

III. Platons Kritik am Relativismus des Protagoras¹

Klaus Held

Platons „Theaitetos“ bildet nach herrschender Meinung den Auftakt seiner Spätphilosophie. Die Leitfrage des Dialogs lautet: Was ist Wissen? Der Text hat drei Teile. In jedem wird eine mögliche Definition des Wissens geprüft. Es stellt sich heraus, daß keine von ihnen haltbar ist. Die erste Definition besagt: Wissen ist Wahrnehmung, *aitthesis*. Wie wichtig Platon die Widerlegung dieser These ist, zeigt sich darin, daß ihre Diskussion – der erste Teil – die Hälfte des ganzen Textes einnimmt.

Gleichbedeutend mit der These „Wissen ist Wahrnehmung“ ist nach Platon die Auffassung, die der Sophist Protagoras in dem berühmt-berüchtigten *homo-mensura*-Satz formuliert hat: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der

¹ Im folgenden handelt es sich um einen Text, dessen Urfassung in den Jahren der freundschaftlichen Zusammenarbeit mit Karl Albert beim Aufbau des Faches Philosophie an der Bergischen Universität in Wuppertal entstand. Neben anderem war es die gemeinsame Liebe zu Platon, die uns miteinander ins Gespräch brachte. Es ist mir eine Freude, den Aufsatz nunmehr zu Ehren des Jubilars zu veröffentlichen. In der hier vorgelegten überarbeiteten Fassung habe ich den Text entsprechend seiner damaligen Gestalt ohne Anmerkungsapparat belassen, in der Annahme, daß die Anspielungen auf die Platonliteratur auch so erkennbar sind. Auf Stellen im „Theaitetos“ und in anderen platonischen Dialogen verweise ich durch Angabe der Stephanusseiten in Klammern. Die Bemerkungen zu Heraklit stützen sich auf meine Untersuchung „Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung“, Berlin 1980. Ergänzendes zu der im Aufsatz versuchten Interpretation der *dóxa* enthalten meine Arbeiten: „Die Zweideutigkeit der Doxa und die Verwirklichung des modernen Rechtsstaats“. In: J. Schwartländer u. D. Willoweit (Hrsg.): Meinungsfreiheit. Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA. Kehl a.Rh. 1986; „Die Sophistik in Hegels Sicht“. In: M. Riedel (Hrsg.): Hegel und die antike Dialektik. Frankfurt a.M. 1990; „Die Doxa in der Pädagogik des Isokrates“. In: K. Helmer, N. Meder, K. Meyer-Drawe, P. Vogel (Hrsg.): Spielräume der Vernunft. Festschrift für Jörg Ruhloff. Würzburg 2000.

nichtseienden, daß sie nicht sind“ (152 a). Mit diesem Satz begann wahrscheinlich eine Schrift des Protagoras, die den Titel *Alétheia*, „Wahrheit“, trug. Der *homo-mensura*-Satz handelt tatsächlich von der Wahrheit; denn er bezieht sich darauf, wie den Menschen die Welt *erscheint*. Im außerphilosophischen Alltag erscheint den einzelnen Menschen in ihren wechselnden Lebenssituationen jeweils immer wieder anderes Seiende. Die Menschen bringen dieses jeweilige Erscheinen, das Ansichtigwerden von Seiendem, in entsprechenden „Ansichten“ zur Sprache; das griechische Wort für die so verstandene „Ansicht“ lautet *dóxa*.

Der *homo-mensura*-Satz sagt etwas über den Wahrheitsgehalt der *dóxa*. Er behauptet: Der einzelne Mensch kann nicht *mehr* von der Welt wissen, als ihm im jeweiligen Erscheinen und der darauf bezogenen *dóxa* zugänglich wird. Was sich in einem jeweiligen „es erscheint mir so“, „es wird mir ansichtig“, *dokeî moi*, zeigt, ist zwar und es ist wahr, aber es gibt keine Wahrheit, mit der wir die Beschränkung auf die situative Jeweiligkeit des Erscheinens transzendieren könnten. Was ist oder nicht ist, entscheidet sich ausschließlich im Erscheinen von etwas für einzelne Menschen – oder auch Menschengruppen – in ihrer jeweiligen Situation. In diesem Sinne ist der Mensch das Maß aller Dinge. Sein findet nur in der Jeweiligkeit des Erscheinens-für-jeweils-jemanden statt; es ist relativ auf die jeweilige Ansicht, die beschränkte *dóxa* von einzelnen Menschen oder Menschengruppen.

Platons fundamentale Kritik an diesem Relativismus hatte zur Folge, daß das doxahafte Erscheinen bei den maßgebenden Denkern der philosophischen Tradition gründlicher Verachtung anheimfiel. Die Philosophie als Wissen im emphatischen Sinne, als „Wissenschaft“, *epistème*, war gerade dadurch definiert, daß sie sich über die *dóxa* und das ihr zugrundeliegende Erscheinen erhob. Erst seit Kants „Kritik der reinen Vernunft“ und dann Hegels „Phänomenologie des Geistes“ beginnt das Erscheinen ins Zentrum des philosophischen Denkens zu rücken, und erst Husserl, der – Kants transzendentaler Wendung fortführend – die Philosophie als „Phänomenologie“, d.h. als Analytik des Erscheinens erneuern wollte, wagte es in seinem Spätwerk über die „Krisis der europäischen Wissenschaften“ von 1936 zu formulieren, daß die Philosophie in ihrer gegenwärtig erreichten Situation vor die Aufgabe gestellt sei, gerade *als epistème* die seit alters verpönte *dóxa* zu rehabilitieren.

Das neu erwachte Interesse für das doxahafte Erscheinen ist allerdings bis heute mit der Hypothek einer Einseitigkeit belastet: Das „es erscheint mir so“ oder das „mir scheint“, also die dem altgriechischen *dokei moi* äquivalenten Wendungen, werden überwiegend als Ausdruck für irgendwelche Eindrücke oder Erlebnisse der sinnlichen *Wahrnehmung* verstanden. Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, daß sich der vorherrschende Gebrauch solcher Ausdrücke im Alltag viel mehr auf Ansichten bezieht, die wir in bestimmten Situationen über unser *Handeln* haben. Die alltägliche *dóxa* bringt eher ein handlungsleitendes „Meinen“ als ein wahrnehmungsmäßiges Erscheinen zum Ausdruck; der Charakter, den das *dokein* im Alltag hat, entspricht mehr dem, was im Deutschen mit „Meinung“ oder im Englischen mit „opinion“ bezeichnet wird, als dem, was oben als „Ansicht“ gekennzeichnet wurde.

Trotz dieser Sachlage hat die Philosophie sich seit Platon sehr viel stärker für den Wahrnehmungscharakter des doxahaften Erscheinens interessiert. Die Protagoraskritik im „Theaitetos“ ist für uns heute von besonderem Interesse, weil Platon hier den Handlungsbezug, den pragmatischen Sinn des Erscheinens noch deutlich mit in den Blick nimmt, ohne den Wahrnehmungsaspekt zu vernachlässigen. Was Protagoras betrifft, so verstand er sich, wie Platons gleichnamiger Frühdialog deutlich zeigt, als Lehrer für die heranwachsenden Bürger der Polis; ein *sophistés* war ja zunächst nichts anderes als ein Lehrer. Deshalb dürfen wir annehmen, daß das primäre Interesse des historischen Protagoras nicht primär einer abstrakten Erkenntnistheorie der Wahrnehmung galt, sondern eher der Beschaffenheit des handlungsleitenden Meinens.

Platon läßt dies im „Theaitetos“ auch durchblicken, vor allem in der fingierten Verteidigungsrede für Protagoras, die er den Sokrates halten läßt (166 a – 168 c). Aber die Interpreten haben diese Seite von Platons reifer Auseinandersetzung mit Protagoras bisher noch zu wenig gewürdigt. Der Dialog wird im wesentlichen als eine „erkenntnistheoretische“ Untersuchung verstanden, und das jeweilige situationsgebundene Erscheinen wird einseitig als sinnliche Wahrnehmung aufgefaßt. Nach gängiger Auffassung zielt Platons Absicht in der Hauptsache darauf, wie schon in den vorangegangenen Dialogen der mittleren Periode der Unbeständigkeit und Unverbindlichkeit der sinnlichen Wahrnehmung die Verlässlichkeit und Verbindlichkeit des unsinnlichen Ideendenkens entgegenzustellen. Diese Sicht trifft gewiß eine Seite der Protagoraskri-

tik, aber es gibt noch eine andere Seite, die in der besagten Verteidigungsrede zur Sprache kommt.

Protagoras – vertreten durch Sokrates – wehrt sich hier gegen einen Einwand, den Platon auch in dem wahrscheinlich zur gleichen Zeit abgefaßten Dialog „Kratylos“ (385 e) vorträgt: Der Relativismus scheint alle Rangunterschiede beim Wissen zu nivellieren. Solche Rangunterschiede gibt es aber; denn jeder, der lehrt oder mit anderen diskutiert – so auch Protagoras –, setzt damit unvermeidlich die Möglichkeit voraus, daß es die Überlegenheit eines besseren Sich-Auskennens gegenüber einem schlechteren oder durchschnittlichen Sich-Auskennen gibt. Auf diesen Einwand erwidert Protagoras: Mein Relativismus schließt zwar aus, daß eine *dóxa* wahrer sein kann als eine andere, aber nicht, daß sie als Ratschlag für das Handeln nützlicher sein mag als die andere und insofern doch als ein überlegenes Wissen gelten darf (166 d, 167 b).

Mit dieser Argumentation bekommt das situative Erscheinen – ohne daß Platon den Wechsel zu dieser anderen Sicht des Erscheinens als solchen signalisiert – eine neue Bedeutung. Bis zu diesem Stadium des Gesprächs wurde das „ich bin der Ansicht“ als ein *emot phainetai* (152 a), „es erscheint mir so“, verstanden und dieses als ein sinnliches Wahrnehmen interpretiert, worin der Mensch in einer vom Handlungsdruck freien Empfänglichkeit für irgendwelche Eindrücke das einfache Vorliegen von Qualitäten wie Wärme oder Kälte (152 b), Schwarz oder Weiß (153 e), Bitter oder Süß (159 d/e) usw. (171 e, 178 b) erfährt. Bei einem solchen An-sichtigwerden von Qualitäten ist noch kein Urteil im Spiel. Nun nimmt das *dokei moi* den pragmatischen Sinn an: „Ich habe eine für das Handeln relevante Meinung“, d.h. „ich fälle ein handlungsleitendes Urteil“.

Die als praktisches Urteil verstandene *dóxa* bezieht sich, wenn sie öffentlich geäußert wird, vor allem auf das „politische“, d.h. bürgerschaftliche Zusammenleben von Menschen in der Polisgemeinde. Das bedeutet: Platon diskutiert das doxahafte Erscheinen keineswegs bloß „erkenntnistheoretisch“ als sinnliches Wahrnehmen, sondern auch als ein pragmatisches und besonders auf die politischen Angelegenheiten bezogenes Haben von urteilsmäßigen „Meinungen“. Und auch in dieser Hinsicht möchte er den Relativismus des Protagoras überwinden. Wie wichtig ihm diese Aufgabe ist, zeigt ein ausdrücklich signalisierter Gesprächspartner-

wechsel im Dialog (168 c/d): Über den Wahrnehmungsrelativismus läßt Platon den Sokrates zunächst mit dem ganz jungen Theaitetos diskutieren, der mit Fangfragen mehr oder weniger an der Nase herumgeführt wird. Den pragmatischen Relativismus hingegen erörtert Sokrates mit dem alten Lehrer des Theaitetos, dem hochangesehenen Mathematiker Theodoros, und zwar in einer gründlichen Prüfung seriöser Argumente (ab 168 e).

Platons Argumentation verläuft so auf zwei Ebenen. Die Analyse des wahrnehmungsmäßigen Erscheinens würden wir in die „theoretische Philosophie“ einordnen, die des handlungsleitenden Erscheinens in die „praktische Philosophie“. Eine solche Unterscheidung philosophischer Grunddisziplinen hat sich zwar erst seit der aristotelischen Pragmatientrennung angebahnt, und die Unterscheidung, die sich später als die von theoretischer und praktischer Philosophie verfestigte, ist erst seit dem 6. und 10. Buch der „Nikomachischen Ethik“ auf den Weg gekommen. Aber in der Zweigleichigkeit der Relativismuskritik des „Theaitetos“ bereitet sich die Unterscheidung doch schon vor. Hier läßt sich beobachten, wie sich das philosophische Denken ursprünglich in die „theoretische“ und die „praktische“ Fragerichtung gabelt. Das Bemerkenswerte daran im Licht des neu erwachten Interesses am Erscheinen ist aber: Diese Gabelung hat ihre Wurzel in der Ambivalenz des doxahaften Erscheinens als wahrnehmungsmäßiger Ansicht und als handlungsleitender Meinung.

In den folgenden Abschnitten 1 und 2 soll es darum gehen, die platonische Relativismuskritik auf beiden Frageebenen nachzuzeichnen. Dabei wird sich jeweils herausstellen, daß in beiden Fällen an dieser Kritik (a) eine Metakritik (b) geübt werden kann. Im abschließenden 3. Abschnitt sollen beide Argumentationslinien zusammengeführt werden, und es soll gezeigt werden, wie theoretische und politisch-praktische Philosophie ursprünglich im Nachdenken über das doxahafte Erscheinen zusammengehören.

1 (a).

Es empfiehlt sich, in Übereinstimmung mit Platons Vorgehen auf der erkenntnistheoretischen Ebene zu beginnen, also mit dem wahrnehmungsmäßigen Erscheinen. Das erste Beispiel im „Theaitetos“ ist das Erscheinen der Wärme oder Kälte des Windes (152 b). Der

Wind – und das gilt ebenso für die späteren Beispiele – wird hier von Platon noch nicht wie bei Aristoteles als eine Substanz mit akzidentellen Bestimmungen, als „Ding mit Eigenschaften“ gedacht, sondern als ein Ensemble elementarer zuständlicher Bestimmtheiten wie Wärme oder Kälte, Feuchtigkeit oder Trockenheit und dergleichen mehr. Das erfahrbare Seiende sind solche zuständlichen Bestimmtheiten, jeweils in unterschiedlicher Konstellation zu Dingen, *chrémata*, vereint.

Was seiend ist oder nicht ist, also beispielsweise die zum Wind gehörige Wärme oder Kälte, entscheidet sich ausschließlich darin, wie jeweils jemandem in seiner Situation der Wind erscheint. Dem einen wird davon warm, dem anderen kalt. D.h., derjenige, der das Erlebnis hat, wird von einem Zustand überkommen; er gerät – griechisch ausgedrückt – in ein *páthos* oder in der Sprache von Heideggers „Sein und Zeit“ ausgedrückt: in eine Befindlichkeit. In dem *páthos* – z.B. „mir wird warm“ – zeigt sich ihm Seiendes, in diesem Falle: die Wärme des Windes. Dies läßt sich an vielen Beispielen zeigen: Dem einen schmeckt der Wein bitter, dem anderen süß (159 d/e); den einen macht er munter, den anderen müde, usw. In allen solchen Fällen gilt: Indem es mir widerfährt, daß ich mich in diesem oder jenem Zustand „befinde“, kommt für mich etwas Seiendes zum Vorschein: die Süße oder Erfrischende beim Wein usw. So vollzieht sich das Erscheinen als ein Erleiden, *páschein* (157 a, 159 d/e) von Befindlichkeitszuständen, die ihrerseits eine zu einem *chréma* gehörige zuständliche Bestimmtheit, also etwas, was ist, offenbar machen. Als so beschaffenes „Erleiden“ hat das zuständliche Erscheinen den Charakter der Wahrnehmung, der *aisthesis* (163 d).

Auf die Leitfrage des „Theaitetos“ „Was ist Wissen?“ antwortet Protagoras – jedenfalls nach der platonischen Darstellung seiner Position: Die Wahrnehmung – und nur sie – ist zuverlässiges Wissen; denn nur in der Unmittelbarkeit des sinnlich-erleidenden Empfindens kann ich mich über das Seiende, nämlich die zuständliche Bestimmtheit, die sich mir im Überkommenwerden durch das *páthos* – in meinem Durchleben einer Befindlichkeit – zeigt, nicht täuschen.

Damit aber löst sich Wissen in eine fließende Mannigfaltigkeit wechselnder Sinneseindrücke auf. Hieran scheidet nun nach Platon die Überzeugung des Wahrnehmungsrelativismus, daß Wissen gleich Wahrnehmung sei. Angenommen, ich erlebe in einem ge-

genwärtigen *páthos* A die Wahrnehmung von Wärme und in einem folgenden *páthos* B eine solche von Kälte. Streng protagoräisch gedacht soll das Wissen ausschließlich im Haben beispielsweise des Eindrucks „Wärme“ bestehen, es soll nichts darüber hinaus enthalten. D.h., das Wissen ist hier nichts anderes als das Als-seiend-Vorliegen von Wärme. Wenn nun aber das Wissen auch das Als-seiend-Vorliegen von Kälte, d.h. der Verneinung des Seins von Wärme ist, dann bedeutet das: das Wissen selbst erweist sich im Übergang von *páthos* A zu *páthos* B als Gegenteil seiner selbst, d.h. als ein Nichtwissen. Die These des Protagoras führt sich also dadurch ad absurdum, daß es bei ihrer konsequenten Einhaltung überhaupt keinen Unterschied mehr zwischen Wissen und Nichtwissen gibt (182 d/e).

Hiermit hat Platon indirekt bereits gezeigt: Es muß irgendetwas Identisches geben, das vom Wechsel der sinnlichen Erscheinungszustände nicht betroffen ist und eine dem Relativismus der Wahrnehmungseindrücke entzogene Beständigkeit aufweist. Gegen Schluß des ersten Teils des „Theaitetos“ deutet Platon an, wo das bleibend Identische zu suchen ist: Zur Wahrnehmung gehört die Auffassung des wahrgenommenen Gehalts als *seiend* (185 a). Indem er als *seiend* vorgestellt wird, begegnet er auch schon als *einer* im Unterschied zu einem anderen, außerdem als *etwas*, das im Verhältnis zu *anderem* steht, usw. (185 a/b). So verfügen wir beim Wahrnehmen von vornherein über gewisse bleibende Hinblicke wie Sein, Eines, Anderes und dergleichen, unter denen das Wahrgenommene überhaupt nur erscheinen kann. Diese Hinblicke eröffnen sich der Seele vorab zum sinnlichen Erscheinen, also neuzeitlich formuliert: *apriori*. So findet Platons Kritik des Wahrnehmungsrelativismus ihre positive Erfüllung im Rückgriff auf das im voraus zur sinnlichen Erfahrung geistig Erblickte, d.h. auf die Anschauung dessen, was 184 d zum ersten Mal im Dialog als *idéa* angesprochen wird. Platon hat das dann in dem an den „Theaitetos“ anschließenden „Sophistes“ näher ausgeführt.

1 (b).

Wenn im folgenden bezüglich dieser Kritik eine Metakritik geübt wird, so geht es nicht darum, den zuletzt angedeuteten platonischen Lösungsversuch auf seine Tragfähigkeit hin zu prüfen. Das hieße,

die gesamte platonische Spätphilosophie und im Grunde: die ganze Geschichte des apriori-Gedankens aufrollen. Es ist eine bescheidenerere Fragestellung möglich, die sich auf den folgenden literarischen Befund bezieht: Sokrates stellt in seinem ersten Gesprächsgang mit Theodoros zunächst nur fest, daß es ein bleibend Identisches im Wechsel des sinnlichen Erscheinens geben muß. Worin das Identische besteht, bleibt in dieser Phase der Unterredung offen. Erst in der Wiederaufnahme des nicht ganz so gewichtigen Dialogs mit dem jungen Theaitetos (183 c/d ff.) deutet Sokrates vorsichtig an, daß das Identische im Bereich der Ideen zu suchen ist. Mit dieser Zäsur im Gespräch räumt Platon uns, seinen Lesern, gewissermaßen eine Atempause zwischen den beiden Gesprächsabschnitten ein und verschafft uns so die Möglichkeit, an dieser Stelle nach einer eigenen Antwort auf die Frage zu suchen: Muß das bleibend Identische, ohne das es kein sinnliches Erscheinen zuständlicher Bestimmtheiten geben kann, im Bereich des Ideendenkens gesucht werden?

Aus Platons detaillierter Analyse können wir für uns den Hinweis auf eine andere mögliche Antwort herauslesen, die ihm selbst freilich nicht in den Blick gekommen ist. Vom haltlosen Zustandswechsel sind – so sagt Platon – diejenigen überzeugt, die schon früher so dachten und noch heute so denken wie Heraklit (152 e, 160 d, 179 e, 181 a). Nach einer Vermutung, die Sokrates in 152 c andeutet, bildet die Lehre, daß sich alles im Fluß befindet, der Heraklit und seine Gesinnungsgenossen anhängen bzw. anhängen, das esoterische Fundament des *homo-mensura*-Satzes. Unsere Kenntnis des Heraklit erlaubt uns heute, zu rekonstruieren, wie er selbst den Zustandswechsel beim Erscheinen hätte interpretieren können. Man hat die Erscheinungslehre im „Theaitetos“ bisher noch nicht vor diesen Hintergrund gestellt, obwohl Platons nachdrückliche Hinweise hierfür eigentlich genügend Anlaß boten.

In Heraklits Auffassung von den Erscheinungszuständen war es vor allem *ein* Zug des Erscheinens gewesen, der im Vordergrund der Aufmerksamkeit gestanden hatte: Derartige Zustände treten, wenn sie nacheinander erscheinen, immer in einem polaren Gegensatz auf: Es folgen Kälte auf Wärme, Helligkeit auf Dunkelheit, Trockenheit auf Feuchtigkeit, Festigkeit auf Lockerheit, Hunger auf Sättigkeit, Müdigkeit auf Frische, Krankheit auf Gesundheit usw., und umgekehrt (vgl. Diels/Kranz: *Fragmente der Vorsokratiker*. 22 B 31, B 36, B 57, B 65, B 67, B 88, B 111, B 126). In

einer solchen periodischen Abfolge von Befindlichkeiten kann der Mensch, der sie durchlebt, zwar immer nur den einen Zustand gegenwärtig erfahren, doch der Gegenzustand liegt gewissermaßen schon auf der Lauer, den aktuellen Zustand abzulösen; denn dieser besitzt seine Bestimmtheit allein dadurch, daß er Verneinung des Gegenzustandes ist. Diese Verneinung ist kein bloß gedankliches Verhältnis, sondern eine Entgegensetzung im Sein. Indem beispielsweise aktuell der Zustand der Wärme herrscht, hat er sich gegen den realemöglichen Zustand der Kälte durchgesetzt und verdrängt diesen Zustand aus dem Sein.

Das bedeutet aber: Die polaren Zustände stehen in einem ambivalenten Verhältnis zueinander: Einerseits bestreiten sie einander die aktuelle Anwesenheit; in diesem Sinne liegen sie miteinander in dem „Streit“, von dem Heraklit in mehreren überlieferten Formulierungen spricht. Andererseits sind sie trotz ihrer Strittigkeit aufeinander angewiesen; denn jeder Zustand ist das, was er ist, nur in der Negation des Gegenzustands, oder genauer gesagt: als Negation des Gegenzustands. Sofern sie einander brauchen, harmonisieren also die Zustände auch miteinander. Ihre Spannung ist zugleich eine Harmonie, ein friedliches Beieinander. In diesem Sinne charakterisiert Heraklit das Verhältnis der polaren Zustände in einer Reihe von Varianten als einen versöhnlichen Streit oder eine streitbare Versöhnung (vgl. Diels/Kranz: *Fragmente der Vorsokratiker*. 22 B 8, B 10, B 51, B 54, B 80). Hölderlin war in der Tat Heraklit ganz nahe, als er im „Hyperion“ das Wort von der „Versöhnung mitten im Streit“ prägte.

Heraklit läßt uns sehen, daß diese Struktur – der versöhnliche Streit oder die streitbare Versöhnung – etwas identisch Beherrendes ist, das den Wechsel der polaren Zustände trägt und überdauert. Es dürfte genau diese beharrende Identität gewesen sein, auf die es Heraklit ankam. Seine Anhänger aber hörten aus seinen schwer verstehbaren Sprüchen nur das Interesse am Zustandswechsel, am „Werden“ heraus, von dem Heraklit in seinem Gleichnis vom Fluß gesprochen zu haben scheint (vgl. Diels/Kranz: *Fragmente der Vorsokratiker*. 22 B 12, B 49a). So erschien Heraklit auch Platon als der Philosoph des Werdens, und es blieb ihm verborgen, daß Heraklit bereits eine andere Antwortmöglichkeit auf die Frage: was ist das bleibend Identische? angeboten hatte. Auf diese heraklitische Alternative zur platonischen Option für die Ideen ist später noch einmal zurückzukommen. Zunächst bedarf

nun die andere Argumentationsebene der Aufmerksamkeit: Wie kritisiert Platon den Relativismus des Protagoras auf der pragmatischen Ebene des handlungsleitenden Meinens?

2 (a).

Wie einleitend erwähnt, knüpft die zuletzt genannte Kritik an die fingierte Verteidigungsrede des Protagoras an. Platon läßt ihn hier das Zugeständnis machen: Es gibt zwar keine Unterschiede des Mehr-oder-Weniger-Wahrseins bei den handlungsleitenden Meinungen, wohl aber solche größerer oder geringerer Nützlichkeit für unser Verhalten (166 c – 167 b, 169 d). Also: Wahrheitsrelativismus ja, aber kein Relativismus der pragmatischen Brauchbarkeit. Diese Konzession dient Platon als Basis für die Widerlegung des praktischen Relativismus. Das bedeutet aber: Die Überzeugungskraft dieser Widerlegung hängt davon ab, ob Protagoras die ihm in den Mund gelegte Konzession überhaupt hätte machen müssen.

Daß die Frage beantwortet werden muß, ob die Konzession unumgänglich ist, hat man in der bisherigen Beschäftigung mit dem „Theaitetos“ noch nicht klar gesehen, weil die Verknüpfung aller Argumentationslinien im zuständlichen Erscheinen der Aufmerksamkeit der Interpreten entgangen ist. Am Erscheinungserlebnis läßt sich sein gegenwärtiger Gehalt und sein Zukunftsbezug unterscheiden. Aussagen wie „der Wein erscheint mir anregend“ können sich darauf stützen, daß mir schon im Augenblick der Aussage erfreulich oder unwohl zumute ist; es kann aber auch gemeint sein, daß ich das Eintreten eines gehobenen oder eines unangenehmen Zustandes *erwarte*. In der Lebenspraxis geht beides gleitend ineinander über. Platon interpretiert das Erscheinen zunächst unter Abstraktion von seinem Zukunftsbezug und richtet seine Aufmerksamkeit ausschließlich auf die unmittelbare Wahrheitsgewißheit, die das Als-gegenwärtig-Erscheinen gewährleistet. Auf diese Seite des Sachverhalts stützt sich die Auslegung des zuständlichen Erscheinens als sinnliche Wahrnehmung.

In der fingierten Verteidigungsrede des Protagoras macht Platon aber selbst darauf aufmerksam, daß bei dieser Interpretation des zuständlichen Erscheinens der Unterschied der Zeitdimensionen noch nicht berücksichtigt wurde (167 a/b). Daß das „mir erscheint etwas so“ auch die Erwartung eines Zustands ausdrücken kann

und daß Platon der zeitliche Doppelsinn des Erscheinens bewußt ist, geht aus einer späteren Phase des Gesprächs hervor, wo Sokrates ausdrücklich das, was in Zukunft zum Erscheinen gelangen wird, vom gegenwärtigen zuständlichen Erscheinen unterscheidet (178 a ff.).

Beim Erscheinen der Dinge, von denen der *homo-mensura*-Satz handelt, geht es letztlich immer um ihre Zuträglichkeit oder Abträglichkeit für das künftige Leben. Das ergibt sich auch aus dem überlieferten Originalwortlaut dieses Satzes (Diels/Kranz: *Fragmente der Vorsokratiker*. 80 B 1): Was wir hier mit „Ding“ übersetzen, heißt im Griechischen *chrêma*. Dieses vom Verb *chrômai*, „bedürfen, gebrauchen“ abgeleitete Substantiv meint ursprünglich nicht das „Ding“ im Sinne des späteren philosophischen Universalbegriffs „res“, also jedwedes Seiende überhaupt, sondern das „Gebrauchsding“, also ein jegliches, das von uns im alltäglichen Leben irgendwie gebraucht wird und uns so – in einem weitesten Sinne dieses Wortes – mehr oder weniger „nützlich“ ist. Das jeweilige zuständliche Erscheinen der Dinge des Alltagslebens vollzieht sich eigentlich immer in einem Horizont von Nützlichkeit und Schädlichkeit.

Die Perspektive von Lebenszuträglichkeit oder Lebensabträglichkeit entsteht ursprünglich im Durchleben gewisser Befindlichkeitszustände, die für das Leben als positiv oder negativ erfahren werden. Durch eben diese positive oder negative Besetzung motiviert das zustandsbezogene Erscheinen das menschliche Handeln, das als eine *kinesis*, als „Bewegung“ im weiten aristotelischen Sinne dieses Wortes, eines „Beweggrundes“, eines Motivs, bedarf. In der jeweiligen Lebenssituation habe ich normalerweise die Wahl zwischen mehreren Handlungsmöglichkeiten. Welche davon ich realisiere, hängt von der Verlockungs- oder Abschreckungskraft der Befindlichkeitszustände ab, die ich mit den verschiedenen Handlungsmöglichkeiten in Verbindung bringe. Ich kann mich aber nur deswegen für eine der Möglichkeiten entscheiden, weil mir die entsprechende handlungsmotivierende Ansicht das relativ größte Maß an positiver Befindlichkeit, d.h. mehr Nutzen als Schaden in Aussicht stellt. Somit *muß* es beim handlungsleitenden Erscheinen zwischen den verschiedenen Ansichten Unterschiede der Nützlichkeit geben; sonst gäbe es für die Entscheidung zugunsten einer bestimmten Handlungsmöglichkeit kein Motiv. Mithin war diese

Konzession des Protagoras von seinem Ansatz beim zuständigen Erscheinen her unvermeidlich.

An diesem Umstand hängt Platon nun seine Kritik auf. Seine These ist: Wenn es Unterschiede hinsichtlich der Nützlichkeit von handlungsleitenden Meinungen gibt, dann damit notwendig auch Unterschiede der Richtigkeit. Warum ist diese Implikation zwingend? Platon fragt zunächst: Wo zeigen sich die Unterschiede der Nützlichkeit konkret in der Praxis? Antwort: am deutlichsten dort, wo die Meinungen von einem Laien und von einem *sóphos*, also jemandem, der in einem Lebensbereich überlegene Sachkenntnis besitzt, aufeinanderstoßen. Der Arzt etwa weiß besser als der Patient, welcher Gesundheitszustand bei einem bestimmten Verhalten zu erwarten ist, und der Patient muß das in seinem eigenen Interesse anerkennen. Damit aber akzeptiert er, daß der Fachmann sich besser auskennt.

Die überlegene Sachkenntnis, die *sophia*, besteht in solchen Fällen in einer „Kunst“, *téchne*, d.h. einem Sich-Auskennen, von dem die Hervorbringung, *poiesis*, bestimmter „Werke“, *érga*, geleitet ist. So verstandene „Kunst“ kann zur bloßen Routine werden, für die kein Erkennen der Sache, um deren Hervorbringung es geht, erforderlich ist. Aber das Absinken zur Routine setzt voraus, daß der Sachkundige, der *technites*, sich ursprünglich von einer Erkenntnis der künftigen Verfassung des *érgon*, die durch das Hervorbringen herbeigeführt werden soll, leiten läßt; im Falle der medizinischen Heilkunst beispielsweise muß der Arzt wissen, was zur Verfassung des Menschen im Zustand der Gesundheit gehört; im Falle der Baukunst muß der Architekt den Bauplan des zu errichtenden Hauses kennen, usw. Immer muß dem *technites* bei der nicht bloß routinemäßigen Hervorbringung eines Werks ein „Muster“ – in der Sprache des „Timaios“: ein *parádeigma* – gegenwärtig sein, von dem er sich bei den einzelnen Schritten in Richtung auf das in der Zukunft zu Erreichende leiten lassen kann; dieses Werkmuster muß ihm *jetzt* geistig oder körperlich vor Augen stehen, damit er sich bei seinem Tun von vornherein danach richten kann.

Als etwas solchermaßen Gegenwärtiges ist das Werkmuster nichts Zukünftiges. Trotz der unaufhebbaren Ungewißheit bezüglich dessen, was überhaupt in Zukunft sein wird, und damit auch bezüglich des zukünftig möglicherweise existierenden einzelnen Werks gibt es doch ein wahres Wissen des Sachkundigen, weil sich

ihm das Werkmuster als etwas *Gegenwärtiges* zeigt. Damit wird die Ungewißheit der Zukunft unterlaufen, und hierauf beruht die Überlegenheit der *dóxa* des *sophós* gegenüber der des Laien. Also gibt es auch im Bereich der handlungsleitenden *dóxa* den Unterschied von mehr oder weniger wahren Wissen, und der Relativismus ist hier ebenfalls widerlegt.

Der zuletzt erörterte Zusammenhang erklärt zugleich, warum das *dokei moi* hier, wie einleitend erwähnt, den Charakter des Urteils aufweist. Die *sophía* des Sachkundigen hat, wie Sokrates in 170 b formuliert, im Unterschied zur „falschen *dóxa*“ eines Unkundigen den Charakter der „wahren *diánoia*“. Mit dieser Wortwahl ist gesagt, daß das *dokein* sich nicht mehr als ein *noein* vollzieht, als einfaches Bemerkend und Vernehmen dessen, was mich in einem *páthos* überkommt, und entsprechend nicht mehr als ein unmittelbares Zur-Sprache-Bringen dessen, was mir im Erleiden zur Ansicht kommt. Das *dokei moi* drückt nun vielmehr ein *diánoein* aus, ein gedankliches Durchnehmen des Vernommenen. Die *dóxa* ist kein einfacher Ausdruck des einfachen zuständlichen Erscheinens mehr, sondern sie enthält in sich die mehrgliedrige Bezüglichkeit des Urteilens. Der Arzt, der dank seiner Sachkenntnis ein bestimmtes Nahrungsmittel „für gut“ oder „für schlecht“ hält, formuliert damit eine Auffassung-über-etwas, die er in einem Urteilen – aristotelisch ausgedrückt: in einem *légein ti katá tinós* – ausspricht.

Beim *phainetai moi*, das noch kein Urteil ist, gibt es überhaupt keine Unterschiede; jeder, dem etwas in einem *páthos* erscheint, hat gleichermaßen recht, wenn er die zuständige Bestimmtheit, die sich ihm in der betreffenden Befindlichkeit zeigt, in Worte faßt. Beim einem *dokei moi* hingegen, das als Urteil eines Experten mit dem eines Laien konkurriert, hat – dies konzidiert Protagoras – der Experte recht, zwar nicht im Sinne einer allgemeinverbindlichen Wahrheit, wohl aber im Sinne der allgemein anerkannten pragmatischen Brauchbarkeit seines Urteils. Eben diese Konzession aber bringt, wie gezeigt, den praktischen Relativismus zu Fall.

Für diesen Relativismus stellt sich nun wie beim Wahrnehmungsrelativismus die Frage: Was setzt Platon nach dem negativen Aufweis seiner Unhaltbarkeit positiv an seine Stelle? Die Antwort ergibt sich hier bereits aus der Kritik: Das relativismusüberwindende Wissen ist das des Fachmanns. Wissen heißt griechisch verstanden: Erkannthaben, *was die Sache ist*. Der Experte kennt

das Was, die Bestimmtheit einer Sache in ihrer Art, beispielsweise der Arzt die Verfassung eines gesunden Menschen. Diese arthafte Bestimmtheit ist das, was als das Identische beim Urteil über eine empirische Veränderung der Sachen vorausgesetzt ist. Solches Identische ist aber letztlich in der Anschauung der Ideen gegeben. So gründet die Verbindlichkeit des fachmännischen Wissens am Ende wieder in der Verbindlichkeit des Ideendenkens.

2 (b).

Hier zeichnet sich schon ab, daß und wie sich die beiden Argumentationslinien der platonischen Relativismuskritik in ihrem positiven Resultat treffen; denn es hatte sich bereits angedeutet, daß das Ideendenken auch den Relativismus im Felde des wahrnehmungsmäßigen Erscheinens überwinden sollte. Zur Wiederkehr der Ideenperspektive läßt sich nun erneut die metakritische Frage stellen: Ist diese Perspektive die einzige positive Möglichkeit, dem praktischen Relativismus zu entgehen? Es ist wiederum Platon selbst, der uns durch die Offenlegung seiner Argumentationsschritte eine andere Möglichkeit eröffnet, – allerdings abermals, ohne sie selbst als solche zu artikulieren oder gar zu ergreifen.

Platon läßt den Sokrates darauf aufmerksam machen, daß es zwei grundverschiedene Bereiche handlungsleitender *dóxa* gibt. Der eine Bereich ist derjenige der Einschätzung von Nutzen und Schaden für die Zukunft; hier gibt es Fachleute. Im anderen Bereich geht es nicht darum, was als nützlich oder schädlich, sondern was als gerecht oder ungerecht und als heilig oder unheilig erscheint. Weil es dafür keine Experten gibt, könnte Protagoras hier mit einem neuen Relativismus auftrumpfen: Ist der Meinungsstreit darüber, was gerecht oder ungerecht und heilig oder unheilig, d.h. ethisch geboten oder verwerflich ist, nicht letztlich unschlichtbar? Bleibt hier nicht tatsächlich eine unüberwindliche Relativität: Dem einen erscheint es so, dem anderen anders, – und dies nicht nur im Verhältnis zwischen den Individuen, sondern – was gravierender ist – auch im Verhältnis menschlicher Gemeinschaften. Was die eine Polis in ihren Gesetzen sanktioniert, sagt Sokrates, verwirft die andere (172 a/b).

Platon verzichtet im „Theaitetos“ auf eine Kritik des hier drohenden ethisch-politischen Relativismus mit Argumenten von der

Art, wie sie bis dahin im Gesprächsgang erörtert wurden. Aber seine Antwort auf die Bedrohung läßt sich doch im Dialog finden. Auf die fingierte Protagoras-Rede folgt wenig später eine längere Ausführung des Sokrates über die Befremdlichkeit der philosophischen Existenz (172 c – 177 c): Diese Existenz wirkt deswegen so sonderbar auf die Mitbürger, weil der Philosoph sich in seiner Lebensführung am wahrhaft Gerechten und Heiligen, d.h. an unverbrüchlichen Normen im Reich der Ideen orientiert (176 b ff.). Mit dieser Verhaltensweise – Platon charakterisiert sie als ein „Ähnlichwerden mit Gott“, *homoiōsis theō* (176 b) – lebt er der Polisgemeinschaft die vielleicht argumentativ nicht zu leistende, aber im Handeln praktizierte Überwindung des ethisch-politischen Relativismus vor. Für den Philosophen wird anstelle des Menschen Gott zum Maß aller Dinge, wie Platon später in den „Nomoi“ (716 c) sagen wird.

Platon läßt den Sokrates selbst seine Ausführungen über die philosophische Existenz als „Beiwerk“ (*parerga*, 177 b) bezeichnen, und so ist auch unter den Interpreten die Meinung verbreitet, es handele sich um eine für die vermeintlich bloß erkenntnistheoretische Problematik des „Theaitetos“ sachlich unwichtige Abschweifung. Aber der systematische Zusammenhang, der soeben hervorgetreten ist, zeigt, daß die Kennzeichnung dieser Ausführungen als eines bloßen Exkurses der Selbstironie des Sokrates zuzurechnen ist: Weil Sokrates sich selbst den Philosophen zurechnet, von denen der „Exkurs“ handelt, und weil es zum Befremdlichen ihrer Existenz gehört, die Muße für solche in der Sicht des Alltagslebens abwegige Fragen wie die von Gerechtigkeit und Heiligkeit zu haben, charakterisiert Sokrates die Ausführungen aus der Perspektive der Alltagsmenschen als Beiwerk. In Wahrheit aber zeigt gerade der Kontrast mit der alltäglichen Einstellung, daß diese Partie als die eigentliche Erwiderung auf die fingierte Protagoras-Rede den Mittelpunkt des Dialogs bildet. Dafür spricht übrigens auch, daß sie quantitativ genau in der Mitte des Textes steht.

Mit dem Philosophen-„Exkurs“ darf eine Bemerkung zusammengesehen werden, die Sokrates kurz davor macht. Er sagt, die Polis benötige eine *koiné dóxa*, eine gemeinsame Ansicht im Felde des Gerechten und Ungerechten (172 b). Aus dem „Exkurs“ ergibt sich indirekt, worauf Platon diese Gemeinsamkeit gründen möchte: auf die philosophisch praktizierte Einsicht in allgemeine Normen, die dem Philosophen als Ideendenker möglich ist. Diese Konse-

quenz hatte Platon bereits in der „Politeia“ ausgesprochen: Die Philosophen als diejenigen, die über das Ganze schlechthin und deshalb auch über das wahrhaft Gerechte nachdenken, sollen das Gemeinwesen leiten (473 d, 484 a-d, 501 b). Das bedeutet aber: Wie bei den anderen Sachfragen der handlungsleitenden *dóxa* kann und soll der Relativismus durch besondere Kennerschaft überwunden werden.

Der Philosoph ist zwar kein Experte auf einem bestimmten Gebiet, wie dies ein *technites* ist; denn das Ganze-schlechthin transzendiert alle Gebiete, auf die sich eine *téchne* beziehen kann, und das Gerechte ist, wie gesagt, kein Gegenstand eines Expertenwissens. Aber die philosophische Einsicht in das allgemein Gerechte und Heilige führt – in der Sprache des „Phaidon“ ausgedrückt – zu einer gereinigten Lebensführung, die den ethisch-politischen Relativismus nicht in theoretischen Urteilen, sondern durch die das Handeln tragende Haltung überwindet, und eben hiervon handelt der Philosophen-„Exkurs“. So wird man sich doch dem Eindruck nicht entziehen können, daß Platons Konzept von einer idealen Bürgergemeinde auf eine Epistemokratie der Philosophen hinausläuft, welche das Gerechte erkennen, indem sie es praktizieren, und daß auf diese Weise die Philosophen in der utopischen Idealpolis paradoxerweise doch als so etwas wie „Experten fürs Allgemeine“ fungieren. Es scheint, daß sich in Platons Sicht auch der ethisch-politische Relativismus durch eine einschlägige überlegene Kennerschaft meistern läßt, nämlich der besonders gearteten Kennerschaft derjenigen, deren Lebenshaltung im Unterschied zu derjenigen der Alltagsmenschen durch die Einsicht in die Ideen selbst bestimmt ist.

Die positive Überwindung dieses Relativismus scheint also am Ende doch erneut auf eine Inanspruchnahme des Ideendenkens hinauszulaufen. Wie immer es hiermit stehen mag – jedenfalls überspringt Platon hier eine Möglichkeit der Relativismuskritik im Bereich des politischen Meinens, die erst durch Aristoteles ans Licht gekommen ist. Mit seinem Rekurs auf die gelebte Einsicht der Philosophen sucht Platon den Frieden für die Polisgemeinde jenseits des Streits der divergierenden handlungsleitenden Meinungen. Aber auf solche Weise werden diese Meinungen selbst nicht zu einer Gemeinsamkeit gebracht, sondern es tritt das philosophisch gelebte Ideenwissen an ihre Stelle. Damit übergeht Platon, daß es eine echte Gemeinsamkeit unter den Bürgern mit ihren

vielen Meinungen geben kann, die dann entsteht, wenn sie sich darin einig sind, daß die Polis den Freiraum bilden soll, der jedem am bürgerschaftlichen Zusammenleben Beteiligten die Möglichkeit bietet, seine politische Meinung öffentlich zu äußern und sie allen anderen Bürgern anzusinnen.

In einer entsprechend rechtlich institutionalisierten Gestalt des öffentlichen Zusammenlebens – der *politeia* als gemäßigter Demokratie, für die sich seit Cicero der Name „Republik“ eingebürgert hat – entsteht ein Wettstreit der divergierenden politisch-handlungsleitenden Meinungen darum, welche von ihnen jeweils der Majorität der Bürger am ehesten akzeptabel erscheint. Auf dem Felde des öffentlich diskutierten gerechten Handelns gibt es so zwar keine philosophisch-wissenschaftlich abgesicherte Verbindlichkeit, wohl aber Unterschiede der öffentlichen Geltung: Nicht jedes handlungsleitende *dokēi moi* besitzt den gleichen Grad der Ansinnbarkeit für alle.

Die später von Kant als „reflektierende Urteilskraft“ bezeichnete Fähigkeit, die eigene handlungsleitende Meinung daraufhin zu prüfen, inwieweit sie einer möglichst großen Anzahl von Mitbürgern überhaupt angesonnen werden kann, ist bei den einzelnen Bürgern verschieden gut entwickelt; deshalb besitzen ihre handlungsleitenden Urteile im öffentlichen Meinungsstreit über das Gerechte unterschiedliche Überzeugungskraft. Dies darf mit dem Kompetenzgefälle zwischen Fachmann und Laie, an dem sich Platon im Grunde auch dann noch orientiert, wenn er die Leitung der Idealpolis in die Hände der Philosophen legt, nicht verwechselt werden. Es bedeutet vielmehr eine Abstufung im Grad der *phrónesis* – dieser Begriff allerdings nicht so verstanden, wie er von Platon in der „Politeia“ gebraucht wird, sondern mit der Bedeutung, die er durch das 6. Buch der „Nikomachischen Ethik“ erhalten hat: *phrónesis* als „Klugheit“, *prudentia* – entsprechend der bei Cicero erwähnten Etymologie (*pro-videntia*) – als vorausschauende politische Urteilsfähigkeit.

Die Überlegenheit eines den Mitbürgern ansinnbaren „klugen“ Urteils gegenüber einem mehr oder weniger eigenbrötlerischen Meinen ist eine Art von Verbindlichkeit im Bereich der handlungsleitenden *dóxa*, für die Platon in seinem ethischen Rigorismus wenig Sinn aufbrachte. So hat er nicht gesehen, daß es eine durch die Überzeugungskraft überlegener Klugheit zustandegekommene Übereinstimmung im Feld der politischen *dóxa* geben kann, die

eine eigene, von jeder *epistème* verschiedene Möglichkeit der Überwindung des ethisch-politischen Relativismus darstellt. Platons Blindheit für diese Möglichkeit belastet die philosophische Deutung der Phänomene des Politischen bis heute.

3.

Es darf nunmehr davon ausgegangen werden, daß Platon den Relativismus auf den Ebenen des wahrnehmungsmäßigen und des handlungsleitenden *dokei moi* mit der gleichen Perspektive kritisiert: Verbindliches Wissen auf der Grundlage des Ideendenkens soll an die Stelle des sinnlichen oder politischen „es erscheint mir so“ treten. In der jeweils anschließenden Metakritik wurde auf beiden Ebenen an eine von Platon übergangene Möglichkeit der Überwindung des Relativismus erinnert. Es bleibt eine abschließende Frage: Besteht zwischen den beiden von Platon außer acht gelassenen Denkmöglichkeiten ein Zusammenhang? Ist es vielleicht im Grunde nur eine einzige über den Relativismus hinausführende Perspektive, die Platon zugunsten seiner Ideenperspektive vernachlässigt?

Bei der Beantwortung dieser Frage kann an die Ausführungen zur bürgerschaftlichen Urteilsfähigkeit angeknüpft werden: Dem gemeinsamen politischen Meinen, worin sich die klugen Urteile vieler Beteiligten treffen, fehlt die strenge Allgemeinheit, welche das Ideendenken verbürgt. Das Ideendenken hebt den Plural der Ansichten zugunsten der unumstößlichen Identität unsinnlicher Bestimmtheiten auf. Demgegenüber bleibt das gemeinsame kluge politische Meinen ständig von der Pluralität divergierender Ansichten durchdrungen und gefährdet; für die politische Meinungsgemeinsamkeit ist konstitutiv, daß sie sich immerfort im niemals beendbaren Streit zwischen den vielen Meinungen bewähren und erneuern muß; d.h., diese Gemeinsamkeit beruht im Unterschied zum Ideendenken gerade nicht auf einer Identität, sondern bezieht sich auf einen für sie konstitutiven Plural.

Dieser nicht-identitäre Zug der durch Klugheit erzielten Gemeinsamkeit ist Platon fremd. Solche Gemeinsamkeit ist deshalb nicht-identitär, weil in ihr der Streit der Meinungen nicht aufgehoben ist. Platons Vision ist ein Frieden jenseits dieses Streits. Die auf Klugheit gegründete Gemeinsamkeit bedeutet zwar eine politische Ver-

söhnung, aber eine solche, innerhalb deren die Streitbarkeit nicht getilgt ist. Den politischen Frieden nicht auf identitäre Beseitigung von Pluralität, sondern auf streitbare Versöhnung zu gründen, kommt Platon – ebenso wie allen, die ihm bis zur Apel-Habermaschen Vorstellung von einer idealen Kommunikationsgemeinschaft im Ansatz ihres „politischen“ Denkens gefolgt sind – nicht in den Sinn.

Die streitbare Versöhnung oder der versöhnliche Streit war nun aber auch das Beharrende auf der Ebene des Wechsels der polaren Erscheinungszustände beim Wahrnehmen. Diese Entdeckung Heraklits ist bei Platon schon vergessen. Damit deutet sich an: Es ist in der Tat eine einheitliche Perspektive, die des versöhnlichen Streits, die Platon bei seiner auf das Ideendenken hin angelegten Relativismuskritik vernachlässigt. Aber man könnte einwenden: Ist dies nicht nur ein Spiel mit gleichklingenden Worten? Sind der versöhnliche Streit im Bereich des polaren zuständlichen Erscheinens und in dem des gemeinsamen politischen Meinens sachlich nicht etwas Grundverschiedenes? Die Antwort lautet: sie sind in der Tat nicht dasselbe, aber sie stehen in einer wesentlichen Beziehung.

Es sei an den Streit der polar einander entgegengesetzten Befindlichkeitszustände wie Kälte und Wärme, Müdigkeit und Frische, Gesundheit und Krankheit, usw. erinnert. Dieser Streit besteht darin, daß der jeweils herrschende Zustand sich gegen das Andrängen des Gegenzustands in der Anwesenheit behaupten muß. Daß eine solche Selbstbehauptung gegen das Andrängen des Gegenzustandes stattfindet, kann derjenige, der sich in dem jeweils aktuellen Zustand befindet, freilich nicht wissen. Wer gerade einen solchen Zustand durchlebt, erfährt ihn zwar als etwas in seiner Intensität Steigerbares oder Verminderbares; die Wärme beispielsweise kann weniger werden und nähert sich so schon der Kälte. Insofern gehört zur Zustandserfahrung bereits ein Bewußtsein von der Übergänglichkeit des Zustands in den Gegenzustand. Aber daß der jeweilige Zustand in seinem Wesen durch den Gegenzustand zugleich ermöglicht und gefährdet wird, gehört nicht zum Erfahrungsgehalt des jeweiligen polaren Erscheinens; die Übergänglichkeit wird nicht *als* ein streitbares Beieinander bewußt. Man kann nur aus der *äußerlichen* periodischen Abfolge der polaren Zustände erschließen, daß sie *innerlich* im Verhältnis des Streits stehen. In der übergänglichen Sukzession der Befindlichkeitszustände kommt der Streit zwar zum Vorschein, aber nicht *als* Streit. Der

Streitcharakter bleibt verborgen, weil die Zustände aufeinander folgen und nicht *gleichzeitig* stattfinden.

Hieraus ergibt sich für die Verknüpfung der beiden Argumentationslinien, denen im Bisherigen gefolgt wurde, das Entscheidende: Nur wenn das miteinander Streitende sich in Kompräsenz und nicht bloß in Sukzession zeigt, wird der Streit *als* Streit erkennbar. Das bedeutet, daß die Befindlichkeitszustände in der Weise des Zugleich zur Erscheinung gelangen müssen, wenn der Streit als solcher in der Erfahrung hervortreten soll. Diese Gleichzeitigkeit aber ist nur auf eine Weise möglich: indem bei verschiedenen Menschen ein „es erscheint mir so“ stattfindet, das zur gleichen Zeit auf die gleiche Zuständlichkeit bezogen ist. Genau dies ist im politischen Streit der handlungsleitenden Meinungen der Fall. Diese Meinungen können nur deshalb ein Handeln motivieren, weil sie sich auf ein gemeinsames situatives Sich-Befinden der Beteiligten beziehen; denn nur aus solcher Befindlichkeit erwachsen Strebungen, aristotelisch gesprochen: *oréxeis*, durch welche die Bewegung ausgelöst wird, die wir „Handeln“ nennen.

Ein Aspekt der Fundamentalauseinandersetzung im politischen Denken der Neuzeit ist die Frage der Interessenabhängigkeit oder -unabhängigkeit des politischen Meinens. Die Klärung dieser Frage läßt sich mit der im Vorigen dargelegten Rückbeziehung des politischen Meinens auf das zuständige „es erscheint mir so“ auf eine neue Basis stellen. Sofern auch im politischen Meinen die polare Zuständlichkeit mit ihrem Horizont der Lebenszuträglichkeit oder -abträglichkeit zum Vorschein kommt, meldet sich auch hier noch das Leben mit seinen Befindlichkeitslagen, aus denen sich die Interessen ergeben. Aber das politische Meinen ist gerade nicht unmittelbarer ideologischer Reflex solcher Interessen, weil zwischen dem pragmatischen und dem wahrnehmungsmäßigen *dokēi moi* der Hiat liegt, der die Kompräsenz von der Sukzession, man könnte auch sagen: den Raum von der Zeit trennt.

Was die Interpretation des „Theaitetos“ betrifft, so hat sich bestätigt: Es ist in der Tat eine durchgehende Perspektive: die des versöhnlichen Streits, die Platon in seinem identitären Friedensdenken vernachlässigt. Sowohl auf der politisch-ethischen wie der erkenntnistheoretischen Seite des platonischen Ansatzes herrscht ein einheitlicher Zug zum Ideendenken. Zu diesem Zug gibt es an der Wurzel, in einem Denkbereich vor der Unterscheidung von „theoretischer“ und „praktischer“ Philosophie, eine Alternative. Im

Gegensatz-Denken des Heraklit und im *phrónesis*-Denken des Aristoteles haben die Griechen schon jeweils ein Stück dieser Alternative gesehen. Aber weder sie noch die spätere philosophische Tradition haben diese Stücke irgendwo vereint; denn noch fehlte der Zugang zur ursprünglichen Dimension des Erscheinens, der durch Kants transzendente Wendung und ihre phänomenologische Konkretisierung eröffnet wurde. Erst in einer transzendentalphänomenologischen Neuvergegenwärtigung von Platons vortranszendentaler Thematisierung der ursprünglichen Erscheinungsdimension zeigt sich, wie sich bei ihm die beiden Zweige des Denkens ursprünglich gabeln, die später als theoretische und praktische Philosophie auseinander gehalten wurden.

