγόμενα ἀγραφα δόγματα, aus seinen Bezügen auf die Idealzahlen Platons in *Met.* A 9 und N, aus einigen Stellen der *Metaphysik* des Theophrast, aus Aristoxenos (*Harm.* p. 44M.), Alexander und Simplikios, Sextus Empiricus gewinnen. Im weiteren werden „Ausparungsstellen,“ die sich in Platons Dialogen selbst finden, zur Rekonstruktion der Lehre benutzt; eine Liste davon in J. Wipern, 1972, Einleitung, XLf., Anm. 40; in diesem Artikel auch Angaben zu den Stellen bei Aristoteles, Aristoxenos usw.; eine erste Quellensammlung bei K. Gaiser, 1963; dann das auf 9 Bände geplante *Supplementum Platonicum*, dessen 1. Band: K. Gaiser, 1988; dazu Th. A. Szlezák, 1985 und id., 1993, 1.

¹⁴ Cf. Th. A. Szlezák, 1985, 28–30; id., 1993, 16, 71–76; R. Ferber, 1991, 27–30; id., in: *Symposium Platonicum* III (29. Aug. 1992). Dazu G. Reale, 1993, passim, z. B. 114ff., 148–152.

¹⁵ Th. A. Szlezák, 1993, 46; 79 und 88; § 20.

dem rekonstruierte Prinzipientheorie ist eine solche definitive Wahrheit.¹⁶ Nun ist bei den wissenschaftlichen „Revolutionen“ im Gegensatz zu den politischen diese Art der Selbstinterpretation selten. Es scheint auch fraglich, ob im vorliegenden Fall wirklich die alte „normale Wissenschaft“ genügend in der Krise steckte, neue Unverständlichkeiten auftauchten, die ein neues Weltbild zwingend bedingten, so dass sich die Rede vom Wechsel des Paradigmas rechtfertigen liesse. Aber auch dann, wenn wir dies annehmen, scheint die zusätzliche Behauptung einer Ungeschriebenen Lehre mit der bisher behaupteten Ideenlehre Wesentliches gemeinsam zu haben, indem die neue Prinzipientheorie das alte dogmati-[85]sche¹⁷ Verständnis Platons mittels der Ideenlehre nicht etwa ersetzt, sondern vielmehr noch verschärft. Statt der harten Dogmatik der traditionellen Ideenlehre sollen wir jetzt die noch härtere der Prinzipienlehre mitmachen.

Deshalb geht dieser auch die Aporie verloren; diese ist für sie nie echt, sie kann nur ironisch oder didaktisch sein.¹⁸ Wir hätten nur die Wahl, entweder die definitive Wahrheit der Prinzipientheorie aus einer der Rekonstruktionen der Ungeschriebenen Lehre zur Kenntnis zu nehmen, oder die Dialoge in unbestimmt romantischer Weise zu lesen. – Dabei ist die platonische Aporie nicht einfach eine Frage, die wir beliebig können stellen oder auch nicht, sie ist eher eine Schwierigkeit und Fraglichkeit, in die wir gestellt werden. Mit einer Theorie, einer Doktrin oder einem Dogma meint man der Aporie zu entkommen. Viele Dialoge Platons zeigen dagegen doch gerade dies, dass es teils unphilosophisch ist, der Aporie entkommen zu wollen und teils, dass das Entkommen nur ein zeitweiliges und vorläufiges ist.

Die Vertreter dieser Lesart versuchen jene, die ihnen nicht folgen, hinsichtlich des Philosophiebegriffs bei Platon in eine Alternative zu drängen, so dass jede andere Lesart

¹⁶ Th. A. Szlezák, G. Reale, H.-J. Krämer beziehen verschiedentlich sich auf den von Th. S. Kuhn so bezeichneten Paradigmenwechsel. – Am ausführlichsten G. Reale, 1993 Erster Teil, (27–131; zur Änderung speziell 45–46; im Nachwort J. Seifert 543–545).

¹⁷ „Dogmatisch“ natürlich nicht so zu verstehen, wie es Th. A. Szlezák, 1993, 2, 161, „im neuzeitlich-christlichen Sinn“ angibt; „dogmatisch“ ist hier so zu verstehen, wie Kant das Behaupten ohne Kritik zuweilen dogmatisch nennt.

¹⁸ Die Ironie ist nur eine Methode, die Unwissenden unwissend zu lassen.

dem Schleiermachiismus und dem „Infinitismus der deutschen Romantik“ verfallen müsse.¹⁹ Wir hätten nur die Wahl, entweder die definitive Wahrheit der Prinzipientheorie aus einer der Rekonstruktionen der Ungeschriebenen Lehre zur Kenntnis zu nehmen oder die Dialoge in unbestimmt romantischer Weise zu lesen.

Zeigt nicht die bloße Formulierung dieser einfachen Alternative, dass sie keineswegs die möglichen Begriffe von Philosophie umfasst, die im Blick auf Platon ernsthaft erwogen werden müssen? Und folgt sie nicht selbst mit ihrer Betonung des Systematischen genau dem Philosophiebegriff jener Epoche, deren Platonverständnis sie ablehnen will? Nicht jedes Fragen ist ein „romantischer Infinitismus“ – und für das Fragen kann man sich sehr wohl auf Platon und Sokrates berufen. Es gibt das Fragen in dem Sinne, wie Werke vom Rang der Metaphysik des Aristoteles oder der Kritik der reinen Vernunft von Kant Fragen sind. Auch wer diese Texte nicht primär in Absicht auf eine daraus zu gewinnende Theorie liest, muss sie deswegen nicht im Sinne romantischer Unbestimmtheit oder im Sinne einer Aporie-Behauptung lesen.

[86] Wie auch immer, wir müssen damit rechnen, dass Platon mit seiner Philosophie weder das eine noch das andere wollte, was uns die Esoteriker vorschlagen.

Wir stehen vor einer Kontroverse, die sich in einer umfangreichen Literatur niedergeschlagen hat²⁰ und das Thema der esoterischen oder Ungeschriebenen Lehre ist ein Gebiet, in dem noch emotionell und mit versteckten Schimpfworten gekämpft wird.²¹

¹⁹ Etwa bei H. J. Krämer, 1990, 85–107; aber auch Th. A. Szlezák, 1993, 2, 156. H. J. Krämer, 1994, 1–20. G. Reale, 1993.

²⁰ Beste und neueste Übersichten in den Arbeiten von Th. A. Szlezák und R. Ferber; mit breiter Aufarbeitung der Forschungslage M. D. Richard, 1986. – Eine ältere Bibliogr. bei Jürgen Wippern (Hrsg.), 1972.

²¹ Cf. z. B. in: L. Rosetti (ed.), 1992, 102: der Gegenseite wird „entwaffnende Offenheit“, „Unreflektiertheit“ und „schöne Metaphern“ zugeschrieben. – Oder neuestens H. J. Krämer, 1994: die Gegenseite wird so charakterisiert: „Schleiermacher und Schlegel werden zumindest im kontinentalen Raum faktisch bis heute als unangreifbare Autoritäten behandelt und ihre Platonbilder fraglos und wie selbstverständlich als sakrosankt und kanonisch unterstellt... Aus diesem Mangel an Distanz und der stillschweigenden Tabuisierung kritischer Reflexion ist zu entnehmen, dass man sich mit den romantischen Ursprüngen nach wie vor voll identifiziert.“ Die eigene Seite: „Die unvoreingenommene und in ihrer Weise sachbezogene Philosophiegeschichte wird sich indessen mit solchen harmonischen aber zirkulären Spiegelungseffekten nicht zufrieden geben können...“

2 Platon

Ich kann mich in diesen Streit nicht einmischen. Ich kann das im besonderen deswegen nicht, weil ich auch gewisse Äusserungen in den Dialogen noch nicht verstehe, die man für die Rekonstruktion der esoterischen Lehre, sei es pro oder contra, als klar und verstanden akzeptieren muss. Ich bin noch zu sehr damit beschäftigt, zuerst einmal die Dialoge selbst zu verstehen, bevor ich dazu übergehen könnte, auch noch die esoterische Lehre zu verstehen.²²

Ich versuche dafür anderes.²³

Eine Schriftkritik bezieht sich auf Schrift und Text. Sie muss deshalb Erfahrungen mit Schrift und Text vor sich haben, die sie hervorgerufen oder nötig gemacht haben. Diese Erfahrungen sind dann aber notwendig Lese-Erfahrungen. Nur jemand, der mindestens auch gelesen oder die Wirkung von Texten an sich oder an anderen Lesern erfahren hat, kann eine Schriftkritik verfassen.

Wenn auch der, der nicht schreibt, nicht darum herum kommt zu lesen, und wenn jener, der schreibt, ohnehin notwendigerweise liest, nämlich mindestens seinen eigenen Text, dann hat es für Sokrates und für Platon einen guten Sinn, sich Gedanken über die möglichen Täuschungen durch die Schrift zu machen. Es könnte deshalb sein, dass die Schriftkritik viel mehr mit dem Lesen als mit dem Schreiben zu tun hat.

Ein zentraler Text dieser Schriftkritik steht im Dialog *Phaidros*.

Der erste Teil dieses Dialogs handelt vom Eros, der zweite von Rhetorik und Dialektik – scheinbar zwei kaum vereinbare Themen. Die Schriftkritik befindet sich im zweiten Teil. Was ist [87] nun deren Sinn unter der Bedingung, dass sie für das Ganze des Dialoges etwas bedeuten soll?²⁴

²² Dieser – heikle – Punkt ist nicht ganz identisch mit dem 5. Einwand, auf den Th. A. Szlezák, 1993, 2, 166, eingeht. Ich bin nicht „mit den Dialogen zufrieden,“ sondern mit mir unzufrieden. Gewiss sehen es viele so, wie Th. A. Szlezák es sieht, nämlich dass die Dialoge über sich hinausweisen, doch ist vielen weniger klar als es den Vertretern der Ungeschriebenen Lehre zu sein scheint, wohin sie weisen. Vom philosophischen Stil und Gehalt her scheint es auch nicht plausibel zu sein, dass in Bezug auf Texte von solcher Dichte und Fraglichkeit wie es die platonischen Dialoge sind, eine Theorie einen Mehrwert darstellen würde. – Aber das ist eben, wie es viele sehr richtig sehen, eine Frage der Philosophieverständnisses überhaupt.

²³ Vergleiche J. Derrida, 1972, W. Wieland, 1982; G. R. F. Ferrari, 1987.

²⁴ Nach Th. A. Szlezák besteht die Einheit des Dialogs in der Frage danach, welche Rede einer anderen

Eine mögliche Einheit des *Phaidros* kann unter dem Gesichtspunkt sichtbar werden, dass das menschliche Gespräch überhaupt, im besonderen aber auch das philosophische Gespräch und das in ihm erreichbare Wissen unter der Bedingung eines grundlegenden mitmenschlichen Bezugs stehen. Dass auch dieser mitmenschliche Bezug nicht allein der Willkür des Menschen anheimgestellt ist, zeigt Platon dadurch, dass er den Eros als eine vierte Mania neben die göttliche Begeisterung durch Apollon (Mantik), die mystische durch Dionysos und die dichterische durch die Musen stellt (*Phaidr.* 265b). Gerade dann, wenn wir gemeinsam wahres Wissen und echte Einsicht suchen, kann das nur im Medium einer erotischen, d. h. hier gottbegeistert-mitmenschlichen Gemeinsamkeit geschehen.²⁵ So gesehen, ist der *Phaidros* insofern einheitlich, als er nach den Bedingungen philosophischen Lehrens und Lernens fragt. Und innerhalb dieser Frage hat die Schriftkritik die Aufgabe, darauf hinzuweisen, dass wir jedenfalls nicht primär und nicht allein durch Bücher und Schrift lernen, sondern auf dem Boden des erotischen Einverständnisses im dialektisch geführten Gespräch.

Das Lehren und Lernen steht aber vor Schwierigkeiten und Hemmnissen in vielerlei Formen. Die Schrift steht hier als ein besonders deutliches Beispiel eines grundlegenden Typs von Lehr- und Lernhemmnis oder als eine allgemeine Schwierigkeit des Verstehens. Die Schriftkritik handelt dann allgemeiner vom falschen Gebrauch dessen, was mir je jemand wie auch immer kundtut.

Anhand der Schrift kann die Fixierung dessen, was zu verstehen ist, sehr deutlich gezeigt werden, denn Geschriebenes, das sinnenfällig als etwas vorliegt, das immer gleich aussieht, steht für die Versteifung auf eine ganz bestimmte Auffassung des Gesagten

inhaltlich überlegen sei, oder, welches die allgemeinsten Bedingungen der Überlegenheit einer Rede seien. Er gebe darauf die Antwort, dass die geschriebene Rede des Philosophen jeder anderen geschriebenen Rede überlegen, die mündliche Rede des Philosophen aber seiner schriftlichen überlegen sei (1985, 30). S. 47: „Thema ist, unter welchen Bedingungen ein λόγος dem anderen überlegen ist.“ Dies ist a) die inhaltlich überlegene Rede, b) mündliche Rede, in Kenntnis der Sache und der Seele des Belehrteten, so dass der Lehrende auf diesen eingehen kann. Cf. Th. A. Szlezák, 1993, 1, 57.

²⁵ Dass das Gespräch für Platon der genuine Ort des Philosophierens sei, wird zwar schon durch die Tatsache deutlich, dass er Dialoge schreibt, aber er thematisiert das auch an verschiedenen Stellen des Werks, besonders dort, wo auch die Schrift thematisch ist.

oder Gedachten und dessen Verhärtung zu einer Meinung. Gerade diese Meinung, jeder Satz sei einsinnig und sein eigener Klartext, kann man Platon nicht zuschreiben, zeigt er [88] doch die Vielsinnigkeit der Sätze, sooft er kann.²⁶ Dass der Satz immer nur dasselbe sage, hängt nicht schlicht am Faktum der Schrift, sondern am Verständnis der Verstehenden. Jedes Verständnis wird nirgendwo anders wirklich sein als in der Seele des Verstehenden, sei es diesem mündlich oder schriftlich mitgeteilt.²⁷ Es ist nur eines der möglichen Verhältnisse, das der Verstehende zu seinem Verstandenen haben kann, dass er es immer gleich versteht und es behauptet. Er könnte es auch nicht mehr verstehen; verstehen, dass er falsch verstanden hat; im weiteren Rahmen verstehen; unter anderen Voraussetzungen anders verstehen usw.

So betrifft die Schriftkritik erstens das Lernen eines Lernenden, der den ersten Teil des *Phaidros*, die Bedeutung des Gottbegeistert-Mitmenschlichen für das Lernen und Verstehen vergessen hat, sie betrifft zweitens jenen, der meint, die Wörter beim Wort nehmen zu dürfen und im wörtlichen Satz den wörtlichen Sinn fassen zu können. Platon kritisiert weniger jene, die schreiben, als jene, die falsch lernen, sei es nun lesenderweise oder sonstwie.

Platons Kritik macht misstrauisch gegen die Hoffnung, der unumgänglichen Vieldeutigkeit all unserer Äusserungen, wie auch immer zu entgehen; sie vereitelt den Anspruch, ein für allemal Sein und Schein unterschieden und plaziert zu haben. Schon bei Don Quijote war sichtbar geworden, dass wir zwar jedenfalls zwischen Schein und Sein unterscheiden müssen, dass wir aber nie letztgültig wissen, welches nun der Schein und welches das Sein ist.

So meint die Schriftkritik: „Hüte dich, wenn du anfängst, feste Meinungen bei dir zu entdecken.“ In diesem Sinne ist die Schriftkritik Platons ein Bericht über erfahrene Aporien des Lesens. Aufgrund der Reflexion auf solche Erfahrungen warnt Platon den

²⁶ Systematisch im *Parmenides* am Satz „Das Seiende ist Eines.“ Auch die Überlegungen in *Phil.* 14–15 zeigen, dass das Gemeinte in den Sätzen nicht ein-ein-deutig zu fassen ist.

²⁷ *Phaidr.* 277bc.

Leser vor der Schrift.

Nach all dem ist klar, dass tatsächlich, wie die Vertreter der Ungeschriebenen Lehre sagen, die Schriftkritik auch auf Platons eigene Schriften bezogen werden muss. Allerdings in einem an-[89]deren Sinn. Sie führt nicht zu einer noch klareren und fixeren Lehre jenseits der Dialoge und ihrer angeblichen Ideenlehre, sondern sie warnt die Leser gerade davor, aus diesen Schriften im geringsten irgendwelche Thesen, Lehren, Meinungen zu machen. Wenn die Tradition trotzdem daraus eine Ideenlehre gemacht hat, hat sie genau diese Warnung vergessen. Man muss es deshalb beinahe für ein Glück ansehen, dass die Wirkungsgeschichte selbst ihre eigenen Träger widerlegt, indem die verschiedenen Leser auch die Ideenlehre je verschieden lesen, so dass nicht einmal die Ideenlehre „immer dasselbe sagt.“ –

Wir haben bisher vom Wirklichkeitsverlust, der den Philosophen lächerlich macht, gesprochen. Es hat sich dabei ein Exkurs über Platons Reflexion auf das Lesen, die sog. Schriftkritik ergeben. Doch die bisher erörterte Lächerlichkeit des Philosophen ist ja erst die ironische Vorderseite. Denn sie wird bei Weitem aufgewogen durch den Ernst, dem die Lacher aus dem Alltag nicht folgen können.

Worin besteht nun der Wirklichkeitsverlust bei Platon im Ernst?

Die fixeste Überzeugung zu Platons Zeiten nicht weniger als heute besteht wohl in der Meinung, dass die Einzeldinge das eigentlich Wirkliche seien, dass ihnen Wirklichkeit in einem vorzüglichen und definitiven Sinne zukomme, so dass sich an ihnen allein oder doch am besten ablesen lasse, was Wirklichkeit sei.²⁸

Genau diese Überzeugung ist es aber, die Platon und jeder mit ihm Philosophierende verliert, wie es in der zitierten Theaitetstelle dargestellt ist. Der Philosophierende verliert

²⁸ Platon handelt bei verschiedenen Gelegenheiten von dieser Meinung, besonders eindrücklich im *Sophistes*, wo er die These der Somatiker vorstellt „Alles ist Körper,“ oder im *Theaitet*, wo Sokrates und Theaitet den Satz prüfen „Wissen ist Wahrnehmen.“ Diese Meinung wird auch traditionellerweise Aristoteles zugeschrieben, wenn es heisst, mit *πρώτη οὐσία* meine er das konkrete Einzelding; sprachliche Argumente gegen diese Zuschreibung bei E. Sonderegger, 2012, 169ff., Sachliches in den Bemerkungen zu *Met. Z 7–9* (spez. 379–381). Zur modernen Position des Körpers in der Philosophie cf. P. F. Strawson.

den Glauben an die Definitivität, die Einzigkeit, die Massgeblichkeit der wahrnehmbaren Welt, er verliert den Glauben daran, dass gerade dies Naheliegendste eine letzte Begründungsinstanz sein könnte. – Noch bei Hegel heisst es: „In der Tat ist die Philosophie eben diese Lehre, den Menschen von einer unendlichen Menge endlicher Zwecke und Absichten zu befreien und ihn dagegen gleichgültig zu machen, so dass es ihm allerdings dasselbe sei, ob solche Sachen sind oder nicht.“²⁹

[91] Zu dem, was bei aller Verschiedenheit sonstiger Ansichten über Platons Denken allen Interpreten gemeinsam ist, gehört die Meinung, Platon unterscheide die sichtbare von der denkbaren Welt und setze die sichtbare Welt im Rang ihrer Wirklichkeit tiefer als die denkbare. Was auch immer man von einer Ideenlehre oder von einer ungeschriebenen Lehre halten mag – die Unterscheidung und die Bewertung der Welt des Sichtbaren und des Denkbaren ist in allen Dialogen zu ausdrücklich und offensichtlich, als dass sie jemand leugnete oder nicht beachtete.³⁰

Diese Unterscheidung und unterschiedliche Bewertung der Welt des Sichtbaren und des Denkbaren macht den zweiten und eigentlichen Wirklichkeitsverlust bei Platon aus, denn, wie auch immer wir anfangen – für uns ist die in der Unterscheidung abgewertete Welt die erste Wirklichkeit.

Dieser zweite Wirklichkeitsverlust lässt sich auch durch den Unterschied der in der Schilderung der Narrheit des Philosophen verwendeten Fragetypen erläutern. Vom ersten Typ sind Fragen wie „Was für ein Unrecht habe ich dir getan?“ Der Richter hat bei dieser Frage vorerst die einschlägigen Einzelheiten zu untersuchen. Doch sogar für jenen, der nur den Fall ganz pragmatisch behandeln will, vollends aber für den, der bei sich selbst Klarheit darüber gewinnen will, was er und alle anderen unter Unrecht verstehen müssen, wird irgendwann einmal die andere Frage dringend, „Was ist Unrecht, was ist

²⁹ Hegel, *Encyclopädie*, § 88; Beispiele „solcher Sachen“ waren: mein Haus, mein Vermögen, die Luft zum Atmen, diese Stadt, die Sonne, das Recht, der Geist, Gott.

³⁰ Die Schwierigkeit besteht auch nicht in dieser einfachen Feststellung, vielmehr darin, wie die unterschiedenen Welten doch wieder miteinander zu tun haben, wie die eine uns zur anderen führen kann, sie verständlich machen kann, was für einen Status die Ideen als das eigentlich Seiende teils für unser Erkennen, teils für das Sein der Dinge haben. – Doch dies ist ein anderes Thema.

Gerechtigkeit überhaupt?“ und diese zweite Frage kann unmöglich in gleicher Weise oder mit der gleichen Methode wie die erste beantwortet werden. Derselbe Unterschied zeigt sich im Wandel der Antworten Theaitets auf die Frage „Was ist Wissen?“ Nachdem er zuerst geantwortet hatte „Mir scheint das, was man bei Theodoros lernt, Wissen zu sein“ (*Theaitet* 146c) gelangt er später zur Antwort „Mir scheint Wissen nichts anderes als Wahrnehmen zu sein“ (*Theaitet* 151de). Und der Unterschied zwischen diesen beiden Fragetypen ist nicht der des konkreten einzelnen und des daraus abstrahierten Allgemeinen. Es stehen nicht nur zwei Typen von Fragen unterschieden nebeneinander, sondern der erste Typ zieht für den Fragenden den zweiten zwingend nach sich.

Zum Wirklichkeitsverlust, wie wir ihn jetzt meinen, gehört also die Einsicht, dass unsere alltäglichen Fragen von diesen abweichende Fragen mit sich führen, die zu ihrer Beantwortung ganz andere Methoden brauchen. Mit dieser Einsicht ist bei vielen Menschen dann auch ein Wandel des Interesses verbunden. Natürlich hören auch diese Menschen deswegen nicht auf, Oliven und Brotfladen zu essen oder Wein zu trinken, vielleicht sogar auch, sich über die gegenwärtige Politik und Gerichtsfälle zu unterhalten. Aber das Interesse an dergleichen ist leicht und jederzeit unterbrechbar. Sie haben ein Interesse an diesen Fragen, insofern diese Anknüpfungspunkte bieten für den anderen Fragetyp und insofern Antworten des anderen Typs anwendbar sind auf diese Fragen. Ihr Engagement darin ist gering im Vergleich zum Engagement, das sie bei der Ausformulierung und Beantwortung des anderen Fragetyps zeigen. –

Wenn dies der Wirklichkeitsverlust bei Platon ist – worin besteht sein Gewinn? Was haben wir mehr oder besseres, wenn wir auf die Wirklichkeit des einzelnen, Wahrnehmbaren und Naheliegenden verzichten?

Wir verlieren die Welt der alltäglichen Interessen, wir gewinnen dafür die Denk-Welt unserer Seele. Platon führt uns in eine Methode ein, im Bereich dessen, was wir zu wissen meinen, verlässliches Wissen von vagen Vermutungen und veränderlichen Meinungen unterscheiden zu können (*Politeia*); er zeigt uns die Gegenläufigkeit dessen, was wir sagen, zu dem, was wir sagen wollen oder zu sagen meinen (*Sophistes*). Wir verlie-

ren eine fragwürdige Sicherheit, nämlich den Glauben an die Festigkeit der Dinge und gewinnen dafür eine sichere Fragwürdigkeit. Verloren geht die vermeintliche Sicherheit über den Plural οὐσίαι, die vielen wirklichen Dinge, gewonnen ist die Möglichkeit der Frage nach dem Singular, die Frage nach dem Wesen (εἶδος, οὐσία), nach der Wirklichkeit und Wahrheit selbst. Wir gewinnen die Philosophie, die uns davor bewahrt, die Idee (*Parm.* 135bc), den λόγος (*Soph.* 260a) und die Aporie (*Phil.* 34d) zu verlieren. – Doch wie gelangt man in diese neue Welt der Wahrheit?

[92] Zur Unterscheidung zwischen Sichtbarem und Denkbarem hinzu lehrt Platon uns vielerlei weitere Unterscheidungen: wir unterscheiden, was etwas ist von dem, wie es beschaffen ist; wir unterscheiden die Sache gemäss ihr selbst davon, was sie in Hinsicht auf ein anderes ist (*Soph.* 255c) u. v. a. m. – kurz, wir lernen überhaupt zu unterscheiden.³¹ Auf diesem Weg (μέθοδος, *Soph.* 235c7), im Durchgang des vielen einzelnen zur einen Gestalt, zur Idee (ἰδέα) hin, erwerben wir uns die Fähigkeit (253de), die eine Gestalt durch das je für sich abgetrennte Viele hindurch zu sehen, und auch verschiedene Ideen wieder in einer zusammen zu fassen.³² Wenn wir Platon folgen können, werden wir das Seiende als es selbst denken können, ohne den ihm zugehörigen Teil am Nichtseienden zu übersehen.

Der auf dem Weg der dialektischen Übung erreichte Gewinn des Wirklichkeitsverlustes lässt sich auch als σύνθεσις beschreiben.³³ Das aber ist nichts anderes als ein neuer Begriff von Lesen.

So besteht der Gewinn des platonischen Wirklichkeitsverlustes erstens darin, dass das Wahrnehmbare sein Monopol auf uns verliert und wir frei werden für das Gedachte des Wahrgenommenen; zweitens darin, dass wir nicht mehr einseitig das Wahrgenommene

³¹ Zu den Unterschiedungen: Denkbares – Sichtbares, Seiendes – Werdendes; Eines – Vieles; Bleibendes – Veränderliches, es selbst – es gemäss anderem; „zwei Arten des Seienden“; cf. *Theaitet* 152d8ff und *Phaidon* 79a–80ab. Dort spricht Platon von δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατὸν τὸ δὲ αἰδέες; im Hinweis auf die nicht zusammengesetzte Natur der Seele liegt die Begründung dafür, dass die Seele nicht aufgelöst werden könne.

³² *Phaidr.* 266b: διαίρεσις und συναγωγή. All dies geschieht in und durch die Seele, nicht durch die Körperorgane (*Theaitet* 184d, 185e, innerhalb der Frage, ob Wissen = αἴσθησις sei).

³³ *Krat.* 431b und *Soph.* 263d.

behaupten müssen. So können wir in der neuen Weise des Lesens unsere Ge-einheit vor all' unserem eigenen jeweiligen Ver-einen bedenken.

Und wozu sollen wir diese Anstrengung und Abwendung vom Alltäglichen auf uns nehmen? Was ist ihr Wert? Davon spricht Platon nur in mythischer Form, er sagt etwa, Zweck der Dialektik sei es, den Göttern Wohlgefälliges sagen zu können (*Phaidros* 273e7 θεοῖς κεχαρισμένα λέγειν δύνασθαι). Oder im *Theaitet* steht das berühmte Wort von der ὁμοίωσις θεῶ, dem Gott-ähnlich-werden (176ab). –

[93]

3 Aristoteles

Wegen seiner Lektüre verhielt Don Quijote sich anders als seine Umgebung, und er schätzte Werte und Wirklichkeit erheblich anders ein als sie. Gewisse Übereinstimmungen zwischen dem Leser Don Quijote und dem Philosophen, wie ihn Platon im *Theaitet* darstellt, waren für uns Anlass, auch bei Platon nach dem Wirklichkeitsverlust und seinem Gewinn zu fragen. Wenn wir jetzt bei Aristoteles nach dem Wirklichkeitsverlust und einem allfälligen Gewinn fragen, liegt der Anknüpfungspunkt darin, dass bereits Platon mit Bezug auf Aristoteles gesagt haben soll, ἀπίωμεν εἰς τὴν τοῦ ἀναγνωστοῦ οἰκίαν, „Gehen wir in die Wohnung des Bücherlesers.“³⁴

Aristoteles hatte eine Bibliothek³⁵ und er hat in ähnlicher Weise Bücher gelesen, wie wir.³⁶ Sein Werk nicht weniger als das von Platon bezeugt in den Doxographien und eingehenden Auseinandersetzungen mit Vorsokratikern, Platon und weiteren Philosophen seiner Zeit bestens die vielfältige Lektüre. Lesen ist für Aristoteles etwas ganz gewöhnliches geworden. Auf die Gefahr der buchstabengläubigen Buchweisheit hat Platon schon

³⁴ *Vita Marciana*, Z. 42f., ed. O. Gigon, 1962; cf. I. Düring, 1957, 98, § 6. Dazu P. Friedländer, 1960; dazu R. Goulet (Hrsg.), 1989, *Sources biogr.*, 414–417; O. Gigon, 1958, 137; A. S. Riginos, 1976, 132.

³⁵ I. Düring, 1957, 337 f., O. Gigon, 44.

³⁶ Top. 1, 14, 105b12; An. pr. 1, 30, 46a16; An. post. 2, 14, 98a1; Rhet. 2, 22, 46a16; cf. F. Keynon, 1951.

in der Schriftkritik hingewiesen. Das alles ist schon selbstverständliche Errungenschaft. Doch auch für Aristoteles wird aufgrund seiner neuen Situation in der Tradition eine neue Weise des Lesens notwendig. Mit dieser neuen Weise ist ein ebenfalls neuer Gewinn eines dem Aristotelischen Denken spezifischen Wirklichkeitsverlustes verbunden.

Aristoteles knüpft in verschiedenen hier relevanten Punkten an Platon an. Zum einen hat er die Priorität des Gesprächs im Philosophieren und die damit zusammenhängende Problematik der Schrift bemerkt. Weniger noch als die Tatsache, dass er am Anfang seiner philosophischen Laufbahn selbst Dialoge schrieb, als vielmehr die *Topik* zeugt davon, dass er versuchte, die diesbezüglichen Ergebnisse der platonischen Dialoge in einer neuen Form philosophischer Darstellung aufzubewahren.³⁷

[94] Zweitens erkannte Aristoteles die Bedeutung der platonische Entdeckung der *Doxa* im *Sophistes*. Nach dem Anfang der *Topik*³⁸ lässt sich die Gesamtheit der Sätze in solche gliedern, die als erste und offensichtliche Sätze von niemandem, der am Gespräch überhaupt teilnehmen will, negiert werden können, dann in solche, die ebenso offensichtlich unsinnig oder falsch sind, dass es zu ihrer Beurteilung keiner Technik bedarf. Diese zwei Arten umfassen allerdings anzahlmässig wenig Sätze, so dass der Zahl nach fast alle Sätze der mittleren Art angehören, für deren Beurteilung eine Technik, u. a. eben die *Topik*, notwendig ist.

Jeder solche Satz, den der eine dem anderen vorlegt, damit er ihn verstehe (*πρότασις*), ist für den Hörer zunächst nur ein *ἔνδοξον*, ein Gemeintes. Dieses Gemeinte ist nicht zu umgehen und in keiner Weise auf eine unmittelbare Wahrheit hin zu überspringen. Ob das im Gemeinten Behauptete sei oder nicht, ist nie schon ausgemacht.

Alles, was wir zunächst haben, ist nicht mehr als eine Meinung. Im Prozess des Ver-

³⁷ Er befolgt auch dann, wenn er nicht mehr Gespräche erfindet, in der Argumentation der sog. Traktate die Gesetze des Gesprächs. Er gruppiert auch diese nach Frage und Antwort und beachtet die verschiedenen Positionen, die im Gespräch eingenommen werden können. Aus der herausragenden Einzelleistung des Sokrates, nämlich fragen zu können, wird dank der Gesprächs-Regeln eine Technik. Auch der Kreis des Gesprächs hat sich verändert. Bei Platon war dieser Kreis durch die sich an Sokrates brechende Vielfalt der Meinungen bestimmt, bei Aristoteles durch die Auseinandersetzung mit der Tradition in einem vielfachen Sinn.

³⁸ *Topik* A 1.

stehens kann sich diese Meinung zu einem Wissen verändern, oder es kann auch sein, dass sie sich als falsche Meinung herausstellt. Aristoteles will nun zeigen, dass es entscheidend darauf ankommt, gegenüber der Meinung gerade nicht die Position des Behauptenden oder Verneinenden einzunehmen. Wenn es in einem Gespräch nur noch die Positionen von Behauptenden oder Verneinenden gibt, werden nur noch Meinungen ausgetauscht. Dann aber gerät es in eine Krise und kann nicht mehr weitergeführt werden. Die Redenden können sich nicht mehr über die Hintergründe oder über den Horizont ihrer Meinungen vergewissern und sie können nicht über die Ebene reden, auf der sie Meinungen austauschen.

Dieser Krise des Gesprächs kann nicht anders begegnet werden als dadurch, dass die Meinung gerade als Meinung gelten gelassen wird. Die Gesprächsteilnehmer haben nichts anderes zu tun, als, statt ihre eigene Meinung zu behaupten, jede vorgelegte Meinung in ihren je eigenen Bedingungen auf das hin, was darin das je Erste ist, zu prüfen. Um diese Prüfung durchzuführen, ent-[95]wickelt Aristoteles eine Reihe verschiedener Verfahren und Frageraster. Hierzu gehören die Unterscheidung der Kategorien, die später sog. Prädikabilien, die Unterscheidung der vielfachen Bedeutungen der verwendeten Ausdrücke, die Sets von Prinzipien und Gründen, weitere grundlegende Unterscheidungen wie die „etwas gemäss ihm selbst oder etwas beiläufig sagen,“ „das der Wirklichkeit nach oder das der Möglichkeit nach Seiende.“

Wir haben deshalb vorerst und vorläufig – abgesehen von den zwei kleinen Randgruppen – keinen einzigen Satz, der mehr als Meinung wäre. Darum ist alles Seiende in den Meinungen verschwunden. Dies ist der erste Wirklichkeitsverlust bei Aristoteles.

Wir verlieren die Behauptung über die Wirklichkeit dessen, was uns gewohnterweise umgibt, weil wir die Überzeugung, dass all dies im eigentlichen und in einem genügend klaren Sinne sei, aufgeben müssen. Statt dessen müssen wir anerkennen, dass alles, was wir darüber sagen und wissen können, vorerst nur Meinung ist. Diese Meinung wäre zu prüfen. Doch diese Prüfung muss an Grenzen stossen, denn wie kann der Prüfende je irgend etwas als Nicht-Meinung behaupten? Und doch scheint die Prüfung der Meinung

gerade nur durch eine Nicht-Meinung möglich zu sein.

Der Sitz der Meinungen ist die Tradition. Die Prüfung muss sich also auch auf die gesamte Tradition beziehen können. – Was aber ist hier letztlich unter Tradition zu verstehen und wie ist es möglich, sich auf die Tradition im Ganzen zu beziehen? Tradition ist der Ort der Vermittlung von Meinungen, die das Ganze einer Gemeinschaft betreffen. Auch die faktische und damit gemeinschaftsstiftende und gemeinschaftserhaltende Vermittlung ist nicht weniger als die vermittelten Inhalte Tradition. Diese ist deshalb ein Insgesamt von Vorgaben, die das Leben, Denken und Handeln betreffen.

Die Gemeinschaften sind wesentlich darauf angewiesen, dass je ihre Tradition tradiert wird. Die Traditionsaneignung geschieht in vielfältigen Formen. Wir sind geneigt, die willentlich [96] geschaffenen oder wenigstens historisch gewachsenen für die wichtigsten zu halten, also z. B. Sitten und Bräuche, Institutionen der Gesellschaft, der Politik und des Rechts. Doch gibt es auch Inhalte der Tradition und Weisen ihrer Aneignung, die dem absichtlichen Zugriff unmittelbar nicht zugänglich sind, weil sie schon jeden Zugriff steuern.

In diesem Sinn ist Tradition weniger die Gesamtheit der Einzelmeinungen einer Gemeinschaft als eher die das Ganze der unsere vielen Einzelmeinungen fundierenden allgemeinen Entscheidungen und Unterscheidungen. – Ein Beispiel: Für Sätze wie „Der Himmel ist blau“ oder „Sokrates sitzt“ haben wir als selbstverständlichen Hintergrund „Es gibt Gegenstände mit Eigenschaften“; Aristoteles dagegen würde wohl sagen, der gemeinsame Hintergrund seiner Gesprächsgemeinschaft für dieselben Sätze sei, dass „Sokrates, Himmel, blau, sitzend,“ sind zwar je als Seiendes anzusprechen seien, aber „seiend“ dabei in verschiedener Weise gesagt werde.

Und gerade diese allgemeinen Entscheidungen und Unterscheidungen sind das, was uns am meisten bestimmt, wenn wir in eine Tradition hineinwachsen. Die Meinungen der Tradition, diese Entscheidungen über all das, was ist, und diese Unterscheidungen in all dem, was etwas ist und wie etwas ist, glauben wir noch unerschütterlicher als alle Einzelmeinungen.

Die Schriftkritik Platons hat uns die Gefahren des falschen Lesens gezeigt. Falsches Lesen führt zur fixen Meinungsbildung. Diese führt zur Krise des Gesprächs, in der jeder dem andern gegenüber nur noch seine Meinung behauptet. Wesentlich gefährlicher aber wird falsches Lesen, wenn es nicht nur die Kenntnisnahme eines Textes ist, sondern die Übernahme einer Tradition. Damit die Aneignung der Tradition, das Lesen der Tradition, nicht nochmals in dieselbe Krise wie das Gespräch gerät, indem es als ein Kenntnisnehmen und Mit-Behaupten von behaupteten Meinungen geschieht, muss die Tradition als die erste Meinung verstanden werden. Diese Tradition, die dem Stil des Vermeinens nach mit ihren grundlegenden Inhalten Doxa [97] heissen soll, darf noch weniger als irgendwelche Einzelmeinungen einfachhin behauptet werden.

Das ist der zweite Wirklichkeitsverlust bei Aristoteles. Wir verlieren, indem wir die Doxa der Tradition nicht mehr behaupten können, die am bestimmtesten geglaubte Wirklichkeit. Wenn uns die Tradition insgesamt zur blossen, allerdings auf nichts anderes reduzierbaren Meinung geworden ist, dann ist uns die ganze Welt verloren gegangen, denn die Welt gilt uns nicht mehr wie den anderen als fix und fest, sie gilt uns nur noch so viel wie eine Meinung. Dieser Wirklichkeitsverlust entlastet uns aber zugleich: wir müssen weder die Welt noch ein Seiendes in ihr behaupten.

Der Verlust des Seienden begründet den Gewinn einer neuen Frage. Wenn alles Seiende in der Meinung verschwunden ist, wird der Blick frei für die Frage nach dem Sein, nach der οὐσία. Solange wir nämlich nur das Seiende und die Dinge als das eigentlich Wirkliche betrachten, kann es nicht zu dieser Frage kommen. Für jemanden, dem nur das hier und jetzt Seiende das Wirkliche ist, ist die Frage nach dem Sein eine Narrheit. Es ist sogar eine umfassendere Narrheit als die von Don Quijote. Don Quijote verwechselt nur Windmühlen mit Riesen, Barbierbecken mit Helmen, Dirnen mit Ritterfräulein und Weiteres dieser Art. Don Quijote bleibt wenigstens noch am Seienden interessiert, doch mit der Frage nach dem Sein verlieren Fragen nach dem Seienden beliebiger Art ihre Dringlichkeit.

Doch, was ist hier unter der Frage nach der οὐσία, wie sie bei Aristoteles zu verfolgen

ist, näher zu verstehen?

Mit der Frage nach dem Sein fragen wir nach der ersten Doxa, die zugleich als Inhalt und als Gesprächsposition der Tradition einer Gesprächsgemeinschaft insgesamt zugrundeliegt. Die Meinung ist nicht nur etwa in der einzelnen Meinung einer einzelnen je behaupteten Aussage oder im Insgesamt von Wertungen und Behauptungen auffindbar sondern viel grundlegender als Doxa in dem, was in der Sprache je schon über das Sein entschieden ist.

[98] Indem wir uns ins Leben unserer jeweiligen Sprachgemeinschaft einüben, eignen wir uns mit der deren Ur-Synthesis an und stehen dann in der betreffenden Tradition. Diese hat uns vorweg das, was wir je denken oder erkennen werden, auf eine Einheit gebracht. Diese Synthesis ist ein zur-Einheit-versammelt-haben, ein Gelesen-haben von dem, was ist. Dieses Lesen begründet unsere Möglichkeit zu leben. Wir können leben, weil wir das Sein gelesen haben.

Der Name für diese Ur-Synthesis, für die Einheit vorweg, die als das Gelesen-haben zuhanden der Aneignung der Welt, das Lernen des Lernbaren in einer Welt ermöglicht, heisst bei Platon und Aristoteles οὐσία – aber nur als Problemtitel für Fragen, nicht als Zauberwort für Antworten. Die Frage nach dem Sein ist damit die Frage nach dem in der Doxa noch fassbaren Gelesen-haben. –

Wenn von den bisherigen Überlegungen auch nur einige zutreffen, dann ist eine der entscheidenden philosophischen Taten von Aristoteles, dass er die Frage nach dem Sein als Frage nach unserer Doxa gestellt hat.³⁹ Die Frage nach dem Sein zu stellen, ist aber in den Augen der Umwelt immer eine Narrheit. Ist es zulässig, Aristoteles eine derartige Narrheit zuzutrauen?

Die Wirkungsgeschichte jedenfalls hielt das nicht für zulässig. Die Wirkungsgeschichte versuchte, Aristoteles sowohl vor dem genannten Wirklichkeitsverlust wie auch vor der genannten Narrheit zu schützen. Dass alles im Gespräch Geäusserte Meinungen sei-

³⁹ Cf. Nachweise in E. Sonderegger, 2012, spez. Kapitel 2, 5 und 6.

en, blieb in der Wirkungsgeschichte ohne Wirkung.⁴⁰ Vielmehr wurden Aristoteles mannigfaltige sehr bestimmte Behauptungen zugeschrieben. Und vor allem wurde die Frage nach dem Sein ersetzt, indem man schon früh die οὐσία als Antwort verstand und diese im Sinne der Substanz auslegte. Die von Aristoteles der Sprache abgewonnenen Frageaster und Prüfungsmuster zuhanden der Frage nach dem Sein (cf. oben: Kategorien, Prädikabilien usw.) wurden von der Rezeption umfunktioniert in ein Antwortsystem. Statt als Teil eines topischen Prüfungsprogramms werden die Kategorien z. B. als Be-
[99]hauptung über das Seiende verstanden. So wurde aus der Frage nach der οὐσία durch die Wirkungsgeschichte schon bald eine Theorie über die Substanz, d. h. eine Metaphysik.

Der besprochene Vorgang in der Wirkungsgeschichte könnte als das „Einrasten“ der Frage in einer möglichen Antwort bezeichnet werden. Ein solches Einrasten findet immer wieder statt. Welche Frage je zum Einrasten kommt, wie und bei welcher Antwort sie einrastet, ist typisch für die jeweilige Epoche, in der es geschieht. Die auf der Metaphysik der Wirkungsgeschichte aufruhende Technik zeitigt bereits negative Folgen ihres Wirklichkeitsgewinns. Vielleicht ist es an der Zeit, auf diesen zugunsten eines Gewinns eines neuen Wirklichkeitsverlustes zu verzichten.

Wir könnten dann wieder einen Zugang zu unserer eigenen ersten Doxa suchen und so erneut unser Gelesen-haben entziffern. Das ist für uns die immer wieder neu aufzugreifende Aufgabe: unser Einrasten zu überdenken, in das die Tradition und deren unumgängliche Aneignung uns gestellt haben. Die dadurch neu zu erreichende Aporie wäre der Gewinn unserer Aristoteles-Lektüre. Wir dürfen die Aporie nicht verlieren, sagt Platon im *Philebus*, sonst verlieren wir die Philosophie.

Dass wir anfangen, uns um unsere Aporie zu kümmern, kann einerseits von unserem Willensentschluss abhängen, so wie wir uns eben (in einem gewissen Rahmen wenigstens) zu dieser oder jener Lebensform entschliessen können. Es kann sich aber auch

⁴⁰ Die *Topik* wurde entsprechend entweder als Theorie von etwas zweifelhaften Syllogismen oder als Theorie der Rhetorik verstanden.

4 Zitierte Literatur

zeigen, dass der unser Handeln leitende Entwurf, der unseren Umgang mit den Dingen, die uns umgeben, mit uns selbst, mit unseren Mitmenschen, bestimmt, lebensgefährlich wird. Ich verzichte darauf, einen solchen beispielshalber zu formulieren. Jeder, der irgend zeitgenössische Texte liest, kennt solche Entwürfe.

Jeder solche leitende Entwurf stammt letztlich immer aus einer Ur-Synthesis einer Doxa. Wenn wir diese als unser erstes Gelesen-haben wieder und neu bedenken könnten, würde das wesent-[100]lichen Schwierigkeiten helfen. Die Sicherheit des Lebens, des Redens, des Verstehens muss in Gefahr gekommen sein und als eine nur angebliche und scheinbare offenbar geworden sein. Erst wenn sich zeigt, dass ein Weiterleben in dieser unsicheren Sicherheit für uns lebensgefährlich ist und eine sichere Unsicherheit sicherer wäre, bekommt die Frage nach dem Sein eine neue Notwendigkeit.

4 Zitierte Literatur

Blumenberg, Hans, *Das Lachen der Thrakerin*, Frankfurt am Main 1987.

Cervantes Saavedra, Miguel de, *Der sinnreiche Junker Don Quijote von der Mancha*, übersetzt von L. Braunfels, durchgesehen von A. Spemann, Darmstadt 1977.

Derrida, Jacques, „La pharmacie de Platon“ in: *La dissémination*, Seuil, Paris 1972.

Düring, Ingemar, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957.

Ferber, Rafael, *Die Unwissenheit des Philosophen*, St. Augustin, 1991.

Ferber, Rafael, „Für eine propädeutische Lektüre des Politicus“ in: Rowe (Hrsg.), 1995.

Ferrari, G. R. F., *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.

Friedländer, Paul, in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, hrsg. von D. Henrich..., Festschrift für H.-G. Gadamer, Mohr, Tübingen, 1960.

Gaiser, Konrad, *Platons Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963.

- Gaiser, Konrad, *Supplementum Platonicum*, 1. Band: *Philodems Academica*, Stuttgart 1988.
- Gigon, Olof, *Vita Arisitoteles Marciana*, Berlin 1962.
- Gigon, Olof, „Interpretationen zu den antiken Aristoteles-Viten“ in: *Museum Helveticum* 15, 1958, 147–193.
- Goulet, R., (Hrsg.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris 1989.
- Keynon, F., *Books and Readers in Ancient Greece and Rome*, 1951.
- Krämer, Hans Joachim, „Das neue Platonbild“ in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 48, 1994.
- Krämer, Hans Joachim, „Zur aktuellen Diskussion um den Philosophiebegriff Platons“ in: *Perspektiven der Philosophie* 1990.
- Nozick, Robert, *Anarchie, Staat, Utopie*, München 1976.
- Predmore, Richard L., *The World of Don Quixote*, Cambridge, Mass. 1968.
- Reale, Giovanni, *Zu einer neuen Interpretation Platons*, Paderborn 1993.
- Richard, M. D., *L'enseignement oral de Platon*, Paris 1986.
- Riginos, A. S., *Platonica*, Leiden 1976.
- Rosetti, Livio (ed.), *Understanding the Phaedrus*. Proceedings of the II. Symposium Platonicum. (= International Plato Studies), Sankt Augustin 1992.
- Rowe, Chr. J., *Reading the Statesman*, Proceedings of the third Symposium Platonicum, St. Augustin 1995.
- Schleiermacher, Friedrich, *Platons Werke*, 1. Theiles Erster Band, Berlin 1817.
- Sonderegger, Erwin, *Aristoteles, Aristoteles, Metaphysik Z, Einführung, Übersetzung, Kommentar*, Würzburg 2012 (ersetzt die Ausgabe von 1993).
- Szlezák, Thomas Alexander, „Zur üblichen Abneigung gegen die Agrapha dogmata“ in: *Methexis* 6, 1993 (= Szlezák 1993, 2).
- Szlezák, Thomas Alexander, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin-New York, 1985.
- Szlezák, Thomas Alexander, *Platon lesen*, Stuttgart 1993 (= Szlezák, 1993, 1).

4 Zitierte Literatur

Wieland, Wolfgang, *Platon und die Formen des Wissens*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982.

Wipern, Jürgen (Hrsg.), *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, WdF 186, Darmstadt 1972.