

PLATOS TRAKTAT ÜBER ARGUMENTATION

HANS GEORG GADAMER

Platos 7. Brief behandelt auf vier kostbaren Seiten in Form eines Exkurses die Frage, durch welche Mittel Erkenntnis zustande kommt. Man hat die Echtheit des Briefes lange bestritten. Besonders ist dieser sog. Exkurs auch in neuester Zeit vielfach angezweifelt worden, weil er angeblich nicht mit den uns aus den platonischen Dialogen bekannten philosophischen Lehren übereinstimmt. Es ist auch durchaus richtig, daß der hier vorgetragene Gedankengang in einem vagen, umschreibenden Tone gehalten ist und mitunter durch die Simplizität seiner Argumentation überrascht. Ich glaube aber, daß man eine sehr einfache Beobachtung, die das zu erklären vermag, bis heute nicht richtig ausgewertet hat. Diese Seiten bilden in der Tat einen Exkurs. Zwar nicht in dem Sinne, daß sie sich aus dem Kontext wie ein späterer Einschub herauslösen ließen. Versuche solcher Art, so naheliegend sie sein mögen, sind zum Scheitern verurteilt. Wohl aber in dem Sinne, daß sie vom Schreiber des Briefes selber als eine Art Selbstzitat gekennzeichnet sind und tatsächlich eine innere Geschlossenheit besitzen, die sie deutlich von dem okkasionellen Zusammenhang unterscheidet, in dem sie begegnen. Die hier entwickelten Gedanken sind nicht zu dem Zwecke gedacht worden, dem sie jetzt dienstbar gemacht werden, nämlich der Zurückweisung der philosophischen Ammaßung, die Dionys II. mit seiner Schrift über die platonische Philosophie gezeigt hatte. Vielmehr lehrt uns der Text des Briefes selber, daß es sich hier um einen Gedankengang handeln soll, der von Plato früher schon oft dargelegt worden sei. Das was wir hier lesen, will Plato, wie er selbst ganz ohne Ironie sagt, schon oft vorgetragen haben. Es scheint mir kein Zweifel, daß das im Zusammenhang seines mündlichen Unterrichts geschehen ist und daß diese Darlegung innerhalb desselben eine einleitende Funktion hatte, wie ein vorgängiger Appell, sich der philosophischen Unterweisung und dem Lehrgespräch in der rechten Gesinnung anzuvertrauen, und insbesondere als eine Warnung, sich nicht durch leere Argumentationskünste verwirren zu lassen, wie sie in dem modischen Unterricht der Sophisten beigebracht und gegen die philosophischen Gemeinschaft, die die Akademie pflegte, offenbar aufgeboten wurden.

Wenn man sich diese Funktion, den gleichsam propädeutischen Ort der Darlegungen klar macht, gewinnt man erst den rechten hermeneutischen Zugang zu ihnen. Man weiß dann, daß man in ihnen nichts von den spezifischen Inhalten der platonischen Philosophie erwarten darf. Nichts von dem Aufstieg zur Idee des Gutes über den Stufenweg der Erkenntnis, nichts von seiner Dialektik der Ideen, deren kunstvolle begriffliche Ausübung wir in so manchem seiner Dialoge gespiegelt sehen. In der Tat ist die sog. Erkenntnistheorie des Exkurses überhaupt keine Theorie der Erkenntnis, sondern eine Theorie des Lehrens und Lernens, wie es im philosophischen Lehrgespräch und Streitgespräch auf die Probe gestellt wird.

Ein lächerlich simples Beispiel, die Erkenntnis des Kreises, also eines mathematischen Gegenstandes, dient der Darlegung des allgemeinen Gedankens, daß die Medien, Mittel, Momente, in denen sich Erkenntnis und Mitteilung vollzieht, zum Verstehen nicht zu zwingen vermögen. Was die aristotelische Syllogistik, was die deduktive Systematik etwa der Euklidischen Geometrie leisten, nämlich Aufstellung von Beweisen, die durch logische Schlüssigkeit jedermann zur Anerkennung der Wahrheit zwingen, das gibt es nach Plato im Bereiche der Ideen - Philosophie nicht. Und es scheint ihm wichtig, das im vorhinein einem jeden klar zu machen, der am gemeinsamen Suchen und Untersuchen teilnehmen will. Die Frage ist also eine Frage der Selbstkritik der Philosophie. Warum gibt es nicht die Möglichkeit, zum Verstehen zu zwingen, wie etwa die Mathematik es vermag? Sind nicht alle die Mittel, die wir im argumentierenden Sachgespräch einsetzen, dazu da, den anderen zum Verständnis zu bringen? Und wäre es nicht das natürliche Ideal einer jeden Argumentation, zum Verständnis zu zwingen und jeden, der dagegen redet, sicher abzuwehren? Plato will zeigen, daß das nicht möglich ist, indem er die Mittel untersucht, mit denen wir uns zu verständigen suchen. Er unterscheidet bei jeder Erkenntnis einer Sache dreierlei, wodurch sie vermittelt werden muß, und als viertes die Erkenntnis selber, die durch sie eintritt. Das ist viererlei, worin die erkannte Sache irgendwie da ist, und offenbar ist das wahre Seiende selbst, um dessen Erkenntnis es geht, von all dem unterschieden. Es ist das Fünfte in dieser Reihe. Die vier Vermittlungen der Sache sind, Name bzw. Wort (Onoma),

2. Erklärung bzw. Begriffensbestimmung (Logos),

3. Erscheinung, anschauliches Bild, Beispiel, Figur (Eidolon),

4. die Erkenntnis selbst.

Plato behauptet nun; alle diese vier bieten keine Sicherheit, daß

in ihnen wirklich die Sache selbst in ihrem wahren Sein zur Erkenntnis kommt. Er führt die Behauptung an einem Beispiel durch, nämlich am Kreis.

Das ist sicher ein sehr wohlgewähltes Beispiel. Offenbar läßt es sich ganz ohne jedes Vorwissen um die Ideenlehre oder die Dialektik der Begriffe einsehen, daß das, was ein Kreis ist, etwas anderes ist als alle jenen kreisrunden Dinge, die wir rund, gekrümmt, kreisförmig, in sich zurücklaufend nennen und die wir mit Augen sehen können. Es ist für uns selbstverständlich, daß die gezeichnete Figur, an der wir einen mathematischen Sachverhalt uns vor Augen führen, nicht dieser mathematische Sachverhalt selber ist, geschweige denn, daß wir in der Natur vorkommende Kreisformen mit einem mathematischen Kreise verwechseln. Man versteht ohne Mühe, in welchem Sinne Plato hier von einem wahren Kreis spricht. Diese Wendung hat auch für uns etwas unmittelbar Einleuchtendes, wenn wir sie zur Abhebung von all dem gebrauchen, was uns in der Erfahrung rund oder kreisförmig vorkommt. Der wahre Kreis ist offenbar etwas anderes als all das.

Nun ist der Kreis nicht einmal im Vollsinn des platonischen Begriffs eine Idee. Er gehört vielmehr zu jenen mathematischen Gebilden, die eine Art Zwischenwelt zwischen dem Sinnlichen und dem Intelligiblen bilden:

Es gibt viele wahre Kreise und nicht nur den einen Kreis, und jeweils an irgendeinem solchen, in einer Figur dargestellten Kreis wird alles, was wir von der Geometrie des Kreises wissen können, erkannt. Die Geometrie ist auf den Gebrauch der Figur angewiesen, die wir anfertigen. Aber sie meint den Kreis selbst. Deshalb sind solche mathematischen Wesenheiten hervorragend geeignet, den Schritt zum reinen Denken zu verdeutlichen, der nach Plato der Weg zur wahren Erkenntnis ist und den er als die Wendung zur Idee bestimmt. Auch wer alle metaphysischen Konsequenzen, die im Begriff des reinen Denkens liegen, noch gar nicht übersieht, sondern nur etwas von Mathematik versteht — und bekanntlich rechnete Plato bei seinen Zuhörere darauf, daß sie das taten — weiß, daß man angesichts eines gezeichneten Kreises gleichsam durch ihn hindurchsieht und den reinen Gedanken des Kreises im Auge hat. Das gewählte Beispiel gehört also jenen mathematischen Wesenheiten an, die nach Plato für das philosophische Denken eine propädeutische Funktion besitzen. Sie schulen den Blick für das rein Gedachte, führen gleichsam die Seele zu ihm hinauf, indem sie es von allem, was in den Sinnen oder im Gespräch, im Austausch der Ansichten,

begegnet, abwenden. Wer diese Hinwendung zum rein Gedachten, diese Abstraktion nicht vollzieht, kann die Erkenntnis nie gewinnen, die wir Mathematik nennen.

Offenkundig steht nun das Beispiel für die Erkenntnis all dessen, was man nicht anders als durch Denken erkennen kann. Am Kreis läßt sich zeigen, daß man seine Erkenntnis nicht vermitteln kann, ohne dass man ihn zu nennen weiß und das Wort, mit dem man ihn benennt, durch eine begriffliche Bestimmung zu erklären vermag und vor Augen hat, wie das ansieht, was so ist. Wort ist offenkundig das erste, aber offenkundig gibt es verschiedene Worte, die das Kreisförmige in der Sprache bezeichnen können, wie rund, gebogen, in sich zurücklaufend, kreisförmig usw. Die erläuternde Bestimmung, die Plato gibt, «von den äußersten Grenzen zur Mitte zu überall gleich weit abstehen», sagt genau, was eine Kreislinie (die Peripherie) wirklich ist. Das Beispiel lehrt eindeutig, daß Plato unter Logos hier nicht jeden beliebigen Satz versteht, sondern die Aussage der Wesensbestimmtheit, also den definitorischen Satz, aber offensichtlich, ohne dabei auf die logische Struktur der Definition, die Gattung - Art - Unterscheidung zu reflektieren, deren Herausarbeitung seine bekannte Dihairesis-Lehre — das, was er immer wieder als das Wesen der dialektischen Kunst bezeichnet! — gewidmet ist. Das entspricht dem propädeutischen Stil des Ganzen.

Das dritte ist die Figur. Um eine solche handelt es sich in der Tat bei dem mathematischen Beispiel. Offenbar muß man aber dies Dritte in einem ganz allgemeinen Sinne nehmen und offen lassen, wie weit es sich jeweils bei der Übermittlung von Erkenntnis um künstlich hergestellte Figuren handelt, so wie wir in der Mathematik Figuren zeichnen, oder um die anschauliche Erscheinung von Sichtbarem selber oder gar um die Art von Veranschaulichung, die wir in Reden gebrauchen und die wir Beispiel nennen. All das kann offenbar unter dem Begriff Eidolon gedacht werden. Plato geht hier von dem Kreis, den man in den Sand einritzet oder auslöscht, oder auch von dem gedrechselten Kreis, also von dem zerstörbaren Modell aus. Zerstört zu werden, kann dem Kreis selber nicht geschehen. Von der sinnenfälligen Erscheinung, an der man etwas erkennt (Plato würde sagen: wiedererkennt), wie von dem Beispiel, an dem man etwas verdeutlicht, gilt aber das Gleiche: sie sind von dem, was an ihnen sichtbar wird, wesentlich verschieden. Dennoch ist das Gemeinsame dies, daß der Kreis selbst gleichwohl auch in diesen Formen (wie in Wort und Begriff) irgendwie da ist.

Als viertes nennt Plato nun Erkenntnis, Einsicht und wahre An-

sicht. Sofern all das in der Seele seinen Ort hat, also nicht in Lauten oder körperlicher Greifbarkeit, ist es von den ersten drei unterschieden. Es ist aber auch nicht die Sache selbst. Denn der Kreis selbst ist nicht in der Seele. Er ist etwas anderes, sozusagen etwas an sich, unterschieden von all dem, was in der Seele geschieht. In ihr geschieht eben vieles. Es ist sinnvoll, unter diesem Gesichtspunkt Erkenntnis mit den drei anderen Vermittlungen zusammenzuzählen. Auch Erkenntnisse gehören nicht zum wahren Sein, sondern zum «Werden». Sie haben teil an dem strömenden Leben unseres Geistes. Sie tauchen auf und versinken. Ansichten wechseln. Selbst von den Erkenntnissen der Mathematik gilt das noch in gewisser Weise. Gewiß ist etwa der pythagoreische Lehrsatz in viel höherem Maße ein und derselbe unveränderliche Sachverhalt an sich, als es die Ansichten sind, die verschiedene Leute über eine Sache haben. Ihn kennen, d.h. in seiner mathematischen Intelligibilität, in seiner Herleitung und Beweisbarkeit beherrschen, ist gewiß etwas anderes als die bloßen Worte und Wendungen im Gedächtnis behalten, in denen sich dieser Beweis vollzieht oder gar die besondere Figur, die man dabei benutzt hat. Wenn ich weiß, wie man ihn beweist, bin ich von der Variation möglicher Figuren oder der Bezeichnungen, die man dabei gebraucht, unabhängig geworden. Aber dennoch ist dieser gedankliche Besitz des mathematischen Lehrsatzes nicht unabhängig davon, daß er ein Teil unseres Geistes ist. Es ist nicht sicher, daß ich ihn wirklich in mir zu reproduzieren vermag, auch wenn ich ihn kenne. Als Gedanke nimmt er teil am Werden und Vergehen und Anderssein. Die «Wissenschaft» in der Seele ist nicht zeitlos wie die Sache selber. Am nächsten kommt ihr offenbar jener Moment der Einsicht, in dem plötzlich alles da ist, was den Sachverhalt in seiner Intelligibilität ausmacht: der Gang des Beweises, die Hilfslinie, die so schwer zu finden ist, und ihre Leistung für den Beweis usw. Diese Evidenz, in der man rufen möchte: «Ich hab's», enthält am ehesten den inneren Sachzusammenhang des mathematischen Gebildes als solchen. Plato nennt diese Evidenz Nous und zeichnet sie mit Recht gegenüber der Wissenschaft, die ich habe, wenn ich die Mathematik an sich beherrsche, und erst recht gegenüber der bloßen richtigen Ansicht aus, in der immerhin, wenn sie richtig ist, die Sache selbst «unverborgen» da ist.

Bei aller Verschiedenheit der so zusammengezählten Vier ist es doch ein gemeinsamer Gesichtspunkt, unter dem sie zusammengefaßt sind. Sie alle nämlich gehören dazu, wenn man der Sache selber wirklich inne werden will. Sie alle lassen die Sache selber ir-

gendwie da sein. Im Wort, im Begriff, in der Veranschaulichung, und vor allem in der Helle der Einsicht, die aus ihnen allen uns anfleuchtet, ist der Kreis selber da. Die einfache Aufzählung, die so Verschiedenes aneinanderreihet, hat von daher ihr Recht.

Und nun beginnt der Nachweis, auf den alles zielt, daß diese Vier, die zur wahren Erkenntnis unentbehrlich sind, dennoch zugleich auch schuld sind, daß man mit ihrer Hilfe die Sache nie mit völliger Sicherheit wirklich ergreift. Man kann nie sicher sein, daß sich in diesen Mitteln wirklich die Sache selber in ihrer vollen, unverborgenen Intelligibilität vor uns zeigt. Das ist ja die Grunderfahrung jeder philosophischen Bemühung und jedes philosophischen Gesprächs: Worte, nur Worte gibt es da, und doch sollen diese Worte, die nur Worte sind, keine leere Rede sein, sondern die Sache, die gemeint ist, im anderen aufbauen, so daß sie bei ihm da ist. Woran liegt es, daß keines dieser Mittel und auch nicht alle zusammen wirklich zum Verstehen zwingen können? Was ist an ihnen schlecht? Was ist ihre Schwäche? Man hat sich gewundert, daß in dieser Analyse der vier Mittel von der Schwäche der Logoi die Rede ist, obwohl doch nicht nur Wort und Rede, sondern auch Figur und innere Verfassung des Gemüts zu diesen vier gehören. Und doch, wer versteht nicht ohne weiteres, daß jener Vorgang der Verständnisgewinnung und Verständnisvermittlung ganz und gar im Medium des Miteinandersprechens verläuft? Plato hat nie daran Zweifel gelassen, daß auch die Erkenntnis der Ideen, wenn sie auch nicht aus der Sprache und den Worten einfach herausgelesen werden kann, doch nicht ohne sie zu gewinnen ist (Kratylos). Die Schwäche der Logoi, die für jene Vier gilt, ist eben die Schwäche unseres Geistes selbst, der auf sie angewiesen ist, und sie bieten keine Sicherheit dafür, daß die Sache selbst in ihrer wahren Unverborgenheit da ist.

Wieder muß man sich klar machen, daß Platos Beschreibung dieser Schwäche ohne philosophische Vorbildung verständlich sein soll. In zweimaliger Wiederholung schärft er deswegen ein, daß jedes dieser Vier jeweils die Tendenz hat, statt des Seins der Sache, das sich in Wort oder Rede, Anschauung oder Ansicht darstellen soll, ein So-und-so-sein hervorzukehren. Sie alle besitzen gleichsam eine innere Verkehrungstendenz. Statt über dem, was sie gegenwärtig machen, in ihrem eigenen So-und-so-sein zu verschwinden, suchen sie sich selber geltend zu machen. Sie alle sind eben nicht nur die Sache, die sich in ihnen darstellt. Sie alle haben ein Sein für sich selber, eine Beschaffenheit, durch die sie sich von dem unterscheiden, was sie als die Sache darstellen. Das Wort Kreis ist nicht der Kreis selbst. Der definitorische Satz, der das Was des Kreises sagt, ist

nicht der Kreis selbst, der gezeichnete Kreis ist nicht der Kreis selbst. Meine Ansicht über den Kreis und selbst die Einsicht in das, was der Kreis ist, ist nicht der Kreis selbst. Platos These ist: Sie alle machen sich als das, was sie für sich sind geltend und drängen sich gleichsam vor das, was sich in ihnen zeigt.

Am leichtesten ist das einzusehen an dem, was wir Figur nannten. Und nicht umsonst dreht Plato hier die Reihenfolge um und beginnt damit, festzustellen, daß jeder gezeichnete Kreis voll von dem Gegenteil dessen ist, was er sein soll. Er ist überall ein klein wenig geradlinig, während der Kreis selber auch nicht im geringsten von diesem seinem äußersten Gegenteil, der Geradlinigkeit, etwas hat. Es gibt keinen vollkommen gezeichneten Kreis; jede Figur läßt es irgendwie am Rundsein fehlen. Wieso hier eine Gefahr für die Erkenntnis selbst liegt, wird uns Heutigen an diesem Beispiel nicht gleich einleuchten. Daß eine solche Darstellung des Kreises, in der immer noch etwas vom Geraden ist, natürlich nicht den wahren Kreis erreicht, schadet doch nichts. Man kann an der gezeichneten Figur gleichwohl den Kreis selber meinen. Wo soll hier Täuschung, Verfälschung und Verdeckung der Sache selbst entspringen? Wie soll sich das Gerade, das an dem gezeichneten Kreise ist, hervorkehren und geltend machen?

Wenn wir an den Stand der damaligen Mathematik, der Platos Einsicht in den Seinsunterschied zwischen sinnlichem Sein und intelligiblem Sein noch nicht so selbstverständlich ist, denken, so sagt das Beispiel sehr gut, was Plato meint. Es ist das klassische Problem der Quadratur des Kreises, das gerade von diesem Mangel jedes gezeichneten Kreises aus einen Schein der Lösbarkeit erhält. Uns ist klar, daß es nicht möglich ist, einen Kreis dadurch in ein Quadrat von gleichem Flächeninhalt zu verwandeln, daß man in ihn Vielecke von immer steigender Eckenzahl einbeschreibt. Aber wenn man den Unterschied der Figur und der Sache vergißt und die Aufgabe an der Figur zu lösen versucht, indem man immer neue, immer kleinere Sehnen in die übrig bleibenden Segmente einzeichnet, dann wird man für den Augenschein ein Polygon mit der Kreislinie selbst ununterscheidbar zusammenfallen sehen. In der Tat besitzen wir Kunde über solche Versuche, das Problem der Quadratur des Kreises mathematisch zu lösen. Es ist genau richtig, zu sagen daß diese Scheinbeweise darauf beruhen, daß sich das Gerade am Krümmen hervorkehrt. Noch Protagoras soll die Mathematik bekämpft haben, weil sie Nichtgerades für Gerade, Gerades für gekrümmt nehme! Erst durch Plato ist eben die griechische Mathematik in die Lage versetzt worden, klar zu sagen, warum solche Beweise keine

mathematischen Beweise sind. Bei Aristoteles ist das inzwischen ganz klar geworden und er nennt solche Beweise ausdrücklich nicht-mathematisch.

Nicht ganz so leicht ist es, sich klar zu machen, wieso die Schwäche von Wort und begrifflicher Bestimmung, die im Medium der Sprache, d.h. in Lauten, vor sich geht, auf solchem Hervorkehren dessen, was sie selbst sind, und der Verdeckung dessen, was sie darstellen sollen, beruht. Plato sagt nur, daß an ihnen nichts Festes und Verlässliches sei, weil alle Bezeichnungen der Sache etwas Beliebiges an sich haben und bei anderer Vereinbarung anderes bezeichnen könnten. Daß der Wortlaut als solcher von der Sache nichts gibt, wenn nicht seine Bedeutung wäre, hat in der Tat Plato im Kratylus zu heiterstem Vergnügen aller dargestellt, und man darf gewiß annehmen, daß die für ihn vorbereiteten Hörer, zu denen er spricht, gegen die sprachtheoretischen Spiele gefeit waren, die in den sophistischen Darbietungen jener Tage eine so große Rolle spielten. Freilich werden wir wieder fragen: Daraus, daß alle Worte konventionell sind und an den Sachen nicht «festliegen», entspringt an sich doch kein Pseudos. Beliebigkeit des Benennenkönnens, Beliebigkeit der Verabredung mag anzeigen, wie wenig der Wortlaut als solcher die Sache enthält, aber gerade wenn er nicht als Abbild, sondern als durch Vereinbarung festgelegtes Zeichen verstanden wird, begreift man nicht recht, wie sich das eigene Sein, das So-und-so-sein des Wortlauts vordrängen und die Sache verdecken soll. Es macht doch gerade die Intelligibilität des Zeichens aus, von sich weg zu verweisen und sich nicht als ein eigenes Sein geltend zu machen, sondern lediglich seine Funktion auszuüben. Indessen, daß ein Wortlaut das hervorkehren kann, was nicht die gemeinte Sache zur Darstellung bringt, beruht eben auch auf der solchem Zeichencharakter eigenen Konventionalität. Die Möglichkeit des Umtaufens, die aller Namen- und Zeichenstiftung eigen ist, auf die Plato hier hinweist, beweist, daß der Wortlaut seine Bedeutung, durch die er die Sache nennt, nicht eindeutig an sich trägt. Er besitzt als Wortlaut eine potentielle Vieldeutigkeit. Was Plato meint, ist offenbar, daß diese Vieldeutigkeit der Worte statt der gemeinten Sache ein anderes in einem Worte «da» sein lassen kann. Im Zeitalter der logistischen Kunstsprachen bedarf gerade dieser Punkt keiner weiteren Erläuterung. Das war ja geradezu der Ausgangspunkt jener Erfindung mathematischer Symbolsprachen, die das letzte Jahrhundert gezeitigt hat, daß die konventionelle Sprache nicht zureicht, zum Verstehen zu zwingen, sondern durch ihre Ungenauigkeit und Vieldeutigkeit in Scheinprobleme verstrickt. Daher der Anspruch, durch Vervollkom-

nung eines künstlichen Zeichensystems diese Art Irrtümer auszuschalten. Von einer solchen vollkommenen Kunstsprache würde gelten, was Plato von der natürlichen Sprache bestreitet, daß die einzelnen Zeichen mit voller Eindeutigkeit etwas bezeichnen. Man kann sich also im Blick auf die mathematischen Kunstsprachen fragen, ob wirklich die Natur dieses Mittels zu schwach ist, und nicht vielmehr nur sein Gebrauch, d.h. daß die Konvention, die dem natürlichen Gebrauche der Worte zugrundeliegt, nicht geschickt und nicht genau genug getroffen wurde, das Ergreifen des Gemeinten im Zeichen oder Wort zu sichern.

Nun wird es aber vollends mißlich, sofern nach Plato nicht nur das Wort nichts Festes und Sicheres enthalten soll, sondern auch der definitorische Satz als genau so schwach bezeichnet wird, und zwar nur deshalb, weil er eben aus Worten besteht. Das klingt in vieler Hinsicht merkwürdig. Die Vieldeutigkeit des Wortes mindert sich doch gerade durch den Stellenwert, den es im Zusammenhang der Rede besitzt. Man kann das ganze Ideal einer eindeutigen Zuordnung von Zeichen und Bezeichnetem geradezu von dieser Einsicht her kritisieren. Die Annahme, es gebe ein vollkommenes Arsenal von Namen, mit dem sich alles, was man klar meint und denkt, bezeichnen ließe, und dies wäre das logische Ideal einer Sprache, ist ein nominalistisches Vorurteil, dessen Unhaltbarkeit Wittgensteins philosophische Untersuchungen m. E. überzeugend erwiesen haben. Man könnte also meinen, der Übergang vom einzelnen Worte zur Einheit der Rede überwinde die Schwäche, die in der konventionellen Bezeichnung als solcher liegt, und man möchte glauben, daß gerade die platonische Dialektik diesem Punkt gerecht wird, wenn sie der scheiternden Bemühung um die einzelne Definition den Logos als die Koinonie der Ideen entgegensetzt. In der Tat scheint mir hier die Antwort auf die Frage zu liegen, warum auch der definitorische Satz mit dem gleichen Argument abgewiesen wird, das das einzelne Wort betraf. Zwar, die Schwäche des Wortes als solchen wird gerade vom Logos überwunden. Ist es doch die Bestimmung der definitorischen Begriffserklärung, sich über die Beliebigkeit der bloßen Benennung, die im Sprachgebrauch liegt, zu erheben und durch die Bestimmung des Begriffs die Sache selber da sein zu lassen, wie sie in sich bestimmt ist. Hier scheint man über alle Verwechslung sei es von Wortbedeutungen, sei es von Figur und Sache, gerade dadurch hinaus, daß man die Definition hat. Was soll die Konventionalität der sprachlichen Formulierung hier noch für eine Verdeckungsfahr in sich bergen?

Der platonische «Parmenides» scheint immerhin eine gute Antwort

auf diese Frage zu enthalten. Wieder kommt es darauf an, keine logische Einsicht hier vorauszusetzen, die erst am Ende platonischer Unterweisung erreichbar wäre, sondern von der dialektischen Erfahrung auszugehen, die jeder macht. Nicht umsonst wird die Definition des Kreises, die Plato hier gibt, keineswegs im Schema der Gattung - Art - Logik artikuliert. Man darf dies Schulsystem der klassifikatorischen Begriffsbildung nicht einfach voraussetzen, wenn man die dialektische Erfahrung des Denkens beschreiben will, sondern muß im Gegenteil darauf hinsehen, wie das Verfahren der Begriffsbestimmung selber etwas Beliebiges und Unsicheres behält, sofern der Gesichtspunkt der Gattung, unter die eine Sache zu subsumieren ist, der Eindeutigkeit entbehrt. Die Variation der Begriffsbestimmungen des Sophisten, mit denen der platonische Dialog gleichen Namens einsetzt, aber auch entsprechende Reflexionen des Politikos machen das völlig klar. Es mag ein logisches Ideal sein, die Beliebigkeit solcher Definitionsmöglichkeiten auf das «System aller Ideen» abzubilden, das hinter der platonischen Idealzahl-Lehre steht, und dadurch diese Beliebigkeit aufzuheben. Aber es scheint mir in hohem Grade fraglich, ob die Prinzipien des Einen und Vielen, auf denen sich dieses System aufbaut, nach Plato wirklich die Eindeutigkeit eines klassifikatorischen Aufbaus für uns als erreichbar behaupten sollen. Dagegen zeugt nicht nur die widersprechende Überlieferung über die esoterische Lehre Platos, sondern auch die in seinen Dialogen gegebenen Winke. Die Verflechtung der obersten Gattungen im Sophistes und noch mehr die dialektische Übungsstunde, die der junge Sokrates von dem alten Parmenides empfängt, stimmen lediglich zu der negativen Einsicht, daß es nicht möglich ist, eine isolierte Idee rein für sich zu bestimmen. Umgekehrt läßt die dialektische Verflechtung der Ideen die positive Vorstellung einer eindeutigen Begriffspyramide nicht aufkommen. Was das Aufbauprinzip einer solchen Ordnung wäre, die Abhängigkeit des einen vom anderen, läßt sich zwar an dem platonischen Paradefall systematischer Ordnung, dem Verhältnis von Zahl, Punkt, Linie, Fläche und Körper, sehr schön zeigen, aber ob der über diese Wissenschaften führende Aufstieg zur höchsten Einsicht in das Gute und der Abstieg von diesem mehr sind als ein ideales Programm? Ob es nicht immer so ist, wie es hier in propädeutischer Pragmatik gesagt wird, daß wir als Menschen der Ordnung von Gut und Schlecht, der Ordnung des Seins im ganzen immer nur im endlichen Vollzuge innewerden können? Am Ende soll vielleicht die Unbestimmtheit der Zwei gerade auch das mitaussagen, daß es die Eindeutigkeit eines Seinsaufbaus für uns nicht gibt.

Jedenfalls ist die Dialektik, von deren Vollzug hier die Rede ist, ganz von derselben Art wie die im Parmenides vorgeführte Übung. Auch diese entspringt der Mannigfaltigkeit sprachlicher Auslegungshinsichten. Man denke etwa an die erste Hypothese des Parmenides. Das ist nicht lästige Vieldeutigkeit, die man ausschalten sollte, sondern ein Ganzes in sich zusammenhängender Bedeutungshinsichten, die den Sachbereich artikulieren. Die Vielfalt der im Reden über die Dinge auseinanderfallenden Bedeutungsrichtungen und die divergierenden Ansichten über die Dinge entfalten eine produktive Vieldeutigkeit, der bekanntlich nicht nur die Akademie nachgegangen ist, sondern der auch Aristoteles sein analytisches Genie gewidmet hat. Die Produktivität dieser Dialektik ist die Kehrseite zu der unaufhebbaren Schwäche, die dem Verfahren der Begriffsbestimmung anhaftet. Jenes nie alternde Widerfahrnis der Logoi, von dem Plato redet, hier begegnet es in seiner äußersten Äußerlichkeit, die es mit der Konventionalität der einzelnen Wortbedeutungen ineinssetzt. Aber Plato weiß sehr wohl, daß diese Quelle aller Aporie auch der Ursprung der Euporie ist, die im Reden gelingt. Wer das eine nicht will, muß auch auf das andere verzichten. Eindeutige Zuordnung zwischen der Zeichenwelt, die wir beherrschen, und der Sachwelt, die ihr zuzuordnen ist, um sie zu beherrschen, ist keine Sprache. Die ganze Möglichkeit der Sprache und des Sprechens beruht auf der Vieldeutigkeit und auf dem, was die spätere Grammatik und Rhetorik Metaphorik nennt.

Nur wenn man die Unmittelbarkeit dieser dialektischen Erfahrung im Auge behält, versteht man, was Plato meint, wenn er die schließliche Möglichkeit der Erkenntnis als das Verweilen bei all diesen Vier, das vom einen zum anderen beständig übergeht, beschreibt. Alle Versuche, hier einen geordneten Aufstieg, eine Stufung der Mittel, die dem Aufstieg der Seele über das ganze System der Erkenntnisse bis hin zur Idee des Guten entspräche, herauszulesen, sind völlig irrig. Indessen stellt sich hier ein Problem. Von dem Vierten, der Verfassung der Seele, die erkennt oder weiß, ist anscheinend im Zusammenhang der Schwäche der Logoi nicht nochmals die Rede, jedenfalls nicht mit klaren Worten. Und doch muß es auch von diesem Vierten gelten, was die Schwäche aller Vier ausmacht. Auch die Verfassung der Seele, die Erkenntnis des Wahren zu sein hat, muß so sein, daß sie ihr Eigensein hervorkehrt und dadurch die Sache selber verdeckt. Und in der Tat scheint mir der Nachweis dessen nur deshalb nicht ausdrücklich gegeben, weil er in der ganzen Darlegung in besonderem Maße gegenwärtig ist. Denn wenn im

folgenden von der schlechten «Ernährung» die Rede ist, wenn die Hilflosigkeit, die die Seele des Einzelnen gegenüber den dialektischen Künsten des Gegners zeigt, beschrieben wird, und wenn wohlmeinende Widerlegungen und neidloses Fragen und Antworten verlangt werden, so liegt darin der indirekte Hinweis auf das Gemeinte. Auch hier entspringt eine Verkehrung. Die Verkehrung, die das Wissen als solches an sich hat und hervorkehren kann, ist im argumentativen Gespräch die Rechthaberei. Denn was ist sie anderes, als daß die Ansicht, die einer vertritt oder vertreten hat, sich als die eigene Ansicht so sehr hervorkehrt und geltend macht, daß man auf die sachliche Gegenrede des anderen nicht mehr einzugehen vermag. Es ist wirklich das Eigensein (das So-und-so-sein, die Meinigkeit) einer Ansicht oder Erkenntnis, die Eingenommenheit von sich als die generelle Voreingenommenheit gegen die Meinung des anderen, was sich dem sachlich Wahren in den Weg zu stellen sucht. Wie die Verfassung der Seele sein muß, damit das nicht geschieht, davon ist in der Folge ausführlich genug die Rede.

Von der Sache her läßt sich daher zusammenfassend sagen: daß die Schwäche aller Vier die gleiche ist. Ohne, daß es hier ausgesprochen wird, kann man mit platonischen Mitteln sehr schön klar machen, warum diese Schwäche unaufhebbar ist. Alle Vier nämlich sind in die Dialektik des Bildes verstrickt. Sofern sich in ihnen die Sache darstellen soll, unterliegen sie alle der Notwendigkeit, etwas für sich zu sein. Was etwas darstellen will, darf das nicht selbst sein, was es darstellt. Es liegt gleichsam im Wesen dieser Mittel der Erkenntnis, daß sie, um solche Mittel sein zu können, ein eigenes Unwesen besitzen müssen. Es ist gleichsam ihr Wesen, das Unwesen des Dargestellten zu sein. Darin entspringt nach Plato die Beirrung, daß wir immer wieder verführt sind, das Unwesentliche dennoch für das Wesen zu nehmen. Es ist so etwas wie ein Abfall von der eigentlichen Intention, d.h. der Blickrichtung, die in allen diesen vier Medien auf das Dasein der Sache geht. Plato sagt ausdrücklich, daß sie einen jeden befällt und ihn mit Verwirrung und Unsicherheit erfüllt.

Was es im Falle des mathematischen Beispiels bedeutete, daß das Unwesen sich vordrängt, ließ sich leicht zeigen. Aber es ist nicht auf sie beschränkt. Man muß nur beständig festhalten, daß diese sog. Theorie der Erkenntnis vom ersten bis zum letzten Wort die Gemeinsamkeit des Miteinanderredens meint. Sie fragt, wie eine Erkenntnis greifbar und gegenwärtig wird, für mich wie für dich, d.h. wie die Sache im Gesagten so da ist, daß sie wirklich da ist,

d.h. unverdeckt und durch Einrede unverwirrbar. Das aber war die unheimliche Erfahrung, die die griechische Bildung im Jahrhundert der Sophistik zu machen hatte, daß sich im Reden alles verwirren läßt und selbst die Mathematik durch sophistische Spiegelfechtereien diskreditierbar ist. Die platonischen Dialoge sind voll von satirischen Seitenhieben gegen die heranwogende Flut von Geschwätz, die im Zeichen der neuen Argumentier- und Redekunst die Jugend berauschte. Wenn Plato hier sagt, daß in den meisten Fällen das an den Darstellungsmitteln sich Hervorkehrende für uns genügt, weil wir «aus schlechter Erziehung» meist nicht gewohnt sind, nach der wahren Sache selber zu suchen, so meint er damit den ganzen Bereich alltäglicher Erfahrung, in dem man sich bewegt, wenn man dem, was alle sagen, und der Ansicht, die alle haben, vertraut. Wenn er fortfährt, daß man in solchen Fällen durchaus nicht lächerlich wird, auch wenn einen die Argumentationskünste des anderen in Widersprüche verwickeln, so erinnern wir uns nicht nur an die Komödienszenen bei Aristophanes, die das ergötzlich demonstrieren — wir erinnern uns auch der souveränen Art, mit der Plato in seinen Dialogen diese leeren Künste verächtlich macht.

Anders liegt die Sache aber dort, wo uns keine pragmatische Sicherheit gegen das Geschwätz immunisiert, d.h. in all den Fällen, in denen es uns auf die Wahrheit selber wirklich ankommt und in denen wir daher einander zwingen, uns über das Richtige klar zu werden. Man beachte, daß hier nicht «gezwungen werden» steht, sondern die Aktivform «zwingen». Das drückt die Solidarität aus, die uns miteinander verbindet, z.B. wenn wir alle, wir als Mathematiker, unmathematische Argumentationen über die Quadratur des Kreises zurückweisen. Vor allem aber ist es das ganze große Thema des rechten Lebens und der rechten Entscheidungen im Leben, bei dem wir alle, wir als Menschen, so miteinander solidarisch sind, daß es uns auf «es selbst», d.h. auf das, was wirklich das Gute ist, ankommt.

Es war eine neue Frage, die von Sokrates gefragt wurde, die Frage nach dem, was etwas ist. Sie beruhte auf dem Verdacht und auf der Erfahrung, daß, wer etwas sagt, nicht immer weiß, was er sagt, und daß gerade die Kunst der Rede, die allgemeine Geläufigkeit der Vorstellungen, diese Gefahr heraufbeschwor. Es mußte eine neue Kunst sein, die gegen diese Gefahr Rettung verhielß. Das war die Kunst, ein Gespräch zu führen und damit die Verwirrbarkeit der Erkenntnis, dies nie alternde Widerfahrnis der Reden, in deren Medium allein Philosophieren geschieht, zu bannen. Sie muß sich auf

den gleichen Boden stellen, auf dem die Gefahr des sophistischen Scheines droht und bleibt daher von der Sophistik wie von ihrem Schatten begleitet. Sie hört nicht auf, als Dialektik auf ihren Ursprung im sokratischen Gespräch zurückgewiesen zu sein. Was nur Reden sind, nichts als Reden, mag noch so unzuverlässig sein, es kann doch Verständigung zwischen Menschen herbeiführen, und das heißt: Menschen zu Menschen machen.

Heidelberg

Hans-Georg GADAMER