

PLATONS DIALOGE UND PLATONS LESER

Zum Problem einer Platon-Interpretation

Unter den europäischen Philosophen ist Platon der einzige, der der Abfassung schriftlicher Werke sehr distanziert gegenübersteht und doch sein Leben lang nicht müde geworden ist, ein Werk nach dem anderen niederzuschreiben. Ein solches Verhalten scheint mindestens inkonsequent.

Der folgende Beitrag nimmt den Dialog *Theaetet* (I) zum Anlaß, den merkwürdigen Sachverhalt erneut zu diskutieren. Er erörtert zunächst die Tatsache, daß Platon seinen Schriften fast durchweg die Form von Dialogen gegeben hat (II). Er erörtert sodann die Gründe dafür, daß Platon meinte, die mit der Sprache gegebenen Möglichkeiten seien in mündlicher Kommunikation besser als in schriftlicher und am ehesten im Gespräch zu realisieren (III). Und er sucht schließlich an einem konkreten Beispiel zu zeigen, daß Platon in der literarischen Form des philosophischen Prosadialogs eine Form indirekter Vermittlung entwickelt hat, die in einer Interaktion zwischen Text und Leser dadurch zustande kommt, daß weder der Autor in seiner angestammten Rolle des Informanten noch der Leser in der des bloßen Rezipienten agiert (IV, V)¹).

I

Teilt man, wie üblich, die knapp 30 Schriften Platons in die frühen, mittleren und späten Werke, so gehört der *Theaetet* zur dritten Gruppe. Verfaßt ist er bald nach 369 v. Chr., dem Todes-

1) Die methodischen Überlegungen, die nach einem mehrfach gehaltenen Vortrag hier zusammengefaßt und präzisiert sind, habe ich erstmals erprobt an einer Analyse des *Kratylos*: Willkür und Problembewußtsein in Platons *Kratylos*, Abh. Akad. Mainz 1984, Nr. 11; dazu auch: Platons Sprachphilosophie im *Kratylos*, *Hermes* 113, 1985, 44–62. Zu Platons Schriftkritik im *Phaidros*: Platon über die rechte Art zu reden und zu schreiben, Abh. Akad. Mainz 1987, Nr. 4. Zu den Problemen des *Theaetet* demnächst ausführlicher: *Studien zu Platons Theaetet*, ebd. 1988.

Gliederung des Dialogs *Theaetet*

142a1–143c7	143d1–151d6	151d7–186e12	187a1–201c7	201c8–210b3	210b4–d4
Rahmen- erzählung	Einleitung	1. Definition Wissen = Wahrnehmung	2. Definition Wissen = wahre Meinung	3. Definition Wissen = wahre Meinung mit Erklärung	Schluß

Gedankenführung innerhalb der dritten Definition

201c8–210b3

3. Definition:

Wissen = wahre Meinung mit Erklärung

201a4–c7	201c8–d3		206c1–210b3
Nicht jede wahre Meinung ist Wissen	Wahre Meinung mit Erklärung ist Wissen		Drei Versuche zu erklären, was Erklärung ist
		201d4–206b12	
		Theorie Nur Komplexes ist erklärbar, Unzusammengesetztes ist unerklärbar	
	201d4–202c6	202c7–206b12	
	Darstellung der Theorie	Prüfung und Widerlegung der Theorie	
		202c7–205e8	206a1–b12
		auf logischem Wege	auf empirischem Wege

jahr des Mathematikers Theaitet, dem Platon hier dadurch ein Denkmal gesetzt hat, daß er ein Gespräch fingiert, das etwa dreißig Jahre früher der junge Schüler Theaitet mit Sokrates kurz vor dessen Tod noch habe führen können. Platon selbst hatte, als er den Dialog schrieb, ein Alter von etwa sechzig Jahren.

Thema des Dialogs ist das Wissen. Nun geht es bekanntlich auch in anderen Schriften Platons um Wissen und Erkenntnis. So fragt man dort etwa, was Tüchtigkeit, was Gerechtigkeit, was Frömmigkeit sei, oder ob Tüchtigkeit lehrbar, oder was die Kunst der Beredsamkeit ausmache, oder was eigentlich gemeint sei, wenn man von der Richtigkeit der Bezeichnungen spricht. Immer also bemühen sich die Partner darum, Klarheit über etwas zu gewinnen, was ihnen problematisch geworden ist. Dabei muß nicht selten die Fragwürdigkeit eines Themas von Sokrates erst eigens begründet werden; denn natürlich war auch zur Zeit Platons der sog. gesunde Menschenverstand in der Regel überzeugt, hinreichend

informiert zu sein und zumal in solchen Fragen keiner Belehrung zu bedürfen, die im praktischen Leben ohnehin niemand zu stellen sich veranlaßt sieht, da ihre Beantwortung sich sozusagen von selbst versteht. Niemand fragt ja normalerweise nach dem, was jedermann in seinen Handlungen und Äußerungen täglich voraussetzt. Was solche Wörter wie gut, gerecht, nützlich, angenehm, ängstlich, tapfer, schön, besonnen, wahr und falsch, was Wörter wie lieben, lügen, glauben, vermuten oder gar das kleine Wörtchen ‚ist‘ bedeuten, glaubt jedermann zu wissen, und er muß das glauben, denn andernfalls könnte er nicht sprechen, da er, um sich verständlich zu machen, alle diese Wörter täglich verwenden muß. Und genau hier setzt bekanntlich Sokrates in der Regel an: Er sucht seinen Partnern bewußt zu machen, daß es um diese Wörter keineswegs so unproblematisch steht, wie der tägliche Gebrauch der Umgangssprache einen glauben machen kann.

Um das Wort ‚Wissen‘ steht es da zunächst nicht anders. Wie heutzutage, so hat auch damals jedermann dieses Wort täglich verwendet, und also waren alle überzeugt, zu wissen, was sie meinen, wenn sie das Wort benutzen. Insofern läßt Platon seinen Sokrates hier im Dialog *Theaetet* nicht anders verfahren als sonst: Er fragt nach der Bedeutung eines Wortes, das jedermann in seiner Alltagssprache sicher zu gebrauchen weiß. Doch in einer Hinsicht hat die Frage, was eigentlich Wissen ist, ihre Besonderheit. Wenn Sokrates sonst nach der Bedeutung eines Wortes fragt, so richtet sich sein Versuch, etwas genauer zu erkennen, auf einen Gegenstand, der als solcher sozusagen außerhalb und unabhängig vom Akt der Erkenntnis vorgegeben ist. Wenn er dagegen im *Theaetet* fragt, was Wissen ist, so fragt in dieser Frage gleichsam die Erkenntnis nach sich selbst, macht das Wissen sich selbst zum Gegenstand. Was eigentlich geschieht, wenn wir etwas erkennen? Was meinen wir, wenn wir von Wissen sprechen? Welche Möglichkeiten haben wir, Wissen von bloßer Meinung oder irrtümlicher Überzeugung zu unterscheiden? Wann also sind wir berechtigt, zu behaupten, etwas zu wissen? Auf diese Fragen eine hinreichende Antwort zu wissen, das ist das Ziel der Überlegungen, denen Sokrates und Theaitet nachgehen.

Ich möchte hier nun allerdings nicht den Versuch machen, eine Zusammenfassung dessen zu geben, was Platon im *Theaetet* auf diese Frage geantwortet hat. Und das aus dem einfachen Grunde, weil selbst dann, wenn ich es wollte, eine solche Zusammenfassung nicht möglich wäre, da Platon die Personen seines Dialogs eine befriedigende Antwort *expressis verbis* nicht finden läßt. Drei

Antworten sind es, die im Laufe des Gesprächs zur Debatte gestellt werden: Wissen sei Wahrnehmung, Wissen sei wahre Meinung und Wissen sei wahre Meinung mit Erklärung; und für keine der drei Antworten gelingt es den Gesprächspartnern, die von ihnen selbst vorgebrachten Gegenargumente zu entkräften. So ist man am Ende zwar durchaus klüger als zu Beginn, denn immerhin weiß man jetzt, wie Sokrates sagt, daß weder Wahrnehmung noch wahre Meinung, noch wahre Meinung verbunden mit Erklärung Wissen ist. Doch was Wissen nun eigentlich ist, genau das wissen die beiden Gesprächspartner auch am Ende nicht. Ich könnte hier daher, wenn ich eine Zusammenfassung der Ergebnisse des Dialogs geben wollte, allenfalls die Gründe referieren, die Platon gegen jeden der drei Definitionsversuche vorbringen läßt. Bestenfalls würden wir dann verstehen, weshalb Wissen das nicht ist, was die Gesprächspartner und möglicherweise wir mit ihnen zunächst einmal vermutet hatten. Auch das, so scheint es, wäre immerhin schon etwas. Nun steht es aber um diese Gründe, mit denen die drei Definitionen jeweils als unbefriedigend erwiesen werden, höchst eigenartig; und wenn wir sie wirklich verstehen wollten, würden wir uns alsbald in Schwierigkeiten verwickeln, aus denen herauszufinden ein langwieriges Unterfangen wäre.

Auf den Versuch, die Gründe zu erörtern, derentwegen die drei Definitionen als unbefriedigend gelten, und erst recht auf den Versuch, meine Meinung darüber zu referieren, was Platon zur Zeit, da er den *Theaetetus* schrieb, unter Wissen verstanden wissen wollte, möchte ich hier daher verzichten. Was ich statt dessen vorhabe, ist viel bescheidener. Ich nehme aus dem Dialog, der einen Umfang von etwa 70 Seiten hat, eine kleine Partie von etwa fünf Seiten (201d4–205e8) und versuche, mit Hilfe dieses Abschnittes einen Einblick zu vermitteln in die Art, wie Platon seine Dialoge gestaltet und wie er philosophische Probleme – in diesem Fall also die Frage: Was ist Wissen? – in seinen Dialogen behandelt hat. Dabei werden, denke ich, die ungewöhnlichen Schwierigkeiten deutlich werden, vor denen der Platon-Interpret sich immer wieder sieht, und damit zugleich die Risiken, die er eingehen muß, wenn er die Aussicht haben will, das zu verstehen, was in Platons Dialogen eigentlich geschieht. Möglicherweise entsteht dabei allerdings der Eindruck, die Interpretation platonischer Schriften stehe auf schwankendem Boden und sei wohl doch ein vergleichsweise bedenkliches Geschäft. Und ich sehe mich kaum in der Lage zu behaupten, daß ein solcher Eindruck ohne jede Berechtigung sei. Allerdings hoffe ich doch auch, daß trotzdem einiges von der

Faszination deutlich wird, die von den Schriften dieses in der Geschichte der europäischen Philosophie nun allerdings singulären Mannes auch heute noch ausgeht.

Bevor ich mich jetzt dem fraglichen Abschnitt des *Theaetet* zuwende, möchte ich die Aufmerksamkeit erstens auf eine bekannte Tatsache und zweitens und etwas ausführlicher auf weniger bekannte Überlegungen lenken, die Platon in seinem Dialog *Phaidros* zum Thema ‚Redekunst‘ vortragen läßt. Zwischen beidem, der erwähnten Tatsache und den erwähnten Überlegungen, besteht, wie ich überzeugt bin, ein Zusammenhang, der so geartet ist, daß von ihm aus Licht auf gewisse Eigenheiten der Komposition fällt, die wir dann am *Theaetet* beobachten werden.

II

Zunächst die Tatsache. Wie alle wissen, hat Platon fast jedem seiner Werke die Form eines Gesprächs gegeben, das er Sokrates mit einem oder mehreren Partnern führen läßt. Zur Erklärung dieses Tatbestandes kann man darauf verweisen, daß die Literaturform des Prosadialogs nicht von Platon erfunden werden mußte, daß er sie schon übernehmen konnte; sich in dieser Form zu versuchen, das mochte durchaus ein Anreiz sein für jemanden, der für poetische Gestaltung so eminent begabt war wie Platon; und zweifellos wirkt da auch seine Begegnung mit jenem Manne, der damals in der Öffentlichkeit Athens seine Mitmenschen immer wieder ins Gespräch zu ziehen suchte und ihnen zeigte, daß verbreitete Überzeugungen nur schlecht oder gar nicht begründet waren. Doch ist mit solchen Hinweisen kaum mehr gesagt, als daß im Athen jener Zeit wie für jeden anderen so auch für Platon grundsätzlich die Möglichkeit und dazu die Anregung durch den historischen Sokrates gegeben waren, sich dieser Literaturform zu bedienen. Entscheidend dafür, daß Platon für seine Schriften diese Form gewählt und dann fast ausnahmslos an ihr festgehalten hat, ist etwas anderes, das ich zunächst nur stichwortartig charakterisiere. Anders als eine zusammenhängende Erörterung, wie sie dann in der Zeit nach Platon zur üblichen Form philosophischer Veröffentlichungen geworden ist, erlaubt es die Dialogform dem Autor, mit seiner eigenen Meinung zurückzuhalten oder eine solche nur mittelbar zu äußern. Wie etwa ein Dramatiker moralische oder soziale Konflikte auf der tragischen Bühne darstellt, ohne doch deshalb verpflichtet zu sein, seine Personen auch deren Lö-

sung vortragen zu lassen oder seinerseits eine solche auch nur zu kennen, so kann auch der Autor des philosophischen Prosadialogs einschlägige Probleme darstellen, ohne eine Lösung anzubieten. Das soll nicht heißen, daß das *immer* der Fall ist; selbstverständlich *kann* der Autor sich auch mit einer seiner Personen identifizieren und ihr seine eigene Meinung in den Mund legen; wie er seine Meinung auch auf zwei oder mehrere Personen verteilen kann. In solchen Fällen dient dann die Dialogform offensichtlich nur dazu, das, was kunstloser und kürzer in einem Lehrvortrag oder in einer Abhandlung vorzutragen wäre, lebendiger darzustellen; und ich wage die Vermutung, daß überall sonst, wo es philosophische Prosadialoge gibt, dies die Regel ist. Daneben aber hat der Autor eines Prosadialogs die Möglichkeit, durch seine Personen die unterschiedlichsten Thesen erörtern und widerlegen zu lassen und so den Gehalt eines Problems herauszuarbeiten, ohne sich doch selbst mit einer der diskutierten Thesen identifizieren zu müssen. Und übrigens kann er, wenn es der Dramaturgie der Gesprächsführung dient, seine Personen auch Fehler machen lassen, er kann sie durch die Art, wie und was sie reden, unterschiedlich charakterisieren, er kann sie in der Diskussion gewinnen und verlieren lassen und muß selbst durchaus nicht immer und ohne Vorbehalt auf Seiten dessen stehen, den er gewinnen läßt. Auch im Alltag siegt nicht immer die gute Sache, und auch die schlechteren Argumente haben Erfolg, wenn sie nur mit Autorität und suggestiv vorgetragen werden; wie denn bisweilen das Vernünftige sich auch dann durchsetzt, wenn es einen schlechten Anwalt hat. Es sollte klar sein: Wie die Literaturformen der Tragödie und der Komödie dem Dramatiker, so bietet die Literaturform des Prosadialogs dem Philosophen eine Fülle unterschiedlicher Möglichkeiten, *mittelbar* auf seine Leser zu wirken. Ob und wie ein Autor von Fall zu Fall diese Möglichkeiten nutzt, ist eine Frage, die nicht mehr theoretisch beantwortet, sondern nur in der konkreten Analyse eines bestimmten Dialogs beobachtet werden kann. Voraussetzung ist allerdings, daß der Platon-Interpret sich erst einmal dazu erzieht, mit diesen Möglichkeiten der Gestaltung jedenfalls zu rechnen; tut er das nicht, bleiben ihm gegebenenfalls die Komposition des Dialogs und jene Überlegungen des Autors, die hinter dieser Komposition stehen, notwendigerweise verschlossen.

Sind diese Überlegungen richtig, so bedeutet das in nüchternen Worten, daß u. U. – dann nämlich, wenn der Autor die hier angedeuteten Möglichkeiten genutzt hat – der Versuch aussichtslos ist, einem Dialog Platons unmittelbar die Meinungen seines

Autors zu entnehmen. Man könnte einwenden, daß die antike Platon-Tradition den damit angedeuteten Schwierigkeiten so gut wie keine Aufmerksamkeit geschenkt hat; also seien solche Schwierigkeiten lediglich das Erzeugnis moderner Interpretationstheorien, die vielleicht den Konzeptionen und Techniken eines heutigen, nicht aber denen eines antiken Autors gerecht würden. Da trifft es sich gut, daß jedenfalls einmal Platon auch selbst die mit der Sprache gegebenen Möglichkeiten ausführlich erörtert hat.

III

Wer die Möglichkeiten, die dem Menschen mit der Sprache geboten sind, nutzen, wer andere informieren, sie überzeugen und sich mit ihnen verständigen, wer also die Kunst der mündlichen und schriftlichen Rede wirklich beherrschen will, der muß, wie Platon im *Phaidros* lehrt, folgendes lernen. Erstens erlaubt die Sprache dem, der sie benutzt, sich höchst unterschiedlich auszudrücken und dabei doch dasselbe zur Sprache zu bringen und dasselbe Ziel zu verfolgen: Also hat der perfekte Redner sich die ganze Fülle möglicher Rede- und Ausdrucksformen anzueignen. Zweitens sind die Charaktere der Menschen so verschieden wie ihre äußere Erscheinung: Also muß der Redner die ganze Vielfalt möglicher Charaktertypen kennen, um zu wissen, wie unterschiedlich Menschen handeln und reagieren. Drittens muß er wissen, welche Charaktere er in welcher Weise anreden muß, um sie so zu beeinflussen, wie er möchte. In Platons eigenen Worten: „Er muß lernen, welche Seele durch welche Reden aus welchem Grunde notwendigerweise überzeugt und welche durch welche Reden nicht überzeugt wird“ (271b3). Und viertens muß er dieses theoretische Wissen auch in der Praxis anwenden können; er muß in bestimmten Menschen, denen er sich in konkreten Situationen gegenüber sieht, bestimmte Typen wiedererkennen und so imstande sein, seine sprachlichen Mittel entsprechend einzusetzen. Auch hier Platons eigene Worte: „Wenn der angehende Redner hinreichend fähig ist zu sagen, welcher menschliche Typ von welcher Art Rede überzeugt wird; wenn er ferner in der Lage ist, ihn, wenn er ihn vor sich hat, als solchen zu erkennen und dann zu sich selbst zu sagen: ‚Dies ist der Mann und dies der Charakter, über den damals im Unterricht geredet worden ist, der jetzt konkret vor mir steht, und ihm gegenüber muß ich, um ihn von dem und dem zu überzeugen, folgende Argumente in folgender Weise anwen-

den'; und wenn er dann, im Besitz all dieser Fähigkeiten, noch die Situationen kennt, in denen er reden und in denen er schweigen muß; und wenn er schließlich auch noch den passenden und den unpassenden Zeitpunkt für ein kurzes, ein bedauerndes, ein verschärfendes Wort und für all die anderen Redeweisen, die er gelernt hat, zu unterscheiden versteht: dann und nicht eher hat er in sich die wissenschaftliche Rhetorik angemessen und vollkommen ausgebildet“ (271e2).

Kompetent und erfolgreich mit Sprache umgehen heißt demnach mit ihr situations- und publikumsgerecht umgehen. Dabei gelten die von Platon entwickelten Forderungen für die schriftliche Verwendung der Sprache ebenso wie für die mündliche. Es ist aber klar, daß die hier referierten Überlegungen der Sache nach darauf hinauslaufen, der mündlichen Rede den unbedingten Vorrang zu geben. Denn nur dort, wo mündliche Rede ihren Platz hat, sieht der Redner, wen er vor sich hat, und kann seine Rede darauf einrichten. Womit keineswegs gesagt ist, daß das Schriftwerk den erhobenen Forderungen überhaupt nicht genügen könne. Grundsätzlich hat vielmehr auch der Verfasser eines schriftlichen Werkes eine Chance: Er kann seine Schrift an einen ihm bekannten Adressaten richten und dann im Blick auf ihn die Argumente und die Darstellung wählen. Doch die offenkundige Schwäche der Schrift ist, daß der Verfasser weder eine Gewähr hat dafür, daß sein Werk den gedachten Adressaten wirklich erreicht, noch dafür, daß es nur ihn und nicht auch andere erreicht, für die es in dieser Form nicht gedacht war und für die er hätte anders schreiben müssen.

Realisierbar also ist die Forderung, die eigene Redeweise auf die psychische Konstitution der jeweiligen Rezipienten abzustimmen, grundsätzlich auch im Schriftwerk, wenn auch nur innerhalb der eben genannten Grenzen. Ebenso sicher aber ist, daß diese Forderungen der Sache nach auf die mündliche Rede zielen als das ihnen eigentlich angemessene Medium; und sofern sie sich vollkommen nur dort realisieren lassen, wo der Sprecher nicht nur sieht, wen er vor sich hat, sondern auch kontrollieren kann, ob und wie er verstanden worden ist, um dann seinerseits darauf reagieren zu können, zielen sie auf den Dialog: Allein dort, wo die Möglichkeit von Rückfrage und Antwort gegeben ist, kann der Forderung, Argumente und Darstellung auf den Partner abzustellen, wirklich voll entsprochen werden.

Es ist daher nicht überraschend, daß Platon den Wert eines schriftlich fixierten Textes äußerst gering einschätzt. Ein Text mag vom Autor für einen bestimmten Empfänger gedacht und verfaßt

sein, doch der Text kann sich seine Leser nicht aussuchen. Wie Platon formuliert: „Ist er einmal geschrieben, so treibt er sich in gleicher Weise herum bei denen, die ihn verstehen, wie auch bei denen, für die er nicht paßt, und er weiß nicht, zu wem er reden soll und zu wem nicht“ (275d9). Nun will auch Platon keineswegs behaupten, daß schriftlich fixierte Texte *immer* mißverstanden würden; denn natürlich *kann* ein Text auch in die richtigen Hände kommen; das zu leugnen, wäre weltfremd und war jedenfalls Platons Sache nicht. Doch angesichts der unübersehbaren Zahl möglicher Leser und angesichts ihrer höchst unterschiedlichen Begabung und Vorbildung wird das eher die Ausnahme sein. Kommt ein Text an den unrechten Mann, so ist er wehrlos gegen jedes Mißverständnis, jede daraus resultierende Kritik und jeden Vorwurf aus dem Munde dessen, für den er nicht gedacht und nicht geschrieben war und der ihn daher auch nicht verstanden hat. In diesem Fall „bedarf der Text immer der Hilfe seines Vaters; denn er selbst kann sich weder wehren noch helfen“ (275e3). Die Hilfe aber, die der Vater, der Autor, seinem Text dann bringen muß, wenn er an den ungeeigneten Leser gekommen ist, besteht darin, daß er für diesen Leser nachholt, was er ihm gegenüber im mündlichen Gespräch von vornherein getan hätte: Für das, was er eigentlich sagen will und im vorliegenden Text in einer bestimmten Weise auch gesagt hat, eine solche Darstellung finden, die den sachlichen Gehalt auch diesem Leser verständlich macht. Ein schriftlich fixierter Text *kann* nicht jedem Beliebigen verständlich sein. Was seine Stärke zu sein scheint, ist in Wahrheit seine Schwäche: Die Fixierung verabsolutiert eine für einen bestimmten Rezipienten gedachte Version und schließt damit die weitere Öffentlichkeit aus. Immerhin kann der kompetente Autor, der weiß, „welche Seele durch welche Reden aus welchem Grunde notwendigerweise überzeugt wird“, diesen konstitutiven Mangel alles Geschriebenen kompensieren dadurch, daß er in der Lage ist, dem von Mißverständnissen bedrohten Text „zu Hilfe zu kommen“²⁾.

2) Die Schwäche eines *jeden* schriftlichen Textes, von der Platon im *Phaidros* spricht, besteht nicht etwa, wie allerdings gelegentlich vermutet wird, darin, daß gewisse Dinge schriftlich nicht *darstellbar*, sondern darin, daß sie schriftlich nicht sicher zu *vermitteln* sind. Dementsprechend besteht die Hilfe, die der Autor seinem Text dann, wenn er nicht verstanden wird, mündlich leisten soll, nicht darin, daß er zu seiner Verteidigung zurückgreift auf etwas, das er schriftlich nicht hätte darstellen können oder wollen, sondern darin, daß er für das, was er im Text gesagt hat, eine andere Darstellung und Begründung findet, die diesem Leser angemessen und verständlich sind. Von Autoren, die dazu nicht in der Lage sind und

Nur in mündlicher Rede und eigentlich nur im Gespräch ist es demgegenüber möglich, sich *von vornherein* auf die jeweilige Situation und den jeweiligen Partner einzustellen. Doch damit ist, wie Platon gesehen hat, die Bedeutung der Dialogsituation noch keineswegs ausreichend beschrieben. Denn sicher dient Sprache der Vermittlung von Wissen; und diese Vermittlung kann schriftlich oder mündlich erfolgen, und am angemessensten und erfolgreichsten erfolgt sie im Gespräch. Aber Sprache dient nicht nur der *Vermittlung*, sondern auch der *Gewinnung* von Wissen. Nur im Gespräch ermöglicht Sprache die gemeinsame Bemühung um Klärung und Erkenntnis und so die gegenseitige Förderung *beider* Partner. Der eine stellt gegebenenfalls ja nicht nur Fragen, weil er etwas nicht verstanden hat; er kann sich vielmehr provoziert fühlen, selbst aktiv zu werden, und überraschende Worte finden, auf die der Initiator des Gesprächs in neuer Weise reagieren muß. Indem der geeignete Partner nicht nur rückfragt, sondern eigene Gedanken beiträgt, wird er in und durch den Dialog mehr und mehr zum selbständigen und gleichgewichtigen Partner, damit

tatsächlich nichts Wertvolleres (τιμιώτερον) ihr eigen nennen als jene Texte, die sie mühselig zusammengesetzt haben, spricht Platon verächtlich als von denen, die ihre Worte in langer Arbeit immer wieder umstellen, indem sie die Papyrusblätter mal so mal so zusammenleimen und wieder trennen (278d8–e2; damit vgl. Alkidamas Soph. 4): Daß Platon dabei vornehmlich an Isokrates denkt, der selbst von jahrelanger Arbeit an seinen Veröffentlichungen gesprochen hat (neben 12,3.266–270 auch 4,14; dazu [Longin.] 4,2), würde man auch dann vermuten, wenn er von Platon hier *nicht* sogleich genannt wäre (278e5 ff.; merkwürdigerweise hat Chr. Eucken in seinem an Beobachtungen reichen ‚Isokrates‘, Berlin 1983, *diese* Bezugnahme übersehen und spricht daher von einem „fast heiteren Bild der Gegnerschaft“, das sich im *Phaidros* zeige und dann allerdings im zeitlich ganz nahe stehenden *Theaetetus* durch ein sehr anderes ersetzt werde [274]). – Um Mißverständnisse nach Möglichkeit auszuschließen: Es geht mir nicht um die grundsätzliche Frage nach der Existenz einer sog. ungeschriebenen Lehre, sondern um die Interpretation eines Textes und allenfalls um die Frage, welche Rolle dieser Text in der fraglichen Diskussion spielen kann. Platon hat jedenfalls im *Phaidros* nicht die Schwäche *seiner* Texte mit dem Hinweis darauf begründen wollen, daß er etwas zurückhalte, sondern er hat die grundsätzliche Schwäche *aller* Texte begründen wollen; und die Schwäche aller Texte darin begründet zu sehen, daß sie nicht seine ἄγροφα δόγματα enthalten, so unbesonnen war Platon nicht. Daß ein Autor in seiner Disziplin kompetent sein muß, bevor er zu schreiben beginnt, gilt als selbstverständlich; und ebenfalls, daß er das Richtige dann, wenn er fachlich und rhetorisch (271e10–272b2) kompetent ist, auch schriftlich fixieren kann (259e1–260a4, 260d5–9, 262a9–c3, 277b5, 278c4–5). Was jedoch gerade auch dann, wenn der Autor kompetent ist, problematisch bleibt, ist die *schriftliche Vermittlung* des Richtigen: Weil ein Text, um etwas vermitteln zu können, auf Leser und deren Verständnis angewiesen ist, diese Leser aber hinsichtlich der Voraussetzungen, durch die ihr Verständnis bedingt ist, unendlich verschieden sind, *deshalb* fehlt es jedem Text an Deutlichkeit und Sicherheit (275c6, 277d8).

aber auch seinerseits zum möglichen Initiator weiterer Gespräche, deren Partner, sofern auch sie geeignet sind, dieselbe Chance haben, neue Partner für den Dialog zu finden und diese so auf den Weg zu geistiger Selbständigkeit zu bringen. Nur unter den Bedingungen des Dialogs, wie Platon bildhaft formuliert, hat ein Sprecher die Aussicht, „in einen geeigneten Partner Worte einzupflanzen und zu säen, die die Fähigkeit haben, sich selbst und ihrem Erzeuger zu helfen, und die nicht unfruchtbar bleiben, sondern Samen tragen, aus dem dann in anderen Partnern wieder andere Worte erwachsen, Worte, die imstande sind, diesem immer neuen Prozeß unendliche Dauer zu verleihen“ (276e4). Mit anderen Worten: Im Dialog und nur in ihm entfalten sich jene Kräfte, die den Prozeß des wissenschaftlichen Gesprächs in Gang setzen, der nach Platons suggestiver Vision nicht enden wird.

Nach dieser von Platon gegebenen Analyse der Möglichkeiten, die die Sprache dem Menschen eröffnet, ist sein Urteil nicht verwunderlich, daß ein schriftliches Werk die Mühe nicht wert ist, die seine Abfassung kostet. Schreiben ist keine ernsthafte Tätigkeit; denn der Schreiber verzichtet auf die entscheidenden Möglichkeiten, die dem Menschen mit der Sprache gegeben sind. Schreiben ist nichts anderes als ein Spiel und von derberen Vergnügungen lediglich durch eine gewisse Seriosität unterschieden. Ein vernünftiger Mann wird demgegenüber nur dort sich ernsthaft engagieren, wo es sich lohnt: im Gespräch und, falls er denn doch geschrieben hat, in der erläuternden Hilfe, die er gegebenenfalls für wechselnde Leser seinem Text zuteil werden läßt.

IV

Wer so entschieden und unbedingt der Mündlichkeit vor der Schriftlichkeit den Vorzug gibt und dann doch sein Leben lang ein schriftliches Werk nach dem anderen veröffentlicht, scheint mindestens inkonsequent. Man hat denn auch immer wieder eine Erklärung versucht; wenngleich ich den Eindruck habe, daß das Dilemma, vor dem der Platon-Interpret steht, selten in der notwendigen Schärfe beschrieben wird. Ich möchte daher, anstatt bisherige Antworten zu referieren, gleich die folgende These aufstellen: Die eine Tatsache, daß Platon mit guten Gründen der Mündlichkeit und namentlich dem Dialog das Wort geredet hat, und die andere, daß er – zu unserem Glück – nicht müde geworden ist, immer wieder neue Texte niederzuschreiben, sind nur dann ver-

einbar, wenn man annimmt, mit diesen Texten habe es eine eigene Bewandnis, die darin zu sehen ist, daß Platon zwar sicher nicht gemeint hat, in der Literaturform des philosophischen Prosadiologs ein Mittel zu besitzen, das die von ihm selbst diagnostizierte Schwäche *jedes* schriftlich fixierten Textes grundsätzlich aufzuheben vermöchte, daß er aber in dieser Literaturform jedenfalls die Möglichkeit gesehen hat, für sich die Rolle des wissenden, informierenden und seine Leser überredenden Autors und für seine Leser die Rolle des bloßen Rezipienten zu vermeiden; so kann er selbst im Hintergrund bleiben und statt dessen versuchen, den Leser zu eigenen Reaktionen auf den Text zu provozieren, um ihn, den Leser, auf diese Weise zu einem Gesprächspartner wenn auch nicht des Autors, so doch des Textes zu machen. In anderen Worten: Wenn es nach Platon die Schwäche jedes schriftlichen Textes ist, „daß er, einmal fixiert, sich in gleicher Weise herumtreibt bei denen, die ihn verstehen, wie auch bei denen, für die er nicht paßt, und daß er nicht weiß, zu wem er reden und wo er schweigen soll“, so bemüht sich derselbe Platon als Autor schriftlich fixierter Texte um eine Form der Komposition, die den Text in den Stand setzt, nur dort zu reden, wo er auf kritisches Verständnis trifft. Was ich damit meine, demonstriere ich jetzt an besagtem Abschnitt des *Theaetet*³⁾.

Die zweite Definition „Wissen = wahre Meinung“ ist, wie Sokrates meint zeigen zu können, deshalb nicht richtig, weil es den Fall gibt, daß jemand – etwa als Richter – ein richtiges Urteil fällt, gleichzeitig aber gute Gründe es verbieten, diese seine in einem richtigen Urteil resultierende Meinung Wissen zu nennen (201a4–c7). Ähnlich hatte Platon Sokrates schon Jahre früher an einer berühmten Stelle im *Menon* argumentieren lassen, wo jemand durchaus eine richtige Meinung haben, jedoch deshalb noch nicht beanspruchen kann, auch Wissen zu besitzen (Men. 96e7–97c2). Der Gründe, mit denen Sokrates zwischen wahrer Meinung und Wissen glaubt unterscheiden zu sollen, sind drei: Entweder (a) ist der, der eine wahre Meinung, doch kein Wissen hat, über das fragliche Geschehen der Vergangenheit nur unzureichend informiert; oder (b) er war selbst nicht Augenzeuge dieses Geschehens; oder (c) er urteilt über einen gegenwärtigen Sachverhalt ohne eigene Erfahrung. Auf die Problematik dieser Gründe, von denen a und b im *Theaetet*, c im *Menon* genannt werden, kann

3) Die Gliederung des ganzen Dialoges und die der Gesprächsführung anlässlich der dritten Definition, die im folgenden interessiert, zeigt die Skizze auf S. 217.

ich hier nicht näher eingehen. Worauf Platon hinaus will, ist klar: Es gibt Fälle, wo jemand mehr oder weniger zufällig richtig urteilt; nicht jede wahre Meinung also ist Wissen. Wohl aber kann wahre Meinung zu Wissen werden, z. B. dann, sobald ausreichende Information oder eigene Erfahrung gewonnen wird. Demnach gründet das Defizit dessen, der nur wahre Meinung, doch kein Wissen hat, in ihm selbst oder in den ihn bestimmenden Umständen. Er muß, so scheint es, zur wahren Meinung noch etwas hinzuerwerben, wodurch diese dann als Wissen ausgewiesen wird. Dem Versuch, diesen qualifizierenden Faktor näher zu bestimmen, gelten im *Theaetetus* alle weiteren Überlegungen (201c8–210b3); oder richtiger: diese Überlegungen gelten der Frage, ob es einen solchen Faktor, der immer und überall derselbe ist, überhaupt gibt.

Theaitet vermutet, der qualifizierende Faktor, der hinzukommen müsse, sei die Erklärung. Er definiert daher: „Wissen ist wahre Meinung verbunden mit Erklärung“ (201c8–d3), und beruft sich für diese nunmehr dritte Definition auf die Theorie eines Unbekannten, von der er aber sonst nichts weiter weiß. Sokrates behauptet daraufhin, die fragliche Theorie genauer zu kennen, gibt von ihr zuerst eine Darstellung (201d4–202c5) und unterzieht sie dann zusammen mit Theaitet einer Prüfung (202c7–206b12), wobei er in einer ersten Argumentation nach ihrer logischen Stimmigkeit (202d8–205e8), in einer zweiten nach ihrer Vereinbarkeit mit der Erfahrung fragt (206a1–b12). Die Theorie erweist sich den Gesprächspartnern als falsch. Darauf wenden sie sich der Definition selbst zu, die Sokrates im Grunde für angemessen zu halten scheint⁴), und suchen in drei Anläufen zu klären, was Erklärung eigentlich sei oder zu leisten habe (206c1–210b3). Wie zu erwarten und schon gesagt, kommt man lediglich zu einem negativen Ergebnis.

Diese Komposition des Gesprächs ist nun nicht ohne weiteres verständlich und verdient unsere Aufmerksamkeit. Die neue Definition wird eingeführt unter Berufung auf die Theorie eines Ungenannten; diese Theorie sollte daher auch am ehesten geeignet sein, die fragliche Definition zu erklären; und sie wird denn auch

4) 202d6 τίς γὰρ ἂν καὶ ἔτι ἐπιστήμη εἶναι χωρὶς τοῦ λόγου τε καὶ ὁρθῆς δόξης; „Welches Wissen könnte es denn auch noch geben ohne Erklärung und wahre Meinung?“ Zur Formulierung: J. D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford 1954, 314. Zur Sache, nämlich zur Frage, ob Wissen in „Wissen = wahre Meinung mit Erklärung“ wirklich angemessener definiert ist als in „Wissen = wahre Meinung“: F. von Kutschera, *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Berlin 1982, 16–78.

aufwendig geprüft, erweist sich dabei aber als falsch; doch die Definition selbst bleibt davon unberührt und steht weiterhin zur Debatte. Sie ist durch die Widerlegung der Theorie in keiner Weise in Mißkredit geraten, ist also offenbar von ihr, der sie doch angeblich entstammt, völlig unabhängig. Nun sind, wie gesagt, auch die folgenden drei Versuche, die neue Definition angemessen zu erklären, vergeblich. Und so könnte man vermuten, um die Theorie stünde es insofern gar nicht anders: Mag sie auch der Ursprungsort der Definition sein und ihr dadurch eine gewisse Sonderstellung zukommen, als Deutung der Definition ist sie nur eine neben möglichen anderen Deutungen, und mit ihnen, die im folgenden erörtert werden, teilt sie das unrühmliche Schicksal, falsch zu sein. Doch genau so möchte Platon die von ihm entworfene Gedankenführung offenbar nicht verstanden wissen.

Nachdem die Theorie widerlegt ist, läßt Platon Sokrates sagen: „Daß die Theorie falsch ist, dafür ließen sich m. E. auch noch andere Beweise finden. Doch wollen wir nicht, indem wir dem nachgehen, die Prüfung der vor uns liegenden Frage vergessen, was denn nun eigentlich mit der Behauptung gemeint ist, wahre Meinung zusammen mit einer Erklärung sei vollkommenes Wissen“ (206c1–5). Damit gibt Sokrates offensichtlich zu verstehen, daß die fragliche Theorie, die man soeben ausführlich erörtert hat, nicht lediglich eine unter möglichen anderen Deutungen der Definition ist, daß es vielmehr um sie noch anders steht. Auch sie ist falsch, nicht anders als die anderen Deutungen, die später zur Sprache kommen; aber sie ist falsch sozusagen in besonderer Weise. Worin diese Sonderstellung besteht, wird dem Leser allerdings mit keinem Wort auch nur angedeutet. Für ein Verständnis dieses Sachverhalts sieht er sich daher auf die Theorie selbst verwiesen.

Ihr zentraler Begriff ist der der Erklärung. Mit seiner Hilfe scheidet sie die Gegenstände in zwei Klassen, in solche, die eine Erklärung erlauben, und in solche, die das nicht tun. Nur Zusammengesetztes hat eine Erklärung; die Grundbestandteile, aus denen alles übrige zusammengesetzt ist, haben dagegen keine; solche Elemente, die selbst einfach und unzusammengesetzt sind, können nur benannt, nicht aber erklärt werden. Sind demnach von den Dingen die einen erklärbar, die anderen unerklärbar, so gründet die Möglichkeit der Erklärung offenbar in der Natur der Dinge; Erklärung gilt hier als etwas, das nach Art eines möglichen Charakters der Dinge zu ihnen oder aber nicht zu ihnen gehört. Und genau das macht die eben erwähnte Sonderstellung der Theorie aus. Denn so unterschiedlich die drei später erörterten Deutungen

auch sein mögen, für sie ist Erklärung doch immer etwas, wozu das Subjekt imstande oder aber nicht imstande ist; Erklärung gründet dort immer in einer Disposition des Subjekts, nicht aber – wie in der Theorie – in der Natur des Objekts. Genau so aber, als eine gegebenenfalls vom Subjekt zu erbringende Leistung, hatte auch Theaitet selbst den von ihm neu eingeführten Begriff verstanden. Denn in jenem Fall, mit dem Sokrates die zweite Definition „Wissen = wahre Meinung“ widerlegt hatte (201a4–c7), gründet das Defizit dessen, der nur eine wahre Meinung, doch kein Wissen besitzt, eindeutig in dem Betreffenden selbst; und als Theaitet daraufhin die unzulängliche zweite Definition um den Begriff der Erklärung erweitert, hatte er damit natürlich gerade jenen subjektiven Faktor nennen wollen, durch dessen Hinzufügung jeder seine wahre Meinung als Wissen qualifizieren kann.

Und damit zeigt sich nun hinsichtlich der Komposition der Gesprächsführung folgendes. Zuerst in jenem Fall, den Sokrates konstruiert, um mit ihm die zweite Definition („Wissen = wahre Meinung“) zu widerlegen (201a4–c7), dann in jener Definition („Wissen = wahre Meinung mit Erklärung“), mit der Theaitet auf die Unterscheidung von wahrer Meinung und Wissen reagiert (201c8–d3), und schließlich in jenen drei Versuchen, die die Gesprächspartner später der Erklärung der Erklärung widmen (206c1–210b3): überall gilt die Erklärung als etwas, wozu gegebenenfalls das Subjekt disponiert ist. Nur in der fraglichen Theorie, der die Definition entstammen soll, wird die Erklärung als etwas verstanden, das von der Natur des Objekts gewährt oder nicht gewährt wird (201d4–206b12); dieser ganze Abschnitt unterbricht demnach die Gedankenführung und fällt nach Art eines schlechten Exkurses aus dem Kontext heraus. Und es zeigt sich alsbald noch etwas anderes: Die Theorie ist zwar, wie die Gesprächspartner schließlich überzeugt sind, falsch und kann insofern zur Erklärung des Begriffs der Erklärung nichts beitragen. Aber das könnte sie offensichtlich auch dann nicht, wenn sie richtig wäre; denn dem von Sokrates in 201a4–c7 gestellten Problem kann ein Begriff der Erklärung natürlich nur dann gerecht werden, wenn Erklärung als der *subjektive* Faktor verstanden wird, der wahre Meinung zu Wissen macht. Mit anderen Worten: Die Theorie redet am Problem vorbei.

Der Leser sieht sich damit vor folgendem Befund. Das Problem wird zunächst von den Gesprächspartnern eindeutig beschrieben; anschließend bemühen sie sich um eine Klärung, ohne doch eine Antwort zu finden, die vor ihren eigenen Einwänden

Bestand hätte. So weit wäre das für eine Komposition Platons noch nichts Besonderes. Doch in einem größeren Teil ihrer Überlegungen – nämlich auf etwa fünf von insgesamt etwa neun Seiten – läßt Platon seine Personen das Problem in einer solchen Weise erörtern, daß selbst dann, wenn diese Erörterungen zu etwas Richtigem führten, das anfangs beschriebene Problem davon gar nicht betroffen wäre. Die Gesprächspartner bewegen sich auf einem Niveau, auf dem sie dem gestellten Problem gar nicht gerecht werden *können*. Und hier ist nun doch zu fragen: Was kann einen Autor wie Platon zu einer solchen Komposition veranlaßt haben?

Daß ihm, was er hier im Dialog hat geschehen lassen, nicht unbeabsichtigt passiert ist, dürfte klar sein. Aber auch Polemik gegen den ungenannten Autor der fraglichen Theorie war nicht die eigentliche Absicht; die hätte sich kürzer abmachen lassen, und vor allem hätte Platon dann den Wechsel der Diskussionsebenen nicht zu vertuschen brauchen; im Gegenteil, er hätte den Anonymos und seine Anhänger einfach darauf hinweisen können, daß sie dem Problem von Wissen und Erkenntnis, wie es sich im täglichen Leben wirklich stellt – dann nämlich, wenn jemand zwar eine richtige Meinung hat, es aber gute Gründe gibt, diese Meinung nicht Wissen zu nennen –, mit ihrer Theorie überhaupt nicht gerecht werden *können*. Einmal ausgesprochen, hätte diese Tatsache jedem evident sein müssen. Platon äußert jedoch kein Wort in diesem Sinne und setzt statt dessen den Wechsel der Diskussions-ebenen höchst raffiniert und mit einem methodischen Kunstgriff in Szene, den er auch sonst anwendet: Sokrates greift nicht selten an entscheidenden Stellen Formulierungen seines Partners auf und gibt ihnen willkürlich eine Bedeutung, die dieser nicht im Sinne gehabt hat; und das macht er üblicherweise so geschickt, daß der Partner nichts bemerkt und, ehe er sich versieht, mit seinen Gedanken schon auf eine Bahn gedrängt ist, die er von sich aus nicht einschlagen wollte. So verwendet Theaitet hier, als er seine neue Definition einführt, das Verbaladjektiv ἐπιστητά in der passivischen Bedeutung ‚gewußt‘; Sokrates nimmt das Wort auf, macht sich aber die Tatsache zunutze, daß dieselbe Form auch ‚wißbar‘ bedeuten kann, und erläutert dann im Sinne der Theorie, daß es Dinge gebe, die eine Erklärung erlauben und daher wißbar sind, während von anderen das Gegenteil gilt (201c8–e2). Und damit bewegen sich die Gedanken beider Partner schon auf einer anderen Bahn; denn Theaitets Aufmerksamkeit ist durch die Theorie, die Sokrates alsbald beredt entwickelt, so in Anspruch genommen, daß er nicht mehr bemerkt, was eigentlich geschehen ist. Genau

darauf aber hat es der Platonische Sokrates abgesehen⁵). Und dem Leser ergeht es kaum anders als Theaitet. Wenn er nicht sehr aufpaßt, folgt er auch hier zunächst willig dem Gespräch, ohne gleich zu sehen, daß die Gedanken eine neue Richtung eingeschlagen haben. Und als dann allerdings dieser Weg zu keinem Ziel führt und die fragliche Theorie am Ende logisch und empirisch widerlegt ist, findet er zwar keinen direkten Hinweis darauf, daß die Theorie an einem grundsätzlichen Fehler leidet, der Weg also *von vornherein* eine Sackgasse war; dafür aber, daß der Leser die Sonderstellung der Theorie bemerken kann, ist vom Autor, wie gezeigt, dann doch gesorgt. Und sobald er die bemerkt hat, kann er auch ihren charakteristischen Zug erkennen, durch den sie sich von möglichen anderen und im folgenden dann erörterten Deutungen der Definition unterscheidet.

Und damit weiß der Leser nun allerdings genau das, was Platon seine Gesprächspersonen zwar so mit keinem ihrer Worte sagen läßt, was er aber in und durch diesen langen Exkurs zu erkennen geben will: Erklärung ist nicht etwas, das Gegenstände gewähren oder nicht gewähren, je nachdem ob Erklärbarkeit zu ihrer Natur gehört; sondern Erklärung wird vom Subjekt geleistet, sofern es dazu disponiert ist. Und demzufolge sind auch Gegenstände nicht in erkennbare/erklärbare und unerkennbare/unerklärbare zu klassifizieren, sondern es gibt nur Erkanntes/Erklärtes und Unerkanntes/Unerklärtes. Nun hatte auch Theaitet, als er seine dritte Definition formulierte, genau so gedacht, doch war er sich dieser seiner Meinung so wenig bewußt gewesen, daß er sich von Sokrates ohne Zögern hatte auf Irrwege führen lassen. Was daher bei Theaitet ursprünglich eine richtige, doch naive und sich ihrer selbst nicht sichere Meinung gewesen war, das ist jetzt für

5) Übrigens macht Platon auf diese Praktiken seines Sokrates gelegentlich selbst aufmerksam; etwa Rep. 487b1–c4: Adeimantos antwortete: „Widersprechen könnte dir da niemand, Sokrates. Doch ist das noch kein Beweis für die Richtigkeit dessen, was du sagst. Denen nämlich, die dir zuhören, geht es jedesmal etwa so: sie meinen, daß deshalb, weil sie aus Unerfahrenheit im Fragen und Antworten sich durch die Argumentation bei jeder Frage ein klein wenig ablenken ließen, wenn dann am Schluß der Diskussion diese Kleinigkeiten addiert würden, daß dann der Schaden groß sei und ein Widerspruch herauskomme zur Ausgangsthese. Und wie von kompetenten Brettspielern die anderen schließlich mattgesetzt würden und keinen Stein mehr hätten, den sie setzen könnten, so würden auch sie, die Diskussionspartner, schließlich mattgesetzt und hätten nichts mehr, was sie sagen könnten, durch diese andere Art Brettspielkunst, die nicht Steine verwende, sondern Worte. Denn in Wahrheit sei es keineswegs so (wie sie, von Sokrates im Gespräch gezwungen, zugegeben hätten).“

den Leser, der auf Platons kunstreiche Gesprächsführung kritisch reagiert, zum Wissen geworden. Denn wem die Komposition in dieser Weise durchsichtig geworden ist und wer hinter ihr die Überlegungen des Autors wahrnimmt, der diese Komposition gestaltet hat, der hat aus Platons Text etwas gelernt, das dieser ihm allerdings so nicht sagt, sondern nur erkennbar macht. So treibt sich zwar auch dieser Text, wie jeder andere, einmal fixiert, überall herum, aber er redet tatsächlich nur zu solchen Lesern, für die er paßt und gedacht ist. Der Text also vermittelt Erkenntnis dadurch, daß er Leser in den Stand setzt, diese Erkenntnis selbst zu finden. Und die gegebenenfalls auf diese Weise gewonnene Einsicht ist, wie ich denke, jedenfalls nicht so trivial, wie es heutzutage scheinen könnte. Auch wir kennen Wendungen wie „eine Erklärung suchen, eine Erklärung finden“ und können – genau wie Theaitet – davon sprechen, daß etwas „eine oder keine Erklärung *habe*“; und von solchen Redeweisen kann immerhin der Eindruck ausgehen, als wäre Erklärung etwas, das irgendwo existierte, den Gegenständen irgendwie anhafte und daher auch wie ein Gegenstand gesucht werden müßte. So ist die Einsicht, daß Erklärung nichts anderes ist als eine Leistung des Subjekts und allein von dessen Disposition abhängt, denn doch nicht ohne Gewicht. Der Leser braucht sich jetzt nur noch zu fragen, was denn von ihm angesichts eines konkreten Falles in einer angemessenen Erklärung jeweils zu leisten ist; doch daß sie gegebenenfalls von ihm zu leisten ist, das weiß er jetzt. Und mag das *heute* trivial sein, banal ist es nicht.

Selbst wenn die fragliche Theorie richtig wäre, würde sie zur Lösung des von Sokrates gestellten Problems nichts beitragen: Das ist eine der wichtigen Einsichten, zu denen der Text dem Leser möglicherweise verhilft. Nun ist die Theorie falsch, wie Sokrates und Theaitet am Ende überzeugt sind. Und diese Überzeugung darf der Leser durchaus mit ihnen teilen. Anders steht es dagegen um die Gründe, die Platon seine Personen gegen die Theorie vortragen läßt. Mit anderen Worten: Die Theorie wird von Sokrates und Theaitet sachlich zu Recht als falsch erwiesen, doch – sofern nicht, wie in 206a1–b12, empirisch argumentiert wird – mit falschen Beweisen. Hat der Autor sich geirrt oder führt er irre? – Im folgenden richtet sich meine Aufmerksamkeit nicht auf die empirische (206a1–b12), sondern auf die logisch-argumentative Widerlegung (202c7–205e8); der Kürze halber versuche ich weitgehend zu formalisieren.

Die Theorie lautet: „Erklärbar ist nur das Komplexe (συλλαβή); Unzusammengesetztes ist nicht erklärbar.“ Eine solche

Theorie impliziert offensichtlich die folgenden beiden Prämissen:

- A) Das Komplexes ist nichts anderes als die Summe seiner Bestandteile.
- B) Erklären ist nichts anderes als zerlegen und aufzählen der Bestandteile.

Solange beide Prämissen gelten, ist die Theorie nicht zu widerlegen. Wer die Theorie kritisieren will, muß daher zunächst die Prämissen als solche erkennen und dann seine Kritik gegen sie richten. Denn sie sind natürlich falsch. Sicher gibt es Zusammengesetztes, das nichts anderes ist als die Summe seiner Bestandteile und daher durch deren Aufzählung auch schon erklärt ist; wie sich leicht an Beispielen zeigen läßt, die auch Sokrates verwendet (204d4–e6). 1 km ist nichts anderes als eine bestimmte Summe von Zentimetern. Und ebenso ist das Hunderttausend-Mann-Heer der Weimarer Republik durch die Summe der in ihm Dienenden eindeutig definiert. Doch schon beim Heer melden sich Bedenken (und sie sollen zweifellos auch durch Platons Text provoziert werden); denn mag der Gesichtspunkt der bloßen Zahl durchaus möglich und in gewissen Hinsichten – etwa in Fragen der Truppenverpflegung – auch angemessen sein, so ist ein Heer doch mehr als die Summe seiner Soldaten, und seine Eigenart wird angemessen erst erklärt, wenn auf seine unterschiedlichen Glieder abgestellt wird, die in einem komplizierten Organismus zusammenwirken. Die beiden Prämissen sind also zu ersetzen durch die folgenden:

- A–1) Das Komplexes ist entweder ein aus gleichartigen Teilen (μέρη) bestehendes Gesamtes (πᾶν); dann ist es nichts anderes als die Summe dieser Teile.
- A–2) Oder das Komplexes ist ein aus ungleichartigen Elementen (στοιχεῖα) bestehendes Ganzes (ὅλον); dann ist es gegenüber der Summe dieser Elemente eine Einheit eigener Art.
- B–1) Erklären ist nicht nur Zerlegen und Aufzählen der Bestandteile; es gibt viele Formen des Erklärens, je nachdem, was erklärt werden soll⁶).

Sokrates, der die Theorie widerlegen will, wendet sich jedoch nicht gegen ihre falschen Prämissen, sondern bemüht sich statt dessen um den Nachweis, die Theorie sei deshalb falsch, weil sie an einem inneren Widerspruch leide, sich also selbst widerspreche.

6) Dazu Kutschera 79–87.

Um diesen Eindruck zu erzielen, geht er methodisch so vor, daß er stillschweigend jeweils eine der beiden falschen Prämissen durch ihr richtiges Pendant ersetzt, die andere aber beibehält. So kann er, indem er B durch B-1 ersetzt, A aber beibehält, formulieren:

- C) „Wenn, wie die Theorie behauptet, das Komplexe (= Summe seiner Teile) erklärbar (= beschreibbar) ist, dann sind im Widerspruch zur Theorie auch seine Teile erklärbar“ (205d7–10).

Und indem er andererseits A durch A-2 ersetzt, B aber beibehält, kann er formulieren:

- D) „Wenn, wie die Theorie behauptet, das Element nicht erklärbar (= nicht zerlegbar) ist, dann im Widerspruch zur Theorie auch nicht das Komplexe (= Einheit eigener Art)“ (205e2–4).

Würde Sokrates statt dessen gleichzeitig beide falsche Prämissen ersetzen, könnte er den beabsichtigten Eindruck, die Theorie widerspreche sich selbst, nicht erzielen; denn aus A-1 oder A-2 einerseits und B-1 andererseits läßt sich ein Widerspruch nun einmal nicht konstruieren.

In gewisser Weise läßt also Platon – und eben darin liegt ein Teil der Verführung, die von seinem Text ausgeht und es zunächst erschwert, die bedenklichen Seiten der Argumentation zu finden – seinen Sokrates die notwendige Kritik an der fraglichen Theorie durchaus am richtigen Punkt ansetzen, nämlich bei den Prämissen. Platon selbst weiß demnach genau, wo der Fehler der Theorie liegt. Unredlich aber ist, daß er Sokrates das stillschweigend tun läßt; und unredlich ist ferner, daß er ihn immer nur eine der beiden falschen Prämissen ersetzen läßt. Allerdings konnte er nur auf diese Weise seine Absicht erreichen, der Theorie einen Selbstwiderspruch nachzuweisen. – Hinter einem solchen Text, das sollte klar sein, steckt Methode. Wer als Autor Argumentationen dieser Art komponiert, appelliert mit ihnen an die kritische Reaktion seiner Leser.

Und für sie hält Platon noch zwei weitere Zumutungen bereit. Sokrates muß, um in D so schließen zu können, wie er es tut, sich offensichtlich auf die Annahme stützen, daß *alles*, was eine *Einheit* ist, unzerlegbar ist; und er muß diese Annahme für die Elemente als die letzten Einheiten ebenso gelten lassen wie für höhere Einheiten, die erst aus unterschiedlichen Bestandteilen gebildet werden. Er muß also behaupten, daß ein Komplexes, das als ein Ganzes mehr ist als die bloße Summe seiner Bestandteile

(A–2), nicht in diese Bestandteile zerlegbar sei. Und er läßt es nicht bei der bloßen Behauptung bewenden, sondern bemüht sich ausdrücklich um ihre Rechtfertigung. Dabei arbeitet er mit einer einfachen Äquivokation: Was noch etwas anderes ist als die bloße Summe seiner Bestandteile, das ist – nach A–2 – nicht aus gleichartigen Teilen, sondern aus ungleichartigen Elementen zusammengesetzt; es besteht also nicht aus Teilen; und was nicht aus Teilen besteht, das ist auch nicht teilbar (205c1–d5 ἀμέριστος, ἀσύνθετον, μονοειδές τε καὶ ἀμέριστον, εἴπερ μέρος τε μὴ ἔχει καὶ μία ἐστὶν ἰδέα, e2 ἔν τε καὶ ἀμερές). Der Einwand liegt nahe, eine solche Argumentation sei denn doch wohl zu billig, als daß man sie Platon und dieser sie seinen Lesern zumuten könne; schließlich habe er Sokrates kurz vorher sagen lassen, das Ganze als Einheit sei aus Elementen *zusammengesetzt* (203c6 συντεθέντων, e3–4); so könne er ihn jetzt nicht gut behaupten lassen, es sei als Einheit *unzusammengesetzt* und daher nicht teilbar (ἀσύνθετον, ἀμέριστον). Aber natürlich liegt in Platons Text der Fehler nicht so auf der Hand wie in meiner Wiedergabe; er springt dem Leser nicht so in die Augen, und ich vermute, daß viele Leser Platons ihn nie bemerkt haben. Der Einwand ist viel eher ein Hinweis auf das außerordentliche Können des Autors, der den an und für sich evidenten Fehler im Rahmen des engeren Kontextes sprachlich so geschickt zu verbergen weiß, daß es für den Leser plausibel ist, daß Theaitet sich überzeugen läßt, während derselbe Autor es im weiteren Kontext nicht an Formulierungen fehlen läßt, die für den mitdenkenden Leser nun allerdings Bestätigung dafür sind, daß hier logisch keinesfalls alles mit rechten Dingen zugeht, und ihn so veranlassen, sich zu überlegen, wohin die Gedanken denn kämen, wenn sie Fehler dieser Art vermieden. Nicht selten und so auch hier zeigt sich die Souveränität des Schriftstellers Platon in der Fähigkeit, Sokrates suggestiv und überzeugend zugunsten einer Behauptung argumentieren zu lassen, von der er, der Autor, genau weiß, daß sie falsch ist.

Und Sokrates muß ein weiteres tun. Obwohl er die Unterscheidung zwischen einem Ganzen mit seinen Elementen und einem Gesamten mit seinen Teilen selbst eingeführt hat, läßt Platon ihn etwas später eben diese Unterscheidung einem bestimmten Argumentationsziel zuliebe wieder aufheben und zu diesem Zweck folgendermaßen argumentieren: Was *nicht* vollständig ist, ist weder ein Gesamtes noch ein Ganzes; also ist, was vollständig ist, ein Gesamtes und Ganzes, und Gesamtes und Ganzes unterscheiden sich *nicht* (204e11–205a7). Das ist offenbar der Schluß

von „Wenn Nicht-A, dann Nicht-B“ auf „Wenn A, dann B“, und dieser Schluß ist bekanntlich nicht erlaubt. Oder in anderen Worten: Sicher müssen Gesamtes und Ganzes, um zu sein, was sie sind, vollständig sein; doch während Vollständigkeit für das Gesamte eine notwendige und hinreichende Bedingung ist, ist sie für das Ganze zwar notwendig, doch nicht hinreichend. Auch hier ist der Fehler, sobald er einmal entdeckt ist, jedem evident. Doch bei Theaitet kommt Sokrates damit durch. Und auch hier ist sein Erfolg nicht unplausibel; denn in Platons Text ist der Fehler allerdings wieder schwerer zu entdecken als in meiner Wiedergabe. Für jenen Leser aber, der sich durch Theaitets Zustimmung *nicht* beeinflussen läßt und sich der Suggestion des Textes zu entziehen vermag, ist dadurch, daß er bemerkt, daß Sokrates hier gegen die von ihm selbst eingeführte Unterscheidung verstößt, die Scheidung von Ganzem und Gesamtem zu einem Wissen geworden, über das er bei Gelegenheit selbständig verfügt: Dieser Leser hat wirklich verstanden, was es heißt, daß alle komplexen Dinge entweder ein Ganzes oder aber ein Gesamtes sind.

Noch manches wäre über den Exkurs zu sagen; doch sollte auch jetzt schon klar sein, daß er dem kritischen Leser auf *indirektem* Wege Erkenntnisse vermittelt von einiger Bedeutung. Ich rekapituliere in Stichworten. Die Gegenstände sind nicht zu klassifizieren in erkennbare/erklärbare und unerkennbare/unerklärbare; es gibt vielmehr nur Erkanntes/Erklärtes und Unerkanntes/Unerklärtes. Erklärung ist als Erklärbarkeit nicht das, was die einen Gegenstände erlauben, die anderen aber nicht, sondern sie ist eine vom Subjekt jeweils zu erbringende Leistung, zu der es disponiert oder nicht disponiert ist. Was eine Erklärung gegebenenfalls zu leisten hat, hängt ab von der Natur des fraglichen Gegenstandes. Gegenstände sind in der Regel komplex. Was komplex ist, ist entweder als ein Gesamtes nichts anderes als die Summe seiner Bestandteile; seine Erklärung besteht dann in der bloßen Aufzählung der gleichartigen Bestandteile. Oder es ist gegenüber der Summe seiner Bestandteile als ein Ganzes eine eigene Einheit; seine Erklärung zerlegt und gliedert zwar auch, kann sich aber mit der Aufzählung der ungleichartigen Bestandteile nicht begnügen, sondern hat vielerlei Formen, je nach der Natur des fraglichen Gegenstandes.

V

Wer als Philosophierender glaubt, auf Wirkung unter seinen Mitmenschen nicht von vornherein verzichten zu sollen, und dabei die Überzeugung gewonnen hat, daß die mit der Sprache gegebenen Möglichkeiten besser in mündlicher als in schriftlicher Kommunikation und am ehesten im Gespräch zu realisieren sind, und wer sich dann doch, wie Platon, auf mündliche Wirkung nicht beschränken möchte, weil er sieht, daß mit der Schrift ein Wirkungsfeld eröffnet wird, auf dem Aufgaben liegen, die zwar eine besondere Kompetenz erfordern, doch auf den, der ihnen gewachsen ist, von außerordentlicher Faszination sind, für den liegt es nahe, sich um eine literarische Form zu bemühen, die den Versuch jedenfalls möglich macht, die evidenten Schwächen eines jeden schriftlichen Werkes nach Kräften zu überspielen. Vieles spricht dafür und, wenn ich recht sehe, nichts dagegen, daß Platon gemeint hat, im philosophischen Prosadialog eine solche Form gefunden zu haben. Hier brauchte weder der Autor die angestammte Rolle des Informanten noch der Leser die des Rezipienten zu übernehmen. An die Stelle der direkten trat die indirekte Vermittlung durch einen Text, der nur zu denen zu reden weiß, die auf ihn kritisch reagieren. Voraussetzung dafür war, daß es dem Autor gelang, den Dialog als schriftliches Kunstwerk so zu gestalten, daß der mitdenkende Leser veranlaßt wird, sich von der Suggestion, die der platonische Sokrates zu erzeugen versteht und der seine Partner zu erliegen pflegen, nicht beirren zu lassen, sondern Ungereimtheiten in der Beweisführung und ihre Fehler als solche zu erkennen und von sich aus durch Alternativen zu korrigieren. Auf diese Weise durch den Autor immer wieder gezwungen, sich mit eigenen Gedanken einzuschalten, wird der Leser zwar sicher nicht zum Partner in einem Gespräch mit dem Autor, wohl aber zum Kritiker des schriftlichen Dialogs und insofern zum Partner in einem Gespräch mit dem Text.

Sind, wie ich denke, meine Ausführungen gegründet auf nachprüfbare Beobachtungen und halten sie weiterer Prüfung stand, so zeigt sich die Größe Platons u. a. auch darin, daß ihm in einigen seiner Werke die Erfüllung dieser selbstgestellten Aufgabe in einer Weise gelungen ist, die unsere Bewunderung verdient.