

Fernando Oreja

Der Logos der Sophistik und die Philosophie

Untersuchung zur Eigentümlichkeit
der sophistischen Rationalitätsausübung



Λογος

Fernando Oreja

Der Logos der Sophistik und die Philosophie

Untersuchung zur Eigentümlichkeit der
sophistischen Rationalitätsausübung

Logos Verlag Berlin



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2022

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-5493-4



Logos Verlag Berlin GmbH
Georg-Knorr-Str. 4, Geb. 10,
D-12681 Berlin, Germany

Tel.: +49 (0)30 / 42 85 10 90

Fax: +49 (0)30 / 42 85 10 92

<http://www.logos-verlag.de>

María del Carmen Martín Sánchez
matri carissimae
gewidmet

INHALT

EINLEITUNG.....	5
Aufgabe und Fragestellung.....	6
Ziele.....	7
Die Sophistik in der Auseinandersetzung mit der Philosophie.....	8
Präzisierung der Frage.....	9
Verlauf der Untersuchung.....	10
Λόγος-Formen.....	18
Hauptziel.....	19
KAPITEL 1: Sophisten, Sophistik, Sophistisches.....	21
Zwei Bedeutungen des Wortes ‚Sophistik‘.....	22
Verschiedenheit der Einschätzungen in der Geschichte der Interpretationen.....	26
Problem der inhaltlichen Bestimmung.....	29
Problem der Individuation des Gegenstandes.....	32
Sophistik als historiographisches Schema.....	35
Die ‚Resituation‘ der Fragestellung.....	38
Schematismen der Geschichtsphilosophie.....	40
Die Philosophie gegenüber anderen Wissensformen.....	44
Dürftigkeit der Quellen und dokumentarischer Bestand.....	52
KAPITEL 2: Zwei platonische Grundbegriffe.....	55
Diskussionsformen und ontologische Grundannahmen.....	55
Καθ' αὐτό und πρὸς τι.....	58
Sprachliche Beobachtungen.....	59
Die logische Verwendung des καθ' αὐτό in Bezug auf die Ideen.....	59
Die ontologische Verwendung des καθ' αὐτό in Bezug auf die Ideen.....	63
Zwei aristotelische Kategorien.....	66
Kritik an den Ideen: πρὸς τι.....	72
Die Prinzipialität des πρὸς τι.....	74
Vom Element zur Kategorie.....	84

KAPITEL 3: Die Einheit der Bezeichnung.....	87
Σημαίνειν τι.....	87
Zu De Int. I, 16a3-8.....	90
Analyse (Elemente und Bezüge).....	93
σύμβολον / σημεῖον.....	99
παθήματα / πράγματα.....	108
ὁμοιον.....	112
Wiederaufnahme des Textes.....	118
Grundannahme der Prinzipialität des καθ' αὐτό des Seienden.....	122
Das Ansich in der Modernität: wie die Wahrheit zu etwas wurde, was draußen liegt.....	124
 KAPITEL 4: Philosophie und Sophistik als λόγος-Formen.....	127
Der Sophist als Meister der Bezüglichkeit und als Missachter der Seinsbezogenheit der Rede.....	127
Rekonstruktion einer sophistischen λόγος-Form.....	129
Strategische und parametrische λόγος-Formen.....	135
Wahrheit in der sophistischen λόγος-Form.....	139
Evidenz.....	142
Materialität des λόγος.....	146
 ABSCHLUSS.....	153
 AUSGEWÄHLTE BIBLIOGRAPHIE.....	159

EINLEITUNG

Unter Sophistik versteht man heute historisch eine mehr oder weniger klar umrissene geistige Bewegung, die sich zwischen dem 5. und 4. vorchristlichen Jahrhundert ausgebreitet hat, und das vor allem in Athen in dem Moment ihres machtpolitischen Höhepunktes als demokratisch geführte Polis und als Haupt des Attischen Seebundes vor und während des Peloponnesischen Krieges.

Gegenstand dieser Arbeit ist die in sehr bestimmten platonischen und aristotelischen Texten vorzufindende Auseinandersetzung mit bestimmten Thesen, Themen, Gedankenkonstrukten, die später als dem sophistischen Gedankengut zugehörigen aufgefasst werden sollten.

Es geht hier also um die sogenannte Sophistik (warum „sogenannte“ wird später ersichtlich sein). Und zwar erstens um die Kritik Platons und auch Aristoteles an dieser Sophistik – eine Kritik und eine Auseinandersetzung, die, wie es sich herausstellen wird, aus sehr bestimmten theoretischen Anlässen stattfindet. Zweitens und vor allem aber auch um die Möglichkeit, anhand dieser Auseinandersetzung Platons und Aristoteles' mit dem sophistischen Gedankengut eine spezifische ‚vorplatonische‘, ‚vorphilosophische‘ *λόγος*-Form bzw. Form der Rationalitätsausübung zumindest ansatzweise zu rekonstruieren.

Die genannte Auseinandersetzung ist sehr merkwürdig. Das involvierte Themengeflecht an sich ist sehr komplex und vielfältig. Die textuelle Basis ist sehr umfangreich und es gibt darüber hinaus auch eine ganze Reihe von hermeneutischen Schwierigkeiten, die nicht zuletzt mit dem

Zustand und dem Charakter der gelieferten Quellen um die sophistische Bewegung zu tun haben.

Es geht hier jedoch nicht vorrangig darum, in aller Ausführlichkeit auf all diese Probleme einzugehen. Auch nicht darum, exegetisch und enzyklopädisch ein Bild von der ganzen Sophistenkritik Platons bzw. Aristoteles' zu zeichnen. Nicht zuletzt um die Arbeit übersichtlich und strukturiert zu halten, werden hier selektiv und dennoch repräsentativ genau die Texte mit der gebotenen Ausführlichkeit analysiert, aus denen exemplarisch eine Antwort auf die hier gestellte Frage zu erwarten ist: woraus besteht diese von Platon und Aristoteles hart geführte Polemik? Welche Konturen nimmt sie an? Worum geht es eigentlich dabei? Ist es möglich, die Gründe dieses hartnäckigen Konfliktes freizulegen und zu beschreiben?

Im Folgenden wird es demnach nicht und kann es auch nicht darum gehen, eine ausführliche Behandlung sämtlicher Quellen durchzunehmen, die die im Titel angesprochene Problematik betreffen, sondern darum, durch Analyse einiger relevanten, zentralen Texte einer bestimmten Fragestellung möglichst konsequent und ohne Ausschweifungen nachzugehen.

Aufgabe und Fragestellung

Von den Fragen der Rezeption und der Textualität mal abgesehen, besteht die Aufgabe und eigentliche Fragestellung dieser Arbeit letztlich darin, diese bestimmten Texte exemplarisch daraufhin zu befragen und zu analysieren, ob es nicht dort, in der Auseinandersetzung zwischen Platon und mit etwas gemilderter Härte auch Aristoteles mit den Sophisten, einen Konflikt zwischen zwei anders gearteten λόγος- bzw. Rationalitätsformen umrissen, aufgedeckt und ausgemacht werden kann. Die substantive These, die hier vertreten wird: die philosophische λόγος-Form, wie wir sie kennen und uns seit Platon eigen ist, ist gerade in dieser Auseinandersetzung mit dem sophistischen Gedankengut, mit einer konkurrierenden λόγος-Form, entstanden.

Λόγος-Form und konkurrierende λόγος-Formen: es geht nicht um Formen des Denkens, auch nicht um Muster des Denkens oder Denkstrukturen im transzendentalen Sinne, auch nicht um Argumentationsformen, um Formen des Argumentierens oder des Herleitens. Genau so wenig um Denkformen etwa im Sinne Leisegangs. Vielmehr möchte ich gerne herausfinden, ob es möglich ist, anhand der problematischen Kontexte, in denen eine bestimmte Sophistenkritik zur Sprache kommt, eine spezifische Rationalitätsform ansatzweise herauszuarbeiten – intendiert ist die Freilegung einer bestimmten Form von Ontologie, die präfiguriert, welche die Aufgabe des Denkens, des Redens und des Handelns ist und die eine bestimmte Auffassung dessen mit sich bringt, was der λόγος ist, was der λόγος vermag, was der λόγος taugt. Also eine Form, die Ratio auszuüben, von der ausgehend dem Denken, dem Reden und dem Handeln ganz konkrete Aufgaben zugewiesen werden. Wohlgemerkt wäre dann die Philosophie, wie von Platon begründet und von Aristoteles weitergeführt, nichts anderes als eine historisch mögliche Form, die Rationalität auszuüben – oder, auf Griechisch gesprochen, eine λόγος-Form, die sich gegen eine andere in einer lang anhaltenden und konsistenten Polemik konstituiert hat. Eine Polemik die, nicht zuletzt, auf sehr bestimmten ontologischen Grundsätzen fußt. Soweit die allgemeine These.

Ziele

Neben der genannten Aufgabe und der eigentlichen Fragestellung, verfolgt diese Arbeit zudem zwei voneinander getrennte Ziele. Einerseits geht es darum, die Frage nach der antiken Sophistik als Gegenstand der Forschung in ihrer ganzen Problematizität wieder zu stellen. Der sogenannten Sophistik als historischem Phänomen und als historiographischer Gestalt haften eine ganze Reihe von hermeneutischen Merkwürdigkeiten an – dazu zählt nicht zuletzt auch die Bestimmung des Begriffes „Sophistik“ selbst. Ein Wiederaufnehmen dieser Merkwürdigkeiten macht eine Resituation des Problems erforderlich. Diese Resituation

stellt vor allem die Wesentlichkeit des Verhältnisses zur Philosophie in den Vordergrund. Resituation meint hier lediglich, dass der konzeptuelle Rahmen, innerhalb dessen diese noch festzustellenden hermeneutischen Merkwürdigkeiten sich lösen und artikulieren lassen, ein anderer ist und sein muss, als der traditionell angenommene.

Andererseits ist auch Ziel dieser Arbeit, auf der Basis einer Wiederherstellung der Problematizität der gegebenen Quellen, durch Verfolgung der eingangs angedeuteten Frage und anhand ausgewählter Texte, eine Erklärung für die Eigentümlichkeiten der Quellenlage selbst zu liefern. Die angestrebte Rekonstruktion und Nachzeichnung des Konfliktes soll gleichsam eine Erklärung für den Zustand und die Natur der Quellen selbst und für einen großen Teil der Merkwürdigkeiten in der Überlieferung geben.

Die Sophistik in der Auseinandersetzung mit der Philosophie

Was wir Sophistik nennen, so selbstverständlich und geläufig dieser Namen für uns heute ist, ist nicht etwas, was es schon ohne weiteres vor dieser Auseinandersetzung gegeben hat, sondern ist erst aus dieser Auseinandersetzung entstanden. Die gesuchte inhaltliche Bestimmung der Sophistik ist in der Tat lediglich im Ansatz in bestimmten platonischen und aristotelischen Texten zu finden. Und das sind Texte, wo die Philosophie, sich selbst dadurch begründend, feste Grenzen nach außen zieht. Die Frage ist nun: welche sind denn diese theoretischen Anlässe, welche sind diese für die Philosophie wesentlichen Fragen anhand deren Platon und Aristoteles eine Grenze ziehen und die Bestimmung der „Sophistik“ dadurch möglich machen? Was findet denn eigentlich in diesen Texten statt, wonach wird da gefragt, in welchen thematischen Komplexen und in Bezug auf welche Belange? Was steht da überhaupt auf dem Spiel?

Präzisierung der Frage

Die eigentliche Aufgabe dieser Arbeit lässt sich vorweg noch etwas näher umgrenzen. Es geht darum, der ganz präzisen Frage nachzugehen: was ist das, was es innerhalb des Platonismus möglich oder gar nötig machte, sich von der Sophistik abzusetzen und dabei die Voraussetzungen zu schaffen, diesen Begriff als Gattung zu prägen? Wie und in Bezug auf welche Instanzen, innerhalb welcher theoretischen Komplexe war das überhaupt erst möglich? Wie und warum, in Bezug auf welche Fragestellungen und Anlässe, wurde dieses Genus geschaffen, wo so viel Heterogenes einen Platz finden konnte? Letztlich, worum geht es da eigentlich, in dieser lang anhaltenden Polemik Platons und, mit etwas verminderter Härte, auch Aristoteles mit sophistischem Gedankengut, mit den sogenannten Sophisten und mit der sogenannten Sophistik?

Die Sophistik, wie wir sie kennen, ist primär nicht ohne Weiteres eine einheitliche kulturhistorische Bewegung. Bei näherem Hinsehen stellt man fest, dass unter diesem Namen eine vielfältige Ansammlung von heterogenen Personen, Texten, Haltungen einen Platz findet, die in philosophischen Texten anhand bestimmter theoretischer Belange umrandet wird: die Sophisten waren immer die anderen, gegen die die Ausübung der Philosophie abzuheben war. Es gibt in diesem Sinne viele Texte, wo die Sophistik als scheinbare Sophia charakterisiert wird, die immer damit droht, mit der Philosophie verwechselt zu werden, aber die in Wahrheit nichts mit dem philosophischen Ethos und mit dem ernsthaften Geschäft der Philosophen selbst zu tun hat.

Angesichts der eigentümlichen Situation der Überlieferung und der vorhandenen Quellen um die sogenannten Sophistik, scheint es nicht angebracht zu sein, das Phänomen einfach als gegeben anzunehmen und zu versuchen, es von innen heraus zu rekonstruieren und dabei die Dürftigkeit der Quellen zu beklagen. Eher scheint die beste Art und Weise, sich dem Phänomen der Sophistik anzunähern, dasjenige als Zentrum der Untersuchung zu nehmen, wo sich aller Anschein nach al-

les abspielte: nicht die Sophistik an sich, auch nicht die Philosophie in ihrem Bestreben, sich abzusetzen, sondern der Konflikt zwischen den beiden, also gerade das, was als der wahre Ursprung dieser ganzen eben kurz erwähnten hermeneutischen Tatsachen anzusehen ist. Die Aufgabe wäre dann nicht mehr, von bestimmten vorgegebenen Tatbeständen ausgehend (die überlieferte Bezeichnung und der Begriff), auch einen tatsächlichen entsprechenden Gegenstand finden und beschreiben zu wollen, sondern zu untersuchen, wie, von wo aus und in Bezug auf was sich so ein problematisches Konzept hat bilden und entwickeln können. Kurz: die Aufgabe bestünde dann darin, ein Modell aufzubauen, mit dessen Hilfe die Erscheinungsformen und der Charakter des Konfliktes zwischen der Sophistik und dem Platonismus beschrieben werden können.

In der vorliegenden Arbeit wird versucht, in Bezug auf diese Problematik Klarheit zu schaffen, und somit ist die Fragestellung und auch die Struktur dieser Arbeit vorgezeichnet.

Verlauf der Untersuchung

Aufgabe des **ersten Kapitels** („Sophisten, Sophistik, Sophistisches“) ist es, den Rahmen der vorliegenden Untersuchung für die eigentliche Textarbeit freizumachen und in ihren Grenzen genau genug zu bestimmen. Es wird dabei versucht, die extrem komplexe hermeneutische Situation um die Sophistik an der Wurzel zu packen. Was ist das eigentlich, die Sophistik, wer sind die Sophisten, was gilt als „Sophistisches“? Es wird sich dabei eine doppelte Notwendigkeit herausstellen. Zum einen wird sich eine scharfe Unterscheidung zwischen dem historischen Phänomen der Sophistik (die textuelle Evidenz dessen, was alles mit Sophistischem zu tun hat) einerseits, und den vielen historiographischen Gestaltungen derselben andererseits ergeben und als notwendig erweisen. Zum anderen aber, und das ist noch wichtiger, wird sich auch zeigen, dass jegliche positive Bestimmung dessen, was unter Sophistik zu verstehen oder als sophistisch zu bezeichnen ist, gerade nicht bei dem

angeblichen historischen Phänomen zu suchen ist, die Dürftigkeit der Quellen beklagend. Eine unvoreingenommene Analyse der sonstigen Quellen erlaubt, wie schon erwähnt und sich noch zeigen wird, keineswegs unter ‚Sophistik‘ etwas Konkretes und Präzises auszumachen, sei es eine Bewegung, eine Haltung oder bloß ein Beruf, ein Stand, was einheitlicher Gegenstand einer Untersuchung sein könnte. Wenn man hingegen eine unmissverständliche Bestimmung der Sophistik als etwas Greifbares anstrebt, wird man sie vielmehr an dem Ort suchen müssen, wo sie erst zu etwas Bestimmtem wurde, an dem Ort, an dem alle sonstigen heute geläufigen Bedeutungen und Konnotationen des Wortes wurzeln – nämlich in den philosophischen Texten. Und man wird alsdann nicht eine individualisierbare historische Größe (nenne man sie Bewegung oder wie auch immer) dabei antreffen, sondern einen in seiner Konkretheit, in seiner Bestimmtheit und in seiner Anwendbarkeit durch und durch philosophischen und von ganz spezifisch und bestimmten philosophischen (d.h. jetzt platonischen) Fragestellungen aus konstruierten Begriff.

Es hat etwas Paradoxes an sich, wenn man bei dem immer von neuem unternommenen Versuch, der Sophistik gegen alle angeblichen philosophischen feindseligen Verzerrungen gerecht zu werden, dabei nichts Anderes ins Auge fassen kann als die philosophische Bestimmung derselben. Mehr noch – man kann nichts Anderes machen als die vermutlich ‚feindlichen Quellen‘ als Evidenz für eine immer von Neuem unternommene positive Aufwertung zu benutzen. Wenn ‚die‘ Sophistik ein ausgewiesener Gegenstand einer Untersuchung sein kann, wird sie es nur in dem Maße sein können, indem man eben die Bedingungen ihrer Konstitution als solche nachfragt und sie insofern auch dingfest macht.

Das **erste Kapitel** beschäftigt sich demnach einleitend mit dem problematischen Verhältnis zwischen Philosophie und Sophistik. Anhand einiger sprachkritischen Überlegungen und Betrachtungen über die Natur der Quellen wird versucht, die bereits angesprochene Situation et-

was präziser in den Griff zu bekommen. In der gebotenen Kürze wird auf die Geschichte der Interpretationen (auf Los der ‚Sophistik‘ als historiographische Gestaltung) und auf die interpretatorischen Schwierigkeiten eingegangen, und werden die Aporien der bisherigen Forschung dargelegt, mitsamt der zugrundeliegenden, nicht immer reflektierten Annahmen, aus denen sie stammen. Dem Stand der Forschung Rechnung tragend, auch in der gebotenen Kürze, werden einige der wichtigsten Forschungsansätze vorgestellt und anhand der in dieser Arbeit intendierten Fragestellung auch kritisch gewürdigt. Abschließend wird versucht, die eigentliche Fragestellung in ihrer Deutlichkeit zu explizieren und so letztlich zu dem Kern vorzudringen, der als Ursprung der aufgezeigten Merkwürdigkeiten der Quellen und der sich ergebenden interpretatorischen Schwierigkeiten gelten soll: Worum geht es eigentlich in dieser lang anhaltenden Polemik seitens der Philosophie mit der sog. Sophistik.

Damit ist wiederum nun auch die Aufgabe der **folgenden Kapitel** angeschnitten. Es gilt jetzt vor allem auszumachen, nachdem die Vieldeutigkeit des nicht akademischen Gebrauchs des Terminus ‚Sophist‘ und verwandter in anderen Quellen und anhand sprachlicher Überlegungen nachgewiesen worden ist, wie es dazu kam, dass ‚der Sophistik‘ die Festigkeit anhaften könnte, die die spätere Überlieferung aufweist. Man pflegt zu klagen, wie einseitig, wie karg und wie verzerrend das Bild von der Sophistik ist, das Platon und Aristoteles uns vermitteln. Es wird sich aber zeigen, dass die einzige Sophistik, die eine erkennbare Gestalt hat und der eine einheitliche Bestimmung zugeschrieben werden darf, anders als erwartet und immer angenommen, lediglich und nur in den philosophischen Texten zu finden ist – eben in den Texten, deren Einseitigkeit man in der versuchten Verteidigung einer vermeintlich ungerecht verkannten Sophistik immer denunzieren musste.

Nun ist klar: Platon – und in seiner Folge später auch Aristoteles – bezieht sich auf Sophistisches und auf die Sophistik nicht an beliebigen

Stellen seiner Texte und auch nicht im Vorbeigehen. Mehr noch, die Polemik ist beständig und überall zu spüren, besonders an den Orten, wo Wesentlicheres zur Sprache kommt. Ausdrücklich lässt bspw. Platon immer kritische Auseinandersetzungen mit der Sophistik oder Eristik (nach traditioneller Auffassung eine ‚entartete‘ Sophistik) oder der Rhetorik, das allgegenwärtige Instrument der Sophistik, seinen wichtigsten theoretischen Ausführungen entweder folgen oder einleiten, wenn nicht der Sophist selbst im Zentrum der Betrachtung ist. Bemerkenswert ist auch, dass in all diesen Texten eines immer vorrangig ist: Platon geht dabei nicht von schon vorliegenden Bestimmungen aus, sondern ist dabei immer bemüht, eine Bestimmung, eine Eingrenzung, eine theoretische Klarstellung und eine Definition dessen, was ‚sophistisch‘ sein soll, zu ergründen, zu erarbeiten und zu liefern.

Im **zweiten Kapitel** („Zwei platonische Grundbegriffe“) geht es demnach um konkrete Textarbeit. Aus der ganzen Fülle von Texten in Platondialogen, die sich direkt oder indirekt mit sophistischem Gedankengut befassen, werden lediglich ein paar wenige unter die Lupe genommen, ausführlich behandelt und anhand der gewonnenen Fragestellung analysiert. Als Geleit dienen zwei platonische Grundbegriffe, *αὐτό* (*αὐτό* / *αὐτό καθ’ αὐτό* / *αὐτό ἐφ’ αὐτοῦ*) und *πρός τι*. Ziel der Untersuchung ist es dann, wie bereits erwähnt, herauszuarbeiten, welche Probleme, Fragen oder theoretische Belange es genau waren, an denen Platon ansetzt, um seine Kritik und seine Auseinandersetzung mit dem sophistischen Gedankengut zu entfalten. Es geht darum, den Punkt zu isolieren, der ausschlaggebend für seine Kritik war. Denn in seiner Auseinandersetzung, wie es sich herausstellen wird, geht es geradezu um die grundsätzlichen Fragen der Philosophie überhaupt, so wie Platon diese verstand, und diese Fragen betreffen nicht nur konkrete oder partielle, einzeln isolierbare Aspekte, sondern theoretische Grundannahmen, die dem grundlegenden Bereich der Ontologie angehören. Es sind die ontologischen Grundannahmen, die letztlich das methodologische Vorgehen (elenktische, dialektische oder gar mäeutische) in vielen

der Dialoge in seiner Möglichkeit begründen und die dann in der Theorie der Ideen gipfeln. Es war dann für Platon möglich, als Sophisten all diejenigen zu bezeichnen, die diese Grundannahmen nicht teilen – entweder weil sie sie aus anderen theoretischen oder politischen Interessen leugnen mussten oder weil sie sie einfach schlicht nicht kannten. Diese Herausarbeitung dessen, was letztlich für Platon in seiner Auseinandersetzung mit den Sophisten ausschlaggebend war, erlaubt dann auch, herauszufinden, wie ein Sammelbegriff geprägt werden konnte, der dann in der ganzen Geschichte des Abendlandes als eine Reihe von historiografischen Gestaltungen ein so seltsames Los haben sollte. Für Platon gab es ein eindeutiges Kriterium dessen, was einen Sophisten ausmacht, und damit war es ihm dann auch möglich, die vielfältigen kritisierten Praktiken oder Lehren auch in einer einheitlichen Benennung unterzubringen. In diesem Kapitel, durch die eingehende Analyse einiger Texte, ganz besonders aus dem Theaitetos, geht es darum, die von Platon postulierte Prinzipialität der Seinsform des *καθ' αὐτό* gegenüber einer sophistischen Prinzipialität des *πρός τι* (im Verständnis der Rekonstruktion einer möglichen sophistischen Ontologie durch Platon selbst, nicht historisch) darzustellen. Die Sophisten sind für Platon Meister der Bezüglichkeit, denen die Ernsthaftigkeit der Erkenntnis deshalb abgeht, weil sie entweder unreflektiert andere Interessen verfolgen, oder die ontologisch verstandene Bedingung der Möglichkeit alles Seins verkennen, und demnach auch die Bedingung der Möglichkeit allen Wissens dessen, was es gibt: die jenseitige, zeitlose Identität alles Seins mit sich selbst.

Im **dritten Kapitel** („Die Einheit der Bezeichnung“) werden die anhand von Platon angeschnittenen Fragen in einigen ausgewählten Texten des Aristoteles weiterverfolgt. Gewiss hat die Virulenz der Auseinandersetzung bei Aristoteles an Dringlichkeit verloren. Gleichzeitig scheinen sich manche Lehrinhalte, wohl in der akademischen Arbeit, standardisiert zu haben. Aristoteles' Haltung ist dennoch dieselbe wie die von Platon geblieben, wenn auch seine Antwort, entsprechend der

kategorialen Ausarbeitung der Ontologiefragen, auch etwas anders gerartet ist. Anhand von einigen der wichtigsten diesbezüglichen Stellen im Aristoteles Korpus, besonders im *Metaphysik* Γ und in *De Interpretatione*, soll das Spezifische der aristotelischen Antwort auf die Herausforderungen der „Sophistik“ zu Tage gefördert werden. Eine eingehende Analyse einiger Stellen der *De Interpretatione* soll insbesondere dazu dienen, Aristoteles Diagnostik dessen, was den Sophisten abgeht, zu kennzeichnen.

In den näher zu untersuchenden Texten im **zweiten und dritten Kapitel** geht es nicht, wie schon bemerkt, um Nebensächlichkeiten, auch nicht um gewisse, ganz konkrete Probleme, die sich unter einem historischen Gesichtspunkt ohne weiteres schon vor der eigentlichen Untersuchung bestimmen lassen würden. Es geht dort vielmehr, wie es sich zeigen wird, um die prinzipielle Möglichkeit der philosophischen Tätigkeit selbst. Es geht nämlich um Prinzipien, die mit den Möglichkeitsbedingungen des Wissens – und somit mit dem Anstreben nach Wissen, d.h. der Philosophie im Verständnis von Platon und Aristoteles – zu tun haben. Die Auseinandersetzung mit der Sophistik betrifft nicht diese oder jene konkreten, schon philosophisch isolierbaren und artikulierbaren Probleme, so dass die Aufgabe dann nur darin bestünde, zu entscheiden, unter welchen schon verfügbaren philosophischen Kategorien das Besprochene zu bringen wäre (die leidige Frage, ob die Sophisten Skeptiker, Relativisten oder was auch immer sind). Die Auseinandersetzungen finden nicht im Rahmen einer schon vorhandenen Problematisierung statt so wie etwa: ‚ist Erkenntnis möglich?‘ ‚Welche Bedingungen müssen vorhanden sein, damit Wissen möglich ist?‘ Es wird sich doch zeigen, wie ich hoffe, dass diese Auseinandersetzungen eher auf der Ebene stattfinden, wo die Artikulierbarkeit der philosophischen Probleme erst ermöglicht werden soll. Sollte das zutreffen (und die vorliegende Arbeit argumentiert entschieden dafür), sind alle Versuche von Grund aus verfehlt, Sophisten und Sophistisches so zu charakterisieren, als wären die damit benannten Positionen und Merkmale die Folge ir-

gendeiner philosophischen Fragestellung und somit passend mit Bezeichnungen wie Skeptizismus, Relativismus, Subjektivismus, Phänomenalismus u.dgl.m. beschreibbar. Das, was sophistisch ist, so viel sei jetzt vorweggenommen, liegt jeweils jenseits der Demarkationslinie, die für die Philosophie seit Platon wesenseigen ist. Diese Behauptung lässt sich restlos in den Texten belegen. Das Beharren auf negativen philosophischen Bestimmungen der Sophistik beruht deshalb nicht auf einer fehlgeleiteten Auslegung der textuellen Evidenz, sondern hängt unmittelbar mit einer in der Gründerzeit der Philologie festgelegten Forschungsart zusammen. Zu sagen, die sophistische Bewegung charakterisiere sich durch einen verbreiteten Relativismus, einen Phänomenalismus oder einen Empirismus ist zwar nicht ganz unrichtig, aber doch letztlich sehr unbefriedigend: erstens durch die bedenkenlose Vereinheitlichung von Diversem und die Verwechslung einer historiographischen Gestaltung und eines historischen Phänomens, die damit vollbracht werden; zweitens, weil damit die Problematik des Verhältnisses zwischen der Philosophie und der Sophistik auf die falsche Ebene gerückt und damit das Wesentliche dieses Verhältnisses völlig verkannt und verzerrt wird. Solche Charakterisierungen führen allesamt in die Irre.

Angesichts dessen, worum es in den zu besprechenden Texten geht, und angesichts der Ebene, auf der sich die Auseinandersetzung abspielt, stellt sich unmittelbar dann die Frage, ob nicht all die in den Kapiteln zwei und drei aufgedeckten Spuren und Fingerzeige um die Eigentümlichkeit dessen, was von den philosophischen Texten aus als ‚Sophistisches‘ bezeichnet werden kann, dann in einem geordneten Bild dargestellt werden könnten. So wie die Sache in den analysierten Texten steht, handelt es sich mit der Kontraposition der Sophistik und der Philosophie nicht so sehr um die Entgegensetzung einer unvollkommenen, mangelhaften, ‚archaischen‘, aus Verkennung grundlegender Sachverhalte rührenden theoretischen Haltung einerseits und einer reiferen, ‚modernerer‘ Haltung andererseits, die zureichende Einsicht in das

Theoretische besitzt. Eher noch handelt es sich mit der sophistischen und der philosophischen um zwei verschiedene und entgegengesetzte λόγος-Formen bzw. (und modern gesprochen) Rationalitätsformen, oder besser: unterschiedliche Formen, die Rationalität auszuüben. Die Art und Weise, wie Platon und Aristoteles die Sophistik konstruieren, zeigt eines deutlich: was wesentlich das Sophistische ausmacht ist eine sehr bestimmte Auffassung dessen, was der λόγος ist, was der λόγος vermag, was der λόγος taugt. Solche Auffassung zeugt nicht von einer historischen Bewegung oder einer Denkrichtung. Es handelt sich doch eher um eine möglicherweise unreflektierte und nicht weiter problematisierte Grundhaltung, die überall im Griechenland des 5. Jahrhunderts üblich war, in jener Zeit, die Nietzsche mit all seinem Pathos als das „tragische Zeitalter“ bezeichnete. Üblich nicht nur unter denen, die wir heute Sophisten nennen und die damals so genannt wurden, sondern auch unter denen, die damals (gewiss nicht mit weniger Recht) so genannt wurden und die wir heute Aristoteles zufolge Naturphilosophen nennen. Diese Bezeichnung und diese Charakterisierung kennzeichnen also nicht eine mehr oder weniger konsistente und gleichförmige geistige Bewegung, sondern benennen kontrastierend von bestimmten philosophischen Fragestellungen aus das logische Vorverständnis nicht nur mancher Lehrer, Pädagogen, Demagogen und Dichter, sondern auch vieler sog. Naturphilosophen.

Auf die Ergebnisse also aufbauend, die aus den Analysen in den Kapiteln zwei und drei gewonnen wurden, wird im **Kapitel vier** der Versuch unternommen, im Ansatz, wenn auch nur skizzenhaft, das Modell einer eigentümlichen sophistischen λόγος-Form wiederaufzubauen, von wo aus die Fragmente und die Textzeugnisse sich auf eine befriedigendere Art und Weise deuten und interpretieren lassen würden. Es handelt sich um eine Rekonstruktion, um ein Modell. Das ist wichtig. Gewiss kann es dabei nicht um eine einheitliche und ausgearbeitete Theorie gehen. Diese Einheit des Sophistischen, so war die These, lässt sich ja nur von der Philosophie aus und anhand philosophisch formulierter Probleme

me zusammenfassen. Von der philosophischen λόγος-Form aus gesehen, ist die Sophistik nur als Negativität, als Alterität beschreibbar. In Gegensatz dazu, wäre die Aufgabe, eine sophistische λόγος-Form von den Texten her zu gewinnen, um von da aus das komplexe Phänomen der Sophistik positiv beschreiben zu können. Unter Rationalitätsform oder Form des λόγος möchte ich jetzt etwas verstehen, was allgemein genug bleiben soll, bis es uns gelingt, es besser zu konkretisieren: bloß eine bestimmte Art und Weise, die Ratio auszuüben, d.h. von bestimmten Prinzipien ausgehend und sich an Regeln haltend.

Λόγος-Formen

Die methodologische Verlegung des Konfliktes der Philosophie mit der ‚Sophistik‘ auf die Ebene der Prinzipien und der Grundannahmen erlaubt es, auf eine zufriedenstellende Weise viele der hermeneutischen Aporien zu lösen. Ein großer Teil der Schwierigkeiten einer angemessenen Deutung des historischen Phänomens der Sophistik lässt sich m.E. auf diesen Punkt zurückführen. Es ist keine gute Sache, unreflektiert, als ginge es beiden um dasselbe, die philosophische λόγος-Form auf die sophistische zu projizieren und von da aus zu behaupten, sie seien Relativisten, Subjektivisten und dergleichen mehr – weil diese Kategorien auf einem Boden beruhen, der eben nicht der sophistische ist; weil diese Kategorien Antworten auf Fragen voraussetzen, die nicht unter einer sophistischen λόγος-Form zu artikulieren sind; und weil dadurch das Phänomen weder beschrieben noch verstanden oder enthüllt werden kann, sondern verworren und entstellt wird. Andererseits wäre auch nicht angebracht, die Sophistik aus dem Feld dessen, was sich philosophisch untersuchen lässt, zu reißen und sie bspw. in das Feld der Literatur oder der παιδεία zu verweisen. Deshalb ist es wichtig und angebracht, modellartig die sophistische Tätigkeit als eine Anwendung gewisser prinzipieller logisch-ontologischer Entscheidungen anzusehen. Oder präziser formuliert: zu versuchen, die sophistische Tätigkeit als etwas anzusehen, was sich systematisch als Theorie oder Ontologieform

nachvollziehen lässt, sei diese Theorie oder Ontologie als Begründung tatsächlich reflektiert unternommen worden oder nicht.

Hauptziel

Das Hauptziel dieser Arbeit ist demnach, zu einer zufriedenstellenden Antwort auf die Frage zu gelangen: worum geht es eigentlich in dieser langgezogenen, hartnäckigen, immer wiederkehrenden Polemik Platons und Aristoteles' mit den Sophisten? Wie lässt sich das Verhältnis zwischen Sophistik und Platonismus klären? Ist es möglich, ein relativ fest umrissenes Modell aufzubauen, das erlaubt, die Erscheinungsformen und den Charakter dieses Konfliktes zu beschreiben? Was ist denn diese so wichtige Angelegenheit gewesen, was dem Philosophieren von Platon und Aristoteles gleichermaßen begleitet und in Atem gehalten hat, und das erst ermöglichte, eine einheitliche Bedeutung für den Terminus σοφιστής hervorzubringen, die sich im Nachhinein im Laufe der Überlieferung in so einem Maße durchsetzen sollte, dass man bis heute den so geprägten Begriff auf alle textuell anders zeugende vorplatonische Evidenz noch aufzwingen will? **Nebenziel** ist die modellhafte, ansatzweise Rekonstruktion einer ontologischen Grundannahme, andersartig als die philosophische, die von dem *πρός τι* als Grundzug des Seienden ausgeht und erst innerhalb deren die Sophistik als geschichtliches und philosophisch beschreibbares Phänomen denkbar ist.

KAPITEL 1:

Sophisten, Sophistik, Sophistisches

Diese Arbeit hat als erklärtes Thema das Verhältnis zwischen der Sophistik und der Philosophie und verfolgt die Absicht, eine antike, ganz verschüttete vor-philosophische λόγος-Form in Ansätzen freizulegen.

Dabei geht es gewiss um ein seltsames Verhältnis. Das Seltsame des Verhältnisses zwischen der Philosophie und der Sophistik betrifft vor allem das Geschichtliche, worum es ausdrücklich hier gehen wird. Dieses Verhältnis hat aber auch nicht minder einen strukturalen Aspekt, was wohl nicht von den historischen Zusammenhängen unabhängig ist. Diese Arbeit stellt den Versuch dar, ein ganz konkretes aber bezeichnendes Problemfeld in der Geschichte der Antiken Philosophie zu umgrenzen und zu beschreiben, innerhalb dessen manche wichtigen Fragen, sowohl historischer als auch systematischer Natur, artikulierbar sind. Die vorliegende Untersuchung versucht dadurch auch zu einer befriedigenden Erklärung für diesen seltsamen Zusammenhang beizutragen.

Dieser Versuch soll auch zeigen, inwiefern und wieso von dort aus gesehen eine Beschäftigung heute mit der antiken Sophistik sinnvoll ist. Wohl gemerkt, unter ‚Sophistik‘ ist sowohl ein historisches Phänomen als auch eine Reihe seltsamer historiographischer Gestaltungen gemeint. Welchen Sinn diese Unterscheidung hat und von wo aus sie zu ziehen ist, wird sich noch zeigen können. Vorläufig lässt es sich aber schon jetzt anmerken, dass der Bezeichnung ‚Sophistik‘ sowohl im heutigen wie auch im antiken Sprachgebrauch einige Merkwürdigkei-

ten innewohnen, die sich in den Forschungsansätzen selbst auch bemerkbar machen. Diese Merkwürdigkeiten deuten auf tiefer gehende Probleme hin und sind auch, geschichtlich betrachtet, eine Folge derselben.

Der erste Ort, wo diese Merkwürdigkeiten Konturen annehmen, ist bei der Frage nach der Bestimmung des Gegenstandes selbst in der Forschung. Was ist das eigentlich, die Sophistik? Im Grunde genommen gibt es zunächst zwei mögliche Wege für eine Untersuchung. Der erste und übliche geht von dem schon vorhandenen, anscheinend unproblematischen, uns vorliegenden Begriff der Sophistik aus, ohne seine Richtigkeit, seine Konsistenz, seine Genealogie, seine Herkunft, seine Entstehungsgeschichte weiter und näher zu befragen und ohne sie ausreichend zu problematisieren, um im Nachhinein mögliche Kriterien zu suchen, die eine passende Bestimmung des Phänomens der Sophistik ermöglichen sollte. Der zweite Weg, wie man sehen wird, ist derjenige, der den Begriff selbst nachfragt und in seiner geschichtlichen Entstehung problematisiert – und sich so die Bedingungen seiner Möglichkeit zum Problem macht. Es geht dabei um eine Vorgehensweise, die das Wesen des Konfliktes zwischen Philosophie und Sophistik, wo der Begriff selbst, in der für uns fassbaren Prägung, sich erst gebildet hat und hat bilden können, zu isolieren versucht. Absicht dieser Arbeit ist unter anderem zu zeigen, mit wie vielen unlösbaren Problemen die erste Vorgehensweise behaftet ist („Aporien der Forschung“ werden hier genannt), wie dabei nur der Rekurs auf die Dürftigkeit der Quellen etwas hilft, und wie doch, wenn die Diskussion mit einer gewissen Strenge zu Ende geführt wird, sich der zweite Weg als notwendig erweist.

Zwei Bedeutungen des Wortes ‚Sophistik‘

Es gibt zwei Bedeutungen des Wortes ‚Sophistik‘, die nicht von ungefähr festzustellen sind. Das Wort ‚Sophistik‘ bezeichnet in der Tat im heutigen Sprachgebrauch zweierlei. Einerseits wird damit dem böswil-

ligen Können derjenigen Ausdruck verliehen, die ihre argumentative Fertigkeiten nicht auf die gebotene Weise anzuwenden wissen oder wollen: sie argumentieren zwar gut, meisterhaft sogar, gebrauchen dabei aber absichtlich allerlei Tricks und ziehen dabei ganz bewusst allerlei Fehlschlüsse, nur um Recht zu behalten oder um andere Ziele zu erreichen, unbekümmert der Wahrheit.

Nicht um der Wahrheit willen wenden sie ihr Können an: stets um etwas anderen willen wird die Wahrheit geopfert. Wortverdreher sind dann die Sophisten, die die Sprache entstellen und ungeklärte, meist eigennützige Absichten mit guten Intentionen verkleiden. Sie bringen die Sprache aus ihrer Bahn, indem sie gewaltig ihre ursprüngliche, naturgemäße Bestimmung, die Mitteilung und die Verständigung, durch eine andere ersetzen. In diesem Sinn handelt es sich um ein tadelndes Wort, zweifellos mit pejorativen Konnotationen behaftet.

Andererseits hat es aber als Adjektiv eine andere Bedeutung, die sich sonst in vielen modernen europäischen Sprachen breitgemacht hat – nur nicht im Deutschen: so haben wir das englische *sophisticated*, das spanische und italienische *sofisticado*, das französische *sophistiqué*. Da nennt es eher die Feinheit, manchmal sogar die übertriebene, jedenfalls die strenge Sauberkeit und vollkommene Herrschaft über die instrumentalen Mittel jedweder Kunst. Mit diesem Adjektiv qualifiziert man demnach ein Gemälde, in dem viel feine Arbeit drinsteckt, aber auch ein Gebäude, eine musikalische Komposition oder ein Gedicht, eine Ansprache oder eine Beweisführung. Seltsamerweise findet man diesen Gebrauch nicht im Deutschen. Man könnte, wenn nicht ‚sofistiziert‘, doch als entsprechendes Wort ‚raffiniert‘ gebrauchen.

Wir sehen, was sich da spiegelt: einerseits eine Abscheu gegenüber denjenigen, die ihr argumentatives – oder auch künstlerisches – Können nicht für die rechte Sache, die Ehrlichkeit der Erkenntnis und die Liebe zur Wahrheit, einsetzen, sondern dabei hinterlistiger Weise etwas anderes anstreben als dass die Wahrheit zutage gefördert wird; an-

dererseits eine Bewunderung für eine vollkommene, feine, ausgereifte Meisterung der Kunst, die doch trotzdem gerade deshalb dazu neigt, die Grenze des Angemessenen zu überschreiten und ins Übertriebene zu stürzen.

Beide Bedeutungen haben etwas miteinander gemeinsam. Im ersteren Fall wird betont, dass die argumentative Kunstfertigkeit nicht im rechten, naturgemäßen und insofern erwarteten Sinn eingesetzt wird, so dass die Grundbestimmung der Sprache verfehlt und die Sprache selbst missbraucht wird. In zweiten Fall ist nur die hoch ausgebildete Kunstfertigkeit gemeint, abgesehen davon, welchen Zwecken sie dient, welche Bestimmung sie erhält, in welchem teleologischen Zusammenhang sie erscheint.

Das Merkwürdigste aber ist, dass beide Bedeutungen bereits in den antiken Quellen nachgewiesen werden können. Es gibt viele Texte, wo das Wort ‚σοφιστής‘ und Derivative mit eindeutig pejorativer Färbung benutzt werden, und das nicht ausschließlich in platonischen oder aristotelischen Texten.¹ Aber genauso gibt es auch Texte, sowohl im philosophischen² wie auch im literarischen Kontext, wo das Wort und Derivative eindeutig positiv konnotiert sind.³ Es ist sicher keine gute

1 Zum Beispiel Xenophon *Kynegetikos* 13.8: „οἱ σοφισταὶ δ' ἐπὶ τῷ ἑξαπατᾶν λέγουσι καὶ γράφουσιν ἐπὶ τῷ ἑαυτῶν κέρδει, καὶ οὐδένα οὐδὲν ὠφελοῦσιν.“ (In etwa: „Die Sophisten reden, um zu täuschen, schreiben zu ihrem eigenen Vorteil und nützen niemandem.“)

2 Sehr bemerkenswert ist hier die Stelle im *Kratylos*, wo Sokrates ohne jegliche Ironie dem Gott als vollendeten Sophist nennt: ὁ θεὸς οὗτος τέλειος σοφιστής (403e2-3)

3 So ist der Fall schon bei Herodot, wo der Terminus σοφιστής als Synonym zu „Lehrer“ oder „Erzieher“ benutzt wird, in Übereinstimmung mit der traditionellen Verbindung zwischen σοφιστής/σοφός und den Dichtern, denen immer schon eine erzieherische Aufgabe zugewiesen wurde. Siehe etwa Hdt., I 29, 1; II, 49, 1, IV, 95, 2. Mehr Referenzen z. B. bei Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy III: The fifth-Century Enlightenment*, Cambridge 1969, Kap. III, 1.

Methode, von etymologischen Überlegungen oder dem bloßen Gebrauch der Wörter ausgehend, auf tatsächliche systematische oder historische Zusammenhänge schließen zu wollen. Aber das alles kann sehr gut als Indiz gebraucht werden, und in diesem Fall erst recht, denn die Geschichte der Sophistik als Gegenstand der modernen Antikenforschung hat sich meist innerhalb einer in diesen Alternativen umrissenen Polarisierung abgespielt – und das seit Hegel und den Anfängen der wissenschaftlichen Philologie und Geschichtsschreibung bis zu unseren Tagen. Und dort gab es lange Zeit keinen ausgewogenen Mittelpunkt: entweder herrschte eine uneingeschränkte Bewunderung, entweder wurde gar eine Rehabilitierung der als ‚verkannt‘ deklarierten Sophistik verlangt oder gefeiert, oder aber herrschte eine Verdammung oder gar Ausschließung aus der Geschichte der Philosophie vor. Hier sei nur vorläufig an den Engländer Schiller⁴, den Pragmatisten, erinnert, oder sogar an Popper⁵. Beide haben sich darum bemüht, das traditionelle Verhältnis zwischen Platon und der Sophistik geradezu umzukehren: die Sophistik, die Freiheit des Geistes, die liberale; Platon der Vater alles autoritären, geschlossenen Denkens. Wir wissen aber schon, wenn nur die Farben in einer Antithese ausgetauscht werden, bleibt die Sache selbst, die zugrundeliegende und alles bestimmende Dichotomie, unberührt. Das Grundschema und die Termini, in denen die Sache artikuliert wurde, werden ja beibehalten. Bemerkenswert ist hier ja nicht, welche Seite einer Polarität oder Dichotomie gewählt wird, sondern die Tatsache, dass es diese polarisierende Antithese überhaupt gibt.

4 F.C.S. Schiller, in *Studies in Humanism*, London 1907 und besonders in *Plato or Protagoras?*, Oxford 1908, nahm die Sophisten für sich und gegen Platon und Hegel als Vorläufer eines pragmatischen Humanismus.

5 Nach K. Popper (*Die offene Gesellschaft und ihre Feinde Band 1, Der Zauber Platons*, Bern 1957, passim), die Philosophie Platons rechtfertigt den Totalitarismus. Siehe dazu etwa Brumlik, M., *Messianisches Licht und Menschenwürde Politische Theorie aus Quellen jüdischer Tradition*, Baden-Baden, 2013 (S. 172–174: „Karl Popper – Rehabilitation der Sophisten“).

Es geht dabei vielleicht nur um Zuspitzungen, die aber, als solche, Zuspitzungen von vorhandenen Tatsachen sind: sie sind nur deshalb möglich, weil im Grunde genommen die Thematisierung des Ganzen, die basale Begrifflichkeit, es auch erlaubt, eine Antithese zwischen Platon und der Philosophie einerseits und der sog. Sophistik andererseits zu sehen, die sich dann in Wertungen bezüglich eines allgemeinen Sinnes niederschlägt, sei dieser kultur- und weltgeschichtlicher oder rein politischer Natur.

Verschiedenheit der Einschätzungen in der Geschichte der Interpretationen

„Die Sophistik“ ist für uns, so scheint es, eine ganz präzise Sache. Jeder weiß, was er damit meint, und jeder weiß, worauf sich die Bezeichnung im antiken Kontext bezieht. „Sophistik“ ist vor allem ein einteilender Begriff der Geschichte der antiken Philosophie und fungiert als Bezeichnung für eine mehr oder weniger einheitliche geistige Bewegung, die sich in dem Griechenland der zweiten Hälfte des 5. vorchristlichen Jahrhunderts entwickelt hat. Man hat im Laufe der Zeit diese geistige Bewegung sehr verschiedentlich charakterisiert. Sie ist, freilich schon vor längerer Zeit, als Dekadenz des griechischen Geistes angesehen worden⁶, aber sie ist auch als die Vervollkommnung dessen

6 Diese Einstellung findet seine nicht mehr zu steigernde Zuspitzung bei Günther, H. F. K., *Platon als Hüter des Lebens*, München 1928. Günther war Philologe und auch ein wichtiger Rassentheoretiker im Nationalsozialismus. Nach ihm war die Sophistik Ausdruck einer „vorderasiatischen“ Menschenrasse, die über die reine nordische Seele der Hellenen hergefallen war: „Sollte es Platon irgendwie bewußt geworden sein, was wir – von der Rassenforschung belehrt – annehmen müssen, daß mit den Sophisten Menschen vorderasiatischen Wesens die Macht über den hellenischen Geist an sich rissen, während die nordische Seele im Hellenentum starb, die früher vorherrschende.“ Zitiert bei Leisegang, H. *Platondeutung der Gegenwart*, Berlin 1931, S. 179. Siehe dazu Patzig, „Furchtbare Abstraktionen“. Zur irrationalistischen Interpretation der griechischen Philosophie im Deutschland der 20er Jahre“, in Patzig, G., *Gesammelte*

beurteilt worden, was die Griechen an Leistungen hervorgebracht haben⁷. Man hat diese geistige Bewegung inhaltlich, durch die behandelten Fragen, durch ein gewisses Gepräge in den dabei angewandten Methoden oder in den erzwungenen Lösungen zu umreißen versucht. Man hat sie aber auch als Haltung, als aufklärerische, kritische, über sämtliche Belange Rechenschaft fordernde Haltung bestimmt.⁸ Öfters ist sie aus der Geschichte der Philosophie vertrieben und in die Geschichte der Rhetorik⁹ oder der παιδεία verwiesen worden.¹⁰ Und nach Jahrhunderten, wo die Sophistik als Paradebeispiel der Unehrlichkeit galt und wo ihre Vertreter als diejenigen angesehen wurden, die die Ernsthaftigkeit und die Wahrhaftigkeit des philosophischen Geschäftes anderer, eigennützig, profitbringenden Ab-

Schriften, Band III, Aufsätze zur antiken Philosophie, Göttingen 1996, S. 293 (davor in von Thadden, R. (Hrsg.), *Die Krise des Liberalismus zwischen den Weltkriegen*, Göttingen 1978, S. 193-210).

- 7 So ist das Urteil von Nietzsche, der vielfach als Nachfolger Kallikles und Thasimachos angesehen wird und der selbst in Thukydides die Vervollkommnung der von ihm bewunderten Sophistenkultur sah, gegenüber dem das Leben neugierenden, dekadenten Sokratismus (Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, ‚Was ich den Alten verdanke‘, Vol. III, S. 1027-1028 in der Ausgabe von Schlechta).
- 8 Wie Nestlé, W., „Politik und Aufklärung in Griechenland im Ausgang des V. Jahrhunderts v.Chr.“, *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum* 23, 1909, S. 1-22. Oder auch Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy III: The fifth-Century Enlightenment*, Cambridge 1969.
- 9 Hier reiht sich beispielsweise die allgemeine These von Heinrich Gomperz ein, in seinem *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des εὖ λέγειν in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts*, Stuttgart 1965 (zuerst Leipzig u. Berlin 1912). Seiner allgemeinen Einschätzung nach, haben die Sophisten vor allem ein rhetorisches Interesse gehabt, was auch das einzige, allen Sophisten gemeinsame Merkmal gewesen ist, nur Protagoras hätte sich darum bemüht, eine philosophische Begründung seiner Tätigkeit zu liefern (cf. S. 279 ff.).
- 10 Jaeger, W. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 Bde., Berlin 1934–1947. Im Kapitel 3 des 2. Buches ortet Jaeger die Sophisten eindeutig jenseits der Philosophie als ein Phänomen in der Geschichte der Erziehung.

sichten untergeordnet haben, haben sich schon länger die Versuchen angehäuft, die Sophistik zu rehabilitieren.¹¹

Diese Verschiedenheit der in der Geschichte der Interpretationen vorzufindenden Einschätzungen ist freilich sehr merkwürdig. Wichtig ist nun aber die Feststellung, dass der ‚Sophistik‘ als historische Größe eine wohl umrissene Festigkeit anhaftet. Als schematische historiographische Größe eignet sich die ‚Sophistik‘ jedenfalls seit jeher sehr gut, um Kontinuitäten im Verlauf der Geschichte der Philosophie zu beschreiben. Von alters her ist die Sophistik vor allem als eines betrachtet worden: sie ist das Bindeglied zwischen den physikalischen, ionischen Fragestellungen der Naturphilosophen und dem systematischen Denken eines Platons oder eines Aristoteles. Die Sophistik hätte, auf welche Art auch immer, neue Bereiche problematisiert und sie damit dem philosophischen Denken erschlossen, sie hätte die Gesamtheit des Politischen und das ganze Feld der praktischen Rationalität für die Philosophie entdeckt, den philosophischen Rechenschaftsansprüchen unterzogen und somit das Erscheinen der beiden Größen der klassischen Antike erst ermöglicht: Platon und Aristoteles.

Und diese Antithese, die im heutigen Sprachgebrauch festgestellt werden kann und die sich auch in der Geschichte der Interpretationen widerspiegelt, liegt ja in der Natur der Quellen und Zeugnisse selbst: sie sind hauptsächlich entweder von Platon und Aristoteles direkt überliefert worden oder aber sind in der Überlieferungsgeschichte durch die maßgebenden Interpretationen der beiden wesentlich bedingt – und beide sind bekanntlich stets darum bemüht, die Philosophie, das ernsthafte Geschäft des Denkens, gegenüber dem unlauteren Geschäft der Sophisten abzugrenzen.

11 Diese „Rehabilitierungen“ geschehen von sehr unterschiedlichen Standpunkten aus. Zu nennen sind hier zum Beispiel die Arbeiten von B. Cassin und die nüchternen aber entscheidenden Beiträge von Th. Buchheim (siehe Bibliographie), die aus ganz unterschiedlichen Traditionen stammen.

Problem der inhaltlichen Bestimmung

Angesichts der gerade kurz umrissenen Lage, ist es wichtig, sich ein etwas präziseres Bild über die zugrundeliegenden Fakten zu machen. Denn davon abgesehen, wie man die Sophistik als historische Erscheinung beurteilt, und am Rande der verschiedenen Einschätzungen über ihre Stelle innerhalb der Geschichte, bei näherer Betrachtung stellt sich bald das Paradoxe ein, denn es liegt noch ein Problem zugrunde, das weitgehender ist. Es gibt, trotz der Selbstverständlichkeit der Bezeichnung, keinen festen Anhaltspunkt, um die „Bewegung“ als solches nicht nur annähernd inhaltlich präzise einzugrenzen, sondern sogar die dazugehörigen Personen, Philosophen, Politiker, Dichter, Rhetoren oder Lehrer einheitlich zu bestimmen und als Teil einer Bewegung zu präsentieren. Eine zufriedenstellende Bestimmung dessen, was die Sophistik ist und als was sie betrachtet werden soll, ist nicht einmal gegeben. Mehr noch, diese Frage war eine sehr lebendige in der Gründungszeit der wissenschaftlichen klassischen Philologie und Philosophiegeschichte.

Die Frage nach den Wesensmerkmalen der sophistischen Bewegung war in der Tat vor längerer Zeit eine immer wieder gestellte, die spezialisierte Forschung beherrschende Frage.¹² Und auch wenn keineswegs eine zufriedenstellende Lösung seither gefunden wurde, so

12 Das Interessanteste an dem so oft zitierten Kapitel LXVII von Grote, *History of Greece*, London 1850, S. 434-544 (wieder abgedruckt in Irwin, T. *Classical Philosophy: Collected Papers*, vol. 2, *Socrates and his contemporaries*, New York and London 1995, S. 2-113) ist nicht so sehr die anfängliche „Rehabilitation“, die schon von anderen unternommen worden war (so hatte Theodor Gomperz damit schon in den ersten beiden Auflagen seines Buches *Griechische Denker I*, Tübingen 1844 und 1856 begonnen; Hinweise auf Grote finden sich nur in der dritten Auflage: Leipzig 1869), sondern die Diskussion um die Einheit der Bewegung, die nur durch die platonische Auffassung inhaltlich fixiert werden konnte. Nach Grote waren die Sophisten lediglich professionelle Lehrer ohne weitere Gemeinsamkeiten.

wurde die Frage auch, bis auf gelegentliche Erwähnungen, bald einfach vergessen. Und wenn noch gelegentlich darauf hingewiesen wird, die Feststellung dieser Tatsache bringt keine sonstigen Konsequenzen mit sich.¹³ Die Erzählform der Geschichte der Philosophie, die im Rahmen der klassischen Geschichtsphilosophie gerne mit Totalitäten, Linearitäten und Kontinuitäten operierte, tut das Übrige.¹⁴ Das ändert aber nichts daran, dass trotz der Festigkeit der rezipierten Bezeichnung, diese in den Quellen nicht so leicht auszuweisen ist. Klar scheint auch allerdings zu sein, dass in der Antike selbst, auch wenn viele unterschiedliche Figuren als Sophisten bezeichnet wurden, diese vermeintliche Bewegung völlig unbekannt war, nicht wie andere philosophischen Schulen und Denkrichtungen.

Der Begriff „σοφιστής“ bezeichnet in der postklassischen Antike, wenn überhaupt, ein Typus¹⁵, und die philosophische, beinahe technische Festigkeit dieser Bezeichnung findet ihren Ausgangspunkt wohl bei Platon und später bei Aristoteles, und hat sich gefestigt in einer langen, leisen, aber kontinuierlichen Rezeption Platons und

13 Zuletzt bei Flashar, H. (Hrsg.), *Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike 2/1. Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, Vol. 1, Basel 1998, S. 4, wo Kerferd/Flashar, nach einer kurzen Diskussion der Versuche, die Sophistik zu definieren, nur das Merkmal der bezahlten Lehrtätigkeit als schlüssig und als „sicheres Entscheidungskriterium für die Zugehörigkeit eines Denkers zur Sophistik“ (ibidem) betrachten und demzufolge Politiker, Dichter und Schriftsteller wie Kallikles, Kritias, Euripides, Herodot oder Thukydides die Einordnung als Sophisten verweigern. Ein äußeres, formales, wohl sehr unzufriedenstellendes Entscheidungskriterium.

14 Diese Erzählform der Philosophiegeschichte findet ihre markanteste Erscheinung bei Hegel, aber nicht nur bei ihm. Siehe diesbezüglich besonders Held, K., ‚Die Sophistik in Hegels Sicht‘, in Riedel (Hrsg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt am Mai 1990, S. 129–149.

15 So im 2. Jh. bei Aelius Aristides 46 (II 407 Dindorf) (= DK 79 1): οἶμαι καὶ σοφιστῆς ἐπεικῶς κοινὸν ἦν ὄνομα.

später auch Aristoteles' Texte über das Mittelalter hindurch. In der erhaltenen altgriechischen Literatur dagegen gibt es kein Wort für „Sophistik“.¹⁶ Die moderne Bezeichnung „Sophistik“ scheint ihren Ursprung in dem Ausdruck σοφιστικὴ τέχνη¹⁷ durch das mittelalterliche *ars sophistica* zu haben. Durch Elidierung des Substantivs τέχνη bzw. *ars* und Substantivierung des verbleibenden Adjektivs σοφιστικὴ bzw. *sophistica*, entstand wohl später der Ausdruck „Sophistik“. Aber es ist schon nur demzufolge naheliegend, dass diese uns so vertraute Sophistik ein sehr modernes Konstrukt ist.

16 Der entsprechende altgriechische Ausdruck wäre wohl σοφιστεία. Wir finden ihn zum ersten Mal bei Diodor bzw. Diodorus Siculus aus Sizilien, in einer Stelle im zwölften Buch seiner *Bibliotheca historica*, 53. Diodors Leben wird in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr. datiert. Der Ausdruck findet sich auch bei Plutarch, in seinen *Vitae parallelae*. 2. Buch, 78, aus dem ersten Jahrhundert. Nicht zuletzt auch bei Diogenes Laertius, der wohl im 3. Jahrhundert unserer Zeit gelebt hat, in seinen berühmten *Leben und Lehren der Philosophen*, 2, 113.

Auch ist der Ausdruck als Titel eines Werkes des Hermagoras aus Amphipolis bezeugt, eines Stoikers aus dem 3. Jh. nach Chr. Das so betitelte Werk soll gegen die damalige Akademie gerichtet gewesen sein. Von ihm ist sonst nichts bekannt und auch kein Werk ist überliefert worden. Es gibt nur einen Eintrag im byzantinischen Lexikon Suda (um etwa 970): „Ἑρμαγόρας, Ἀμφιπολίτης, φιλόσοφος, μαθητὴς Περσαίου. διάλογοι αὐτοῦ Μισοκύων, α# Περὶ ἀτυχημάτων, Ἐκχυτον: ἔστι δὲ ὠσσοκopia: Περὶ σοφιστείας πρὸς τοὺς Ἀκαδημαϊκοὺς.“

Alles wohl verhältnismäßig sehr späte Quellen. Cf. dazu den Eintrag in Liddell-Scott. *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940, S. 1622.

17 Bezeugt immer als Adjektiv bei Platon: etwa Sophist 224c7 (τὸ σοφιστικὸν γένος), Sophist 231b8 (ἢ γένει γενναία σοφιστικὴ), Protagoras 316d3 (τὴν σοφιστικὴν τέχνην). Bei Aristoteles wird sehr oft das zugehörige Substantiv ,τέχνη' elidiert, was auch ein Zeichen der terminologischen Technisierung der Diskussionsarbeit in der Akademie und dem Lykeion ist (siehe z. B.: Met. E 1, 1026b13, Met. K 8, 1064a29, Soph. El. 165a21).

Problem der Individuation des Gegenstandes

Es ist vor allem die Individuation des Gegenstandes selbst, dessen, was unter Sophistik zu verstehen ist, nicht problemlos. Und das ist vielleicht hier das Wichtigste, auch wenn diese Frage in der neueren Forschung fast durchgängig vernachlässigt wurde. Was ist das überhaupt, die Sophistik? Wo fängt das an, wo hört es auf, welche Kriterien gibt es, um zu entscheiden, was sophistisch oder wer ein Sophist ist? Mit σοφία (Weisheit, Wissen) und σοφός (Weiser, Wissender) eng verwandt, ist das Bedeutungsfeld des Wortes ‚Sophist‘, ‚σοφιστής‘, in der altgriechischen Literatur naturgemäß sehr breit und vielfältig, und in der Regel zieht man vor, diese Vielfältigkeit und Breite in der Diachronie aufzulösen: es soll die zeitliche Entwicklung gewesen sein, was diese festgestellte Vielfalt hervorruft. So hieß das Wort am Anfang ‚Kundig-sein‘ in etwas, sich auskennen, etwas handhaben zu können.¹⁸ Es hätte sich von da an in dem 5. Jahrhundert auf diejenigen beschränkt, die sich mit der Sprache auskennen, sie handhaben können und in der Lage waren, sie für bestimmte Zwecke einzusetzen und auch eine Lehrtätigkeit einzugehen. Um diese Zeit hätten sich erst dann bestimmte pejorative Konnotationen an das Wort angeheftet, wie es bei Aristophanes und Isokrates zu finden ist, und es wäre dann letztlich Platon gewesen, der das Wort schließlich und endgültig ins Negative gewandelt hat.¹⁹ Dabei sieht man aber

18 Siehe dazu besonders ausführlich Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy III: The fifth-Century Enlightenment*, Cambridge 1969, Kap. III, Abschnitt 1. Schon davor auch Kerferd, G. B. „The First Greek Sophists.“ *Classical Review* 64, 1950, S 8–10.

19 Auch wenn Platon allein nicht der Urheber der pejorativen Konnotationen ist, die dem Wort σοφιστής anheften, so ist es ein Allgemeinplatz geworden, ihn letztlich dafür verantwortlich zu machen. Zuletzt Håkan Tell (*Plato's Counterfeit Sophists*, 2011), der eine „Balkanisierung“ der Sophisten beklagt, die auf Platon zurückzuführen ist. So lautet seine Hauptthese: „Sophists' intellectual balkanization in modern scholarship, particularly their low standing in comparison to the Presocratics, Platonists, and Aristotelians, is a direct

davon ab, dass für Aristophanes Sokrates²⁰ selbst ein Sophist ist; dass Herodot Solon²¹ und Pythagoras²² als σοφισταί nennt; dass selbst Platon allgemein die Mathematiker als οἱ σοφισταί bezeichnet²³ und auch Homer, Hesiod und Simonides unten den Sophisten einreicht;²⁴ dass selbst bei Aristoteles zwar Personen vorkommen, die wir heute als Sophisten betrachten, aber in dessen ganzen Korpus, auch wenn viel von Sophisten die Rede ist, nur sehr wenige von ihm als solchen mit Namen identifiziert sich finden lassen – und darunter einige, von denen wir sonst sehr wenig wissen: Polydus, Bryson, Lykophron²⁵. Und so stellte schon Wilhelm Nestlé 1919 fest, dass das Wort „Sophist“ im Griechenland des 5. Jahrhunderts die „geläufige, jedes herabsetzenden Sinnes entbehrende Bezeichnung für das war, was wir heute einen Philosophen nennen.“²⁶ Aber andererseits steht auch die

result of Plato's condemnation of them and their practices.“ Aber der Allgemeinplatz ist viel älter auch in der früheren wissenschaftlichen Literatur, so schon Theodor Gomperz: „Platons Sophisten-Verhöhnung steht auf der gleichen Linie mit Schopenhauers Schmähung der ‚Philosophenprofessoren‘ oder mit Auguste Comtes Ausfällen gegen die ‚Akademiker‘“ (*Griechische Denker*, Band I, Berlin und Leipzig, S. 338 in der Auflage von 1896).

20 Nubes 360-361, wo Sokrates und Prodikos als die wichtigsten „μετεωροσοφισταί“ genannt werden.

21 Historien 1.29.1, aber auch Isokrates: Antidosis 313.

22 Historien 4.95.2

23 Menon 85b, wohl in Anspielung auf die Pythagoreer: καλοῦσιν δέ γε ταύτην διάμετρον οἱ σοφισταί: ὥστ' εἰ ταύτη διάμετρος ὄνομα, ἀπὸ τῆς διαμέτρου ἄν, ὡς σὺ φής, ὃ παῖ Μένωνος, γίγνοιτ' ἂν τὸ διπλάσιον χωρίον.

24 Protagoras 316c5–e5

25 Polydus in der *Poetik* 1455a5, Bryson in den *Analytica posteriora* 75b37-76a2 und den *Sophistischen Widerlegungen* 171b3-172a7, Lykophron in der *Rhetorik*, 1405b36 ff.

26 In einer Ergänzung als Herausgeber von Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Darmstadt 2006 (Original 1876-1882, 6. Auflage in der Bearbeitung von W. Nestlé, 1919), erster Teil, zweite Abteilung, S. 1049.

Selbstverständlichkeit fest, mit der Platon und Aristoteles den Begriff anwenden, und zwar so, als hätte es sich zum Schluss um einen *terminus technicus* gehandelt. Und wir selber sind immer darin einig, nicht zuletzt dank Diels entscheidender Textausgabe, wer als Sophist angesehen werden soll und wer nicht – sind aber nicht imstande, hierfür zufriedenstellend auch Rechenschaft geben zu können. Diels hatte übrigens auch nicht dargelegt, welchen Kriterien er gefolgt war, um seine Auswahl zu treffen.²⁷

Auch wenn keine Lösung für dieses Problem gefunden wurde, obwohl das Problem nicht ganz verstummt ist und ab und zu, meist bei-läufig, erwähnt wird, und obwohl man in der neueren Forschung bis-weilen erneut immer wieder feststellt, dass das Problem der inhaltli-chen Bestimmung der sog. Sophistik keineswegs gelöst worden ist: in der tatsächlichen Arbeit tut man indes trotzdem so, als hätte es das Problem nie wirklich gegeben oder als bräuchte man es nicht allzu sehr ernst zu nehmen – die Festigkeit der tradierten Bezeichnung tut das Übrige.

Diese Selbstverständlichkeit kann aber in Frage gestellt werden. Nicht, um sie zu negieren, sondern um herauszufinden, woher sie kommt. Das Vorhandensein eines Begriffes, als Gattung, Epoche, geis-tige Bewegung oder geistige Haltung, ist als solche keineswegs bereits ein Beweis seiner Richtigkeit, zumal die Frage um seine Daseinsbe-rechtigung keine eindeutig positive Lösung gefunden hat, und das in einem Zeitraum von über 100 Jahren außerhalb weitgehenderen Sche-matismen und geschichtsphilosophischen Konstrukten, deren philo-

27 In den durch Kranz herausgegebenen Ausgaben, umfasst der zweite Band, Ab-schnitt C, unter dem Titel „ältere Sophistik“ folgende Figuren: Protagoras, Xe-niades, Gorgias, Lykophron, Prodikos, Thrasimachos, Hippias, Antiphon, Kri-tias, Anonimus Iamblichi, Δισσοὶ λόγοι (Dialexis), ohne die Kriterien für die Aufnahme oder Zusammenstellung zu thematisieren oder überhaupt anzu-geben.

sophisch-historische Voraussetzungen heute wohl niemand ohne Weiteres akzeptieren wollen würde – unter anderen die stillschweigenden Annahme eines sich monolinear nach einem Sinne oder auf ein Telos hin entwickelnden Ganzes.

Man kann eben diese unbestreitbare aber unbegründete Festigkeit auch zu einem Gegenstand der Untersuchung machen und danach fragen, warum, trotz der fehlenden historischen Evidenz, sich die Sophistik als historiographische Kategorie dermaßen hat etablieren können und was die Quellen auszeichnet, was an ihr eigentümlich ist, so dass diese Bezeichnung sich auch dermaßen hat festigen und den Charakter des Selbstverständlichen für uns hat gewinnen können. Vor so einer Sachlage, scheint es angebracht, nicht so sehr eine neue inhaltliche Bestimmung zu versuchen, was die Sophistik, was die Sophisten, was Sophistisches ist, sondern eher nach den Bedingungen (historischen und textuellen) für die Entstehung, Konstitution und Verfestigung derselben zu fragen.

Sophistik als historiographisches Schema

Die Bestimmung der Sophistik als historiographisches Schema ist zweifellos sehr nützlich und zumindest heuristisch sehr fruchtbar; wenn es aber darum geht, die Konsistenz des historiographischen Schemas zu belegen, dann gerät man in Verlegenheit. Das Problem ist mitunter nicht, dass es verschiedene konkurrierende Bestimmungsmöglichkeiten gibt, sondern dass die vorhandenen Belege nicht einmal dafür reichen, um eine fassbare Gestalt zu beschreiben, ja, irgendeine Einheit in der vermeintlichen Bewegung auszumachen, geschweige denn eine inhaltliche, die die berechtigte Prägung einer schematischen historiographischen Einteilung hätte rechtfertigen können. Noch weiter, die historische Evidenz reicht auch nicht einmal dahin, um ein Kriterium zu finden, sei dieses so vielfältig und komplex wie man wolle, um klar zu entscheiden, was als ‚Sophistisches‘ zu gelten hat und wer als Sophist einzustufen ist.

Der Sammelbegriff hat bisweilen Primat über das Studium der einzelnen Sophisten, und all das, was man in den Sammelbegriff reinsteckt, schlägt sich dann nachhaltig in den einzelnen Figuren nieder. Es wird nicht von den einzelnen Figuren ausgegangen, um das Allgemeine herauszuarbeiten; der Sammelbegriff, selbst wenn er sich nicht ausgewiesen hat – oder die Bedingungen seiner Konstitution gar nicht geklärt sind – ist so hartnäckig belegt, dass die Ergebnisse einzelner Forschungen dadurch in dem nicht ausgewiesenen Sammelbegriff erheblich beeinflusst werden.

Die Bestimmung des uns selbstverständlich gewordenen Begriffs der Sophistik, wie sich nicht schwer zeigen lässt, entspricht keinem homogenen, deutlich eingrenzbaeren historischen Gegenstand, und seine Einheit (sei es die einer vermutlichen Haltung oder einer Bewegung) lässt sich jedenfalls aus den Quellen weder begründen noch irgendwie handfest machen. Nicht umsonst zeigen auch die relevantesten Arbeiten zunehmend immer größere Risse in dieser allgemeinen Vorstellung einer einheitlichen geistigen Bewegung, die als Scharnier zwischen Naturphilosophie und Platonismus in den allgemeinen Darstellungen der Geschichte der Philosophie fungiert. Bei näherer Betrachtung erweist sich letztlich die Entstehung der ‚Sophistik‘ als philosophiehistorischer Begriff als das Produkt einer sekundären Operation.

Die Sophistik als philosophiehistorischer Begriff wurde aber sicherlich nicht einfach erfunden. Dafür gab es freilich eine gewisse textuelle Evidenz. Der ‚Sophistik‘ haftete wahrlich in einem guten, gut definierten Teil der Überlieferung, eine nicht zu leugnende Konsistenz und Bestimmtheit an. Es sind aber eine Konsistenz und eine Bestimmtheit, die lediglich in philosophischen Texten – und sonst in keinen anderen – aus ganz bestimmten theoretischen Anlässen unternommen und bewerkstelligt worden sind. Und es sind gewisse methodologische Voraussetzungen (Linearität, Kontinuität und Totalität in der geschichtlichen Entwicklung in der Form der

Geschichtsphilosophie) diejenigen gewesen, die in der Gründerzeit der wissenschaftlichen Geschichte der Philosophie das Herausstellen dieser Bezeichnung notwendig machten, und das unter dem entscheidenden Einfluss von Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie und der sich anbahnenden wissenschaftlich betriebenen philologischen Arbeit an der Herausarbeitung und Herausfindung der Quellen der vorsokratischen Philosophie (Zeugnisse, Fragmente, Testimonia).²⁸

Eines kann man schon jetzt festhalten. Unter dem Einfluss der platonischen Dialoge hat sich über das Mittelalter und bis zur Moderne das negative Bild einer Sophistik gebildet und gefestigt, die aus Wortverdrehern und moralisch korrupten Menschen bestand und darauf aus war, egoistische und niederträchtige Interessen zu verfolgen. Die Sophisten sind so zum Idealtypus der Gegner, Widersacher, Gegenspieler, geworden, Widerpart der ehrbaren und aufrichtigen Einstellung. Dieses Bild lebt zugespitzt beispielsweise in Luther, der sogar den Teufel mit diesem Titel rühmt,²⁹ und trägt noch heute in unserer Zeit Früchte.³⁰ Es ist gerade dieses tradierte Bild, gegen das zunehmend die wissenschaftlich arbeitende Geschichtsschreibung sich auch bereits gegen Ende des 19. Jh. genötigt sah, vorzugehen.³¹

28 Epochenmachend hier die bereits genannte Sammlung von Diels der Fragmente der Vorsokratiker, von Kranz in weiteren Ausgaben weitergeführt: Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bände, erste Ausgabe von 1903, später herausgegeben von Walther Kranz (6. Ausgabe von 1951/52).

29 „Ein ausbündiger Sophist und meister jnn teusscherey und lügen“. Von der Winkelmesse und Pfaffen Weyhe, Wittenberg 1554, S. 487.

30 So zum Beispiel Manfred Thiel, *Der Nihilismus: Heidegger und die Sophistik*, Heidelberg 1986, der sich in eine lange Tradition einreihet, die eigenen Gegner, hier Heidegger und Gadamer, als Sophisten zu bezeichnen, womit man sie so als Lügner, Betrüger und Feinde einer wahrhaftigen Philosophie zu entlarven trachtet.

31 Hier sind hervor zu heben, um einige der Einflussreicheren zu nennen, Grote, G., *A History of Greece*. Band 8, New York 1859, S. 317–400; Lange, F. A.,

Dieses in der jahrhundertealten Rezeptionsgeschichte der Platon-dialoge und Aristoteles' Pragmatien tradierte und gefestigte Bild der Sophisten und der Sophistik, soweit steht fest, ist es nicht etwas, was es schon vor der Auseinandersetzung gegeben hat, die in eben diesen Dialogen und Abhandlungen stattfindet. Die gesuchte inhaltliche Bestimmung der Sophistik ist in der Tat im Ansatz lediglich in platonischen und aristotelischen Texten zu finden. Und das sind Texte, wo die Philosophie, sich selbst dadurch begründend, feste Grenzen nach außen zieht.³² Die Frage ist nun: welche sind denn diese theoretischen Anlässe, anhand derer diese bestimmenden Grenzen gezogen werden und wie hängen sie mit der Philosophie selbst als historischer Größe zusammen?

Die ‚Resituation‘ der Fragestellung

Die eingangs erwähnte ‚Resituation‘ der Fragestellung um die antike Sophistik möchte ich also zunächst wörtlich verstehen: die benannte Frage soll hier in Bezug auf andere Koordinaten und innerhalb eines anderen Problematisierungsrahmens als des bisher üblichen umgearbeitet werden. Solche Koordinaten und solch ein Rahmen werden aber nicht aus der Fremde – von fremden Sachgebieten – hergeholt und auf ein sonst gut umgrenztes, von der Tradition der klassischen Philologie und der antiken Philosophiegeschichte wohl umrissenes Feld angewendet. So ein Verfahren wird nur so häufig wiederholt wie andererseits – allerdings nur zum Glück – flüchtig, vergeblich, sogar

Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Frankfurt am Main 1974, S. 32 ff.; Windelband, W., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1892, Teil I, Kap. 2.

32 Durchschlagend prägnant, wenn auch etwas theatralisch hierzu: „The refutation of sophistry constitutes one of the founding acts of philosophy. Philosophy, it seems, creates itself by purging the sophists as its other, its demonic double, even its ‚counteressence‘ (...).“ MacDonald, M., „Encomium of Hegel.“ in *Philosophy and Rhetoric* 39, 22–44. Zitiert bei Tell, H., *Plato's Counterfeit Sophists*. Washington DC, 2011, S. 28, Anm. 4.

trivial seine Ergebnisse für den tatsächlichen Weg der Forschung sind. Die Interpretation, die hier angeboten wird, ergibt sich vielmehr aus Überlegungen, die eine sehr problematische Lage in der mittlerweile gut gediehenen und prächtig blühenden Sophistikforschung selbst betreffen.

Diese problematische Lage lässt sich nicht bloß durch erneute Auslegungsversuche überwinden. Sie besteht nämlich nicht aus Mangel an positiven Forschungen oder aus einer unzureichenden, methodisch fehlgeleiteten Herausarbeitung der vorhandenen Materialien, so dass man bloß korrigierende Maßnahmen zu treffen bräuchte. Die problematische Lage ist hingegen anderer Natur – so die hier vertretene These – und lässt sich nur dadurch entwirren, indem man gewisse klarstellende Grundlagenarbeiten durchführt, die sich um den überlieferten Charakter der gängigen Fragestellung drehen. Es ist die Fragestellung selbst, die Art des Fragens, was modifiziert werden muss, will man die äußerst komplexe hermeneutische Situation um die Sophistik und ihr Verhältnis zur Philosophie durchschauen können. Und hierbei geht es sicher nicht darum, wie derzeit so oft, mittels ahistorischen Rückblicken und logisierenden hineinlesenden Auslegungen aus wohl bekannten Sachlagen angeblich neue Ergebnisse zu erzwingen.

Diese anderen Koordinaten und dieser andere Problematisierungsrahmen, in deren Bezug die erwähnte Frage neu zu stellen ist, lassen sich mit bloß philologischen Mitteln nicht gewinnen. Das Problem ist letztlich philosophischer Natur. Die alten Fragestellungen, die nicht so sehr zu ersetzen wie zu ergänzen sind, beruhen nicht weniger auf Entscheidungen, die selbst philosophischer Natur sind. Das trifft zu, selbst wenn sie lange Zeit den Anschein zu erwecken in der Lage waren, ihre Grundlagen seien philologischer, damit neutralen, mindestens von philosophischen Thesen unabhängigen und insofern isolierbaren Charakters. Es ist weiter meine Hoffnung, mit der vorliegenden

Arbeit dazu beizutragen, dieser Selbstverständlichkeit zu begegnen, nach der es, was die antike und besonders vorsokratische Philosophie anbetrifft, eine klar und sauber zu ziehende Grenze zwischen philosophischen (interpretierenden) und philologischen (ordnenden, Grundlagen schaffenden, beschreibenden) Forschungen geben kann. Damit möchte ich zum Ausdruck bringen, dass die philologische Fixierung der Texte keineswegs eine selbstverständliche Ebene weder anbieten kann noch irgendwann wird anbieten können, worauf philosophische Probleme herausgelesen werden könnten wie aus einer reinen Tatsächlichkeit. Die philologische Fixierung, und ganz besonders das Erschaffen von historiografischen Einteilungen, ist nicht unbedingt eine theoriefreie Tätigkeit, und die philosophische Interpretation ist wiederum nicht etwas, was an die Ergebnisse der Philologie ohne weitere Bedenken ansetzen könnte. Eher doch sind beide miteinander in so einem Maße verwickelt, dass sie es nur durch simplifizierende Abstraktion vermögen, voneinander getrennt zu werden.

Schematismen der Geschichtsphilosophie

Überschwemmungen aktueller Problemlagen in eine Vergangenheit, die sich trotzdem doch immer wieder zu entziehen und insofern unerschöpflich, irreduzibel zu sein scheint, sind vielleicht eine natürliche Folge der Dynamik der wissenschaftlichen Erkenntnis. Aber die Art und Weise, wie die anfangs des 19. Jahrhunderts zur soliden Wissenschaft gewordene Philologie die Gegenstände ihrer Beschäftigung prägte, brachte gewisse verhängnisvolle methodische Entscheidungen mit sich, die sich dann als sachhaltige, substantive Thesen niederschlugen und die heute noch ihre Wirkungen ausbreiten. Ein guter Teil der hermeneutischen Aporien und interpretatorischen Sackgassen in Sachen Sophistik, in denen die Forschung steckt, steht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit stillschweigenden, unproblematisierten philosophisch substantiven Annahmen, die mindestens teilweise in der Logik der damaligen philologischen Forschungsart selbst liegen.

Das bringt allerdings mit sich, dass eine ausreichende Erklärung der Aporien, geschweige denn eine Lösung, nur insofern zu erreichen wäre, indem man auch eine Problematisierung (oder zumindest eine klärende, analysierende Herausarbeitung) der internen Mechanismen dieser früheren philologischen Methoden durchführt. Diese (hier bloß nur kursiv zu benennende und in aller Kürze nur ansatzweise zu leistende) Problematisierung sollte dann zeigen, dass es schon zur Methode, ja zur Logik der frühen philologischen Forschung der philosophischen Fragmente der Antike gehört, eine gewisse Gegenständlichkeit hervorzubringen, die an sich schon gewisse inhaltlichen Entscheidungen und Voraussetzungen mit einschließt. Es ist gerade die Übertragung dieser Art Gegenständlichkeit auf die erforschten historischen Gegenstände, was sich in dem speziellen Fall der Sophistik in mancher Hinsicht als der wahre Ursprung eines großen Teils der Aporien herausstellt. Klarer gesagt: in dem konkreten Feld der Sophistikforschung ist selbst die Individuation des Gegenstandes, um den es geht, wie bereits flüchtig angemerkt, angesichts der Quellenlage nicht ohne weiteres zu rechtfertigen und es ist nur durch einen auf die Geschichte applizierten Schematismus zu erklären, dessen Ursprung in der Form des Wissens der Philologie der Gründerzeit zu suchen ist. Solch ein Schematismus, dessen verwandte Herkunft in hegelianischen Formen der Geschichtsphilosophie kaum zu übersehen ist, brachte, neben der erwähnten Gegenständlichkeit, noch zwei die Methode konstituierenden Annahmen mit sich.

Erstens, die Annahme der restlosen Beschreibbarkeit aller historischen Gegenstände mittels schon verfügbarer philosophischen Kategorien. Zweitens, allen Gegenständen wurde eine Position innerhalb eines sich linear entwickelnden Ganzen (etwa der griechischen Philosophie oder Kultur, oder gar der Vernunft oder des menschlichen Geistes) zugewiesen. Und da es sich um Stationen eines sich linear, in einem Kontinuum entwickelnden Ganzen handelte, sollte beispielsweise die

als einheitlich aufgefasste Sophistik auch allumfassend, treffend und erschöpfend durch Kategorien wie Subjektivismus, Relativismus oder Skeptizismus beschreibbar sein. Erst innerhalb dieser von einem Sinn durchzogenen Ganzheit war nach der Sophistik zu fragen, und so versteht man auch, warum die Frage nach der geschichtlichen Stellung der Sophistik stets mit der Frage nach ihrem Wert innerhalb dieses Ganzen konvertibel war.

Die allgemeine, traditionelle Erklärung der Sophisten in der Geschichte sieht sie in der Tat als Bindeglied und Mittler zwischen den physikalischen Erklärungsmustern der Vorsokratiker und den systematischen, ganzheitlich konzipierten Systemen der klassischen griechischen Philosophie.³³ Die Sophistik hat sich als einteilende Kategorie in der erzählenden Geschichte der Philosophie fest etabliert, ist ja selbstverständlich geworden. Das hat nicht zuletzt auch mit der Rezeptionsgeschichte der platonischen bzw. aristotelischen Schriften zu tun. Aber umso mehr hat es mit den Wissensformen der Zeit, in der die wissenschaftliche Erforschung des Altertums seinen Anfang nahm. Man neigte dazu, die Geschichte als ein sich entwickelndes Ganzes zu begreifen, und die Sophistik bot sich idealerweise in diesem Schema an, eben um als Mittelglied zwischen den naturphilosophischen Theorien der Vorsokratiker und der systematischen philosophischen Konstrukte der klassischen griechischen Philosophie zu dienen. Die Sophisten hätten demnach den kritischen Blick von der Physis auf die menschlichen Angelegenheiten gerichtet, diese für die philosophische Reflexion erschlossen, und damit die klassische Blüte der attischen philosophischen Systeme als Synthese auch möglich gemacht. Aber darüber hinaus und gerade deshalb ist es ein klassisches Problem, wie vorhin kurz

33 Fast paradigmatisch hier Wilhelm Windelband, der die Philosophie der Griechen in drei Perioden einteilt: eine kosmologische, eine anthropologische (die Zeit der Sophisten) und eine systematische Periode (die Zeit der klassischen Philosophie mit Platon und Aristoteles). Windelband, W., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1892, Teil I, Kap. 2.

erwähnt, ob diese Änderung der Blickrichtung auf die menschlichen Angelegenheiten der Polis selbst philosophisch zu deuten war, ob die Sophistik als solche der Geschichte der Philosophie zugehörig angesehen werden sollte oder nicht. So war diese Frage noch aktuell auch bei den heutigen Klassikern der Geschichte der Antiken Philosophie. Für Jaeger gehören die Sophisten in die Geschichte der παιδεία, nicht aber in die der Philosophie.³⁴ Es gehe bei der Sophistik um ein gesellschaftliches, kulturelles Phänomen, was aber wegen seiner indirekten Wirkungen auf die Philosophie selbst berücksichtigt werden muss. So auch Heinrich Gomperz: die Sophisten seien Rhetoren und hätten mit der Philosophie eigentlich nichts zu tun. Nur Protagoras habe versucht, eine philosophisch-ontologische Begründung seiner rhetorischen Tätigkeit darzulegen.³⁵ Aber andererseits, wenn man sich entschieden hat, die Sophistik als der Geschichte der Philosophie zugehörig anzusehen, dann hat sie sich nur als negativ beschreibbar erwiesen, das heißt, nach dem Prinzip des Abgehens und der Unvollkommenheit: die Sophisten sind demnach Relativisten, Subjektivisten, Skeptiker, und ihre Positionen beruhen stets auf Unkenntnis grundlegender Strukturen, wie beispielsweise der Intentionalität der Sprache oder der Unterscheidung zwischen Bedeutung und Referenz.³⁶ Es wird hierbei angenommen, die Sophisten hätten schon Antworten auf typische philosophische Fragen bereitgestellt, wenn auch

34 Jaeger, W. *Paideia*, wie in der Anmerkung 10.

35 Davon abgesehen hat seiner Ansicht nach die Sophistik nichts zu tun mit der Philosophie. Eher handelt es sich um eine antithetische Weltanschauung: „Wir werden uns nicht darüber täuschen, daß hier zwei Lebensanschauungen, zwei Bildungsideale, zwei Kulturen, zwei Welten aufeinander prallen: das Prinzip der Form und das Prinzip der Sachlichkeit, die Welt der Kunst und die Welt der Wissenschaft.“ H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, S. 288.

36 Wie z. B. Kerferd, G. B., ‚Meaning and Referenz. Gorgias and the relation between language and reality‘, in *He Archaia Sophistike, Papers Read at the First International Symposium on the Sophistic Movement Organised by the Greek Philosophical Society* 27-29 Sept. 1982, S. 215-222.

noch etwas unvollständig und unreif, und zwar Antworten auf Fragen, die für uns selbstverständlich geworden sind, wie etwa die Möglichkeit der wahren Erkenntnis oder die Natur der Wahrheit.³⁷

Die Philosophie gegenüber anderen Wissensformen

Wie schon erwähnt, gibt es in der erhaltenen altgriechischen, vorsokratischen Literatur kein Wort für „Sophistik“. Einzig bei Platon und Aristoteles begegnet uns der Ausdruck „σοφιστικὴ τέχνη“, sophistische Kunstfertigkeit,³⁸ was, genau wie die Figur des Sophisten selbst, auch für Platon bei weitem nicht etwas Vorgefundenes, Selbstverständliches, und als solches zu Bekämpfendes zu sein scheint, sondern etwas, was davor untersucht, ausgemacht, definiert, spezifiziert werden muss. Und wie vorhin angesprochen, wird das Wort ‚Sophist‘ in der griechischen Literatur sonst sehr unterschiedlich verwendet. So werden die sieben Weisen genannt, so werden Politiker, Musiker, Dichter, Rhapsoden und auch Philosophen genannt. Erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts wird das Wort, nicht nur bei Platon, sondern auch bei Aristophanes und besonders bei Isokrates, mit pejorativen Konnotationen gebraucht.³⁹ Anzumerken ist hierbei, dass von Zeitgenossen, und auch später, selbst Philosophen wie Demokrit, Sokrates und Platon als Sophisten benannt werden. Es sieht so aus, als würden konkurrierende Schulen

37 Wie z. B. Hoffmann, K. F., *Das Recht im Denken der Sophistik*, Stuttgart und Leipzig 1997, S. 360 ff.

38 Bisweilen, besonders bei Aristoteles, wird das zugehörige Substantiv „τέχνη“ als selbstverständlich elidiert, was trotzdem nicht dazu berechtigt, daraus eine „Sophistik“ zu konstruieren. Ein Beispiel davon ist Ref. Soph. 165a21-3: „ἔστι γὰρ ἡ σοφιστικὴ φαινόμενη σοφία οὐσα δ' οὐ“, wo Zekl etwas unpräzise übersetzt: „die Sophistik ist ja eine scheinbare Klugheit, ohne es zu sein.“ Aristoteles, *Organon*. Band 1: Topik, Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse, Griechisch/Deutsch, Hrsg. Zekl, H. G., Hamburg 1997, S. 452-453.

39 Diese schon beinahe zum Allgemeinplatz gewordene Erzählung findet sich beispielhaft bei Guthrie und bei Kerferd a. a. O.

und konkurrierende παιδεία-Projekte, von denen die Akademie nur eines war, sich bemühen, sich gegen den anderen abzusetzen: die gemeinen Sophisten waren immer die anderen. Das ist zum Beispiel sehr klar bei Isokrates der Fall, der für sein rhetorisches Bildungsprogramm auch den Titel der Philosophie⁴⁰ reklamiert und seine Kontrahenten despektierlich auch als Sophisten bezeichnet.⁴¹

Es ist unbestreitbar, dass Platons (und in seiner Folge Aristoteles') Verständnis der Sophistik in vielerlei Hinsicht von entscheidender Bedeutung war. Der größte Teil der verfügbaren Quellen wird von ihm entweder direkt überliefert oder von seinen Interpretationen maßgeblich beeinflusst. Die unermüdlichen Bemühungen Platons, das Sophistische zu definieren und einzugrenzen und es in ein gegensätzliches Verhältnis zur Philosophie zu zwingen, haben sich als verhängnisvoll erwiesen. Die bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts vorherrschende negative Sicht auf die sophistische Bewegung ist nicht unbedingt die wichtigste Konsequenz dieser Tatsache. Wichtiger scheint die Vereinigung ursprünglich sehr unterschiedlicher geistiger Tendenzen unter einem einzigen Namen zu sein, die am Ende nur gemeinsam hatten, dass sie sich in einen gewissen Gegensatz zur Philosophie bringen ließen.

Uns interessiert an diesem Punkt aber nicht, die Sophistik als historisches Phänomen oder als historiographische Gestaltung herauszuarbeiten, sondern herauszufinden und zu explizieren, wodurch sich die

40 Ein Titel, φιλοσοφία, übrigens, der sich im technischen Sinne erst in Folge von Platons Bemühungen durchsetzen sollte. Siehe etwa insbesondere Phaidr. 278d 3-6: τὸ μὲν σοφόν, ὃ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῶ μόνῳ πρέπειν: τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλον τε ἂν αὐτῷ καὶ ἀρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρωσ ἔχοι. „Jemand einen Weisen zu nennen, o Phaidros, dünkt mich etwas Großes zu sein, und Gott allein zu gebühren; aber einen Freund der Weisheit oder dergleichen etwas möchte ihm selbst angemessener sein, und auch an sich schicklicher.“ (Üb. Schleiermacher).

41 Cf. Isokrates, *Gegen die Sophisten*, 1-2.

Philosophie von den übrigen Wissensformen der damaligen Zeit absetzen wollte; wie es möglich war, so viele konkurrierende Wissensformen unter einen Begriff zu bringen – denn nach Platon verfehlten alle diese Wissensformen, alle diese konkurrierenden παιδεία-Modelle, diese Formen der sophistischen τέχνη, etwas, was für die Philosophie, wie Platon sie verstand und wie für uns mittlerweile selbstverständlich geworden ist, definitiv wesenseigen war.

Wenn wir erst einmal von der philosophischen Prägung des Begriffes absehen, finden wir also leider gar kein klares Kriterium, um genau zu bestimmen, was die sog. Sophistik überhaupt ist, wer genau dazuzurechnen ist, und ob es überhaupt möglich ist, eine kohärente Gruppe oder gar eine Bewegung mit klaren Konturen zu spezifizieren. Ganz allgemein kann man dennoch sagen, dass es im 5. und 4. Jahrhundert eine ganze Fülle von wissenden Männern gab, die erzieherische Leistungen anboten. Entsprechend gab es auch institutionalisierte erzieherische Angebote. In einer Zeit, wo es für freie Menschen Pflicht war, sich mit politischen Aufgaben zu betätigen und sich an Versammlungen und meinungsbildenden Prozessen zu beteiligen, und in einer Welt voller politischer Umwälzungen und Kriege, in der es förmlich ums Überleben der Stadtstaaten und der dazu gehörenden Individuen ging, gab es ein großes Angebot, um Tüchtigkeit im Leben und Kunstfertigkeit im Reden zu lehren.

Bei Platon spüren wir, wie gesagt, überall eine gewisse Virulenz in dem Versuch, die sophistische Kunstfertigkeit zu bestimmen und sie von der Philosophie abzusetzen. In der Tat werden in den Dialogen viele wesentlichen Darstellungen dessen, was die Philosophie eigentlich ist und welches ihr Geschäft ist, von einer Kritik oder Auseinandersetzung mit sog. Sophisten oder sophistischem Gedankengut begleitet. Bei Aristoteles scheint dagegen eine gewisse Nüchternheit eingekehrt zu sein. Nach Platons virulenter Konfrontation, ist die

σοφιστικὴ τέχνη bei Aristoteles⁴², wie es scheint, nunmehr zu einem *terminus technicus* geworden, ohne dass damit irgendeine Gruppe oder gar Bewegung identifiziert werden könnte. Und man kann sehr gut annehmen, anhand der Art und Weise, wie die betreffenden Analysen durchgeführt werden, dass diese Technisierung das Ergebnis der Diskussionsarbeit in der platonischen Akademie war.

Es gibt verschiedene ‚Bilder‘, kann man sagen, verschiedene historiographische Konfigurationen des Phänomens der Sophistik, die nicht so sehr mit dem angenommenen historischen Phänomen als mit einem bestimmten Los in der Wirkungsgeschichte eines Wortes zu tun haben. Eines kann man schon festhalten: bei der Sophistik ist es angebracht, ganz klar zwischen „historischem Phänomen“ und „historiographischen Gestaltungen“ zu unterscheiden. Wenn wir die Auseinandersetzung zwischen Platon und Aristoteles einerseits und den Sophisten andererseits studieren wollen, dürfen wir nicht davon ausgehen, dass es ohne weiteres eine Sophistik gab, mit der sich Platon und Aristoteles angelegt hätten. Es ist vielmehr so, dass die Sophistik, wie wir sie kennen, nicht ein Anlass, sondern eher ein Ergebnis dieser Auseinandersetzung gewesen ist, und dass das, was wir nun unter Sophistik verstehen, das Ergebnis einer langen interpretatorischen Geschichte ist. Im Laufe der Jahrhunderte haben sich zudem darauf viele Schichten sedimentiert, die den Zugang trüben, versperren und verfälschen. Wir können uns zwar nicht dieser Tatsachen entziehen und müssen in die Vergangenheit unweigerlich durch diese historiographischen Gestaltungen blicken. Aber wir können diese Schichten versuchen freizulegen und durch diese Geschichte hindurch rückblickend auch diese ganzen hermeneutischen Tatsachen problematisieren.

42 Siehe dazu etwa Classen, C. J., ‚Aristoteles Picture of the Sophists‘, in Kerferd (Hrsg.), *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden 1981, S.7-24.

Wir haben vorhin kurz angeschnitten, dass die philologische Aufzählung des Vorkommens des Wortes „Sophist“ und Derivativen ein sehr mannigfaltiges und vielstimmiges Bild ergibt. Um dem zu begegnen und zu erklären, bedient man sich traditionell der diachronischen Auflösung: eine ursprüngliche Bedeutung wird isoliert, eine eindeutige Entwicklung nachgezeichnet, pejorative Konnotationen kämen später hinzu, und zum Schluss kommt dann noch die endgültige pejorative Färbung durch Platon obendarauf.⁴³ Beim näheren Hinsehen erweist sich diese Erzählung als eine behelfsmäßige Konstruktion, die nicht der Kritik standhalten kann. Die Unstimmigkeiten des sich ergebenden Bildes werden um der angestrebten Kohärenz willen entweder in der Diachronie aufgelöst, oder ignoriert, oder als nichtige Abweichungen beiseite geschafft. Und doch: man verkennt, dass die Entwicklung eines Wortes mit einem solchen reichhaltigen Bedeutungsfeld, in einem plural gestalteten geistigen Raum, wie es das antike Griechenland war, notwendigerweise auch plural ausfallen und bleiben muss.⁴⁴

Etymologische Erklärungen reichen nicht aus; solche Erklärungen scheinen eher der Versuch zu sein, die Annahme einer Einheit aufbewahren zu wollen und die offensichtliche Vielfalt zu umgehen, die die sonstigen Quellen aufweisen. Nicht von einer nur zeitbedingten, in der Zeit sich auch auflösenden Vielfalt, eher zeugt diese philologisch festgestellte Pluralität von einer wesentlichen, inneren Homonymie, die nicht erlaubt, das Wort semantisch festzulegen und schon gar nicht als Bezeichnung für eine Reihe von Personen oder für eine geistige Bewegung zu benutzen, sondern wenn überhaupt pragmatisch: wie sie gebraucht wird, von wo aus das Wort verwendet wird. Denn

43 So bei Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy III: The fifth-Century Enlightenment*, Cambridge 1969, S. 27-34.

44 Diese diachronische Auflösung der mannigfachen und reichhaltigen Bedeutung des Wortes σοφιστές ist neulich durch Tell in Frage gestellt worden: Tell, H., *Plato's Counterfeit Sophists*, Washington DC, 2011, S. 43 ff.

sie bedeutet jeweils dann etwas Anderes. In der klassischen Antike jedenfalls sieht alles so aus, als würde der Gehalt des Wortes sich nicht festlegen lassen, sondern als würde sie von dem abhängen, wer es gebraucht. Bei Isokrates sind die Sophisten andere Personen als bei Platon, und bei Platon andere als bei Xenophon. Aber selbst bei Platon hat es mehrere Bedeutungen. Nur: er hat sich als erster strengstens darum bemüht, zu bestimmen, was ein Sophist ist und was einen Sophisten ausmacht, und erst diese Bestimmung ist dasjenige gewesen, wodurch zum ersten Male die eindeutigen, heute für uns familiären Grenzen gezogen wurden. In seiner Bestimmung ist diese Bedeutung exklusiv und gehört ausschließlich der Philosophie an. Das ist auch die technische Eindeutigkeit, wohl die in der akademischen Innenarbeit und Diskussionspraxis gewonnene, festgelegte und festgefahrene Klarheit, die dann bei Aristoteles auch anzutreffen ist. Die wichtigste Feststellung wird sein, dass diese sophistische Kunstfertigkeit in Bezug auf Probleme definiert wird, die ausschließlich philosophischer Natur sind.

Aus den vorangegangenen Überlegungen kann man bereits schließen, dass es im antiken Griechenland des 5. und 4. Jahrhundert nicht ‚die Sophistik‘ gegeben hat, wie man sie zu verstehen pflegt. Sophisten gab es gewiss viele, und dazu zählen auch Sokrates und Platon, nicht weniger als Demokrit, Protagoras, Gorgias oder Isokrates. Aber ein Sophist ist jeder, der mit der Sophia hantiert und mit dem Wissen im allgemeinsten Sinne umgeht – ein Wissen, das auch die Dichtung und das öffentliche Reden einschließt. Das professionelle Lehren kann mitunter dazu gehören, aber Sophist ist nicht unbedingt jemand, der sich dafür bezahlen lässt.⁴⁵ In einer Zeit von grundlegenden kriegerischen

45 Das geht hauptsächlich auf eine rekurrente Kritik Platons (z. B. *Hippias Major* 282c–d) und gelegentliche Erwähnungen durch Aristoteles (z. B. *Ref. Soph.* 165a22). Auch wenn es verwunderlich erscheint, dieses äußerliche Merkmal wurde des Öfteren als Kriterium für eine Definition diskutiert und ernsthaft vorgeschlagen. Und das gehört mitnichten zu einer fernen, be-

und politischen Umwälzungen und konkurrierenden Bildungs- bzw. παιδεία-Projekten, war dabei die Bestimmung dessen, was zu wissen ist und wonach gehandelt werden muss, um im praktischen Sinne ein gutes Leben zu führen, was ἀρετή und σοφία im weitesten Sinne sind, auch von grundlegender Bedeutung. Platon hat für seine Lehre einen eigenen Namen gefunden und durchgesetzt: Philosophie, und er hat seine Philosophie in Kontrast mit dem Handeln anderer Sophisten entfaltet. Diese kontrastierende Vorgehensweise für die Bestimmung der philosophischen Denk- und Lebensweise findet man überall in Platons Dialogen. Sogar Aristoteles redet über die Wahl des Lebens als das entscheidendste in Bezug auf den Umgang mit theoretischen Waren.⁴⁶ Man wundert sich deshalb nicht, wenn von anderen Traditionen Platon und Sokrates als Sophisten benannt werden: es ist auf keinen Fall ein Missverständnis.

fremdlichen Vergangenheit. Wie oben als Anmerkung erwähnt, ist das das einzige Entscheidungskriterium für die Zugehörigkeit eines Denkers zur Sophistik, das Kerferd/Flashar letztlich gelten lassen: Flashar, H. (Hrsg.), *Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike 2/1. Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, Vol. 1, Basel 1998, S. 4. Auch das neuere Buch von Håkan Tell widmet der Thematik ein ganzes Kapitel: „Wisdom for Sale? The Sophists and Money“ (in Tell, H., *Plato's Counterfeit Sophists*, Washington DC, 2011, S. 72-105). Ausführlich dazu auch: Blank, D. L., „Socratics versus Sophists on Payment for Teaching“, *Classical Antiquity* 4, 1, 1985, S. 1–49.

46 So etwa in Met. Γ, 1004b24-25: *περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῇ φιλοσοφίᾳ, ἀλλὰ διαφέρει τῆς μὲν τῶ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ τοῦ βίου τῇ προαιρέσει: ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστικὴ, ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὕσα δ' οὐ.* (Bonitz: Denn die Sophistik und die Dialektik beschäftigen sich mit derselben Gattung wie die Philosophie, nur unterscheidet sich diese von der einen durch die Art und Weise ihres Vermögens, von der andern durch ihren Lebenszweck. Denn die Dialektik versucht sich nur an dem, was die Philosophie erkennt, und die Sophistik *scheint nur Weisheit zu sein*, ist es aber nicht.) Kursive von mir.

Weil das so ist, versteht man auch, warum einige der neueren ausgezeichneten Arbeiten, die versucht haben, eine allgemeine Charakterisierung dessen zu geben, was die Sophistik ausmacht, Kriterien und Merkmale benannt haben, die undifferenziert genug sind, um sonst auch für die gesamte Vorsokratik zu gelten⁴⁷. Denn es gibt also nicht so etwas wie ‚Sophistik‘, deren Wesen man angeben oder mit Quellen belegen könnte. Die Einheit ist eher postuliert. Der Begriff ist vielfältig und hat keine Eindeutigkeit, überhaupt keine theoretisch ohne weiteres nachbildbare Einigkeit. Was doch aber eine gewisse mit klaren Konturen rekonstruierbare Gestalt aufweist, ist der technische Begriff des Sophisten, wie er von der Philosophie her erarbeitet wurde. Das hat schon Konturen, und das kann man rekonstruieren, weil man sich damit auf festeren Boden begeben kann.

Die Philosophie macht aus konkurrierenden logischen Praktiken, theoretischen Konstrukten und παιδεία-Modellen ein Genus. Die So-

47 Das beste Beispiel hierfür sind die herausragenden Beiträge von Th. Buchheim. Zwar sei nach ihm die Sophistik in ihrem Anspruch auf Allzuständigkeit der Philosophie ähnlich, „jedoch aufgrund ihres praktisch-situativen Ausgerichtetseins ist sie keine Philosophie, der es um einen allgemeingültigen Wahrheitsanspruch geht.“ Diese Beurteilung findet sich in dem von ihm verfassten Artikel „Sophistik“ im HWPh. Band 9, S. 1075, fasst aber auch die von ihm sonst vertretene Einschätzung der Sophistik sehr gut zusammen in Ders. *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Hamburg 1986, *Gorgias: Reden, Fragmente und Testimonien*, Hamburg 1989, und nicht zuletzt, für die ganze Vorsokratik geltend, *Die Vorsokratiker. Ein philosophisches Porträt*, München 1994. Der in dem oben genannten HWPh-Artikel angegebene Definitionsversuch verbleibt leider auch inhaltlich zu undifferenziert, um hilfreich zu sein: „(...) kann die Sophistik nicht als feste Gruppe von Fachleuten (...) identifiziert werden, sondern ist insgesamt passender als eine mit einem Mal Geltung findende Geisteshaltung mit herausragenden Exponenten zu bezeichnen, die für wenige Jahrzehnte seit den dreißiger Jahren des 5. Jh. das gesamte geistige Klima im demokratisch gesonnenen Athen und seinen Einflußsphären prägt.“ (ibidem Artikel ‚Sophistik‘ im HWPh. Band 9, S. 1077).

phistik ist dann gewissermaßen die Alterität der Philosophie. Die angebliche Einheit der Sophistik erweist sich dann nur insofern als etwas Einheitliches, als dass sie von außen aus betrachtet und auf diese Weise, anhand gewisser Fragestellungen, die exklusiv der Philosophie angehören, eingegrenzt wird. Die Einheit der Sophistik beruht dann nur auf eine generische Ansammlung von Vielfältigem, dessen gemeinsames Merkmal eben darin besteht, etwas ganz Bestimmtes zu entbehren.

Wenn man genau hinschaut, wird die sogenannte Sophistik eben bei Platon an Stellen thematisiert, die außerordentlich wichtig sind, denn es geht in ihnen um die prinzipielle Möglichkeit der Philosophie selbst. Die Frage nach dem Wesen und Seinsmodus der Dinge, die Frage nach dem Bezug der Sprache zur Welt, die Frage, wie die Welt überhaupt beschaffen ist, damit wir uns denkend, redend und handelnd auf sie beziehen können, kurz: es sind meist grundlegende Fragen der Ontologie. Noch wichtiger, die Sophistik als solches wird auch dort greifbar gemacht, und zwar als die Alterität der philosophischen Bemühungen. Und eben von ihr hebt sich ganz bewusst die philosophische Praxis ab. Und es ist der Charakter dieser Texte, der hinreichenden Grund dafür gibt, anzunehmen, dass es dabei nicht um konkurrierende Theorien über dieses oder jenes geht, über bestimmte schon philosophisch artikulierte Probleme, sondern um die prinzipielle Möglichkeit dieser Artikulation. Es geht demnach um gewisse Grundvoraussetzungen und um basale Fragen der Ontologie, die einen logischen Raum eröffnen, innerhalb dessen erst die philosophische Interrogationspraxis ermöglicht wird.

Dürftigkeit der Quellen und dokumentarischer Bestand

In der Forschung wird immer die Klage geäußert, die Quellenlage sei sehr misslich und dürftig, und die vorhandenen Fragmente und Berichte seien uns durch ein feindliches Medium überliefert und schon interpretiert worden, was Rekonstruktion, Einordnung und Ver-

ständnis äußerst erschwert. So stimmig wie das auch ist, so steht uns doch trotzdem eine ganze Fülle von Texten zur Verfügung. Und was die Dürftigkeit der Quellen angeht: wir können nur über vorhandene Texte reden, nicht über angenommene, verloren gegangene Realitäten, von denen die vorhandenen Dokumente nur blasse Zeichen wären. Wir verfügen über einen dokumentarischen Bestand, und es geht vor allem darum, effektive Rechenschaft über die Form zu geben, die die überlieferten Materialien aufweisen. Nicht klagen ist angebracht, sondern die Positivität der Texte ist als Ausgangspunkt zu nehmen. Die Quellen sind in der Tat dürftig, wenn man versucht, ein verschüttetes, an sich unproblematisch gegebenes, angenommenes historisches Phänomen aufzudecken. Aber es mag sein, dass dieses angestrebte historische Phänomen schon lediglich ein erst in den uns zur Verfügung stehenden Texten konstruiertes Bild ist. In diesem Falle sind die Quellen ausreichend eloquent, wenn es darum geht, dieses Bild zu rekonstruieren, und nicht ein gespenstisches, vermutetes, dürftig durch ein feindliches Medium überliefertes Phänomen. Und der vorhandene dokumentarische Bestand, unsere Quellen, sind ausreichend eloquent, wenn sie auf eine andere Art und Weise untersucht und befragt werden. Nämlich indem sie in ihrer Positivität explizit zum Gegenstand der Analyse gemacht werden. Die Wirkungsgeschichte der Sophistik, die Abwandlungen der historiographischen Konstrukte, sind etwas Wesentliches, deren Spuren nachverfolgt und deren Konturen nachgezeichnet werden können, und das besonders in den philosophischen Texten, wo dieses Konstrukt zum ersten Mal seinen Anfang nahm.

Das passendste wäre, nach all dem Gesagten, das Problem auf die Ebene zu stellen, auf die Platon und Aristoteles selbst in ihren bestimmenden Auseinandersetzungen es stellen. Angesichts der angesprochenen Natur der vorhandenen Quellen, ist das auch die einzige Möglichkeit, etwas über die Sophistik als solche zu erfahren. Welche sind denn diese Probleme? – Das zu bestimmen ist die Hauptaufgabe der

folgenden Kapiteln. Statt von den Quellen auszugehen, als wären sie vermeintliche Reste einer nur noch gespenstisch vorhandenen und zu rekonstruierenden Bewegung, wird hier von dem in den philosophischen Texten effektiv ausgetragenen Konflikt ausgegangen. Es handelt sich somit um eine methodische Umkehrung der Vorgehensweise: nicht darum, eine Rekonstruktion der Sophistik anhand spärlicher Quellen zu versuchen, sondern, von der platonischen und aristotelischen Auseinandersetzung ausgehend, eine Freilegung dessen anzustreben, was die Sophistik als philosophisches Konstrukt ausmacht. Denn diese Tatsache ist das Einzige, was fassbar ist und auch das Einzige, was in der Wirkungsgeschichte eine greifbare Realität gehabt hat.

KAPITEL 2:

Zwei platonische Grundbegriffe

Diskussionsformen und ontologische Grundannahmen

1942 legte Ernst Kapp eine wegweisende Arbeit vor,⁴⁸ die einen nachhaltigen Einfluss in der spezialisierten Literatur um die antike Philosophie haben sollte. Vereinfacht gesagt, stand im Vordergrund die Frage, wie es möglich war, dass die Logik bei den alten Griechen plötzlich in vollem Glanz ohne jegliche Spur von Psychologismus entstehen konnte. Seine These besagte, dass die Grundzüge der Logik, schon in Ansätzen vorhanden bei Platon und dann bei Aristoteles ganz systematisch herausgearbeitet, zunächst in der *Topik*, später in den *Analytiken*, nicht das Ergebnis einer Beobachtung oder der Überlegung über die Gesetzmäßigkeiten oder die Regelmäßigkeiten des tatsächlichen Redens oder Denkens, sondern das Ergebnis der Formalisierung einer tatsächlichen und effektiven Diskussionspraxis war. Nicht zuletzt aufgrund dieser Ansicht entstand später mancherorts auch die Vermutung,⁴⁹ die platonischen Ideen seien das formale Ergebnis einer Diskussionspraxis, deren Zweck darin bestehe, durch das methodische Spiel von Fragen und Antworten Dissense zu lösen und Einigungen zu finden. Die früheren Dialoge, auch sokratischen oder aporetischen Dialoge genannt, wären hierfür Musterbeispiele. Dort sind noch keine

48 Kapp, E. *Greek Foundations of Traditional Logic*, New York 1942, später auf Deutsch: *Der Ursprung der Logik bei den Griechen*, Göttingen 1965.

49 Siehe dazu Stemmer, P. *Platons Dialektik: Die frühen und mittleren Dialoge*, Berlin 1992 und meine Rezension: ‚Rez. Stemmer, P., Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge‘, *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, 27, 1993, S. 355-366.

Ideen ausgearbeitet, aber dort wird eine Methode exerziert, der *ἐλεγχος*, deren Intention darin bestand, von einer „τί ἐστί-Frage“ (eine ‚was-ist‘-Frage) ausgehend, zu einer zufriedenstellenden, widerspruchsfreien Antwort zu gelangen, die eine Basis anbieten könnte, Dissense beizulegen und eine möglichst unumstößliche Einigung zu finden. Dieses Ergebnis, dieser Punkt, an dem man durch das methodische Fragen und Widerlegen im *ἐλεγχος* zu gelangen können sollte, wäre dann die Stelle gewesen, die später funktionell von den Ideen besetzt wurde.

Die Ideen im frühen Platon sind aber nicht so sehr das Ergebnis einer bestimmten methodischen, diskursiven Praxis, als vielmehr die Bedingung der Möglichkeit derselben. Die Bedingungen der Möglichkeit des *ἐλεγχος*, der Glaube daran, dass durch eine bestimmte Diskussionsmethode einen Zugang zu einer Antwort auf die *τί ἐστί*-Frage gefunden werden kann, die zumindest tendenziell bar aller Widersprüche und unumstößlich ist und in Bezug auf deren Erkenntnis alle Dissense aufgehoben werden könnten, ist gerade das, was die eigentümliche platonische Ontologie in ihrem eigentlichen Sinne ausmacht. Das Spezifische und Neue im Platonismus, trotz hartnäckiger tradierter Vorstellungen, sind nicht so sehr die Ideen als solche, sondern die Annahme, dass der Welt eine logische, zeitlose, unvergängliche eidetische Struktur innewohnt, wenn auch versteckt und nicht immer leicht zugänglich, auf die sämtliche menschliche Konstrukte und physikalische Erscheinungen letztlich zurückgeführt werden können. Diese unveränderliche, wahre eidetische Struktur ist nicht dem Wandel unterzogen und kann und soll auch eine Begründungsfunktion haben. Ihre Offenlegung ist die Aufgabe des denkenden Philosophen. Diese Annahme aber, die die Diskussionspraxis des *ἐλεγχος* selbst ermöglicht, kann nicht in der Diskussionspraxis selbst gewonnen worden sein.

Die Ideen an sich, das angestrebte Ergebnis der methodischen Untersuchung in den frühen, sokratischen Dialogen, sind nur eine konkrete

Lösung für eine viel massivere und folgenreichere ontologische Grundannahme, die der sophistischen agonalen Praxis diametral entgegengesetzt ist. Es handelt sich um die unumstößliche Annahme, dass der Welt eine logische, immerwährende wahre Struktur inneohnt, dass die Welt durch eine wesentliche, nicht der Zeitlichkeit unterworfenen Ordnung durchzogen ist, die für das Denken de jure, wenn methodisch nicht fehlgeleitet, auch naturgemäß zugänglich ist. Denn das Denken selbst ist auch ein Teil dieser alles durchziehenden Ordnung.

Die philosophische Diskussionspraxis, die in den früheren platonischen Dialogen die Form des ἔλεγχος hat, setzt voraus, dass die Konflikte gelöst werden können, sobald eine unumstößliche Definition gefunden worden ist, die keinen Widerspruch mehr zulässt. Diese ideal definierte Einheit hat die Form der Identität und wird von Platon auch mit diesem Ausdruck markiert: αὐτό, oder präziser αὐτό καθ' αὐτό oder αὐτό ἐφ' αὐτοῦ.⁵⁰ Diese Kennzeichnung wird auch sonst bei Platon immer das wesentliche Merkmal der Ideen. Die sophistische Diskussionspraxis aber, die meist agonische Formen annimmt und die diesen asymptotischen Punkt der intendierten Versöhnung als καθ' αὐτό des Seienden nicht kennt, kann eben deshalb auch nicht die Form eines ἔλεγχος annehmen, sondern die Form eines ἀγών⁵¹, eines Kampfes. Ziel ist dabei nicht das Auflösen

50 Αὐτό in der Bedeutung von ‚in sich selbst‘, bezogen auf einen abstrakten Begriff. Unter den unzähligen Stellen befinden sich z. B. „δίκαιον αὐτό“ in Phaedro 65d, „αὐτό τὸ ἐν“ in Parmenides 143a6, „οὐκ αὐτό δικαιοσύνην“ in Politeia 363a1, oder „αὐτό ἡ ἀρετή“ in Protagoras 360e9; „αὐτό καθ' αὐτό“ in Theaitetos 201e und Politeia 357d2, „αὐτὰ καθ' αὐτὰ τὰ εἶδη“ in Parmenides 129d7; αὐτό δὲ ἐφ' αὐτοῦ in Theaitetos 160b u.v.a.m.

51 Für diesen wichtigen Begriff (oder besser: Institution) in der hellenischen Kultur, siehe die sehr ausführliche Abhandlung von Frolejks, W. J., *Der ἀγών λόγων in der antiken Literatur*, Diss. Bonn 1973. Es behandelt die unterschiedlichen Formen der „Agonen“ in der Literatur und in der Mythologie und nicht zuletzt auch die von ihm sogenannten „sophistisch-rhetorischen

eines Dissenses, sondern das Herbeiführen einer dem jeweiligen Akteur günstigeren Kräftekonstellation, oder durch Austragen eines Konfliktes in einem politischen Kraftgefüge, einen Sieg oder zumindest eine bessere Position in den Machtverhältnissen oder in dem vorübergehenden Gleichgewicht der Kräfte zu erlangen. Die zugrundeliegende, angenommene Seinsstruktur ist demzufolge nicht die der Identität (durch das καθ' αὐτό markiert), sondern die der Relationalität (πρός τι).

Καθ' αὐτό und πρὸς τι

Wir wollen uns jetzt eingehender mit dieser Problematik befassen und auf diese zwei platonischen Grundbegriffen näher eingehen: καθ' αὐτό (das Ansich) und πρὸς τι (das Relative) bzw. ποιόν (das Qualitative), und dabei exemplarisch ein paar Textstellen von Platon und Aristoteles durchnehmen.

Καθ' αὐτό und πρὸς τι sind platonische Ausdrücke, die öfters vorkommen und die eine lange nachplatonische Geschichte haben: καθ' αὐτό (übersetzen wir jetzt vorläufig: nach einem selbst oder ‚an sich‘) und ποιόν, oder ποιόν τι (das Qualitative, das ‚wie beschaffen‘ eines Dinges), bzw., als äquivalenter Ausdruck, in einer Verwandtschaft, die jedenfalls noch zu belegen ist, πρὸς τι (das ‚in Bezug auf etwas‘, das bloß Relative).

Beide Ausdrücke zu koordinieren wäre vielleicht erstmals sprachlich falsch oder zumindest nicht einwandfrei. Καθ' αὐτό ist ein Ausdruck, der immer ein Substantiv oder ein substantiviertes Adjektiv qualifiziert, obwohl er, besonders bei Aristoteles, auch substantiviert vorkommen kann, und es heißt dann τὸ καθ' αὐτό, wo es aber eigentlich meistens für τὸ αὐτὸ καθ' αὐτό, dasselbige an sich, steht, eine Periphrase oder unnötige Repetition der Termini vermeidend; während ποιόν selbst die Substantivierung eines Adverbs oder eines Interrogativpro-

Agone“, S. 264 ff., wenn auch auf eine philosophisch etwas oberflächliche Art.

nomens ist, und nicht ohne weiteres präzisierend von einem Substantiv ausgesagt werden kann. Trotzdem stehen beide in ein und derselben Reihe, weil es sich auch für Platon mit den beiden um eine vorbildliche Antithese handelt, die es erlaubt, ja geradezu fordert, beide auf dieselbe syntaktische Ebene zu stellen.

In diesem Abschnitt werde ich folgenderweise verfahren: als erstes folgen einige fast ausschließlich sprachliche Bemerkungen zu den Ausdrücken *καθ' αὐτό* und *ποιόν*; anschließend werde ich einige in der Beziehung relevanten Textstellen bei Platon kommentieren; anknüpfend werde ich noch zu Aristoteles kommen und dann, abschließend, eine mögliche Erklärung zu einigen diesbezüglichen Merkwürdigkeiten in der Kategorienaufteilungen des Aristoteles liefern.

Sprachliche Beobachtungen

Zunächst, zwei naheliegende Bemerkungen:

a) *καθ' αὐτό* ist die Bestimmung, die am meisten und vorzugsweise von den platonischen Ideen ausgesagt wird, und b) mit *καθ' αὐτό* und *ποιόν* handelt es sich auch um zwei aristotelische Kategorien.

Ein paar Worte über jeden dieser beiden Punkte.

Zu a) *καθ' αὐτό* ist die Bestimmung, die am meisten und vorzugsweise von den platonischen Ideen ausgesagt wird. Dabei lassen sich leicht zwei Verwendungen dieser Bestimmung feststellen, und zwar eine logische und eine ontologische Verwendung.

Die logische Verwendung des *καθ' αὐτό* in Bezug auf die Ideen

Wenn man nach etwas fragt, eine Definition sucht, das heißt, wenn man eine *τί ἐστι*-Frage, eine Was-ist-Frage stellt, ist die Antwort, die erwartet wird, eine gewisse Formel, die als solche für all diese konkreten Fälle gültig sein soll, wo das zu Definierende vorkommt. Man stellt eine *τί ἐστι*-Frage über etwas, und die Antwort soll eben auf das eingehen, wonach gefragt wird. Aber die *τί ἐστι*-Frage fragt nicht nach

diesem oder jenem konkreten Fall, wo das zu Definierende tatsächlich vorkommt, sondern nach der Sache an sich ($\tau\acute{o}$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$)⁵². Und die Antwort soll sich auch nicht auf dieses oder jenes beziehen, sondern auf das zu Definierende, insofern man schon annimmt, es handele sich um ein gesondertes Element, das bei mehreren Einzelnen vorkommen kann: diesem definierbaren Element wird das $\kappa\alpha\theta'$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$, das ‚an sich‘ angehängt.⁵³ Es gibt viele Dialogstellen, wo Sokrates oder der platonische Sokrates eben dieses Verfahren der Definition erläutert.⁵⁴

Die logische Verwendung des Ausdrucks, bei den früheren Dialogen überall zu spüren, lässt sich dann vorläufig so festmachen: $\kappa\alpha\theta'$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ kennzeichnet ein Substantiv, oder substantiviertes Adjektiv, wenn es darauf ankommt, etwas für sich genommen herauszuheben und eine allgemeingültige Definition zu geben, die für all diejenigen konkreten Fälle gelten soll, wo das Definierte in der Tat vorkommt. Das Schöne an sich soll bspw. definiert werden, und die erwartete Antwort ist nicht, was ein schöner Knabe ist oder ein schönes Pferd; oder was die Schönheit für ein Knabe ist und was sie für ein Pferd ist, auch nicht eine Aufzählung lauter schöner Dinge. Was als Antwort erwartet wird, ist eine klare Bestimmung dessen, was als Prädikat, und zwar als Selbiges, von all diesen konkreten Fällen aussagbar ist.

$\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ bzw. $\kappa\alpha\theta'$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ ist dann das sprachliche Kennzeichnen eines Elements, das, selbst wenn es von vielen aussagbar ist und bei vielen vorkommen kann, doch trotzdem dabei seine Einheit bewahrt und inso-

52 Vgl. Euthiphron. 5d2, Hippias. I 286d8, 288a9, 289c3, Phaidon 78d3, 100c4, Politeia 476b6 etc.

53 Nach Kapp, „[d]ie ‚Ideen‘ werden als mögliche Prädikate, und das ‚An sich‘ stellt sie jenen Dingen gegenüber, von denen sie ausgesagt werden können.“ in Kapp, E., *Der Ursprung der Logik bei den Griechen*, Göttingen 1965, S. 43. Wir werden später noch sehen, dass dieses prädikative Verständnis der durch das $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ charakterisierten Ideen an der primär ontologisch gedachten Natur der Ideen vorbeigeht.

54 Vgl. u.a. besonders Theaitetos 146d3 ff.

fern auch als etwas Einheitliches betrachtet werden kann, etwas, was auch eine gewisse Selbständigkeit aufweist.

Wichtig ist vielleicht an diesem Punkt, rechtzeitig zu bemerken, dass das *καθ' αὐτό* für Platon nicht eine Qualifikation der Attribution ist. Eine Qualifikation der Attribution wäre es, wenn das *καθ' αὐτό* die Art des Verhältnisses eines Prädikats zu einem Subjekt benennen sollte. Das *καθ' αὐτό* als Qualifikation der Attribution werden wir später bei Aristoteles beobachten können. Etwas wird *καθ' αὐτό* von etwas anderem ausgesagt, wenn das Prädizierte dem Subjekt zukommt, insofern das Subjekt eben schon das ist, was von ihm ausgesagt wird. Es bezeichnet also die Prädikate, die immer von einem Ding ausgesagt werden können müssen, sofern das Ding das ist, was es ist. Man könnte sagen: das, was an sich prädiziert wird, ist nichts anderes als die analytische Entfaltung dessen, was in dem Subjekt schon mitgedacht ist: das „An sich“ drückt dasjenige aus, ohne das das Ding nicht mehr das wäre, was es ist. Wesentlich, *καθ' αὐτό*, wird bspw. die Gattung von dem Einzelnen ausgesagt (Sokrates ist ein Mensch), oder *καθ' αὐτό* ist die Attribution, auch wenn das Prädikat die Definition des Subjektes angibt (der Mensch ist ein zweifüßiges Lebewesen). Bei Platon verhält sich die Sache etwas anders, und es ist ratsam, das *καθ' αὐτό* unabhängig von der Prädikation zu verstehen.

Wir halten nun fest, dass bei Platon das *καθ' αὐτό* das Kennzeichen der Ideen ist, indem man damit zu verstehen gibt, dass das damit Gekennzeichnete dann als Selbiges von mehreren Einzelnen aussagbar ist. Oder besser: dass das damit Gekennzeichnete als Selbiges an mehreren Einzelnen vorkommen kann.

Es ist leicht zu sehen, dass für Platon schon die Frage selbst nach einer durch das *καθ' αὐτό* gekennzeichneten Idee dreierlei impliziert.

Erstens: eine *τί ἐστι*-Frage zu stellen heißt nach einem Element zu fragen, nach einem Ding, dem vorzugsweise der Name zukommt, wonach in der Frage gefragt wird – nicht nach einem „abstrakten Prädi-

kat“. Die Ideen sind dann als Elemente aufgefasst, haben einen elementartigen Charakter.⁵⁵ Oder, wie Aristoteles in seiner Kritik immer sagte, Platon hat die Ideen so aufgefasst, als wären sie gleichbeschaffen wie die Dinge. Die Allgemeinheit (*καθόλου* = *κατὰ ὅλου*: von allem bzw. von mehreren ausgesagt werden zu können) der Ideen ist dann, so gesehen, sehr problematisch, weil eben Platon die Ideen nicht als Prädikate auffasste, sondern als dinghafte Elemente. Vor der Entdeckung und Entfaltung der sprachlichen und ontologischen Prädikationsstruktur durch Aristoteles ist keine Unterscheidung „zwischen Sachen, die durch Eigenschaften charakterisiert werden, und solchen Eigenschaften, die nur charakterisieren und nicht selber eigene Sachen im vollen und ursprünglichen Sinn sind“. ⁵⁶ Und weil Platon diese Prädikationsstruktur fremd ist, unterscheidet er dementsprechend auch nicht zwischen singulären Termini und Prädikaten.

Zweitens: das, wonach gefragt wird, muss etwas Eindeutiges und Einfaches sein. Ein Name mag mehrdeutig sein. Eine Idee ist aber jeweils und nur eine.

Drittens: paradoxerweise aber, die Idee, als etwas Eindeutiges und Einfaches, insofern sie in einer Formel oder Definition erfassbar sein soll, soll auch analysierbar sein, d.h. selbst aus Elementen bestehen, denn, egal wie diese aufgefasst wird, in einer Definition wird ein Prädikat

55 Für diese Auffassung des platonischen Elementarismus, siehe ausführlich Schmitz, H., *Die Ideenlehre des Aristoteles, Band 1: Aristoteles 2. Teil: Ontologie, Noologie, Theologie*, Bonn 1985, S. 26-54. Schon Prauss, G. *Platon und der logische Eleatismus*, Berlin 1966, S. 60, hat auf die „aggregative“ Auffassung des *λόγος* bei Platon hingewiesen. Schmitz konstatiert, dass für Platon die Struktur der Prädikation unbekannt ist, was auch erklärt, warum bei ihm das Wort *λόγος* undifferenziert den Satz, die Rede egal welcher Länge, den Namen und nicht zuletzt auch die Definition umfasst. So habe für Platon der *λόγος* noch den homerischen Sinn von „Zusammenlegen von Wörter“ im Sinne „eines Inventars, das ohne syntaktische Struktur Informationen liefert“. (a. a. O. S. 27).

56 Schmitz, a. a. O. S. 28

von einem Subjekt ausgesagt – oder, in Platons Elementarismus, werden zwei Elemente zusammengesetzt. Die Idee, selbst wenn sie eine und einzeln ist, muss innerhalb einer prädikativen Struktur erfassbar sein. Erst in späteren Dialogen wird dieser Aspekt entwickelt werden.⁵⁷

Zusammenfassend kann man hier sagen, dass wenn eine *τί ἐστι*-Frage nach einem innerhalb eines Komplexes erscheinenden Zug gestellt wird, man dann nach dem gemeinten Zug im Hinblick darauf fragt, was es an sich genommen ist, was es an sich selbst ist, und nicht insofern, dass der Zug innerhalb des einen oder anderen Komplexes vorkommt. Das hat manche Forscher dazu veranlasst, unter *καθ' αὐτό* eben nur das Kennzeichen dessen zu verstehen, was ursprünglich rein logisch in eine Definition hineingehört – und sonst gar nichts. *Καθ' αὐτό* wäre dann der Ausdruck, der für das Definierbare an den Dingen steht.

Die ontologische Verwendung des *καθ' αὐτό* in Bezug auf die Ideen

Auch wenn die Unterscheidung bisweilen künstlich ausfallen mag und tatsächlich beide Verwendungen in einigen konkreten Fällen nur formal unterschieden werden können, und auch wenn beide bei Platon im Grunde immer zusammen gehören, so lässt sich neben der logischen auch eine andere Verwendung des *καθ' αὐτό* leicht feststellen: was im eigentlichem Sinne *καθ' αὐτό* ist, ist auch ‚kraft seines selbst‘ und bedarf nicht eines anderen, um zu sein. *Καθ' αὐτό* steht dann nicht nur als Kennzeichen der Definierbarkeit mancher in der Erscheinung vorkommenden Züge; darüber hinaus bezeichnet es einen Seinsmodus, dessen Gegenstück in dem nur bezüglichen und daher nicht selbständigen Sein des Erscheinenden zu finden ist. Wie diese

57 Diese Probleme in der eidetischen Struktur der Welt werden besonders in den späteren Dialogen Parmenides und Sophistes thematisiert, ganz besonders im Sophistes 251a ff.

Bezüglichkeit genau zu verstehen ist und inwiefern sie das Gegenstück zum καθ' αὐτό Seienden ist, werde ich später noch erläutern.

Wenn καθ' αὐτό, wie gesagt, von einem Prädikat ausgesagt wird, lässt es sich einfach und ohne weiteres als Qualifikation der Attribution verstehen. Die Attribution geschieht καθ' αὐτό, wenn es sich um eine Wesensaussage handelt: so wie Mensch von Sokrates ausgesagt wird. Wenn καθ' αὐτό für Wesensaussagen steht, dann kommt der Prädikat-Terminus dem Subjekt-Terminus wesentlich zu, bspw. enthält der Prädikat-Terminus die Definition des Subjekt-Terminus oder einen Teil derselben (genus oder differentia specifica).

Das Eigentümliche aber ist, wie gesagt, dass das καθ' αὐτό bei Platon ja gar keine Prädikation qualifiziert, sondern ohne weiteres bei einem Namen steht, und dann eine besondere Art von Gegenständen qualifiziert: so ist die Rede von dem ἀγαθόν (dem Guten) καθ' αὐτό, oder wovon auch immer. Das καθ' αὐτό wird dann nicht nur benutzt, um Elemente aus einem Komplex herauszuheben, sondern dabei wird auch die Selbstgenügsamkeit dieses Elements gemeint. An der berühmtesten Stelle in den zentralen Büchern der Politeia wird gerade von der Idee des Guten in diesem Sinne gesprochen. Das ist die ontologische Verwendung des Ausdrucks.⁵⁸ Damit ist eine selbststützende Einheit gemeint, die nicht eines anderen bedarf. Das καθ' αὐτό, insofern es eidetisch ontologisch prädiziert wird, gehört mit einer sehr konkreten Reihe von Prädikaten zusammen: was καθ' αὐτό-Seiendes ist, ist schon deshalb wahr (ἀληθές)⁵⁹, eines (ἓν)⁶⁰, notwendiges

58 Diese ontologische Verwendung findet sich durchgängig bei Platon, wo immer die Rede von εἶδος oder ἰδέα ist, so etwa im Phaidon 100e3: αὐτό τὸ καλόν.

59 Vgl. hierfür sehr ausführlich Szaif, J., *Platons Begriff der Wahrheit*, Freiburg/München 1998, S. 75 ff. („ontologische Wahrheit und Erkennbarkeit“).

60 Wie in Parmenides 132a1 (ἓν ἕκαστον εἶδος οἴεσθαι εἶναι), Phaidros 249b, Phaidon 78d, Parmenides 129a usw.

(ἀναγκαῖον)⁶¹ etc. Diese zusätzlichen Bestimmungen kommen immer wieder vor.⁶²

Wie sich das ποιόν τι oder das πρὸς τι hier einfügen lässt, ist nicht einfach auszumachen. Man wird wohl erwarten, dass diese Worte sehr oft an Stellen zu finden sind, die für uns jetzt irrelevant sind. Uns interessiert, wann das ποιόν τι in Bezug zum καθ' αὐτό vorkommt. So lassen sich manche Stellen finden, wo Platon über eine Priorität der τί ἐστι-Frage vor der ποιόν τι-Frage redet. So geschieht es im Theaitetos.⁶³ In einem gewissen Moment der Untersuchung um das Wissen, macht Sokrates halt und gesteht, etwas Unverschämtes unternommen zu haben. Das Unverschämte dabei wäre es gewesen, herausfinden zu wollen, *wie* die Erkenntnis beschaffen ist (also, die Antwort auf eine ποιόν τι-Frage zu geben), schon bevor man hinreichend untersucht hat, *was* die Erkenntnis an sich ist (also, bevor man die Antwort auf die τί ἐστι-Frage gegeben hat). Hier heißt das nun, dass die ποιόν τι-Frage der τί ἐστι-Frage untergeordnet ist.

61 Phaidon 76e, Symposium 200a usw.

62 Die Übersetzung mit ‚an sich‘ kann zu Missverständnissen verleiten, indem man von einer modernen Sichtweise leicht glauben könnte, es handle sich um das ‚An sich‘ der Dinge, die in einem Oppositionsverhältnis zu unserer Erkenntnis stehen und somit gewissermaßen auch unabhängig von unserer Erkenntnis derselben sind. Aber die Pointe des platonischen καθ' αὐτό hat sehr wenig zu tun mit einem so aufgefassten, modernen Erkenntnisproblem. Diese mögliche dritte Bedeutung des ‚Ansichs‘ als der komplementäre Begriff zur Erkenntnis sollte möglichst ferngehalten werden. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Das ‚Ansich‘ der Dinge steht nicht der Erkenntnis gegenüber, sondern ist gerade ihre Bedingung. Der problematische Kontext, innerhalb dessen das καθ' αὐτό geprägt worden ist, hat wenig zu tun mit der modernen Fragestellung nach der Möglichkeit einer Erkenntnis dessen, was als schon Bestimmtes draußen liegt. Das bleibt wahr, selbst wenn die Möglichkeitsgründe dieser modernen Fragestellung selbst doch nicht woanders zu suchen sind als in der platonischen Problematisierung.

63 Theaitetos 196d ff.

Wenn die τί ἐστι-Frage auf einen Gegenstand zielt, zielt die ποιόν τι-Frage auf eine Qualität, die bei einem anderen vorkommt: ein πρὸς τι. Grammatisch ließe sich das so festmachen, dass ein Substantiv – wie etymologisch auch schon gesagt wird: sub-stare – dasteht ohne weiteres, es liegt zugrunde: die Röte, die Röte selbst; ein Adjektiv dagegen, das nicht substantiviert und dem das καθ' αὐτό nicht angehängt worden ist, kann nicht für sich bestehen, sondern bedarf jeweils eines anderen, bei dem es vorkommen kann: rot, rotes. Eben hier kommen wir auf das bloß Bezügliche des ποιόν τι oder des πρὸς τι. Das ποιόν τι wird von Platon entweder zum Eidetischen⁶⁴ oder zum bloß Bezüglichen gerechnet, entweder zum Bereich des καθ' αὐτό, des selbständigen Seins, oder zum Bereich des πρὸς τι, des unselbständigen, relationalen Seins. Damit würde er auch dem Adjektiv oder den Prädikaten keine eigene Seinsweise zugestehen. Diese ontologische Dichotomie zwischen selbstständigen und unselbständigen Seinsmodi und die Selbigkeit des eigentlichen Seins sind außerordentlich wichtig in Platons Philosophie. Wichtig ist es wiederum, diese Selbigkeit nicht als Identität im Sinne einer Relation eines Seienden mit sich selbst zu verstehen, denn gerade die Selbigkeit zeichnet ein Seiendes wenn dieses nicht in einer Relation steht. Zwischen Selbigkeit und Relation gibt es eine grundlegende Andersartigkeit und Gegensätzlichkeit.⁶⁵

Zwei aristotelische Kategorien

Nun zum zweiten, eingangs unter der Überschrift „Sprachliche Beobachtungen“ genannten Punkt b): mit καθ' αὐτό und ποιόν handelt es sich auch um zwei aristotelische Kategorien. Κατηγορεῖν, κατηγορεῖσθαι, heißt schon manchmal bei Platon ‚aussagen‘ statt

64 Und dann heißt es nicht mehr ποιόν τι, sondern ποιότητες = Beschaffenheit; ποιόν τι steht zum ποιότητες in demselben Verhältnis wie schön zu Schönheit oder weiß zu Weißheit; das Suffix -τες entspricht dem deutschen Suffix -heit. Dazu später mehr in diesem Kapitel.

65 Cf. Böhme, G. *Platons theoretische Philosophie*, Stuttgart 2000, S, 251 ff.

‚anklagen‘. In der *Topik* (erwiesenermaßen eine frühe Schrift) treten *κατηγορεῖσθαι* und *κατηγορούμενον* häufig in der Bedeutung von ‚aussagen‘, ‚Ausgesagtes‘ auf; die Kategorien werden aber nicht so ohne weiteres genannt, sondern heißen dort noch *σχήματα τῆς κατηγορίας* oder auch *γένη κατηγοριῶν*. Die erste Bezeichnung kann man noch in einigen Stellen der *Metaphysik* finden. Offensichtlich sind damit die verschiedenen Formen oder Arten genannt, wie man etwas von etwas anderem aussagen kann.⁶⁶ Die bekannte, heute schon unumstrittene These von Kapp besagt, die Kategorienlehre habe ihren Ursprung in dem Versuch, (a) sich in dialektischen, praktisch geführten Gesprächen nicht durch den Feind mittels Ambiguitäten und Äquivokationen überführen zu lassen; (b) die verschiedenen sophistischen Trugschlüsse aufzuklären. Das erlangt man, indem man verschiedene Bedeutungen unterscheidet und auseinanderhält.

Eben als verschiedene Bedeutungen vom Sein (*ὄν, εἶναι*) erscheinen die Kategorien in *Met. Δ 7*.⁶⁷ Dort erscheinen sie allerdings als Unterteilung einer Unterteilung, die nicht eine Klassifizierung von Aussagen ist, sondern von den verschiedenen Bedeutungen von Sein. Das eine muss nicht unbedingt im Konflikt mit dem anderen stehen: es ist auf jeden Fall leicht einzusehen, dass das Sein der Kopula jeweils anders ist, je nachdem, was für eine Art Prädikat gebraucht wird. Die Sache ist aber komplizierter.

In *Δ7* wird erklärt, was Aristoteles unter dieser Formulierung verstanden wissen will. Dort werden *vier* Bedeutungen von *ὄν/εἶναι* unterschieden⁶⁸. Die zweite davon ihrerseits in acht weiteren, die

66 Siehe dazu Kapp, E., ‚Die Kategorienlehre in der aristotelischen *Topik*‘, in Ders. *Ausgewählte Schriften*, Berlin 1968, passim und Fritz, K. v., ‚Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre‘, in Ders., *Schriften zur griechischen Logik II*, Stuttgart 1976, S. 11 ff.

67 1017a23 ff.

68 In der Übersetzung von Bonitz: die erste Art, das Sein auszusagen ist „in akzidentellem Sinne“, die zweite „an sich“ (1017a7 ff.). Die dritte Art, „bezeichnet

Kategorien. Es ergibt sich folgende Aufteilung der Arten, wie das Sein ausgesagt wird:

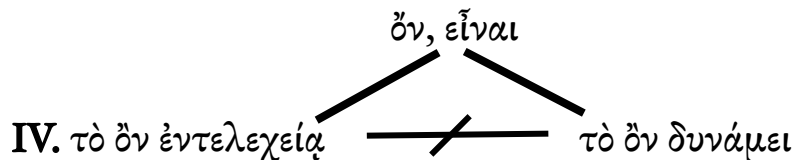
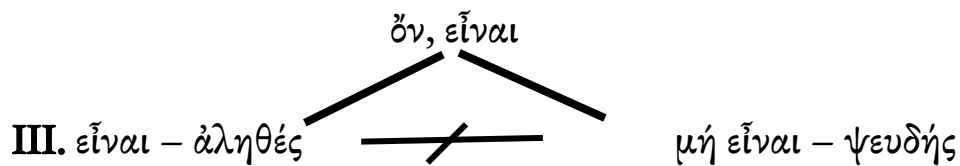
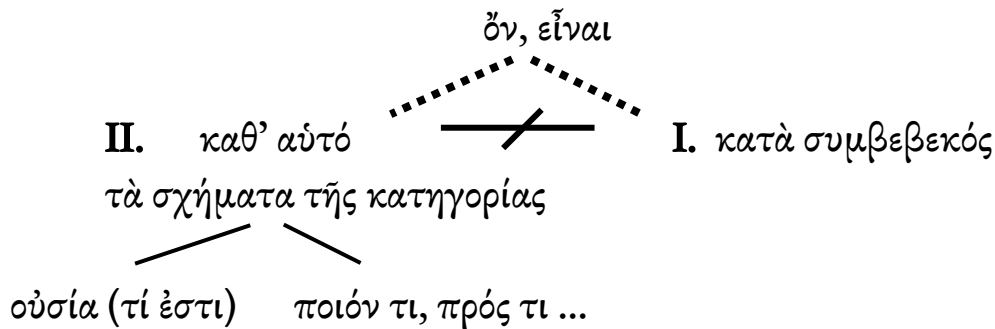
- I. Sein „in akzidentellem Sinne“ (κατὰ συμβεβηκός)
- II. Sein „an sich“ (καθ’ αὐτό) – hier finden die Schemata der Kategorien Platz, wiederum zweigeteilt in οὐσία (τί ἐστι) einerseits und der restlichen Kategorien andererseits (ποιόν τι, πρὸς τι...)
- III. Sein als Wahres und Nicht-Sein als Falsches (εἶναι – ἀληθές / μή εἶναι – ψευδής)
- IV. Die Vollendung und das Vermögen (τὸ ὄν ἐντελεχεία / τὸ ὄν δυνάμει)

In An. Post. I, 22, 83a, andererseits, wird dem καθ’ αὐτό als Seinsform der οὐσία das κατὰ συμβεβηκός als Seinsform der Kategorien entgegengestellt.

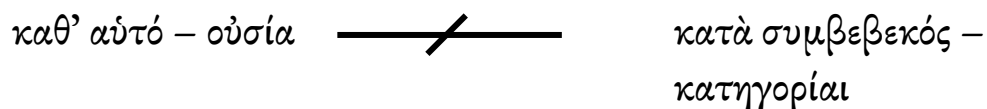
Diese Merkwürdigkeiten der Kategorien als Seinsbedeutungen kann man sich in folgender Skizze vergegenwärtigen:

das Sein und das Ist, daß etwas wahr ist, das Nichtsein aber, dass etwas nicht wahr sei, sondern falsch (...).“ (1017a30 ff.). Die vierte Art letztlich, „teils das Vermögen (Mögliche), teils die Vollendung“ (1017a35-1017b1 ff.)

Met. Δ 7, τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς:



An. Post. I, 22, 83a:



Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς: ‚Seiendes wird in mehreren Bedeutungen ausgesagt‘.

Als erstes sollte ja auffallen: diese Unterscheidungen haben wenig mit den Bedeutungen von Sein zu tun, die uns geläufig sind: sein im Sinne von Identität, die Kopula, die Existenz oder auch die veritative Funktion, wenn man so will.

Dann: die ersten zwei Bedeutungen von Met. Δ 7 verhalten sich zueinander wie polare Gegensätze innerhalb eines Genus, genauso wie die

dritte und die vierte, jede für sich genommen. Die zwei ersten Bedeutungen werden auch im Text gegenübergestellt durch τὸ μὲν ... τὸ δὲ. Das heißt: alles Sein ist entweder καθ' αὐτό oder κατὰ συμβεβηκός. Die beiden ersten Bedeutungen sind exhaustiv gegenübergestellt und erschöpfen somit das ganze Sein, ihr Verhältnis zueinander ist kontradiktorisch: was nicht κατὰ συμβεβηκός ist, muss insofern und eben deshalb καθ' αὐτό sein, und umgekehrt.

Die ersten zwei Bedeutungen verhalten sich zueinander wie die jeweiligen Pole innerhalb der anderen zwei Bedeutungen. Man könnte deshalb passend sowohl von vier verschiedenen Bedeutungen, als auch von drei Gruppen von polar entgegengesetzten Bedeutungen sprechen.

Die Eigentümlichkeit dieser drei Gruppen von Bedeutungsunterschieden ist folgende: sie vertragen sich miteinander (jedes der Paare schließt die anderen nicht aus); die Unterteilungen aber bilden immer polare Gegensätze, die einander kontradiktorisch ausschließen. Innerhalb dieses Systems polarer Gegensätze erscheinen nun die Kategorien als weitere Unterteilungen des einen Pols der Gegensätze, des καθ' αὐτό.

Abgesehen davon lassen sich zu Aristoteles' Kategorien einige zusätzlichen Beobachtungen anstellen: In allen Fällen, wo im Korpus nur drei Kategorien vorkommen, werden ausnahmslos die οὐσία, das ποιόν (die Qualität) und das πρὸς τι (die Relation) benannt; wenn vier, dann kommt zusätzlich dazu noch das πόσον (die Quantität).⁶⁹ Was die Reihenfolge betrifft, οὐσία kommt immer als erstes, dann kommen immer entweder ποιόν oder πρὸς τι. Es ist dann leicht zu erkennen, dass diese drei Kategorien eine besondere Rolle spielen sollen. Sie sind auch die wichtigsten und die unentbehrlichsten.

⁶⁹ Diese interessante Beobachtung findet sich schon bei Fritz, K. v., ‚Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre‘, in Ders., *Schriften zur griechischen Logik II*, Stuttgart 1976, S. 24.

Das alles ist sehr merkwürdig. Ich glaube, eine nähere Betrachtung von manchen diesbezüglichen platonischen Zusammenhängen kann helfen, diese aufgezeigten Merkwürdigkeiten der Lehre gewissermaßen zu verstehen.

Simplicius berichtet in seinem Kommentar der Kategorienschrift, Xenokrates (zweite Scholarch in der Akademie nach Platon und Haupt derselben, nachdem Aristoteles aus dem Exil kam), habe zwischen *καθ' αὐτό* und *πρός τι* unterschieden, und Simplicius behauptet darüber hinaus, diese Unterscheidung entspreche der aristotelischen zwischen *οὐσία* und *συμβεβηκός*.⁷⁰

Abgesehen von der Kategorienschrift, deren Echtheit nach wie vor umstritten ist, gibt es im restlichen Korpus zumindest eine Stelle,⁷¹ wo alle Kategorien außer der *οὐσία* zu *κατὰ συμβεβηκός* gerechnet werden, und alle zusammen der *οὐσία* als das *καθ' αὐτό* entgegengestellt sind. Die Kommentatoren, vor allem im Mittelalter, rechneten auch sehr häufig das Sein der Kategorien zum *συμβεβηκός*. Wir stellen somit dann noch einige zusätzlichen Seltsamkeiten fest: a) Die Duplizität: mal finden wir die *οὐσία* als *καθ' αὐτό* allen anderen Kategorien gegenüber treten; b) mal haben wir alle Kategorien auf der Seite des *καθ' αὐτό*, mit den unbestimmten Akzidenzien gegenüber. Alle anderen Kategorien sind demnach auch *καθ' αὐτό*, nur die Akzidenzien sind es nicht. Das Zweite kann man natürlich dadurch erklären, dass, wie Frege mit der ‚Zwangslage der Sprache‘ meinte, sobald man über ein Prädikat redet, es kein Prädikat mehr ist, sondern ein Subjekt. Es gibt aber vielleicht dazu noch eine andere Erklärung, die mit Platon und mit der Vorgeschichte dieser Unterscheidungen, der ontologischen Ur-Dichotomie zwischen selbstständigem und unselbstständigem Sein zu tun hat, wie sie gerade in der Auseinandersetzung mit sophistischen Lehren thematisiert wird.

70 Simplicius in Arist. Opp. IV, (Berol. 1863) 47b26

71 Die oben genannte Stelle in Anal. Post. I, 22 83a26.

Alles spricht in der Tat dafür, dass sich vieles von dem schon vorgeformt bei Platon finden lässt. Die eigentümliche Duplizität kann man bei Platon mit demselben Namen wie bei Xenokrates finden: καθ' αὐτό und πρὸς τι. Allerdings handelt es sich, wie schon erwähnt, nicht um eine Qualifikation der Attribution, was diese beiden Termini besagen, sie stehen vielmehr direkt für Seinsmodi von Gegenständen. Καθ' αὐτό sind die Ideen, πρὸς τι ist das nur bezügliche Sein (und das kann sowohl sinnlich oder auch gedanklich gemeint sein). Das lässt sich am besten im Theaitetos, genauer in der platonischen Auseinandersetzung mit Protagoras, sehr gut zeigen. Auf die Frage nun, wie diese zwei Beobachtungen, die wir gemacht haben (καθ' αὐτό als Kennzeichen der Ideen einerseits, als Sammelbegriff für die aristotelischen Kategorien andererseits), in eine verständliche Reihe gebracht werden können, will ich denn zu beantworten versuchen, mit Bezug auf eine platonische Stelle, wo eine exemplarische Auseinandersetzung mit sophistischem Gedankengut stattfindet, namentlich mit der Lehre des Protagoras, des Erzsophisten. Es könnte sein, dass dabei noch einige Fingerzeige zu finden sind, die uns auch bei der Klärung der aufgezeigten Merkwürdigkeiten in der Kategorienlehre etwas weiterbringen können.

Kritik an den Ideen: πρὸς τι

Ich möchte als erstes zu diesem Punkt kurz eine kleine schöne Stelle in Betracht ziehen. In Met. A 9⁷² erklärt Aristoteles in seiner Kritik der Ideen, wie die ‚schärferen Beweise‘ (οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων), die für die Ideen benutzt werden, doch eher teils Ideen des Relativen (πρὸς τι) ergeben, wovon es keine Gattung an sich gibt (ὧν οὐ φαμεν εἶναι καθ' αὐτὸ γένος); teils den ‚dritten Menschen‘ ergeben. Anschließend sagt er wörtlich: „und überhaupt heben die für die Ideen vorgebrachten Gründe dasjenige auf, dessen Sein (εἶναι) *wir* noch mehr wollen als das

72 990b 15 ff.

der Ideen selbst; denn es ergibt sich daraus, (...) dass das Relative (πρός τι) früher ist als das Ansich (καθ' αὐτό).⁷³

Hier sehen wir, wie Aristoteles selbst das καθ' αὐτό und das πρός τι in ein Oppositionsverhältnis bringt. Es handelt sich dabei um eine Retorsio, eine Umdrehung der Argumente, die für die Ideen gebraucht werden. Diese Argumente sind hier leider nicht einzeln aufgeführt. Noch zwei Bemerkungen zur Stelle: (a) Er sagt ‚wir‘: das deutet auf eine frühere Schicht in der Metaphysik-Fassung. Es wird womöglich noch in der Akademie und für Platoniker gesprochen, zu denen sich Aristoteles selbst zählt. (b) Er sagt, die Argumente für die Ideen beweisen nicht nur die Ideen nicht, darüber hinaus heben sie etwas auf, was noch wichtiger als die Ideen selbst ist, etwas, was *uns* noch lieber ist als die Ideen. Und hier unter diesen „uns“ will man „uns Platonikern“ hören. Und der Name dessen, was „uns Platonikern“ noch wichtiger als die Ideen ist, ist eben das: das καθ' αὐτό des Seienden, dazu noch in ein eindeutiges Oppositionsverhältnis zum πρός τι eingeordnet. Dazu lässt sich manches bemerken.

Die Ideen, scheint Aristoteles hier zu sagen, sind eine Antwort, eine mögliche Lösung, für ein vorangegangenes Problem. Aristoteles scheint auch zu sagen: nicht die Ideen (die kritisiert man, schon Platon selbst tut das: sie zu kritisieren und die logischen Schwierigkeiten aufzudecken soll ja eine Art schulische Übung, fast eine geistige Gymnastik in der Akademie gewesen sein), nicht die Ideen also, sondern das, worauf die Ideen eine mögliche Antwort waren, ist das, was *uns* Platoniker ausmacht. Und das, was uns lieber ist als die Ideen, ist das καθ' αὐτό des Seienden in Opposition zum πρός τι, das Feststellen eines Bereichs des Seienden, der nicht der Bezüglichkeit unterworfen ist.

73 ὅλως τε ἀναιροῦσιν οἱ περὶ τῶν εἰδῶν λόγοι ἃ μᾶλλον εἶναι βουλόμεθα οἱ λέγοντες εἶδη τοῦ τὰς ἰδέας εἶναι: συμβαίνει γὰρ (...) καὶ τὸ πρός τι τοῦ καθ' αὐτό (...). Met. A, 9, 990b19-20.

Wir haben eine grundsätzliche Dichotomie zwischen zwei platonischen Grundbegriffen, καθ' αὐτό und πρὸς τι, festgestellt, und gleichzeitig haben wir einige Merkwürdigkeiten in der Kategorienlehre des Aristoteles ausgemacht, die einer Klärung bedürfen. Wir haben in der aristotelischen Kritik der Ideen gerade gesehen, dass Aristoteles das καθ' αὐτό des Seienden gegenüber dem πρὸς τι als das bezeichnet, was wichtiger als die Ideen selbst ist, und zwar so, als wären die Ideen nur eine mögliche Antwort auf eine viel grundlegendere Frage, und zwar die Frage der Feststellung eines selbständigen Seinsmodus jenseits aller Relation.

Das Anliegen der Philosophie ist dann, nicht primär nach Ideen in unendlichen Gesprächen zu suchen, sondern vor allem eines: sich um das καθ' αὐτό zu bemühen. Aber man kann immer fragen, was ist eigentlich so wichtig daran gelegen, was liegt denn daran so wichtig, im Feststellen eines Bereichs des Seienden, der den Charakter des καθ' αὐτό hat und jenseits jeglicher relationalen Struktur ist. Und gerade hier ist es, wo die platonische Auseinandersetzung mit dem sophistischen Gedankengut ansetzt und wo das Bild des Sophisten die Konturen anfängt anzunehmen, die uns später so familiär geworden sind.

Die Prinzipialität des πρὸς τι

Die Auseinandersetzung mit Sophisten und Sophistischem begleitet Platons Behandlungen der wichtigsten philosophischen Fragen. So auch ganz besonders die Frage nach dem καθ' αὐτό, nach der Selbigkeit des Seiendem, die wir jetzt anhand einer zentralen Stelle einer der wichtigsten Dialoge Platons, dem Theaitetos, verfolgen wollen.

Wie so oft vor allem in den früheren Dialogen, geht es im Theaitetos darum, eine Wesensfrage zu untersuchen. Gegenstand der τί ἐστι-Frage ist diesmal die ἐπιστήμη, das Wissen. Merkmale des gesuchten Wissens, das wird gleich festgestellt, sind zwei: es ist untrüglich (ἀψευδής)

und immer des Seienden (τοῦ ὄντος ἀει)⁷⁴. Es ist in diesem Punkt von äußerster Wichtigkeit, Klarheit über die gestellte Frage zu erlangen und die genannten Merkmale auch ernst zu nehmen, ganz besonders den Genitiv „des Seienden“ (τοῦ ὄντος), verstärkt mit dem Adverb „immer“ (ἀει). Ein erster Kandidat, die Stellung des Wissens zu belegen, wird vorgeschlagen: die αἴσθησις, die Wahrnehmung. Sehr wichtig ist auch hier die Feststellung, dass αἴσθησις als Kandidat, um als Wissen zu gelten, nicht eine plumpe Gleichsetzung von sinnlicher Erkenntnis und technischem oder theoretischem Wissen ist. Schon Heidegger hat treffend darauf hingewiesen, dass gerade dieser Text derjenige ist, wo zum ersten Mal das αἴσθησις im Laufe einer theoretischen Erarbeitung auf das sinnlich wahrnehmbare reduziert wird.⁷⁵ Das ist gerade sehr wichtig, denn das, was in Frage steht, ist nicht so sehr ein erkenntnistheoretisches, sondern ein rein ontologisches Problem. Es geht darum, herauszufinden, wie das Sein geartet ist, damit ein Wissen mit den genannten Merkmalen auch möglich ist. Von diesem ersten Definitionsversuch des Theaitetos ausgehend, wird dann aufgrund einer von Sokrates festgestellten gewissen Verwandtschaft⁷⁶ mit der Lehre des Protagoras, die dann noch belegt wird, ausführlich ein ontologisches Modell dargestellt und untersucht, das eben das πρὸς τι als Grundzug des Seienden postuliert. Es handelt sich um diejenige Lehre des Protagoras, die in dem berühmten Spruch des *homo mensura* kristallisiert.⁷⁷ Dieser Satz ist auch gleichzeitig einer der wenigen im originalen

74 152c4-5

75 Auch wenn das mit seiner Sicht der Wahrheit als Unverborgenheit zu tun hat; für ein Grieche, meint er, ist „Wahrgenommenheit die unmittelbarste Weise der Unverborgenheit, also die handgreiflichste ‚Wahrheit‘“. Cf. Heidegger, M., *Vom Wesen der Wahrheit: zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, (Freiburger Vorlesung WS. 1931/32) GA. Bd.34, Frankfurt 1988, S. 165 ff.

76 Theaitetos 151e9 ff.

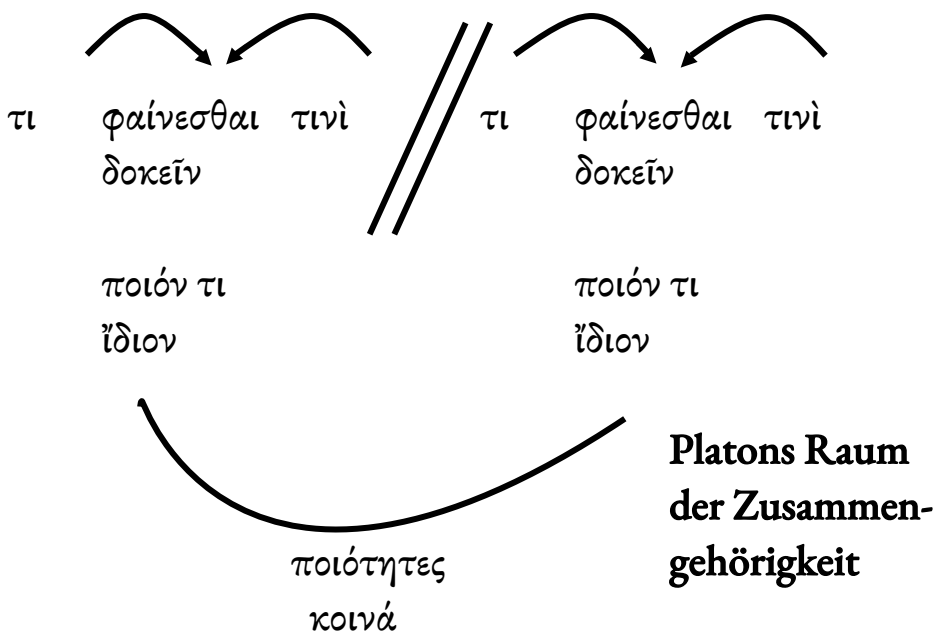
77 „φησὶ (Protagoras) γάρ που 'πάντων χρημάτων μέτρον' ἄνθρωπον εἶναι, 'τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.“ ibidem 152a2-5.

Wortlaut erhaltenen Fragmente des Protagoras⁷⁸. Der weitere Text ist sehr komplex und lang, um hier nur annähernd in etwa die Dichte der vorgetragenen Analysen wiederzugeben. Ich möchte mich jetzt nur, mit Hilfe einer Zeichnung, auf das Wesentlichste konzentrieren und davon nur auf das, was für uns nun von Belang ist.

Protagoreisches Modell

der Pluralität der
Erscheinung

Kluft
μεταξύ τί



In der Darstellung der Lehre des Protagoras geht es hauptsächlich darum, die dreistellige Struktur des Erscheinens (φαίνεσθαι) oder des Meinens (δοκεῖν) offenzulegen und danach ausführlich zu zeigen, wie nach protagoreischen Prinzipien sowohl das τι, das Gegenstand der Erscheinung oder der Meinung, als auch das immer dazugehörige Dativ τινί (das Subjekt, dem etwas erscheint oder das etwas meint – meinen hat im Altgriechischen dieselbe grammatische Struktur wie

78 DK 80 B 1. Es findet sich auch als direktes Zitat mit fast identischem Wortlaut bei Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VII 60: 'πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.'

erscheinen, wörtlich: ‚es meint mir‘ wie ‚es erscheint mir‘), in seiner Bestimmtheit nur dann zu denken sind, wenn sie schon innerhalb der Struktur der Erscheinung oder der Meinung gegeben sind. Es gibt also weder einen Gegenstand der Erscheinung *vor* der Erscheinung selbst, ein τι, ein Etwas, was erscheint, noch ein Subjekt derselben, ein τινί, ein Jemand, dem etwas erscheint. Beide externe Momente in dieser dreistelligen Struktur gehören wesentlich zusammen. Platon sagt dann, dass damit alles der Bezüglichkeit unterworfen ist, dem πρὸς τι.

Die Darstellung der Lehre endet mit diesen Worten (160b4-c1):

λείπεται δὴ οἶμαι ἡμῖν ἀλλήλοις, εἴτ' ἐσμέν, εἶναι, εἴτε γιγνόμεθα, γίγνεσθαι, ἐπεὶπερ ἡμῶν ἢ ἀνάγκη τὴν οὐσίαν συνδεῖ μέν, συνδεῖ δὲ οὐδενὶ τῶν ἄλλων οὐδ' αὖ ἡμῖν αὐτοῖς. ἀλλήλοις δὴ λείπεται συνδεδέσθαι. ὥστε εἴτε τις εἶναι τι ὀνομάζει, τινὶ εἶναι ἢ τινὸς ἢ πρὸς τι ρητέον αὐτῷ, εἴτε γίγνεσθαι: αὐτὸ δὲ ἐφ' αὐτοῦ τι ἢ ὄν ἢ γιγνόμενον οὔτε αὐτῷ λεκτέον οὔτ' ἄλλου λέγοντος ἀποδεκτέον, ὡς ὁ λόγος ὄν διεληλύθαμεν σημαίνει.

Es bleibt also, glaube ich, übrig, dass wir für einander etwas sind oder werden, je nachdem man nun sein oder werden sagen will, da unser Sein zwar die Notwendigkeit verknüpft (ἢ ἀνάγκη τὴν οὐσίαν συνδεῖ μέν), aber weder mit irgend einem andern noch mit uns selbst (συνδεῖ δὲ οὐδενὶ τῶν ἄλλων οὐδ' αὖ ἡμῖν αὐτοῖς). Also bleibt übrig, dass es für uns untereinander verknüpft sei. So dass, mag es nun jemand Sein nennen, er sagen muß, es sei für etwas oder von etwas, oder in Beziehung auf etwas (τινὶ εἶναι ἢ τινὸς ἢ πρὸς τι); oder nenne er es Werden, dann ebenso. Dass aber etwas an und für sich (αὐτὸ δὲ ἐφ' αὐτοῦ) etwas gleichviel ob sei oder werde, [c] das darf er weder selbst behaupten, noch, wenn ein Anderer dies behauptet, es annehmen, wie die Rede, welche wir durchgegangen sind, zeigt.⁷⁹

Die Bestimmtheit der externen Momente in dem dreistelligen Modell der Erscheinung besteht nicht außerhalb der Erscheinung selbst: deshalb muss man immer entweder den Dativ (τινί) oder den Genitiv (τινός) oder die Formel πρὸς τι dazu sagen. Dem gegenüber und dem entgegengesetzt ist die ausdrückliche Leugnung einer vermeintlichen

⁷⁹ Was Rechtschreibung angeht: es handelt sich um die alte Übersetzung des Schleiermachers.

Selbigkeit, eines Ansichts der Dinge (hier *αὐτὸ δὲ ἐφ' αὐτοῦ*, was genau dasselbe heißt wie *καθ' αὐτό*)⁸⁰.

Das ist aber nicht das Wichtigste bei dem protagoreischen Modell der Erscheinung. Wichtiger sind seine Folgen. Wesentlich zur Lehre des Protagoras gehört dementsprechend, dass die Erscheinungen ihrem Wesen nach *ἴδιον* sind⁸¹ (eigentümlich, eigenartig, immer neu und immer anders). Wenn alles Sein nur bezüglich ist, ist der Raum eben, wo die verschiedenen Erscheinungen zusammengehören könnten, gar nicht da. Die verschiedenen Erscheinungssysteme⁸² sind wie völlig

80 Vgl. dazu Aristoteles, *Met.* Γ 6, 1011a16 ff.: *εἰ δὲ μὴ ἔστι πάντα πρὸς τι, ἀλλ' ἑνία ἔστι καὶ αὐτὰ καθ' αὐτά, οὐκ ἂν εἴη πᾶν τὸ φαινόμενον ἀληθές: τὸ γὰρ φαινόμενον τινὶ ἔστι φαινόμενον: ὥστε ὁ λέγων ἅπαντα τὰ [20] φαινόμενα εἶναι ἀληθῆ ἅπαντα ποιεῖ τὰ ὄντα πρὸς τι. („Wenn nun aber nicht alles relativ ist, sondern auch einiges an und für sich existiert, so kann nicht alles Erscheinende wahr sein, denn das Erscheinende ist Erscheinung für jemanden. Wer also alles Erscheinende für wahr erklärt, der macht alles Seiende zu bloß Relativem.“ (Übers. Bonitz).*

81 154a2: *ἐκάστῳ ἴδιον γεγονός*

82 In den philologischen präzise-sein-wollenden Interpretationen des *homo-mensura*-Satzes wird diskutiert, ob mit *ἄνθρωπος* menschliche Individuen, der Mensch als Genus oder menschliche Gruppen gemeint sind. Eine kurze Zusammenfassung der Diskussion zu diesem Punkt findet sich bei Hoffmann, K. F., *Das Recht im Denken der Sophistik*, Stuttgart und Leipzig 1997, S. 15 Anm. 15; die ältere Diskussion ist ausführlich zusammengefasst bei Neumann, A. „Die Problematik des *Homo-mensura* Satzes“, in Classen, C. J. (Hrsg) *Sophistik*, Darmstadt, 1976, S. 257-270 (erst veröffentlicht in *Classical Philology* 33, 1938, S.368-379). Die Diskussion ist aber müßig angesichts der Tatsache, dass Protagoras in seiner Apologie auch im selben Dialog *Theaitetos* (166d ff.) explizit darüber redet, dass es Aufgabe des Sophisten sei, die Verfassung (*ἔξις*) des Wahrnehmenden günstigerweise zu verändern, so dass sich die Gesamterscheinung (*αἴσθησις*, *φαντασία* oder *δόξα*) auch anders wird, und dabei bezieht er sich explizit auch auf die Staaten: „*τοὺς δὲ γε σοφούς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν εἶναι ποιεῖν. ἐπεὶ οἷά γ' ἂν ἐκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ:*“ („der Weise und der gute Rhetor machen, dass den Staaten anstatt Schädlichen das Nützliche ge-

voneinander gesonderte Welten, die nie zueinander finden können, weil jeglicher Raum, wo das stattfinden könnte, von vornherein aufgehoben ist. Dass dieser ἴδιον-Charakter der Phänomene ein wesentlicher Punkt ist, sagt Protagoras selbst später im selben Dialog in seiner sog. Apologie gegen Sokrates, indem er diesem vorwirft, es nicht ernst genug mit seinen Argumenten zu meinen: er solle doch auf das eingehen, was Protagoras eigentlich behauptet, und dann heißt es: Sokrates soll widerlegen, dass nicht jedem von uns eigentümliche (ἴδιαι) Wahrnehmungen entstehen.⁸³

Das ist wichtig, weil die eigentliche, fast versteckte Widerlegung des Sophisten Protagoras genau auf das eingeht, was Protagoras verlangt. Die Widerlegung des Protagoras endet in 184b4-186d12 damit, dass Platon, oder der platonische Sokrates, die berühmte κοινά alles Seienden offenlegt. So werden sie auch benannt: es sind das Sein (die οὐσία), die Gleichartigkeit (τὸ ὁμοιον), die Selbigkeit (τὸ ταυτόν), die Einheit (ἓν). Es ist gar nicht nötig zu bemerken, dass κοινόν das Antonym zu

recht erscheint und ist. Jedem Staate schön und gerecht erscheint, das ist es auch für ihn, solange er es in Form von Gesetzen als solches erklärt.“ Üb. von mir) (Theaitetos 167c). Nach Platons Lesart sollte demnach die Subjektstelle nicht nur durch Individuen, sondern auch durch Interessengruppen in der politischen Auseinandersetzung und auch durch ganze Poleis besetzt werden können – das scheint plausibel. Deshalb ist es hier besser allgemein und neutral über „Erscheinungssysteme“ zu sprechen, und der allgemeinere Ausdruck „Bezüglichkeitssysteme“ scheint dementsprechend auch sachlich treffend zu sein.

83 Theaitetos 166c3-7: „ἀλλ', ὦ μακάριε,' φήσει, 'γενναιοτέρως ἐπ' αὐτὸ ἐλθὼν ὁ λέγω, εἰ δύνασαι, ἐξέλεγξον ὡς οὐχὶ ἴδιαι αἰσθήσεις ἐκάστῳ ἡμῶν γίνονται, ἢ ὡς ἰδίων γιγνομένων οὐδέν τι ἂν μᾶλλον τὸ φαινόμενον μόνῳ ἐκείνῳ γίγνοιτο, ἢ εἰ εἶναι δεῖ ὀνομάζειν, εἴη ὥπερ φαίνεται.“ Schleiermacher: „Vielmehr, du Leichtsinziger, würde er sagen, gehe doch tapferer auf das los, was ich eigentlich behauptete, wenn du nämlich kannst, und widerlege dieses, daß nicht Jedem von uns eigentümliche (ἰδίων) Wahrnehmungen entstehen, oder daß wenn auch dieses sei, darum doch nicht das Erscheinende für Jenen allein werde, oder wenn man Sein sagen soll, sei, dem es erscheint.“

ἴδιον ist. Die κοινά alles Seienden bezeichnen mit aller Klarheit und Eindeutigkeit diejenigen Merkmale des Seins, die erlauben, das Eigentümliche der Erscheinungen aufzuheben. Indem Platon zeigt, dass allen Seienden schon gewisse Merkmale gemeinsam sein müssen, um überhaupt sein zu können, widerlegt er Protagoras exakt in dem Punkt, wo er es gefordert hatte.

Dieser ἴδιον-Charakter der Erscheinungen scheint sonst von Platon-Sokrates auch als ein wesentlicher Faktor erachtet worden zu sein, auf den er immer wieder im Umgang mit Sophisten, auch manchmal ironisch, gerne hinweist. Denn es handelt sich um eine grundsätzliche Frage seiner Ontologie: die Einheit und Selbigkeit des Seins jenseits der Bezüglichkeitssysteme. So ist der Fall zum Beispiel im Dialog Gorgias, 481c-d, wo es um die Nützlichkeit der Rhetorik geht. Kallikles mischt sich in dem laufenden Gespräch mit der Bemerkung ein, dass er nicht weiß, ob Sokrates ernsthaft redet oder nur scherzt. Denn nach seiner Rede wäre das menschliche Leben ganz verkehrt, und alle würden in allen Dingen das Gegenteil von dem machen, was sie eigentlich sollten. Sokrates antwortet (Schleiermacher): „O Kallikles, wenn nicht dem Menschen, Einigen so, Andern so, dasselbige (ἢ τὸ αὐτό) begegnete (πάθος), sondern einem etwas ganz eigentümliches vor allen andern (ἀλλὰ τις ἡμῶν ἰδιόν τι): so wäre es nicht leicht, einem Andern seinen Zustand zu bezeichnen.“⁸⁴ In dieser kurzen Bemerkung sind erneut alle Elemente im Spiel: die abwesende Selbigkeit (τὸ αὐτό) in der Erscheinung, die irreduzible Eigentümlichkeit aller Erscheinungen (ἴδιον) für jeden einzelnen Menschen und die folgerichtige Abwesenheit eines gemeinsamen Raumes, innerhalb dessen die Erscheinungen (hier bezeichnenderweise πάθημα, Widerfahrnisse)⁸⁵ mit anderen un-

84 ὦ Καλλίκλεις, εἰ μή τι ἦν τοῖς ἀνθρώποις πάθος, τοῖς μὲν ἄλλο τι, τοῖς δὲ ἄλλο τι ἢ τὸ αὐτό, ἀλλὰ τις ἡμῶν ἰδιόν τι ἔπασχεν πάθος ἢ οἱ ἄλλοι, οὐκ ἂν ἦν ῥάδιον ἐνδείξασθαι τῷ ἑτέρῳ τὸ ἑαυτοῦ πάθημα (Gorgias 841c6-841d1).

85 Siehe dazu die Analyse von De Int. 1, 16a3-8 in Kap. 3 dieser Arbeit weiter unten.

tereinander geteilt und so mitgeteilt werden könnten (ἐνδείξασθαι τῷ ἑτέρῳ τὸ ἑαυτοῦ πάθημα).

Interessant ist es jetzt in diesem Zusammenhang zu sehen, wie auch in der Auseinandersetzung mit Protagoras im Dialog Theaitetos das Wort ποιότητες geprägt wird. Ποιόν τι wird von den Qualitäten ausgesagt, die in den protagoreischen Erscheinungen auftreten: sie sind aber alle ἴδιον. Sie haben als solche den Charakter des πρὸς τι, sind immer bezogen auf etwas und bedürfen immer eines anderen, um zu sein. Indem Platon behauptet, dass auch in den Erscheinungen Qualitäten vorhanden sind, die mit Recht als identische von mehreren Einzelnen ausgesagt werden können, benutzt er das Wort ποιότητες.⁸⁶ Das Wort erscheint auch dort zum ersten Mal in der ganzen Griechischen Literatur⁸⁷ und wird gebildet aus ποιόν plus das Suffix -τες, das etwa dem deutschen -heit entspricht. ποιότητες ist dann nicht mehr ein Adjektiv oder ein Prädikat, etwa eine Qualität, die an etwas anderem vorkommt oder nur in einer Relation überhaupt entstehen kann, sondern ein gesondertes, eigenständiges, selbstständiges Element. Und es handelt sich auch nicht um etwas Abstraktes oder ‚Allgemeines‘, etwas was aus der Struktur der Erscheinung auf welche Art auch immer abstrahiert worden wäre, sondern um ein etwas, was in der Erscheinung schon immer da war, den ἴδιον-Charakter der Bezüglichkeitssysteme aufhebend, und ein elementartiges Etwas, was eben nicht den Charakter der Bezüglichkeit hat, sondern des Ansichs oder der Selbigkeit. Was als ποιότητες in den Erscheinungen auftritt, ist nicht in der Be-

86 182a8

87 Sokrates gibt zu, dass es sich um eine „seltsame“ Bezeichnung (ἄλλόκοτόν ὄνομα) handelt, was auch darauf hinweist, dass es sich auch um einen Neologismus eigener Prägung handelt. Wir finden das Wort später sehr oft als *terminus technicus* bei Aristoteles (zum Beispiel Kategorien 8b25 ff., Ethica Eudemia 1220b15, Ethica Nicomachea 1173a13, Metaphysica 1003b8, 1021a12 u.v.a.m.).

züglichkeit des *πρός τι* eingebettet, sondern tritt als Selbiges, als schon vorab Bestimmtes, in einen Bezug.

Das *καθ' αὐτό* dementsprechend, sei es in der *ποιότητες* oder in der *κοινά* des Seienden, ist demnach das, was die Zusammengehörigkeit, die Vergleichbarkeit, die Gemeinsamkeit des logischen Raumes der Phänomene erst möglich macht und insofern auch rettet. Es gibt nicht so viele Welten wie Erscheinungs- oder Bezüglichkeitssysteme, sondern alle sind messbar von einer Instanz aus, die parametrisch wirkt, denn sie ist selbst nicht der Bezüglichkeit unterworfen: das ist eben das *καθ' αὐτό*. Diese im Sein selbst schon als Prinzip verankerte Selbigkeit fungiert als Parameter jenseits der jeweiligen Erscheinungssysteme und hebt definitiv die Partikularität derselben auf. Somit eröffnet es einen logischen Raum der Zusammengehörigkeit und Kommensurabilität der Systeme und überbrückt die von Protagoras festgestellte Kluft unter denselben. Im Satz des Protagoras, und in der durch Platon/Sokrates plausibel rekonstruierten protagoreischen Ontologie, ist der Mensch (oder das jeweilige Bezüglichkeitssystem) der *μέτρον*, das Maß aller Dinge. Die *ποιότητες*, insofern sie Selbiges sind, fungieren dann als parametrische Instanzen, die als identische Elemente bei mehreren Einzelnen vorkommen können. Sie sind diejenigen, die die Urdifferenz (*ἴδιον*) des Protagoras aufheben. Man verstünde die *ποιότητες* falsch, wenn man denkt, sie wären nach einem Satzmodell als Prädikat verstanden worden. Für Platon ist es in diesem Moment nicht wichtig zu erklären, wie von einem Subjekt Verschiedenes ausgesagt werden kann: nicht die Einheit des Subjektes ist in Gefahr durch eine falsch verstandene Identitätsbedeutung der Kopula. Das Anliegen Platons gegen Protagoras und die Sophistik überhaupt ist ein anderes; ihm ist daran gelegen, selbst bei Dingen, die in der Erscheinung in einer Bezüglichkeit entstehen und auftreten, doch eine eidetische Struktur aufzuzeigen, die sie alle über die Einzelheit der jeweiligen Erscheinungen hinaus möglich macht: das ist eben die ontologische und eidetische Dimension des *καθ' αὐτό*.

Das *ποιόν τι* des Protagoras, das bloß bezügliche, ἴδιον, pekuliär, eigenartig, gleich *πρός τι*, wird so zu *ποιότητες*. Damit wird nicht das ‚Abstrakte‘ herausgehoben, sondern die Selbständigkeit und die bei jedem Einzelnen bewahrte Identität, das ‚Elementartige‘ der erscheinenden Qualitäten. Denn für Platon sind die Ideen nicht abstrakte Größen, sondern wie Elemente, die in den Dingen zu finden sind.

Wenn das so ist, wird auch verständlich, wie Platon den Sophisten auch an anderen Orten charakterisiert. Für Platon ist der Sophist vor allen Dingen ein Meister der Bezüglichkeit: nicht dass er Bilder, logische Trugbilder mit dem *λόγος* herstellt und weiterverkauft ist das Schlimmste an ihm, sondern dass er alles in der Bezüglichkeit einrichtet. Da das *πρός τι*, wie wir gesehen haben, in einem Oppositionsverhältnis zum eigentlichen Seienden steht, handelt es sich damit um eine Art Nichtseiendes. Deshalb kann dann Platon sagen: als Künstler des *ποιόν τι*, als Meister des Bezüglichen, handelt der Sophist mit dem Nichtseienden.⁸⁸ Aristoteles sagt auch, wenn er über das Sein *κατὰ συμβεβηκός* redet, dass Platon in gewissem Sinne recht hatte, als er sagte, die Sophisten kümmerten sich um das Nichtseiende, denn sie kümmern sich um das, was nur *κατὰ συμβεβηκός* ist, worüber keine Notwendigkeit herrscht und es auch keine *ἐπιστήμη* geben kann.⁸⁹

88 ὁ μὲν (σοφιστής) ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα, τριβῆ προσαπτόμενος αὐτῆς, διὰ τὸ σκοτεινὸν τοῦ τόπου κατανοῆσαι χαλεπός. Schleiermacher: „Der eine (der Sophist) in die Dunkelheit des Nichtseienden entfliehend, mit der er aus unkünstlerischer Übung Bescheid weiß, ist wegen der Dunkelheit des Ortes schwer zu erkennen.“ Sophist 254a4-6.

89 Met. E 1, 1026b13-22: ὥσπερ γὰρ ὄνομά τι μόνον τὸ συμβεβηκός ἐστίν. διὸ Πλάτων τρόπον τινὰ οὐ κακῶς τὴν σοφιστικὴν [15] περὶ τὸ μὴ ὄν ἔταξεν. εἰσὶ γὰρ οἱ τῶν σοφιστῶν λόγοι περὶ τὸ συμβεβηκός (...) φαίνεται γὰρ τὸ συμβεβηκός ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος. Bonitz: „denn das Akzidens ist wie ein bloßer Name. Daher hat in gewisser Weise nicht übel Platon der Sophistik (eig. der sophistischen Technē, F. O.) das Nichtseiende zugewiesen, denn die Erörterungen der Sophisten gehen vorzugsweise auf das Akzidentelle (...). Denn das Akzidentelle zeigt sich als dem Nichtseienden nahe verwandt.“ Oder auch Met. K 8, 1064a28 ff.: ἡ σοφιστικὴ:

Vom Element zur Kategorie

Mit einer καθ' αὐτό-Angabe bei Platon, haben wir am Anfang gesehen, antwortet man auf eine τί ἐστι-Frage, sprich auf eine Was-ist-Frage. Das Spezifischste dabei, das, was man sich als erstes merken sollte, um das Anliegen Platons in diesem Punkt richtig zu verstehen, haben wir auch schon gesagt: die τί ἐστι-Frage zielt nicht auf eine allgemeine Instanz, auf ein Prädikat, das von mehreren ausgesagt werden kann. Die Frage zielt auf ein Element, durch ein besonderes Seinsmodus ausgezeichnet, dem Seinsmodus der Selbigkeit; ein Element, das bei mehreren Dingen vorkommt und, wie Aristoteles dann in seiner Kritik immer wiederholen wird, als solches gleichbeschaffen wie die Dinge selbst ist, die man dadurch erklären wollte.

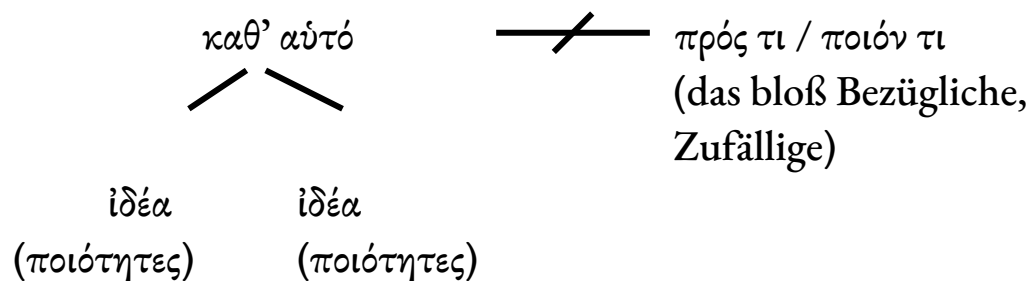
Das καθ' αὐτό wird gerade nicht von einem Satzmodell ausgehend verstanden, sondern von einem elementaristischen Modell – oder, wenn man unbedingt den Satz beibehalten will, dann müsste man sagen, es handelt sich um ein kumulatives Modell des Satzes. Die τί ἐστι-Frage fragt also nicht nach dem Allgemeinen im Sinne der Kategorien oder Prädikabilien, was ein erst durch Aristoteles herausgearbeiteter kategorialer Seinsmodus mit der Struktur τί κατά τινός ist. Allgemein ist nur, wenn man von der ontologischen Priorität des Einzelnen ausgeht, des τόδε τι, und der Seinsweise eines Prädikats die Seinsweise eines Elements entgegenstellt. Nur so kann man das Paradoxe der (aristotelischen) platonischen Ideen erklären, die einerseits Einzeldinge, andererseits ‚allgemeine Prädikate‘ zu sein scheinen. Und nur so kann man auch die aristotelische Kritik verstehen, die von dem kategorialen Sein ausgeht. In dieser Reformulierung des Wesens der

περὶ τὸ συμβεβηκὸς γὰρ αὕτη μὴ πρᾶγμα τεύεται, διὸ Πλάτων οὐ κακῶς εἶρηκε φήσας τὸν σοφιστὴν [30] περὶ τὸ μὴ ὄν διατρίβειν. Bonitz: „Sophistik (eig. sophistische Technē, F. O.); denn diese allein beschäftigt sich mit dem Akzidentellen; daher hatte Platon nicht unrecht, wenn er behauptete, die Sophistik beschäftige sich mit dem Nicht-Seienden.“

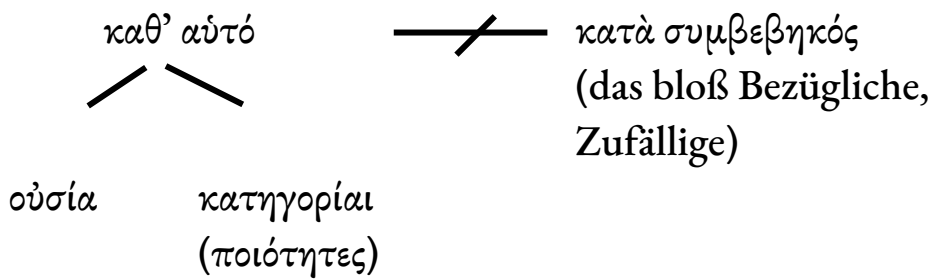
Prädikation, die von einem kumulativen zu einem kategorialen Modell geht, hat auch die Umstellung der ontologischen Rangordnungen bei Platon und Aristoteles ihren Platz. In dem so bekannten und geliebten Gemälde von Raphael, der Schule von Athen, führt Platon ein Gespräch mit Aristoteles, und zeigt mit dem Finger nach oben, Aristoteles aber mässigend mit der flachen Hand nach unten. Man könnte sagen, sie führen eine Diskussion darüber, wo das καθ' αὐτό der Dinge zu suchen ist. Während bei Platon den allgemeinsten Ideen (allgemein nicht im Sinne von abstrakten Prädikaten, sondern in dem wörtlichen Sinne (κατὰ ὄλου), dass sie bei vielen vorkommen) das höchste Sein zukommt, dem ‚Sinnlichen‘ dagegen, was sich in Zeit und Raum ereignet, als bloß Bezügliches das Sein im eigentlichen Sinne nicht einmal zukommt, ist für Aristoteles doch das Einzelne, als τὸδε τι der Träger des Seins, der οὐσία, par excellence. Das Allgemeine wird in der Tat zum Allgemeinen, indem das Prädizierte nicht mehr eine Idee ist, ein ποιότητες, sondern ein ποιόν τι. Verständlich wird, wie das Prädikat, das ποιότητες wieder zu ποιόν τι wird, von der Idee, die als Element dieselbe Seinsweise wie die οὐσία hat, zum prädikativen Sein, nämlich zur Kategorie.

Vielleicht kann man dann von hier aus zumindest einige der aufgezeigten Eigentümlichkeiten der aristotelischen Kategorienlehre verstehen.

Platons elementarisches Modell:



Aristoteles' Satzmodell:



Dass die Kategorien mal zum *κατὰ συμβεβηκός*, mal zum *καθ' αὐτό* gerechnet werden, hängt wohl damit zusammen, in welches Oppositonsverhältnis sie eingeordnet werden. Gegenüber dem bloß Bezüglichen, in Anlehnung an Platon, wo keine Notwendigkeit zu finden ist, sind die Kategorien doch wesentliche Prädikate, und da sie mal als Qualitäten, als *ποιότητες*, verstanden wurden, könnte es dann nahe liegen, sämtliche wesentlichen Prädikate unter das *καθ' αὐτό* einzuordnen. Das Geheimnis dieser seltsamen Aufteilung von Seinsbedeutungen (wie weiter oben schematisch dargelegt) liegt vielleicht daran, dass sie von dem platonischen Modell ausgehend gemacht worden ist. Das Einzige, was bei diesen zwei ersten Bedeutungen inzwischen anders geworden ist, ist die Art und Weise, wie das Wesen der Prädikation erfasst wurde. Sonst ist es genau das platonische Modell, das wir bei diesen zwei einander entgegengesetzten Seinsbedeutungen des Aristoteles finden, und zwar zwischen dem *καθ' αὐτό* (dem primären Seinsmodus der Selbigkeit bei den platonischen Ideen) und dem *κατὰ συμβεβηκός* (dem bloß relationalen Seinsmodus des *πρός τι*, das in gewissem Sinne durch Platon mit dem Nichtseienden gleichgestellt wird).

KAPITEL 3:

Die Einheit der Bezeichnung

Σημαίνειν τι

Die Auseinandersetzung Aristoteles mit der Sophistik und mit dem sophistischen Gedankengut scheint nicht mehr so virulent wie im Falle Platons gewesen zu sein. Nichtsdestotrotz, findet sich bei Aristoteles, wie auch bei Platon, eine Diskussion mit Sophisten oder Sophistischem gerade an Stellen, wo es um grundsätzliche Fragen der Ontologie geht. Die markanteste dieser Stellen ist die Diskussion der Leugner des Satzes vom Widerspruch in den Kapiteln 4-7 des Buches Γ der Metaphysik. Da wird auch explizit die Lehre des Protagoras namentlich genannt⁹⁰, und eben da finden sich auch viele Parallelen zu dem weiter oben teilweise kommentierten Text in Platons Theaitetos⁹¹. Diese Parallelen deuten auf eine Kontinuität in der Diskussionspraxis der Akademie und vor allem auf eine innerakademische Tradition in der Problembehandlung.

Interessant und aufschlussreich in diesem Zusammenhang ist auch die Feststellung, dass Aristoteles hier, wie auch Platon schon, die Diskussion und Auseinandersetzung mit diesem sophistischen Gedankengut auf die Ebene der allerersten ontologischen Prinzipien hebt. Bei Pla-

90 1009a6

91 Diese Parallelen sind offensichtlich, schon Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, New York 1935 hat darauf hingewiesen (siehe Anmerkungen zum Text S. 77 und folgende). Um nur einige zu nennen: 1009b1-11/158b-e, 1010b1-14/171e, 1010b14-30/182d-183b...

ton wurde der ἴδιον-Charakter der Bezüglichkeitssysteme durch die ontologische Setzung der κοινά aller Seienden aufgehoben: das Sein (οὐσία), die Gleichartigkeit (τὸ ὁμοιον), die Selbigkeit (τὸ ταὐτόν), die Einheit (ἓν)⁹². Die Auseinandersetzung von Aristoteles mit dem sophistischen Gedankengut (wie auch mit manchen Lehren der sog. Naturphilosophen) im besagten Buch Γ der Metaphysik wird explizit an die Feststellung geknüpft, dass der Satz vom Widerspruch „das sicherste unter allen Prinzipien ist“, über das es unmöglich ist, sich zu täuschen.⁹³ Als solcher kann auch nicht bewiesen werden, denn ein Beweis würde das Prinzip unzulässigerweise schon voraussetzen. Und die Widerlegung derjenigen, die das Prinzip bestreiten oder nicht einsehen wollen, läuft darauf hinaus, dass die sinnvolle Rede und das sinnvolle Denken, auch wenn der Gegner es bestreitet, immer in einem semantischen Bezug (σημαίνειν τι) zu dem Wesen (οὐσία) als Eines (ἓν) stehen muss. Sowohl die οὐσία als auch das ἓν zählen, wie gesagt, zu den von Platon aufgestellten κοινά aller Seienden, die den ἴδιον-Charakter der Bezüglichkeitssysteme des Protagoras aufhob. Und wie es auch bei Platon schon der Fall war, hat dies einerseits eine rein logische, aber auch eine eindeutige ontologische Komponente. Das Schlüsselwort hierfür, bei Aristoteles beinahe durchgängig technisch gebraucht, ist das σημαίνειν τι/ἓν σημαίνειν, was uns deshalb weiter unten im Kommentar der ersten Zeilen des *De Interpretatione* beschäftigen wird.

Im vierten Kapitel von Metaphysik Γ stellt Aristoteles fest, dass es einige gibt, die den Satz vom Widerspruch leugnen, indem sie behaupten, dass es möglich ist, dass dasselbe sei und nicht sei⁹⁴. Da es sich dabei nicht nur um ein Prinzip, sondern gar um das sicherste aller Prinzipien handelt, ist dieses Prinzip schon in jedem Beweis vorausgesetzt und kann selbst deshalb auch nicht bewiesen werden, denn das würde in

92 Theaitetos 185d-e

93 1006a4-5 „ὅτι βεβαιοτάτη αὕτη τῶν ἀρχῶν πασῶν.“

94 1005b35-1006a1

eine *petitio principii* münden. Dennoch bestehe nach Aristoteles die Möglichkeit eines „widerlegenden Beweises“ (ἐλεγκτικῶς ἀποδειξαι)⁹⁵. Der Vorgang dieses widerlegenden Beweises ist kurz und knapp.⁹⁶ Zur Rede (λόγος) gehört notwendigerweise,

a) ... „etwas zu bezeichnen“ (a22) „für sich und für einen anderen“ (σημαίνειν γέ τι καὶ αὐτῷ καὶ ἄλλῳ) (a21)

b) Sobald der Streitende redet, wird das schon der Beweis sein (ἔσται ἀπόδειξις) (a24-25), denn er wird dabei schon etwas bestimmt haben (τι ἔσται ὠρισμένον) (a24-25).

c) Um das Prinzip zu bestreiten, muss man sich des Prinzips bedienen, denn wer es bestreitet „steht Rede, obgleich er doch die Rede aufhebt“ (ἀναιρῶν γὰρ λόγον ὑπομένει λόγον) (a25-26).

Das restliche Kapitel 4 beschäftigt sich mit Erläuterungen zu der Widerlegung und mit gewissen absurden Folgen, die das Leugnen des Prinzips mit sich bringt. Bemerkenswert ist die Behauptung, das Leugnen des Prinzips hebe die οὐσία auf und mache alles zum Akzidents, zum συμβεβηκός.⁹⁷ Oder dass Eines (ἓν) bezeichnen (σημαίνειν) oder denken (νοεῖν), das Wesen (οὐσία) zu bezeichnen oder denken heißt, und dass man gar nichts denken kann, wenn man nicht Eines denkt (οὐθὲν γὰρ ἐνδέχεται νοεῖν μὴ νοοῦντα ἓν)⁹⁸. Und sehr wichtig in der Argumentation ist auch für uns die Feststellung, dass diesem Etwas, was als Eines und als Wesen bezeichnet oder gedacht wird, auch der Charakter der Selbständigkeit und des Ansichs zukommt, im Oppositionsverhältnis zum bloß relativen bzw. abhängigen oder akzidentellen Sein (καθ' αὐτό des Seienden gegenüber dem πρὸς τι oder ποιόν).⁹⁹

95 1006a15-18

96 1006a18-28

97 1007a21

98 1006b10

Es scheint viel davon abzuhängen, was in diesem Zusammenhang das *σημαίνειν* leistet. Um das zu klären, möchte ich jetzt dahingehend einen kurzen aber zentralen Text einer ausführlicheren Analyse unterziehen. Es handelt sich um die ersten Zeilen des *Περὶ ἑρμηνείας* bzw. *De Interpretatione*.

Zu *De Int. I, 16a3-8*

Im Folgenden geht es auch nur darum, die ersten sechs Zeilen des *Περὶ ἑρμηνείας* mit einer gewissen Gründlichkeit durchzunehmen, um dabei ein ganz konkretes interpretatorisches Problem zu kennzeichnen, um das sich unser ganzer thematischer Komplex dreht: die Einheit der Bezeichnung. Dabei wird es natürlich nötig sein, auf andere Texte zu verweisen. Aber im Folgendem wird nur auf andere Textstellen oder Zusammenhänge zurückgegriffen, insofern die Klärung dieser sechs Zeilen es auch sachlich verlangt. Ob dabei andere, für die Interpretation von Aristoteles wichtigere Probleme berührt werden, bleibt erst einmal dahingestellt.

Der Text sagt:

[16a3] Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθη- [16a4]μάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. [16a5] καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ [16a6] αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτως, ταῦτὰ πᾶσι [16a7] παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα, πράγματα [16a8] ἤδη ταῦτά.¹⁰⁰

99 1007a25-27 „Denn Eines (ἐν) war es, was jenes bezeichnete (ἐσήμαινε), und die war Wesenheit von etwas (τινος οὐσία). Etwas als Wesen eines Dinges bezeichnen (οὐσίαν σημαίνειν) heißt aussagen, dass es sein eigentümliches Sein in nichts anderem habe (ὅτι οὐκ ἄλλο τι τὸ εἶναι αὐτῷ).“ (Üb. Bonitz).

100 In der Übersetzung von Weidemann (Aristoteles, *Peri Hermeneias*. Übersetzt und erläutert von Hermann Weidemann. Aristoteles Werke in deutscher Uebersetzung, Berlin 1994):

Nun sind die (sprachlichen) Äußerungen unserer Stimme Symbole für das, was (beim Sprechen) unserer Seele widerfährt, und unsere schriftlichen Äußerungen sind wiederum Symbole für die (sprachlichen) Äußerungen unse-

Die Textstelle ist kurz und knapp, scheint auf den ersten Blick verhältnismäßig einfach, durchsichtig und problemlos zu sein und scheint auch nicht viele, zumindest nicht allzu viele Verständnisschwierigkeiten zu bereiten. In der tradierten Auffassung, stellt Aristoteles hier die Grundzüge seiner rudimentären Semantik¹⁰¹ in ihrer ganzen Naivität dar, eine Semantik, die letztlich auf einer Abbildtheorie beruht. Ich nehme vorübergehend die Termini nicht so genau und referiere: Aristoteles sagt dort, das gesprochene Wort sei ein Zeichen (σύμβολον) der Eindrücke der Seele (oder Vorstellungen, oder Wider-

rer Stimme. Und wie nicht alle Menschen mit denselben Buchstaben schreiben, so sprechen sie auch nicht dieselbe Sprache. Die seelischen Widerfahrnisse aber, für welche dieses (Gesprochene und Geschriebene) an erster Stelle ein Zeichen ist, sind bei allen Menschen dieselben; und überdies sind auch schon die Dinge, von denen diese (seelischen Widerfahrnisse) Abbildungen sind, für alle dieselben.

In der Übersetzung von Rolfes (Aristoteles, *Philosophische Schriften*, Band I, Hamburg 1995):

Es sind also die Laute, zu denen die Stimme gebildet wird, Zeichen der in der Seele hervorgerufenen Vorstellungen, und die Schrift ist wieder ein Zeichen der Laute. Und wie nicht alle dieselbe Schrift haben, so sind auch die Laute nicht bei allen dieselben. Was aber durch beide an erster Stelle angezeigt wird, die einfachen seelischen Vorstellungen, sind bei allen Menschen dieselben, und ebenso sind es die Dinge, deren Abbilder die Vorstellungen sind.

In der Übersetzung von Zekl (Aristoteles, *Kategorien, Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck* (Organon, Band 2), Hamburg 1998):

Es ist also das zur Sprache Gekommene Ausdruck von Vorgängen im inneren Bewußtsein, so wie das Geschriebene (Ausdruck) des Gesprochenen. Und so, wie nicht alle die gleichen Buchstaben haben, ebenso auch nicht die gleichen Lautäußerungen; wovon allerdings, als seelischen Ersterfahrungen, dies die Ausdrücke sind, die allen gleich, und die Tatsachen, deren Abbilder diese sind, die sind es auch.

101 So wörtlich bei Rapp, C., ‚Aristoteles über die Rechtfertigung des Satzes von Widerspruch‘, *Zeitschrift für philosophische Forschung* (47), 1993, S. 532: „diese(r) rudimentäre(n) Semantik“.

fahrungen der Seele: παθήματα τῆς ψυχῆς), das geschriebene Wort sei wiederum ein Zeichen (σύμβολον) des Gesprochenen. Die unmittelbar durch das gesprochene und mittelbar durch das geschriebene Wort symbolisierten Eindrücke der Seele aber, werden ‚an erster Stelle‘ angezeigt bzw. bedeutet, und diese Beziehung oder dieser Bezug wird nicht mehr durch den Ausdruck ‚σύμβολον‘ charakterisiert, sondern mit ‚σημεῖον‘ (als Verb σημαίνειν), als wäre das eine weitere Präzisierung (beachten: an erster Stelle) dessen, was bei einem σύμβολον passiert oder dessen, was ein σύμβολον vermag. Ein weiterer Bezug, diesmal zwischen Eindrücken der Seele (oder Vorstellungen oder Widerfahrungen der Seele: παθήματα τῆς ψυχῆς) und den Dingen (πράγματα) wird nun als Abbild (ὁμοίωσις) charakterisiert. Es handele sich, so wird es öfters gesagt, um ein ziemlich deutliches Beispiel des erkenntnistheoretischen naiven Realismus des Aristoteles und der klassischen Antike im Allgemeinen: die Dinge der Welt liegen bloß da, und so wie sie da liegen und vorkommen werden sie in der Seele auch ohne weiteres abgebildet. Die Sprache, gesprochen oder geschrieben, bezieht sich dann, semantisch oder symbolisch, auf diese eindeutig vorliegenden Sachen der Welt durch ihre genaue Abbildung in der Seele. Genauso, wie die Dinge der Welt immer dieselben sind, sind auch die in der Seele hinterlassenen Abbilder der Dinge für alle Menschen auch dieselben. Die geschriebene und die gesprochene Sprache ist aber nicht dieselbe für alle, denn sie ist Ergebnis einer Übereinkunft.

Im Folgenden möchte ich im Kontext unserer Untersuchung eine andere Interpretation dieser auf den ersten Blick so einfach anmutenden Textstelle versuchen und sie so weit wie möglich auch glaubwürdig erscheinen lassen. Es wird dabei nötig sein, den Problembereich zu rekonstruieren, innerhalb dessen und erst innerhalb dessen diese Zeilen ihre angebliche Naivität verlieren und anfangen, eine andere Sprache zu sprechen.

Analyse (Elemente und Bezüge)

Es geht nicht darum, unnötig ins Detail zu gehen mit einer allzu genauen Analyse, die womöglich nur Selbstverständliches auseinandernimmt. Aber wenn es darum geht, den Text richtig zu erfassen, dann muss er auch richtig zerlegt werden. Trotzdem werde ich hier jedoch nicht auf alles eingehen, sondern nur das herausarbeiten, was für die Fragestellung unserer Untersuchung von Belang ist. Ich werde also diese paar Zeilen zunächst einer genaueren Analyse unterziehen. Dann wird es möglich sein, die Fragen aufzustellen, deren Verfolgung uns dann weiterbeschäftigen wird. Erst zum Schluss werde ich die verschiedenen Elemente wieder zusammenfügen und eine Gesamtinterpretation des Abschnittes versuchen.

Im Text kommen vier verschiedene Elemente vor, die durch drei verschiedene Bezüge miteinander verbunden werden.

Die Elemente sind:

1. (α) τὰ γραφόμενα – (β) γράμματα /
(α) das Geschriebene – (β) schriftliche Zeichen
2. (α) τὰ ἐν τῇ φωνῇ [παθήματα?] – (β) φωναὶ /
(α) das [/die Widerfahrnisse?] in der Stimme – (β) sprachliche Laute
3. (α) τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτα – (β) παθήματα τῆς ψυχῆς /
(α) die Widerfahrnisse in der Seele – (β) die Widerfahrnisse der Seele
4. τὰ πράγματα
die Dinge

Die Bezüge sind:

- a. σύμβολον / Symbol: 1(α) → 2(α) → 3(α)
- b. σημεῖον / Zeichen: 1(β) → 3(β); 2(β) → 3(β)
- c. ὁμοίωσις / Gleichbeschaffenheit: 3(β) → 4

Es könnte sein, dass die jeweils mit (α) und (β) gekennzeichneten Ausdrücke sich dann als Synonyme erweisen. Aber jetzt ist es auf jeden Fall wichtig zu beobachten, nicht nur, dass Aristoteles verschiedene Formulierungen gewählt hat, sondern auch dass dort eine gewisse Systematik zugrunde zu liegen scheint. Rein formal und ganz äußerlich (ohne sachliche Prüfung des Gesagten), lassen sich hier nun eine Reihe von Bemerkungen anstellen.

Die Erste betrifft die in den ersten zwei Zeilen dargelegte symbolische Reihenfolge. So wie Aristoteles es ausdrückt, gibt es eine symbolische Kontinuität zwischen dem Geschriebenen, ‚das in der Stimme‘ und den Widerfahrnissen in der Seele. Man kann beobachten, dass keine direkte symbolische Beziehung zwischen 1 und 3 benannt worden ist, sondern nur durch Vermittlung von 2. Interessant ist auch (ob das sachlich etwas zu bedeuten hat, werden wir uns danach fragen – jetzt geht es nur um eine formale und äußerliche Analyse des Textes), dass für diese symbolische Reihenfolge Aristoteles die Formulierung mit $\tauὰ ἐν$ gewählt hat. Im zweiten Fall ist klar, dass $\tauὰ$ einfach der Artikel für παθήματα ist; im ersten Fall aber ist die Sache ziemlich unklar, denn es scheint sich um einen elliptischen Ausdruck zu handeln. Sprachlich gesehen gibt es da mehrere Möglichkeiten. Die naheliegendste (vom Inhalt einmal abgesehen) wäre es, zu $\tauὰ ἐν$ die παθήματα hinzuzudenken. Eine andere Möglichkeit ist es, im Griechischen durchaus üblich, diesen Artikel Neutrum als Fürwort für eine unbestimmte Anzahl von nicht näher bestimmten ‚Dingen‘ zu gebrauchen; es hieße dann so etwas wie ‚Die Dinge in der Stimme‘, oder ‚das in der Stimme zum Ausdruck gebrachte‘. Eine dritte Möglichkeit, die, genau genommen und, wie gesagt, rein formal und äußerlich, nicht viel Halt bietet, ist, wie Weidemann es macht, die Präposition $ἐν$ instrumental zu verstehen: das mit der Stimme ausgedrückte.

Die zweite Bemerkung betrifft den semantischen Bezug. Hier wird nun die substantivische Formulierung gebraucht (die mit β gekenn-

zeichnete), und es wird gesagt, dass sowohl die schriftlichen Zeichen wie auch die sprachlichen Laute sich als *σημεῖα* auf die *παθήματα* der Seele (diesmal mit Genitiv) beziehen. Wir haben dann nicht mehr eine Kette oder Reihenfolge, wie beim Symbolischen, sondern zwei direkte Bezüge zu den Widerfahrnissen der Seele, derjenige von den schriftlichen Zeichen und derjenige von den stimmlichen Lauten. Zusätzlich kommt ein Adverb vor *πρώτως*: an erster Stelle, vornehmlich, prinzipiell, von der die Interpretation der Passage, wir werden es sehen, wesentlich abhängt.

Die meisten Interpreten neigen zur Simplifikation. Genauso wie ohne weitere sachliche Prüfung beide Termini der jeweiligen Paare (α und β) als Synonyme betrachtet werden, ohne weitere Prüfung und Nachfrage der gewissen Systematik, die zugrunde zu liegen scheint, so neigt man auch dazu, so Weidemann in seinem sonst vorzüglichen Kommentar von *De Interpretatione*¹⁰², allzu schnell auch *σύμβολα* und *σημεῖα* funktionell zu identifizieren und als perfekte Synonyme zu deklarieren. Das ist anscheinend so naheliegend, dass man es auch nicht als nötig erachtet, sich einer grammatikalischen Möglichkeit zu bedienen, die diese Identifikation stützen würde. Wenn man nämlich die *ταῦτα* in der Zeile 6 nur auf *φωναί* bezieht, und die Nichtkonkordanz des Genus durch Attraktion von *σημεῖα* erklärt, dann hätte man es geschafft, die semantische Kette ähnlich wie die symbolische zu gestalten: ein Kontinuum vom Geschriebenen bis zu den Widerfahrnissen der Seele mit Vermittlung des Gesprochenen. Auf jeden Fall, wie es im Text steht, unterscheidet sich der semantische Bezug von dem symbolischen nicht nur durch die verschiedenen Benennungen der bezogenen Elemente, sondern auch durch die verschieden gestalteten Bezüge zu den Widerfahrnissen selbst. Rein formal, wie gesagt, und noch ganz äußerlich, spricht bis jetzt alles dafür, den semantischen und den symbolischen Bezug auseinander zu halten.

102 Weidemann, H. (Hrsg.), *Aristoteles, Peri Hermeneias*, Darmstadt, 2002, S. 139 ff.

Die dritte Bemerkung (wie gesagt: noch rein äußerlich und formal) betrifft das im Text viermal vorkommende Pronomen ‚dieselben‘ (τὰ αὐτά, αὐταί, zweimal ταῦτα). Weder die geschriebene noch die gesprochene Sprache ist dieselbe bei allen Menschen, aber doch sind es bei allen die Widerfahrnisse der Seele dieselben, wie auch die Dinge. Sowohl Symbolisches als auch Semantisches gehen vom Konventionellen aus und gelangen zu den bei allen Menschen gleich seienden Widerfahrnissen, die in einem homoiotischen Verhältnis (ὁμοίωσις) zu den Dingen stehen. Immer noch rein äußerlich und formal, stellen wir eine Merkwürdigkeit gerade in dem Punkt fest, wo alles anfängt, wirklich kompliziert zu werden. Gegenüber dem Symbolischen wird das Semantische eingeführt, mit der zusätzlichen Qualifikation durch das Adverb πρώτως, um die Distanz zwischen der Konventionalität der Symbole (geschriebene und gesprochene) und der Identität der παθήματα und der Dinge zu überbrücken, oder genauer, um durch den semantischen Bezug zur Identität der παθήματα die Distanz zwischen der Konventionalität der Symbole und der Identität der Dinge zu überbrücken. Anders gesagt: man beobachtet, dass Aristoteles das Register vom σύμβολον zum σημεῖον wechselt, wenn es darum geht, die Verschiedenheit des Geschriebenen und Gesprochenen bei den Menschen mit der Identität der παθήματα in Verbindung zu bringen. Man könnte dann vermuten, dass dieses ταῦτα eine besondere Rolle spielen soll, wenn die Selbigkeit auch das zu sein scheint, was die Aufächerung der verschiedenen symbolischen und semantischen Elemente veranlasst.

Hier ruht einer der wichtigsten Punkte für die Interpretation dieser Passage, und die entscheidende Frage lautet hier: was vermag ein σημεῖον, um die Konventionalität der sprachlichen Symbole in der Wirklichkeit zu verankern? Was geschieht dabei? Und noch eine andere wichtige Frage, die mit dieser letzten eng zusammenhängt: Was für ein Verhältnis gibt es dann zwischen παθήματα und πράγματα, zwischen Widerfahrnissen der Seele und Dingen? Beide sind bei allen die-

selben: begründet nun die Identität der Dinge die Identität der παθήματα bei allen Menschen und wenn ja, wie? Oder gibt es nicht vielleicht eine andere Möglichkeit als diejenige eines Begründungsverhältnisses, um sowohl diese Identität an beiden Seiten als auch das homoiotische Verhältnis zwischen beiden zu erklären? Aber noch weiter: was ist überhaupt dort unter ,παθήματα‘ zu verstehen, was unter ,πράγματα‘, was unter ,τὰ αὐτά‘? Hier wird die Sache schon ziemlich kompliziert, weil praktisch alle Termini, die hier erscheinen, einer Klärung bedürfen.

Bis jetzt habe ich konsequent für παθήματα ‚Widerfahrnisse‘ gebraucht, für ὁμοιώματα ‚Gleichbeschaffen‘. Dafür gibt es gewichtige Gründe, und ich hoffe, sie im Laufe dieser Aufführungen mit Klarheit vorzulegen und zu verteidigen, denn hier geht es um Wesentliches. In diesem Punkt gibt es eine Anzahl von misslichen Umständen, die eine völlig unangemessene und verhängnisvolle Interpretation der beiden letzten Zeilen mit sich bringen. Alles ist vollbracht, sobald man sich verleiten lässt und παθήματα mit ‚Eindrücke‘ übersetzt und ὁμοίωσις mit ‚Abbild‘, und wenn man dabei auch noch πράγματα als Erfahrungsgegenstände auffasst¹⁰³. Πάθος kommt von dem Verb πάσχειν, das meint ein passives Erleiden, ein affiziert werden. ὁμοίωσις hat mit ὅμοιον zu tun, was mit ‚ähnlich‘ wiedergegeben werden kann. Und wenn das so ist, dann liegt es tatsächlich nahe, die ‚Erleidnisse‘ oder ‚Eindrücke‘ der Seele als durch die Dinge hinterlassene Abbilder zu verstehen. Die Dinge der Welt sind sowieso dieselben, und dieselben für alle, denn sie sind schon da ohne unser Zutun. Dass die παθήματα dann auch dieselben sind, scheint auch ziemlich klar zu sein und leicht zu erklären unter dem Rekurs auf die erkenntnistheoretische Naivität der alten Griechen: dieselben Dinge hinterlassen dieselben Eindrücke in der Seele von jedem. Damit ist aber die völlige Ver-

103 So auch Rapp, a. a. O., S. 532: „Die bezeichnete Sache hinterläßt einen Eindruck oder ein Ähnlichkeitsbild in der Seele; von ein und derselben Sache hat deshalb jedermann denselben Seeleneindruck.“

wirring erreicht. Es muss natürlich nicht alles zusammenkommen: so sehen wir, dass Rolfes¹⁰⁴ zwar ‚Eindrücke‘ sagt, ὁμοίωσις aber richtig mit ‚gleichbeschaffen‘ übersetzt; Weidemann¹⁰⁵ sagt sehr richtig ‚Widerfahrnisse‘, irrt aber gewaltig mit den Abbildern. Der erste macht aus Aristoteles einen englischen Empiristen, der zweite macht Aristoteles zum seltsamen Vertreter eines naiven erkenntnistheoretischen Realismus.

Vor dem Hintergrund dieser formalen, äußeren Analyse, lassen sich noch einige zusätzliche Fragen aufstellen. Wir haben festgestellt, dass es einige Unterschiede gibt zwischen dem symbolischen und dem semantischen Bezug: wie, auf welche Art und Weise lässt sich dieser Unterschied jetzt auch sachlich charakterisieren? Auf welche Weise steht das Symbolische dem Semantischen gegenüber? Ich gehe davon aus, dass beide keine Synonyme sind: das σημαίνειν leistet nämlich mehr als das σύμβολειν, denn im Text scheint das Adverb πρώτως die symbolische Dimension der Sprache einzugrenzen. Die Interpretation, die ich verteidigen möchte, besagt: die symbolische Dimension der Sprache drückt im allgemeinen ein Vertretungsverhältnis zwischen Schrift, gesprochener Sprache und den Widerfahrnissen der Seele aus, ohne dass dabei dieses Verhältnis näher bestimmt wird; das Semantische aber nennt den Bezug der sprachlichen Symbole (schriftliche und stimmliche) auf die παθήματα, indem diese παθήματα gleichbeschaffen (ὁμοιώματα) wie die πράγματα bzw. wie das Seiende sind. Jedes Wort, jede Rede, jedes sprachliche Zeichen ist ein Symbol; nicht aber, und das ist der springende Punkt, jedes Wort, jede Rede, jedes sprachliche Zeichen vermag es für sich allein, den semantischen Bezug zu den παθήματα herzustellen. Damit hängt freilich eine bestimmte Interpretation von παθήματα zusammen, nicht als Erleidnisse durch äußerliche Eindrücke, sondern als *Zustände der Seele* überhaupt (Zustände nämlich wie Wissen, Meinen, Glauben, Behaupten, Leugnen...); damit zu-

104 Siehe seine Übersetzung der Stelle in der Anm. weiter oben.

105 Idem vorige Anm.

sammen hängt auch eine Interpretation von πράγματα nicht bloß als Erfahrungsdinge, sondern als Entitäten und Verknüpfungen von Entitäten in kategorial gearteten Strukturen, die alles Seiende durchziehen; und letztlich hängt damit auch eine Interpretation zusammen von ὁμοιώματα nicht als abbildliches Verhältnis (ein Verhältnis zwischen Modell und Kopie), sondern als Gleichbeschaffenheitsverhältnis (ein Verhältnis zwischen zwei Partien, die in einer gewissen Beziehung die gleichen Merkmale aufweisen, ohne dass die eine eine Kopie oder ein Modell der anderen zu sein braucht). Hieraus ergibt sich dann ein kohärentes Bild von unserer Textstelle, die auch manches Licht auf andere problematische Texte wirft und auch und vor allem Aristoteles besser gerecht wird als viele andere fraglichen Interpretationen.

Im Folgenden werde ich versuchen, die gestellten Fragen zu erläutern und die erwähnten Thesen zu belegen und sie auch nach Möglichkeit zu begründen.

σύμβολον / σημεῖον

Die erste offene Frage betrifft den symbolischen Bezug zwischen sprachlichen Zeichen einerseits und den παθήματα der Seele andererseits im Verhältnis zum semantischen Bezug. In der einleitenden formalen Analyse war schon manches angesprochen worden. Wir haben gesehen, dass Aristoteles beide Bezüge verschieden präsentiert, und dass er durch das Adverb πρώτως irgendwie auch das Semantische gegenüber dem Symbolischen auszeichnete. Man muss sich nun fragen, wie beide auch sachlich voneinander unterschieden werden können. In beiden Fällen ist das letzte bezogene Element durch die παθήματα gegeben. Diese durch das Adverb πρώτως markierte Präzisierung des Symbolischen, die das Semantische zu sein scheint, kann also nicht durch den Bezug auf die παθήματα gegeben werden, sondern eher durch eine besondere Art des Bezuges. Was ist denn das, was den semantischen Bezug auf die παθήματα gegenüber dem symbolischen auszeichnet und unterscheidet?

Unsere formale und äußerliche Analyse des Textes bietet durchaus Anhalt dafür, zwischen dem symbolischen und dem semantischen Bezug von der Sprache zu den *παθήματα* der Seele (oder „in der Seele“) zu unterscheiden. Um sachlich diesen Unterschied zu vertiefen, ist es aber nötig, sich eines kleinen Umweges zu bedienen. Dazu möchte ich jetzt auf zwei andere Texte zurückgreifen: der eine, der eine große terminologische Ähnlichkeit mit unserem aufweist, befindet sich am Anfang von den *Sophistischen Widerlegungen* und bietet eine Klärung des Symbolischen dem Semantischen gegenüber. Der zweite ist im Buch Gamma der Metaphysik und bietet eine deutliche Erklärung dessen, was ein *σημείον* leistet.

In den *Sophistischen Widerlegungen* 165a7 bringt Aristoteles nochmals fast alle Begriffe ins Spiel, um dessen Klärung wir uns jetzt bemühen: *σύμβολον*, *σημείον*, *πράγματα*, *ὁμοίωσις*. Es geht im Text darum – der Kontext ist wichtig – ganz am Anfang der Schrift, die wirklichen und die scheinbaren Widerlegungen zu unterscheiden. Die falschen, sophistischen, Widerlegungen sind nicht eigentlich Widerlegungen, scheinen aber solche zu sein. Die Frage, der Aristoteles dann nachgeht, ist, woher dieser Schein stammt. Ein Schluss erfolgt aus bestimmten Voraussetzungen, so dass er mit Notwendigkeit etwas anderes als das Vorausgesetzte auf Grund des Vorausgesetzten ausspricht, und die Widerlegung ist ein Schluss mit Widerspruch gegen den Schlusssatz des Gegners. Die scheinbaren Schlüsse und Widerlegungen aber, ohne das zu leisten, scheinen aus mehreren Gründen das zu tun. Und dafür, für diesen Schein, sagt Aristoteles, gibt es vor allem eine Quelle: die Verwendung der Worte. Und hier kommt dann der Text, der uns jetzt interessiert. Dort spielt Aristoteles mit zwei wichtigen Thesen: die These der Endlichkeit der Sprache und die These der Eindeutigkeit des Denkens. Mit der ersten, das werden wir gleich sehen, hängt die symbolische Dimension der Sprache zusammen, mit der zweiten die semantische.

Wenn man disputiert, kann man nicht die Dinge selbst heranziehen, erläutert Aristoteles, und deshalb bedient man sich, anstatt der Dinge, der Worte als ihre Symbole. Insofern die Worte Symbole, Vertreter der Dinge (πράγματα) beim Disputieren sind, neigt man auch dazu, zu glauben, dass alles, was von den Wörtern gilt, auch von den Dingen gelten muss. Aber, sagt Aristoteles, hier fehlt die Gleichbeschaffenheit (ὁμοίωσις): und er erklärt diese fehlende ὁμοίωσις dadurch, dass die Worte, genauso wie die λόγοι (hier Wortgebilde oder Wortverknüpfungen) der Zahl nach begrenzt, die Dinge aber der Zahl nach unbegrenzt sind: darum – und hier kommt der entscheidende Punkt – muss dann derselbe λόγος und dasselbe Wort gleichzeitig eine Vielheit von Dingen bezeichnen – und hier sagt Aristoteles nicht mehr σύμβολον oder das entsprechende Verb, sondern benutzt ganz präzise das Verb σημαίνειν, das Tätigkeitswort von σημεῖον. Deshalb, glossiere ich jetzt, indem man die verschiedenen eindeutigen semantischen Bezüge eines und desselben Symbols nicht auseinanderhält, geht man in den scheinbaren Widerlegungen nicht auf dasselbe ein und widerlegt dann, wenn überhaupt, dem Wort nach, der Sache nach aber (und der Ausdruck ist von Aristoteles selbst: κατὰ τὸ πρᾶγμα) tut man es doch nicht. Auf diesen semantischen, jeweils eindeutigen Bezug des Denkens (διάνοια) durch die Sprache, baut dann praktisch die ganze Schrift der *Sophistischen Widerlegungen* auf.

Hinsichtlich unseres Textes muss man Folgendes bemerken: wir haben hier dieselbe terminologische Konstellation wie am Anfang von *De Interpretatione* gefunden. Es gibt aber kleine Unterschiede: die παθήματα, die sowohl beim σύμβολον wie auch beim σημεῖον den Zugang zum πράγματα vermittelten, sind hier einfach weggelassen worden und werden gar nicht erwähnt. Das ist aber nachvollziehbar: da die παθήματα und die Dinge ὁμοιώματα sind, kann man die ersten auch der Kürze wegen zwischen Klammern setzen. Interessant ist auch der Gebrauch von ὅμοιον: das Verhängnis der Sprache liegt in ihrer Endlichkeit; hier geht es nicht um eine fehlende oder mangelhafte

Abbildung der Sachen durch die Wörter. Aristoteles sagt es ziemlich klar: beide sind nicht ὅμοιον, weil das, was für die Wörter als Symbole gilt, nicht auch für die Dinge gilt. Und sinngemäß kann man von den παθήματα unseres Textes sagen, diesen Sinn von ὅμοιον aufnehmend: wenn die παθήματα doch ὁμοιώματα mit den Dingen sind, dann muss auch für die Dinge das gelten, was für die παθήματα auch gilt, und weiter nichts. Hier gebe es dann, wenn überhaupt, ein Parallelismus von Qualitäten oder Merkmalen,¹⁰⁶ aber keine Spur von Abbildung. Zu diesem Punkt werden wir später noch kommen.

Aber das Wichtigste ist es, dass dieser kleine Text vor allem für die Unterscheidung zwischen Symbolischem und Semantischem aufschlussreich ist, für diese zwei Bezüge, die viele Interpreten gleichsetzen und identifizieren wollen. Symbole werden die Worte genannt, weil sie in Unterredungen die Dinge vertreten, aber als Symbole, wegen der Endlichkeit der menschlichen Sprache, nehmen sie auch viele verschiedenen semantischen Bezüge auf sich. Ein Symbol, und jedes Wort ist eines, steht für viele. Ein semantischer Bezug bezieht sich aber immer nur auf Eines. Unter einem einzigen Symbol stecken meistens viele verschiedene semantisch eindeutige Bezüge, die jeweils auf Eines gehen. Und im Kontext der *Sophistischen Widerlegungen* heißt das, dass ein scheinbarer Schluss zu widerlegen scheint, weil dort nicht genügend auf diese verschiedenen Bedeutungen oder semantischen Bezüge eines einzigen Wortes oder λόγος geachtet wird. Der analytische Zug der aristotelischen Philosophie, der auf diesen beiden Feststellungen gründet (diejenige der Endlichkeit der Sprache – daher das Symbolische – und diejenige der Eindeutigkeit des Denkens – daher der semantische Bezug auf jeweils eine παθήμα und daher auf ein Ding) ist mehr als bekannt: mit seinem πολλαχῶς λέγεται ist er stets darum bemüht, die verschiedenen semantischen Bezüge jeglicher

106 Das passt übrigens perfekt zur Aristoteles' Definition von ὅμοιον in Met. Δ 9, 1018a15-19. Siehe weiter unten in diesem Kapitel, Abschnitt „ὅμοιον“.

sprachlichen Ausdrücke auseinanderzunehmen und auseinanderzuhalten.

Und in diesem Kontext fügt sich bestens, auch auf die Sophistenkritik bezogen, ein zweiter Text ein: die berühmte Widerlegung der Leugner des Satzes vom Widerspruch in den Kapiteln 3 bis 6 im Buch Γ der Metaphysik, den wir schon am Anfang des Kapitels angesprochen haben. Dieser Text belegt weitgehend die Verbindung zwischen *σημείον* und *διάνοια* und wirft auch Klarheit darüber auf, was Aristoteles unter der Eindeutigkeit eines *σημείον* verstand. Dieser Text ist lang und komplex und es gibt zudem auch mehrere konkurrierende Auslegungsmöglichkeiten¹⁰⁷. Im Rahmen dieser Untersuchung ist es nicht möglich, darauf gebührend einzugehen. Uns interessiert jetzt nur Folgendes: dort bietet Aristoteles einen ganz klaren Umriss dessen, was er unter semantischem Bezug versteht, was es für die Seele heißt, in einem jeglichen semantischen Bezug ‚jeweils nur auf Eines‘ zu gehen. Die Widerlegung derjenigen, die den Satz vom Widerspruch bestreiten, ein Satz, über den man sich nicht täuschen kann, kann nicht eine normale Widerlegung sein, denn sonst würde man sich einer *petitio principii* schuldig machen: man würde das zu Beweisende in dem Beweis schon voraussetzen. Es wird aber reichen, sagt Aristoteles, wenn der Leugner etwas bezeichnet (*σημαίνειν τι*), für sich und für andere, denn dadurch wird schon etwas bestimmt worden sein, und zwar etwas, was nicht gleichzeitig so und nicht so sein kann.

Aristoteles sagt grundsätzlich über den tatsächlichen Gang der Widerlegung nichts Weiteres als das: im Vollzug des Bezeichnens (*σημαίνειν τι*) richtet man die Seele, die *διάνοια*, auf eine gewisse Einheit, die als solche dem Satz vom Widerspruch unterliegen muss. Sonst gebe es da

107 Eine sehr aufschlussreiche und ausführliche Besprechung des Textes findet sich bei dem bereits zitierten Artikel von Rapp, C., ‚Aristoteles über die Rechtfertigung des Satzes von Widerspruch‘, *Zeitschrift für philosophische Forschung* (47), 1993 521-541.

gar keine Bezeichnung. Denken, und nicht Eines denken, heißt so viel wie gar nicht denken, und genauso verhält es sich mit dem σημαίνειν, das nichts anderes ist als einen eindeutig gedachten – durch die διάνοια vollzogenen – Bezug eines Namens. Dabei spielt es keine Rolle, ob das Wort, als σύμβολον, vieles bedeuten kann: wenn man mit ihm etwas bezeichnet, kann es jeweils nur Eines bedeuten.

Richtig aufgefasst aber, kommt den Wörtern, indem sie durch das σημαίνειν in einem semantischen Bezug stehen, dieselbe Qualität wie den Dingen zu, und eben daraus, werden wir noch sehen, besteht dieses in *De Interpretatione* hervorgehobene homoiotische Verhältnis, und eben daher stammt auch Aristoteles' Programm der Aufbewahrung der Widerspruchslosigkeit der Rede, begründet in der Widerspruchslosigkeit und Identität der Dinge.

Mit dem Satz vom Widerspruch geht es dann nicht nur um eine Bedingung des sinnvollen Redens oder darum, dass wenn man etwas sagt, man notwendigerweise auch etwas bestimmt, wie wenn man eine Grenze zieht, sondern darum, dass Aristoteles diesen Charakter des sinnvollen Redens auch im Sein selbst begründet sieht. Die verschiedenen Formulierungen des Prinzips, die mal nur logischen, mal psychologischen, mal ontologischen Charakter haben¹⁰⁸, hängen mit Aristoteles' Annahme einer ὁμοίωσις zwischen den drei Bereichen des Sprechens, des Denkens und des Seins, zusammen. Und hiermit hängen die drei Grundthesen des Aristoteles zusammen: die Endlichkeit der Sprache – woraus ihr symbolischer Charakter stammt –, die Eindeutigkeit des Denkens im semantischen Bezug, und die Zugänglichkeit des Seins im Denken und in der durch das Denken durchzogenen Sprache.

108 Eine Besprechung der verschiedenen Formulierungen bzw. Versionen des Satzes (ontologische, logische, psychologische) und eine entschiedene Argumentation gegen eine ontologische Deutung bei Rapp, a. a. O., S. 525 ff.

Diese Idee, dass das sinnvolle Bezeichnen notwendigerweise auf etwas eingehen muss, was dem Satz vom Widerspruch unterliegt, kommt in dem kurzen Text von *De Int.* der uns beschäftigt vielleicht auch klar zur Sprache. Dazu brauchen wir nur das abschließende *ταὐτά* der Dinge auch etwas anders interpretieren: sie sind dieselben für alle, aber das nur deshalb, weil sie sich selbst gleich sind, d.h. dem Widerspruchsprinzip unterworfen sind und als Seiende, wie auch für Platon, vor allem als Selbiges charakterisiert sind. Die Selbigkeit ist ja für Aristoteles, so wie schon für Platon, das Merkmal des Eidetischen, das, was das Seiende in seiner wichtigsten Bedeutung ausmacht, als *οὐσία*. Nicht also deshalb, weil die Dinge der Welt oder *πράγματα* für alle gleich sind, sind sie dieselben, sondern weil sie als Seiende selbige sind, können sie auch für alle dieselben sein: diese sich selbst identischen ontologischen Strukturen sind, wie auch für Platon, eben nicht der Bezüglichkeit der jeweiligen Subjekte unterworfen.

Wenn wir dann nach einem Merkmal fragen, das das *σημείον* dem *σύμβολον* gegenüber auszeichnet, dann muss man die Einheit, die Bestimmtheit, die Widerspruchslosigkeit benennen, das eben, was Platon und Aristoteles immer mit dem Ausdruck *τὰ αὐτά* oder *καθ' αὐτό* bezeichnen. Und in der Tat: ein *λόγος*, eine zusammengesetzte Rede, bezeichnet auch ein Etwas, eine Einheit. In *De Interpretatione* ist ein *λόγος* eine *φωνὴ σημαντικὴ*, dessen Teile auch etwas getrennt bezeichnen, aber bloß als sprechen, nicht als zusprechen (*κατάφασις*) oder abprechen (*ἀπόφασις*). Und der *λόγος*, indem es *σημαντικός* ist (und nur die *ἀπόφανσις*, die aussagende Rede ist es), bezeichnet auch eine sachliche Einheit: und so fragt sich Aristoteles anschließend, auf die *Metaphysik* verweisend: „Weshalb auf Füßen gehendes zweifüßiges Lebewesen“ ein bestimmtes Eines ist (*ἐν τὶ ἔστι*) und nicht vieles?¹⁰⁹ – denn der definierte Mensch ist nicht deshalb Eines, nur weil man die Worte hintereinander ausspricht“. Genauso wie das *σημαίνειν* bei Termini

109 *De Int.* 17a13

sich auf eine Einheit bezieht, die durch den Satz vom Widerspruch bestimmt ist, genauso bezieht sich die zusammengesetzte Rede (die ἀπόφανσις) auf Eines, und in der Tat verwendet Aristoteles technisch und durchgängig den semantischen Bezug, um diese Einheit des Zusammengesetzten zu kennzeichnen.¹¹⁰ Das möchte ich jetzt aber hier stehen lassen, weil die Problematik der bezeichneten Einheit der zusammengesetzten Rede viel zu weit führt. Ich wollte damit nur noch weiter belegen, dass das σημαίνειν, das heißt, der von einem σημείον geleisteten Bezug, auf eine gewisse Einheit Bezug nimmt, die nicht nur sprachlicher, sondern auch sachlicher Natur ist. Der Akt des σημαίνειν (ein seelischer oder dianoetischer Vorgang) hebt die naturgemäße Vieldeutigkeit des Symbolischen in der Eindeutigkeit auf, und das ist

110 Coseriu weist sehr scharfsinnig auf eine problematische Stelle in Soph. El. 165a6-8 hin, wo der Ausdruck „το ἐν σημαίνειν“ erscheint und es schon sprachlich schwer ist, herauszufinden, welche Funktion das ἐν dort hat, so schwer, dass in manchen Codices das Wort auch einfach getilgt wird. Klar ist aber nach unseren Überlegungen, was dieses ἐν zu bedeuten hat, und dass es sich hier nicht einfach um eine vorweg genommene Signifikationstheorie handelt – oder zumindest nicht in erster Instanz. Es ist eine ontologische Frage, und diese „Einheit“ ergibt einen sehr schlüssigen Sinn im Kontext der Auseinandersetzungen, die wir hier verfolgen: was damit adressiert ist, ist nicht ein etwas, was wesentlich in einer Bezüglichkeit eingebunden ist, sondern jenseits dieser liegt. Ἐν σημαίνειν ist der technische Ausdruck dafür, dass der Akt der Bezeichnung auf eine Einheit eingeht, die in voller terminologischen und sachlichen Übereinstimmung mit Platons Überlegungen ontologisch den Charakter der Selbigkeit hat und ganz unabhängig der Relationalität ist. Als solche Einheit des Seins kann dann in kategorialen Strukturen eingebettet werden. Den Sachverhalt kann man sicher auch zeichentheoretisch interpretieren, auch unter Rekurs auf den Begriff der Intentionalität im phänomenologischen Sinne, und das wäre sicherlich auch nicht falsch – hier zeigt sich jedoch, dass diese Zusammenhänge eindeutigerweise aus ontologischen Fragestellungen platonischer Provenienz heraus artikuliert worden sind. (Vgl. Coseriu, E. ‚το ἐν σημαίνειν, Bedeutung und Bezeichnung bei Aristoteles‘, in *Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung*, Band 32, Heft 4, 1979, S. 432-437).

das Entscheidende. Ob es sich dabei um einen Terminus handelt oder um eine Verknüpfung, der eine Einheit zugrunde liegt, ist nicht ausschlaggebend. Ausschlaggebend ist die Eindeutigkeit nicht der Sprache, sondern des Denkens in der Sprache. Und wiederum kann dieses Denken ein Erfassen vom Einfachen oder ein Erfassen vom Zusammengesetzten sein: eine einheitliche Verbindung dessen, was zusammengehört; Trennung oder Absprache dessen, was nicht zusammengehört.

Aristoteles sagt öfters von den platonischen Argumentationen, sie seien λογικῶς καὶ κενῶς: bloß verbal und leer, weil sie nicht sachgebunden sind, weil sie zu allgemein sind, weil wenn Platon beispielsweise vom Sein oder vom Guten spricht, gar nicht die verschiedenen Bedeutungen oder tatsächlichen semantischen Bezüge unterscheidet, und dadurch die Sache verfehlt.

Zusammenfassend kann man hier sagen, dass das Wesentliche des σημείον die Eindeutigkeit des Bezuges auf eine Einheit in der Seele ist. Die symbolische Dimension der Sprache bringt es mit sich, dass der jeweilige semantische Bezug nicht immer klar ist. Deshalb ist es immer nötig, wenn man Reden hört oder liest, eine Interpretation (ἐρμηνεία) des Gehörten oder des Gelesenen zu vollbringen, die diesen semantischen Bezug wiederherstellt. Die Sprache, als σύμβολον, bedarf immer einer Auslegung. Wenn Aristoteles die Geschichte der früheren Philosophie erzählt, sagt er ausdrücklich, man müsse sich nicht nach den Worten richten, die die früheren Philosophen sprachen, sondern nach der διάνοια, nach den jeweiligen semantischen Bezügen, die zugrunde liegen¹¹¹. Ἐρμηνεία ist etymologisch mit Hermes verwandt, mit dem Namen des Boten der Götter. Theuth ist die ägyptische mynologi-

111 So etwa im Falle von Empedokles in Met. A, 985a4-5: „εἰ γὰρ τις ἀκολουθοίη καὶ λαμβάνοι πρὸς τὴν διάνοιαν καὶ μὴ πρὸς ἃ ψελλίζεται λόγων Ἐμπεδοκλῆς“ (Bonitz: „Denn folgt man den Empedokles und faßt seine Ansicht nach ihren eigentlichen Gedanken, nicht nach ihren unbeholfenen Ausdruck...“).

sche Entsprechung für Hermes. Das, was Aristoteles hier anspricht, ist schon ein altes platonisches Thema. Man braucht sich nur an den berühmten Mythos von Theuth¹¹² erinnern: das Unvermögen der Schrift (nach Aristoteles gibt es da eine doppelte symbolische Distanz), die höchsten philosophischen Lehrsätze tragen zu können. Nicht, dass diese unsagbar wären, sondern dass sie der Gefahr einer Missdeutung ausgesetzt sind, weil die symbolische Distanz zum Gemeinten viel zu groß ist.

Σημεῖον ist also ein sprachliches Zeichen, indem es in einem seelischen eindeutigen, einheitlichen, widerspruchsfreien Bezug zu den πράγματα steht. Die Einheit des σημεῖον, und das ist das besondere und interessante dabei, beruht nicht auf der Übereinkunft des symbolischen, sondern auf einer vorgefundenen Einheit in der Seele (die παθήματα), der Einheit der πράγματα. Und dann lautet die wichtigste, entscheidende Frage: was leistet das σημαίνειν, was macht einen σημεῖον aus, damit die Vieldeutigkeit eines Symbols durch die Übermittlung der παθήματα aufgehoben und eine ὁμοίωσις mit den πράγματα erstellt wird?

παθήματα / πράγματα

Im semantischen Bezug sind die παθήματα gleichbeschaffen wie die Dinge. Insofern kann man sie auch einklammern, denn sie geben die πράγματα ja auch wieder. Nicht umsonst hat Platon den Terminus in den zentralen Büchern der Politeia geprägt, sich genau auf Arten der Gegenstände und entsprechende Zustände der Seele beziehend: νοῦς, διάνοια, πίστις, εἰκασία. Er benutzt dort auch genau den Ausdruck ‚παθήματα ἐν τῇ φωνῇ‘. Die Stelle ist Rep. 511d8. Παθήματα sind demgemäß Arten (egal welche) des Erfassens; beim Erfassen also – so wie im semantischen Bezug – erfasst man immer ein Eines, ein bestimmtes Etwas.

112 Phaidros 274c–275b

Der Sinn von παθήματα in unserem Text dürfte eigentlich nicht weiter problematisch sein, vor allem wenn man beobachtet, dass im weiteren Verlauf von De Int. Aristoteles statt παθήματα das Wort νόημα, Gedanke, benutzt. Wenn man den leidenden Charakter des griechischen Ausdrucks bewahren will, ist es am besten, es mit Widerfahrnisse der Seele wiederzugeben. Πάσχειν, leiden, woher παθήμα kommt, ist der Komplementärbegriff zu ποιεῖν, zu tun. Aber es handelt sich hier vermutlich nicht um ein passives Erleiden der Seele, dessen Gegenstück irgendein Wirken durch irgendwelche äußere Gegenstände wäre, die dann Eindrücke hinterlassen. Es ist ein Leiden der Seele in dem Sinne, dass sich dabei ein gewisser ‚Zustand‘ einstellt: ein Zustand des Wissens, des Glaubens oder des Meinens, wie in dem eben zitierten entscheidenden Text bei Platon in Rep. 511d8. Das wird gestützt durch die Stellen in An. Post. und in De Int. selbst, wo Aristoteles über das zur Ruhe kommen der Seele beim Bezeichnen, Benennen oder Verstehen einer Benennung redet¹¹³. Aber nicht zuletzt auch durch eine Stelle aus dem Buch III von *De Anima*, Kap. 3, wo Aristoteles die Vorstellung (φαντασία) von der Meinung (δόξα) dadurch unterscheidet, dass die erste ein πάθος ist, der bei uns vorhanden ist, so oft wir es wollen. Aristoteles bezeichnet dann dort als Leiden etwas, was eindeutig der Effekt eines eigenen Tuns ist.¹¹⁴

113 In Anal. Post. 100A12-15 etwa wird dieses zur Ruhe kommen der Seele mit der schönen Metapher der spontanen Reorganisation einer flüchtenden Armee beschrieben.

114 De anima, Γ, 3. 427b: φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας, αὕτη τε οὐ γίγνεται ἄνευ αἰσθήσεως, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν ὑπόληψις. ὅτι δ' οὐκ ἔστιν ἢ αὕτη [νόησις] καὶ ὑπόληψις, φανερόν. τοῦτο μὲν γὰρ τὸ πάθος ἐφ' ἡμῖν ἐστιν, ὅταν βουλώμεθα (πρὸ ὁμμάτων γὰρ ἔστι τι ποιήσασθαι, ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς μνημονικοῖς τιθέμενοι καὶ εἰδωλοποιοῦντες), δοξάζειν δ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν. ἀνάγκη γὰρ ἢ ψεύδεσθαι ἢ ἀληθεύειν.

In der Übersetzung von Ross: „imagination is different from either perceiving or discursivethinking, though it is not found without sensation, or judgement without it. That this activity [φαντασία] is not the same kind of thinking as

Unmittelbar nach unserem Text stellt Aristoteles dann ein Beispiel einer παθήμα oder eines Gedankens (νόημα) vor: Bockhirsch / Tragelaphos: man kann das bezeichnen (σημαίνειν), obwohl damit über das Sein oder das Nichtsein noch nichts ausgemacht ist. Wie kann nun die παθήμα ‚Bockhirsch‘ ein ὅμοιον eines Dinges sein, wenn es gar nichts gibt, was ein Bockhirsch sein könnte? ‚Bockhirsch‘ ist eine παθήμα τῆς ψυχῆς, wohl aber kein Erfahrungsding – wie kann es überhaupt einen Sinn machen, zu sagen, die παθήματα sind bei allen Menschen dieselben, insofern sie ὁμοιώματα der Dinge sind? Woraus besteht denn diese Selbigkeit bei allen Menschen (worauf bezieht sie sich) und woraus besteht diese ὁμοίωσις (worauf bezieht sie sich)? Die Antwort liegt nahe: sie beziehen sich auf den Charakter, den jegliches Bezeichnen, und somit auch jegliches sinnvolle Reden und Meinen aufweisen muss: die Eindeutigkeit, die Einheit der Bezeichnung, die der Einheit des Seins, der πράγματα, entspricht.

Fragen wir uns also, nun, wie diese πράγματα des Textes zu verstehen sind und woraus dieses Verhältnis besteht, das hier als ὁμοίωσις angesprochen wird.

Um den Sinn von πράγματα der Sache gemäß zu begreifen, muss man auch nicht zu weit gehen. In *De Int.* selbst kommt das Wort einige Zeilen später vor¹¹⁵, da werden die πράγματα nach Maßgabe ihrer Prädikabilität in Individuen einerseits und Universalien andererseits unterschieden. Und πράγματα benennt nicht nur Elemente (Subjekte und Prädikate), sondern auch Verflechtungen und Verknüpfungen, die nur in kategorialen, prädikativen Strukturen einen Wahrheitswert

judgement is obvious. For imagining [φαντασία] lies within our own power whenever we wish [πάθος ἐφ' ἡμῖν ἐστίν, ὅταν βουλόμεθα, eig.: ist ein Widerfahrnis, das wir in uns nach Belieben aufrufen können, F. O.] (e.g. we can call up a picture, as in the practice of mnemonics by the use of mental images), but in forming opinions [δοξάζειν] we are not free: we cannot escape the alternative of falsehood or truth.“

115 In 17a38-b1.

tragen können. Für unsere Belange interessieren uns aber erst einmal nur die πράγματα als Termini. Und hier heißt es von den πράγματα: τὰ μὲν καθόλου (die einen werden von mehreren ausgesagt, κατηγορεῖσθαι), und τὰ δὲ καθ' ἕκαστον (die anderen werden nicht von mehreren, sondern vom Einzelnen ausgesagt). Die πράγματα werden also so unterschieden, wie früher Nomen und Aussagewort, in Subjekte und Kategorien: das alles sind πράγματα, und πράγματα, auf die man sich mittels σημαίνειν in ihrer widerspruchsslosen Einheit in der Rede beziehen kann. Hier ist die Behandlung, kurz nach unserer Stelle, des Verbs εἶναι als Kopula sehr interessant. Aristoteles behauptet, es ist so etwas wie die liminäre Form eines Verbs: es zeigt die Zeit mit an,¹¹⁶ aber an sich genommen ist es kein σημεῖον eines πράματος,¹¹⁷ es zeigt, außer der Zeit, nur eine Verbindung mit an, die ohne die verbundenen Stücke nicht gedacht (νοῆσαι) werden kann.¹¹⁸ Man erinnert sich natürlich an die Grundthese der aristotelischen Metaphysik der Vieldeutigkeit des Seienden. Aber interessant ist jetzt der Grund, weshalb Aristoteles der Kopula den σημεῖον-Charakter abspricht: man kann damit, wenn es getrennt ausgesprochen wird, keine Bestimmtheit benennen, keine παθήμα in der Seele kennzeichnen; das heißt, der Kopula entgeht der σημεῖον-Charakter weil sich bei ihr keine bestimmte Denkeinheit oder Zustand einstellt. Und hier kommt, anders als vermutet, die entsprechende Absage des πράγματα-Charakters aufgrund der Unmöglichkeit einer entsprechenden παθήμα. Es sieht so aus, als würde Aristoteles hier das Begründungsverhältnis zwischen πράγματα und παθήματα umkehren: nicht, weil es keine entsprechende πράγμα dazu gibt, ist das Seiende nicht ein σημεῖον, sondern weil es zum kopulativen Seienden, allein ausgesprochen, gar keine entsprechende παθήμα gibt, gibt es auch keine πράγμα.

116 „προσημαίνει χρόνον“: 16b8.

117 „μὴ εἶναι σημεῖον ἐστὶ τοῦ πράματος“: 16b22-23.

118 „προσημαίνει δὲ σύνθεσιν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι.“: 16b24-25.

Aus dem allen scheint ziemlich deutlich hervorzugehen, dass die *πράγματα* nicht Erfahrungsdinge sind, sondern Entitäten und auch Termini, die miteinander in kategorialen Zusammenhängen verbunden werden können.

ὄμοιον

Nachdem gewissermaßen die Frage nach den *πράγματα* und die Frage nach den *παθήματα* erörtert worden sind, muss der Frage nachgegangen werden, wie die Sache mit der *ὁμοίωσις*, mit dem homoietischen Verhältnis zwischen beiden bestellt ist.

Beim *ὁμοίωσις* muss man sich vor allem eines fragen: sind die *παθήματα* bei allen dieselben, weil sie *ὁμοιώματα* der Dinge sind – und da die Dinge dieselben sind, dann müssen es auch ihre ‚Abbilder‘ sein? Mit anderen Worten: gibt es da, in der Selbigkeit der Dinge, wie fast alle Interpreten anzunehmen scheinen, ein Begründungsverhältnis für die Selbigkeit der *παθήματα* für alle Menschen? Und wenn das so wäre: wie kann die Selbigkeit der Dinge die Selbigkeit der *παθήματα* begründen, wenn nicht allen Menschen dieselben Dinge auf dieselbe Art begegnen? Die meist verbreitete Interpretation, die so häufig vorzufinden ist, will es wohl so haben. Aber das ist auch mit vielen Problemen verbunden. Und selbst wenn, rein hypothetisch, das so wäre, legt doch der Text eher die umgekehrte Begründungsrichtung nahe. Das Adverb *ἤδη* heißt, wenn nicht einfach ‚schon‘, dann ‚mitfolgend‘: die Identität der *πράγματα* folgt mit der Identität der *παθήματα*. Dem Text nach wäre eher die Identität oder Selbigkeit der *παθήματα* die Begründung der Identität oder Selbigkeit der *πράγματα*. Das ist alles etwas seltsam. Doch die Sache verhält sich ganz anders, denn es ist doch viel wahrscheinlicher, dass Aristoteles damit lediglich auf schon Bekanntes verweist. Da, in dieser einfachen Aussage nämlich, ist schon eine ganze Menge vorausgesetzt. Unmittelbar darauf, in der Tat, verweist Aristoteles auf die Bücher über die Seele und behauptet, das

sei Gegenstand einer anderen Pragmateia, einer anderen Disziplin¹¹⁹. Da man keine eindeutige Stelle in *De Anima* ausfindig machen kann, wo Aristoteles über dieses homoietische Verhältnis vom πράγματα und παθήματα redet, bleibt weiterhin die Sache offen für die Abbildinterpretation. Den Verweis pflegt man fast immer – das geht auf Maier zurück¹²⁰ – als eine deutliche Trennung zwischen Logischem und Psychologischem zu interpretieren. Aristoteles wolle hiermit aus der logischen Betrachtung des Denkens jeglichen Psychologismus fernhalten, und das heißt hier konkret jegliche genetischen oder physiologischen Erklärungen darüber, wie sich in der Seele die Denkprozesse vollziehen und wie die Begriffe aus der Erfahrung entstehen. Ich glaube aber, dass der Verweis auf die Bücher über die Seele anders verstanden werden kann.

Denn es liegt in der Tat kein Begründungsverhältnis vor, sondern die Feststellung, dass bei den παθήματα (im Denken erfassten, geistigen Widerfahrnissen) dieselbe Struktur herrscht wie bei den Dingen: wenn das Denken und das Sprechen sich in kategorialen (logischen) Zusammenhängen vollziehen, so sind die Dinge auch durch dieselben kategorialen (ontologischen) Zusammenhänge bestimmt. Und hier passt die Rede von ὁμοιον am besten. Es handelt sich, wie es bei Platon auch der Fall ist, um die metaphysische Grundannahme der natürlichen Erkennbarkeit der Welt, der Kontinuität zwischen Denken und Sein, in einer Epoche, wo sich noch keine Kluft dazwischen eröffnet hat. Die Welt redet schon eine Art Sprache, und das ist die Sprache, die auch die Menschen sprechen und verstehen. Wenn die Sophisten den Satz vom Widerspruch leugnen, dann leugnen sie, zumindest in der uns schon vertrauten protagoreischen Ontologie, nicht zuletzt auch die Grundannahme der Identität des Seiendem und infolge dessen auch die Annahme der Zugänglichkeit dieses Seienden im Denken

119 „ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς· ἄλλης γὰρ πραγματείας“: 16a9-10.

120 Maier, H., *Die Syllogistik des Aristoteles*, Teil I: Die logische Theorie des Urteils bei Aristoteles, Tübingen, 1896.

jenseits der jeweiligen Relationalitätssysteme, die den Raum der Zusammengehörigkeit eröffnet.

„Das, wovon beide an erste Stelle *σημεῖα* sind, die *παθήματα τῆς ψυχῆς*, sind dieselben für alle“¹²¹; und man müsste dann ergänzen: indem sie *σημεῖα* sind, beziehen sie sich dann auf ein Etwas, was ontologisch den Charakter der Einheit und des Ansichs hat und insofern außerhalb jeglicher Bezüglichkeitsstruktur besteht; erst danach, weil das, was im Vollzug des *σημαίνειν* erfasst wird, selbig ist und den Charakter des *καθ' αὐτό* hat, ist und muss auch für alle selbig sein – genauso wie die Dinge. Es ist diese Struktur, durch den Satz vom Widerspruch bestimmt und charakterisiert zu sein, sowohl an der Seite des Denkens wie auch an der Seite des Seienden, was diese benannte *ὁμοίωσις* ausmacht.

“Ὅμοιον kommt in der früheren Philosophie entweder als einstelliges oder als zweistelliges Prädikat vor.

a) Als einstelliges Prädikat ist es ein wichtiger Bestandteil eleatischer Argumente. So Parmenides, der das *ὁμοιον* des Seins als Grund für seine Unteilbarkeit angibt¹²²; oder in Zusammenhang mit Zenons Paradoxien.¹²³ Oder Melissos: *ὁμοιον* als Grund für die Unveränderlichkeit in der Zeit¹²⁴. Am klarsten kommt diese einstellige eleatische Verwendung des *ὁμοιον* im Argument des Zenons vor, die den ersten Teil des

121 De Int. 16a7-8 in unserem Text.

122 „οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον“, DK 28 B 8, 22, Üb. Diels/Kranz: „auch teilbar ist es nicht, weil es ganz gleichartig ist“.

123 „wo dieselben Seienden gleich und ungleich (*τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια*), ein und vieles, ruhend und bewegt erscheinen“: τὸν οὖν Ἐλεατικὸν Παλαμήδην λέγοντα οὐκ ἴσμεν τέχνη, ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἓν καὶ πολλά, μένοντά τε αὖ καὶ φερόμενα; Platon Phaidros 261d (DK 29 A 13).

124 DK 30 B 7 (Sympl. Phys. 111, 18): „So ist denn ewig und unendlich und eins und gleichmäßig (*ὁμοιον*) ganz und gar. Und es könnte weder untergehen noch größer werden (...)“.

Parmenides von Platon eröffnet: Das Seiende kann nicht vieles sein, denn in dem Fall wären dieselben Dinge ὅμοιον und ἀνόμοιον¹²⁵.

b) Als zweistelliges Prädikat kommt es öfters bei Platon vor. So beispielsweise auch in Parmenides 132c in einer für uns sehr interessanten Textstelle. Nachdem Parmenides manche Aporien der Notion der Teilhabe ausgewiesen hat, schlägt Sokrates vor, die Relation zwischen Ideen und Einzeldingen als eine paradigmatische Relation zu verstehen. Daraufhin stellt Parmenides fest, dass damit die Ideen als Paradigmen taugen können, es ein homoietisches Verhältnis zwischen Einzeldingen und Ideen geben muss¹²⁶. Da aber eine homoietische Relation symmetrisch und umkehrbar sein muss, entwickelt dann Parmenides die zweite Version des Argumentes des dritten Menschen¹²⁷. Interessant ist es nur deshalb, weil hier ein wesentliches Merkmal des ὅμοιον vorkommt: die symmetrische und umkehrbare Relation zwischen zwei Termini, die das ὅμοιον darstellt. Es gibt sonst auch viele Stellen¹²⁸, wo Platon diese zweistellige homoietische Relation mit dem Zusatz ἀλλήλοις, gegenseitig, charakterisiert, denn das ὅμοιον ist immer eine symmetrische und umkehrbare Relation zwischen zwei verschiedenen Elementen, die identische Qualitäten aufweisen. Dagegen, ist eine Relation zwischen einem Modell und einer Kopie, oder einem Bild und einem Abbild nicht unbedingt symmetrisch, zumal wenn daraus, wie in unserem Text, noch eine ursächliche Beziehung herausgelesen werden soll. Später im Parmenides¹²⁹ definiert Platon auch das

125 127e1-2: „εἰ πολλά ἐστὶ τὰ ὄντα, ὡς ἄρα δεῖ αὐτὰ ὁμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια“:
„Wenn das Seiende vieles wäre, so müsste dieses viele unter einander auch ähnlich sein und unähnlich“ (Üb. Schleiermacher).

126 132d1 ff.

127 132e6-7: „οὐκ ἄρα οἷόν τέ τι τῷ εἶδει ὁμοιον εἶναι, οὐδὲ τὸ εἶδος ἄλλω: εἰ δὲ μή, παρὰ τὸ εἶδος αἰεὶ ἄλλο ἀναφανήσεται εἶδος“: „Wo nicht, so erscheint immer ein anderer Begriff über jenen, und wenn jener wieder ähnlich ist noch einer.“ (Üb. Schleiermacher).

128 Wie etwa Theaitetos 185b.

129 158e4-5

ὅμοιον als das τὸ ταὐτὸν πεπονηθός: die Dinge, denen dieselben Bestimmungen zukommen. Ὅμοιον wird in der früheren Philosophie vornehmlich in einem eindeutig ontologischen Kontext gebraucht, denn es war ja einer der Grundbegriffe, mit deren Hilfe die eleatische Ontologie formuliert wurde. So ist es auch, wie wir feststellen, bei Platon durchgängig der Fall, nicht zuletzt ist ὅμοιον eine der κοινά aller Seienden im Theaitetos¹³⁰, wie wir schon im vorigen Kapitel gesehen haben. Und eben an dieser Tradition und an diesem begrifflichen Kontext knüpft auch die schon zitierte aristotelische Definition von ὅμοιον in Met. Δ an, und zwar auf eine Weise, die keinen Zweifel aufkommen lässt: ὅμοιον ist eine durch und durch symmetrische und umkehrbare Relation, die auf eine gewisse Identität von Affektionen oder Bestimmungen in zwei verschiedenen Subjekten hinweist. Keine Spur von der asymmetrischen Relation zwischen einem Modell und seiner Kopie, eines Dinges und ihrer in einer Seele hinterlassenen Abbildungen.

Aristoteles definiert ὅμοιον in Met. Δ 9, 1018a15-19:

Ähnlich (ὅμοια) heißen die Dinge, (1) welche in jeder Beziehung als selbige bestimmt sind (τά τε πάντα ταὐτὸ πεπονηθότα¹³¹), und die (2), welche mehr selbige als andere Bestimmtheiten haben (τὰ πλείω ταὐτὰ πεπονηθότα ἢ ἕτερα), (3) und die, deren Qualität eine ist (ἓν ἢ ποιότης μία);¹³² (4) auch das nennt man einem anderen ähnlich, was mit ihm die meisten oder die

130 185c8-d1: Neben der οὐσία, der Selbigkeit, der Einheit und den respektiven Gegensätze: οὐσίαν λέγεις καὶ τὸ μὴ εἶναι, καὶ ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα, καὶ τὸ ταὐτόν τε καὶ τὸ ἕτερον, ἔτι δὲ [185δ] ἐν τε καὶ τὸν ἄλλον ἀριθμὸν περὶ αὐτῶν.

131 Exakt denselben Wortlaut in dieser und in der nächsten Bestimmung übrigens wie bei Platon an der in der A.o. zitierten Stelle im *Parmenides* (158e4-5): ὅμοιον als das τὸ ταὐτὸν πεπονηθός: die Dinge, denen dieselben Bestimmungen zukommen.

132 Bemerkenswert auch hier, dass hier Aristoteles die von Platon in Auseinandersetzung mit der Ontologie des Protagoras geprägte Bezeichnung benutzt, ποιότης, was auch eine seiner Kategorien ist (siehe die Ausführungen im vorigen Kapitel).

bedeutendsten von den Gegensätzen gemein hat, nach deren es sich verändern kann.¹³³

Aus dem allen wird es schon klar: diese im Text genannte homoietische Relation zwischen *παθήματα* und *πράγματα* will nicht eine genetische Erklärung der Identität der *παθήματα* bei allen Menschen aufgrund der Identität der Dinge der Welt zum Ausdruck bringen. Wenn Aristoteles so etwas wie eine bildliche, erfahrungsmäßige Relation hätte meinen wollen, hätte er, der Meister der begrifflichen Akribie und der technischen Präzision, auch ein umfangreiches, von Platon geprägtes philosophisches Vokabular zur Verfügung gehabt. Aber er sagt doch *ὁμοιώματα*. Wenn es feststeht, dass Aristoteles hier technisch redet, und wenn wir wissen, wie vorsichtig und genau er, anders als Platon, immer vorgeht, dann sollten wir das auch ernst nehmen. *Ὅμοιώματα* sind dann zwei Elemente, wenn bei beiden identische Bestimmungen oder Qualitäten vorliegen. Es gilt dann, entschieden zu fragen: was ist denn das, was als identische Qualität oder Beschaffenheit sowohl die *παθήματα* als auch die *πράγματα* auszeichnet, um diese *ὁμοίωσις* zu begründen?

Betrachten wir die letzten Zeilen des Textes¹³⁴, wo es um *ὁμοίωσις* geht. Wichtig ist das Wort *ἤδη*: es klingt so, als würde Aristoteles schon Bekanntes ansprechen, Selbstverständliches, und es lässt sich fragen, ob die Pointe in dem vermutlich elliptisch vorhandenen *πάσι* (für alle) liegt oder in dem ‚selbig sein‘. Es kommt eher so vor, als würde Aristoteles hier vor Eingeweihten sprechen, und als reiche ihm auch einfach ein Hinweis, eingeleitet mit diesen *ἤδη*. Das Wort kann als Adverb mit ‚schon‘ übersetzt werden. Es kann auch eine unmittelbare zeitliche oder örtliche Abfolge bezeichnen. Und es ist vielleicht in der Tat auch so, dass das wesentliche dieses Abschnitts nicht im Ab-

133 Üb. Bonitz.

134 16a7-8: „καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα, πράγματα [/16a8] ἤδη ταῦτά.“ („und überdies sind auch schon die Dinge, von denen diese (seelischen Widerfahrnisse) Abbildungen sind, für alle dieselben.“).

bild, sondern in *αὐτό* liegt, und dass diese Gleichbeschaffenheit zwischen *παθήματα* und *πράγματα* sich lediglich auf diesen *αὐτό*-Charakter bezieht, die die ontologische kategoriale Struktur auszeichnet.

Wiederaufnahme des Textes

Die symbolische Dimension der Sprache drückt im allgemeinen ein Vertretungsverhältnis zwischen Schrift, gesprochener Sprache und Widerfahrnissen der Seele aus; das Semantische aber nennt den Bezug der sprachlichen Symbole (schriftliche und stimmliche) auf die *παθήματα*, indem diese *παθήματα* gleich beschaffen, *ὁμοιώματα*, wie die Dinge, die *πράγματα* bzw. wie das Seiende sind. Entgegen der moderneren, naheliegenden Interpretation, die *παθήματα* haben sich nicht als Erleidnisse durch äußerliche Eindrücke herausgestellt, als eindrucksmäßige Hinterlassenschaft der sinnlichen Erfahrung, sondern als Zustände der Seele überhaupt (Zustände nämlich wie Wissen, Meinen, Glauben, Behaupten, Leugnen). Die *πράγματα* haben sich nicht bloß als Erfahrungsdinge, sondern als Seiende herausgestellt, die durch die ontologischen Strukturen ausgezeichnet sind, die auch alles Seiende als Seiende durchziehen. Und letztlich hat sich das *ὁμοίωσις*-Verhältnis zwischen *παθήματα* und *πράγματα* eindeutiger Weise nicht als abbildliches Verhältnis herausgestellt (ein Verhältnis zwischen Modell und Kopie), sondern als Gleichbeschaffenheitsverhältnis (ein Verhältnis zwischen zwei Partien, die in einer gewissen Beziehung die gleichen Merkmale aufweisen, ohne dass die eine Kopie oder Modell der anderen zu sein bräuchte).

Es sollte schon klar geworden sein, dass dasjenige, was Aristoteles hier zum Ausdruck bringt, nichts anderes als eine These platonischer Herkunft ist: die These der natürlichen Zusammengehörigkeit der Seele in dem Sein, die These einer natürlichen Kontinuität und Zusammengehörigkeit zwischen Erkennendem und Erkanntem. Und zwar nicht eine Kontinuität zwischen den Dingen, die zufälligerweise in der Erfahrung vorkommen und deren Erkenntnis, sondern zwischen den

ontologischen Strukturen, die die Dinge ausmachen, und einer durch Denken durchzogenen Sprache. Die Identität der παθήματα τῆς ψυχῆς gründet eben darauf, dass die gut gelenkte - anhand des Widerspruchsprinzips im Seienden verankerte -, mit Denken durchzogene Rede, nichts anderes macht, als das aufzudecken, wo es schon ohnehin hineingehört. Dieses Sein, das der Zusammengehörigkeit mit der Seele zugrunde liegt, ist genauso wie das Denken desselben, durch Eindeutigkeit und Widerspruchslosigkeit charakterisiert. Das drückt sich in Aristoteles' These der semantischen Eindeutigkeit des Denkens aus. Wir stellen fest, dass das Programm des Aristoteles gegen die Sophisten und Eristiker in den *Sophistischen Widerlegungen* nicht einfach ein Programm der Auflösung der Homonymie in der Rede und Begegnung falscher Schlüsse ist, sondern die Aufbewahrung des semantischen (in dem hier herausgearbeiteten Sinne von σημαίνειν) Bezug zum Seienden. Und parallel dazu, stellen wir fest, dass die Widerlegung der Leugner des Satzes vom Widerspruch in Metaphysik Γ, unter denen vornehmlich Protagoras, der Erzsophist zu zählen ist, nicht bloß auf die logische Möglichkeitsbedingung sinnvollen Redens und Denkens fußt, sondern auch und vor allem auf die ontologische Struktur dessen, was im sinnvollen Denken und Reden im Vollzug des eindeutigen σημαίνειν erfasst wird.

Die andere These von Belang, die aus dem Text gewonnen werden kann, ist die These der Nichtumkehrbarkeit der symbolischen Kette. Es ist die These der Endlichkeit der Sprache, die Aristoteles' kritisches Programm begründet, wie wir im Falle der Schrift der *Sophistischen Widerlegungen* angedeutet haben¹³⁵. Im Wesentlichen geht es ihm immer darum, den Unvollkommenheiten, die sich aus der symbolischen Dimension der Sprache ergeben, dadurch zu begegnen, dass man sich durchgehend einer durch den semantischen Bezug kontrollierten Sprache bedient, einer mit Denken durchzogenen Sprache, die den

135 Vgl. in diesem Zusammenhang das aufschlussreiche Kapitel II von Aubenque, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1981.

Zugang zu den πράγματα garantiert. Πράγματα sind also nicht ohne weiteres Dinge, sondern das, was die ontologische Struktur der Dinge ausmacht: bei Platon eine elementar-eidetische, bei Aristoteles eine prädikativ-kategoriale Struktur. In beiden Fällen ein durch die Identität charakterisierter Seinsmodus, der den logischen Raum der Zusammengehörigkeit eröffnet und somit auch die Auflösung der Inkommensurabilität und Unversöhnlichkeit der protagoreischen (oder sophistischen) Bezüglichkeitssysteme.

Der Bezug auf *De Anima*, der unmittelbar nach unseren Zeilen kommt, ist öfters mit der Bildung der allgemeinen Begriffe anhand der Abstraktion von der Wahrnehmung ausgehend in Verbindung gebracht worden. Wenn dadurch aber, nachdem feststeht, was unter παθήματα und unter πράγματα zu verstehen ist, diese benannte ὁμοίωσις zwischen den beiden erklärt werden soll, so muss man auch woanders suchen. Die Ähnlichkeit kommt nicht daher, dass die Bildung der παθήματα im erfahrungsmäßigen Kontakt mit den Dingen, die vorkommen, stattfindet, sondern in der Gesetzmäßigkeit dieser Bildung, im kategorialen Seinsmodus dieser παθήματα, die der kategorialen Beschaffenheit des Denkens entspricht. Die wichtigste diesbezügliche Textstelle befindet sich nicht in *De Anima*, sondern im Schlusskapitel von den *Analitica Posteriora*, wo Aristoteles sagt, dass die Seele so beschaffen ist, dass ihr dieses widerfahren kann: dass sich in ihr gewisse παθήματα einstellen. Es handelt sich um die berühmte Stelle, wo Aristoteles die Bildung des Allgemeinen als das zur Ruhe kommen in einer gedachten Einheit der Vielheit des wahrgenommenen erklärt, mit der schönen Metapher der Wiederherstellung der Ordnung in einer fliehenden Armee¹³⁶. Also dies: das Erreichen eines Zustandes, einer παθήμα, die man dann im Vollzug des σημαίνειν in der Rede bezeichnen kann. Und Zustände, deren Ähnlichkeit mit den Dingen eben in dieser Einheit, dieser Eindeutigkeit, diesem Be-

136 Anal. post. 100a 10-14

stimmtsein gesucht werden muss. Mit Ähnlichkeit zwischen *παθήματα* und *πράγματα* sagt Aristoteles dann nicht mehr, aber auch nicht weniger, dass die Erkenntnisfähigkeit der Seele durch dieselben Strukturen ausgezeichnet ist, die das Seiende selbst auch auszeichnen. Und zum Seienden gehört vor allen Dingen das allerhöchste Prinzip, über das man sich gar nicht täuschen kann: der Satz vom Widerspruch. Und dieser Satz ist sowohl ein Prinzip der Demonstration und jeglichem Denken, wie auch ein Prinzip des Seienden: nicht umsonst diskutiert Aristoteles lange, ob zur Wissenschaft des Seienden als Seiende die Untersuchung der höchsten Prinzipien der Wissenschaft gehören, und entscheidet diese Frage auch an verschiedenen Stellen der Metaphysik positiv.

Wo ist denn diese Erkenntnistheoretische Naivität des Aristoteles geblieben? Wo ist der geringste Hinweis dafür, dass Aristoteles die Erkenntnis als bloßes in der Seele hinterlassenes Abbild der Dinge begriffen hat? Er geht nämlich nicht von einer überbrückbaren Kluft zwischen Denken und Sein aus. Das ist nicht seine Frage, und deshalb ist unserer Text auch nicht eine Antwort auf diese Frage. Nur wenn man diese Frage voraussetzt, erhält man eine so naive Antwort. Die interessante, die metaphysische These, die hier Aristoteles anklingen lässt, ist die schon platonische These der ursprünglichen Zusammengehörigkeit in der Seele der ontologischen Strukturen der Welt, d.h. derjenigen Strukturen, die die apriorischen Bedingungen des Seins eines jeden Dinges als Seienden ausmachen. Nur weil in der Seele diese Zusammengehörigkeit vorzufinden ist, kann man sie auch in der Rede, in einer dank semantischem Bezug durch Denken durchgezogenen Rede, aussprechen. Diese Strukturen sind sowohl für das Denken wie auch für das Sein immer schon da, denn es geht um die höchsten Prinzipien.

Grundannahme der Prinzipialität des καθ' αὐτό des Seienden

Das ist exakt diese Grundannahme, die sowohl bei Platon wie auch bei Aristoteles, *mutatis mutandis*, gegen die Sophistik zu behaupten und zu verteidigen war. Die Identität, das καθ' αὐτό des Seiendem bei Platon, eröffnet den Raum der Zusammengehörigkeit jenseits der relationalen Strukturen, mit denen die Sophisten operieren, dessen Welt deshalb aus wandelbaren, unverankerten Trugbildern¹³⁷ bestehen muss. Und die Identität des im Vollzug des σημαίνειν eindeutig gedachten Seins ist bei Aristoteles auch das, was die Widerlegung des Protagoras letztlich erlaubt. Diese Grundannahme des καθ' αὐτό als Einheit jenseits der Relationalität¹³⁸ und Grundzug des Seienden und der natürlichen Gleichartigkeit und Zusammengehörigkeit mit dem Denken ist nicht etwas, was argumentativ bewiesen oder argumentativ gewonnen werden könnte. Diese Grundannahme ist eher, wie die höchsten Prinzipien, ein Ausgangspunkt, der die Ausübung der philosophischen Praxis, wie Platon und Aristoteles sie verstanden, erst ermöglicht. Diese Grundannahme wird nicht aus der Erfahrung oder in der dialektischen Praxis gewonnen, sondern ist eher das, was die Erfahrung und die methodisch geleitete dialektische Praxis erst ermöglicht und was dort immer schon vorausgesetzt ist. Das ist die wichtige Unterscheidung zwischen argumentativer Praxis und ermöglichender Ontologie. Die ontologischen Grundannahmen, oder besser: die bei Platon und

137 Wie ein Leitmotiv im platonischen Korpus werden die Sophisten als jemand bezeichnet, der mit bloßen Bildern handelt, mit Schatten, mit unselbständigem Sein, mit flüchtigen Imitaten dessen, was wirklich ist.

138 Der ontologische Zusammenhang zwischen Einheit (τὸ ἓν) und Sein (τὸ ὄν) als Prinzip (ἀρχή) wird von Aristoteles, ganz platonisch, auch klar und deutlich benannt, so z. B.: „Nun sind das *Eine und das Seiende identisch* (τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν ταὐτόν) *und eine Natur* (καὶ μία φύσις), indem sie einander folgen wie Prinzip und Ursache (ἀρχή καὶ αἴτιον), nicht insofern als sie durch einen Begriff bestimmt würden (οὐχ ὡς ἐνὶ λόγῳ δηλούμενα).“ (Üb. Bonitz, kursiv von mir) Met. Γ, 1003b22-24.

Aristoteles ontologisch gedachten Grundannahmen der philosophischen Praxis, die allerersten Prinzipien, können selbst nicht Gegenstand eines Beweises sein, sondern sind schon immer bei jedem Beweis vorausgesetzt.

Das ist was bei Platon mit der Anamnesislehre (die Seele hat die Ideen schon in sich) zum Ausdruck gebracht wird, oder auch im Theaitetos, wenn die höchsten Prinzipien als das charakterisiert werden, was die Seele selbst durch sich selbst (nicht durch die Sinne) untersucht¹³⁹, oder sogar in der Politeia mit der Idee des Guten, die gleichzeitig Erkennen und Erkennbarkeit begründet¹⁴⁰. Und nicht umsonst redet Platon in diesem Kontext (ich habe es schon vorher kurz erwähnt) ebenda von παθήματα τῆς ψυχῆς.¹⁴¹

Es sieht so aus, dass die erste und wichtigste Aufgabe einer Interpretation darin besteht, nicht durch ahistorische und logisierende hineinlesende Auslegungen bei Aristoteles das schon vorgeformt vorzufinden, was wir heute schon zu wissen glauben, sondern eher darin, die Grundfragestellungen zu rekonstruieren und dabei die vielen Schichten zu beseitigen, die die spätere Wirkungs- und Exegesegeschichte auf den Text projiziert hat.

139 Jenseits der durch die ποιότητες überwundene Relationalität, die Seele ist imstande mittels διάνοια das Gemeinsame des Seienden zu untersuchen (die κοινά: οὐσία, ὁμοιον, ταῦτόν, ἐν) Cf. Theaitetos 185d7-e2.

140 Politeia 508e1 ff.: „τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι.“ Schleiermacher: „Dieses also, was dem erkennbaren Wahrheit mitteilt und dem Erkennenden das Vermögen hergibt, sage es sei die Idee des Guten.“

141 Politeia 511d7 ff. „καὶ μοι ἐπὶ τοῖς τέτταρσι τμήμασι τέτταρα ταῦτα παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα λαβέ, νόησιν μὲν ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ, διάνοιαν (ε) δὲ ἐπὶ τῷ δευτέρῳ, τῷ τρίτῳ δὲ πίστιν ἀπόδος καὶ τῷ τελευταίῳ εἰκασίαν, καὶ τάξον αὐτὰ ἀνὰ λόγον, ὥσπερ ἐφ' οἷς ἐστὶν ἀληθείας μετέχει, οὕτω ταῦτα σαφηνείας ἡγησάμενος μετέχειν.“ Hier werden vier „Zustände in der Seele“ (παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ) unterschieden und aufgezählt: die Einsicht im Denken (νόησις), das diskursive Erfassen (διάνοια), das Glauben (πίστις), die Vermutung (εἰκασία).

Hier wird es gar nicht um die Beziehung zwischen Sprache und Dingen gehen, wenn diese als außenstehende Entitäten oder als Gegenstände, die in einem Oppositionsverhältnis zur Erkenntnis stehen, begriffen werden. Eine Interpretation ist von vornherein auf dem Holzweg, wenn sie von vermutlich seit jeher klar und feststehenden Größen wie Sprache – Denken – Sein ausgeht, denn diese basalen Partitionen sind bei Platon und Aristoteles anders bestellt als bei uns. Und alle drei gehören wesentlich zusammen: die Sprache ist – oder muss es sein, wenn sie den Namen wert ist – eine durch Denken gezogene Sprache; das Denken ist ein sprachlich artikuliertes Denken; das Sein ist genauso artikuliert wie das Denken und wie die Sprache (durch kategoriale-eidetische Strukturen, denen der Satz vom Widerspruch zugrunde liegt und deren wichtigstes Merkmal die Identität, die Selbigkeit, das *καθ' αὐτό* ist). In diesem so verstandenen *οὐσία* als selbiges und selbständiges Sein sind die restlichen Seinsmodi der Kategorien strukturell verankert. Insofern versteht man besser die Rede von *ὁμοίωσις* zwischen Denken und Sein, wenn man die Grundvoraussetzung in Betracht zieht, nach der die Welt schon eine Art Sprache spricht, die auch unsere ist. Und hier sieht man auch deutlich, inwieweit Aristoteles ein Platoniker blieb: vor dem Hintergrund dieser Kontinuität zwischen Sein, Denken und Sprache besteht die Aufgabe der Philosophie darin, nicht eine erkenntnistheoretische Kluft zu überbrücken, sondern diese schon vorhandene Kontinuität eindeutig, mittels semantischem Bezug zur Einheit des Bezeichneten, zu benennen.

Das Ansich in der Modernität: wie die Wahrheit zu etwas wurde, was draußen liegt

Im Laufe der Jahrhunderte wurde das *καθ' αὐτό* zu *per se*, zu *perseitas* sogar, was im eigentlichsten Sinne nur Gott zusteht. Wilhelm von Mörbeke, der für Thomas von Aquin viele aristotelischen Werke übersetzt hat, darunter die Metaphysik, gibt *καθ' αὐτό* mit ‚in quan-

tum in se est' wieder. Denselben Ausdruck findet man dann beispielsweise bei Descartes' Trägheitsgesetz. Und die moderne Unterscheidung, so beliebt im Kontinentalen Rationalismus und Englischen Empirismus, zwischen primären und sekundären Qualitäten, sollte nicht woanders gesucht werden als hier. Wenn die bei Platon und Aristoteles völlig unproblematische Zugänglichkeit des Ansichts doch problematisch wird, kommt dann die Vorstellung einer Wahrheit zustande, die außerhalb menschlicher Reichweite einen Platz findet. Und das Substanz-Problem, so wie es in der Moderne üblich ist, nimmt, von dem Duplizitätsschema des Erkennenden und des Erkannten ausgehend, seine eigenen Konturen an. Diese Kluft, deren Überwindung das Leitmotiv der Moderne war, gab es in der klassischen Antike nicht. Das Thema der klassischen Antike, einige derer Variationen ich hier vorgeführt habe, war ein anderes. Weder für Platon noch für Aristoteles war es jemals ein Problem, ob das Seiende zugänglich ist oder nicht, und wenn ja, wie; Problem war doch: wie ist das Seiende denn letztlich beschaffen, dass wir uns auf es beziehen können.

Und so hat sich denn letztlich das $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ als etwas herausgestellt, das a) einen Bereich der Zusammengehörigkeit eröffnet, das die Irreduzibilität des ἴδιον ausschließt, so wie sie bei Protagoras oder bei Gorgias formuliert gefunden werden kann; aber auch als einen Begriff b), dessen Prägung nicht von der modernen Fragestellung ausgegangen ist (diese nur moderne Fragestellung), die danach fragt, wie wir zu den Dingen gelangen können, *sondern* aus einer anderen Frage: wie sind nämlich die Dinge überhaupt beschaffen, woraus besteht denn ihr Sein, das Sein der Dinge, dass wir uns doch auf sie verlässlich beziehen können und über sie auch reden, als über ein Selbiges, und uns über sie auch noch verständigen können. Und noch wichtiger: woraus besteht das Sein der Dinge, dass sie einen logischen Raum der Zusammengehörigkeit eröffnen können, wo die unlösbaren Konflikte durch Begründung zu belegbaren Dissensen werden können. Diese wichtigste und dringendste Frage der Philosophie wird in der Auseinan-

dersetzung mit einer anderen ontologischen Grundannahme erörtert und thematisiert. Die Alternative zu der ontologischen Grundannahme der Philosophie, zu der Grundannahme des καθ' αὐτό als Prinzip und wichtigstes Merkmal des Seienden, ist die ontologische Prinzipialität des πρὸς τι nach dem protagoreischen Modell der grundlegenden Relationalität einer Welt, in der es keinen gemeinsamen logischen Raum jenseits der unterschiedlichen Bezüglichkeitssysteme geben kann.

KAPITEL 4:

Philosophie und Sophistik als λόγος-Formen

Der Sophist als Meister der Bezüglichkeit und als Missachter der Seinsbezogenheit der Rede

Nach dem Ergebnis der vorigen Untersuchung, hat sich der Sophist für Platon als jemanden herausgestellt, der sich mit dem nur bezogenen Sein beschäftigt und gegen den die Selbigkeit des Seins jenseits jeglicher Relation zu verteidigen und zu behaupten war. Der Sophist ist demnach ein Meister der Bezüglichkeit und ein Gaukler der bloßen Bilder. Als solcher operiert er mit einer Art „Nicht-Sein“, denn eine Art „Nicht-Sein“ ist der Seinsmodus dessen, was nur untereinander bezogen ist ohne die tragende, verankernde Selbständigkeit eines Ansichseienden.¹⁴² So ist dann das sich konsequenterweise ergebende Bild des Sophisten im gleichnamigen platonischen Dialog, wo nach mehreren dihäretischen Definitionsversuchen, der Sophist sich als jemanden herausstellt, der mit Trugbildern und Schattenwesen hantiert.¹⁴³ Für

142 So auch Aristoteles Beurteilung der sophistischen Kunstfertigkeit ganz in der Linie Platons: σοφιστική / φαινομένη σοφία, περί τὸ συμβεβηκός, περί τὸ μὴ ὄν in Ref. Soph. 165a21, 171b28,34, Met. Γ 2, 1004b18, E 2, 1026b14, K 3, 1061b8, K 8, 10064b28.

143 So die abschließende Zusammenfassung des sich durch den ganzen Dialog durchziehenden dihäretischen Verfahrens am Ende des *Sophistes*, 268c-d: „τὸ δὴ τῆς ἐναντιοποιολογικῆς εἰρωνικοῦ μέρους τῆς δοξαστικῆς μιμητικόν, τοῦ φανταστικοῦ γένους ἀπὸ τῆς εἰδωλοποιικῆς οὐ θεῖον ἀλλ’ ἀνθρωπικόν τῆς ποιήσεως ἀφωρισμένον ἐν λόγοις τὸ θαυματοποιικόν μόριον, ταύτης τῆς γενεᾶς τε καὶ

Aristoteles ist der Sophist jemand, der die Seinsbezogenheit der Rede missachtet, und zwar die Bezogenheit auf das Wesen. Und in genau diesem Sinne gestaltet sich auch Aristoteles' Programm in den *Sophistischen Widerlegungen*, den sophistischen Argumenten so zu begegnen, dass jeweils der eindeutige Seinsbezug der Rede in den Argumentationen hergestellt wird.¹⁴⁴

Der Sophist als Meister der Bezüglichkeit bei Platon und der Sophist als Missachter der Seinsbezogenheit der Rede bei Aristoteles: in beiden Fällen steht das ontologische Primat einer substanzlosen Relationalität einer Ideen- bzw. Substanzontologie gegenüber. Einerseits die fragmentierende Prinzipialität des *πρός τι*, auf der anderen Seite die ontologische Prinzipialität des *καθ' αὐτό* als Seinsmodus der nicht bezogenen Identität und Selbigkeit, das die Gemeinsamkeit der Welt rettet und defragmentiert und einen gemeinsamen logischen Raum eröffnet, wo die Philosophie ihre Begründungsarbeit und Suche nach universal geltenden Strukturen aufnehmen kann.

Vor diesem ontologischen Hintergrund scheint naheliegend zu sein, dass der *λόγος* selbst, seine Natur und seine Funktion, auf jeder Seite der alternativen Ontologien radikal anders aufgefasst werden muss. Für die Sophisten ist der *λόγος* wohl ein Naturgegenstand unter anderen, zwar mit sehr partikulären Eigenschaften, als solches hat es aber auch gar einen materiellen Körper und steht somit auf derselben Ebene unter anderen Seienden oder Naturgegenständen. Der *λόγος* ist kein Vehikel, um grundlegende Strukturen des Seins aufzudecken, um

αἵματος' ὃς ἂν φῆ τὸν ὄντως σοφιστὴν εἶναι, τὰ ληθέστατα, ὡς ἔοικεν, ἐρεῖ.“ (Schleiermacher: „Also die Nachahmerei in der zum Widerspruch bringenden Kunst des verstellerischen Teiles der Gaukelkunst, welche in der trügerischen Art von der bildnerischen Kunst her nicht als die göttliche, sondern als die menschliche alleskönnerische Seite der Hervorbringung in Reden abgesondert ist, wer von dieser Art den wahrhaften Sophisten abstammen lässt, der wird, wie es scheint, das Richtige sagen.“).

144 Kap 1, 164a1-156a37

Institutionen oder Lebensweisen zu begründen und in beständigeren Realitäten zu verankern. Der λόγος ist vielmehr ein Werkzeug, um in die wirkliche, eindimensionale und fragmentierte Welt der multiplen Kräfte einzugreifen. Für die Philosophie aber hat der λόγος keinen Körper mehr und wird zum Vehikel des Denkens auf dem Weg zum Ort seiner ureigenen Bestimmung, dem Ort des selbständigen und nicht-bezogenen Seins.¹⁴⁵

Rekonstruktion einer sophistischen λόγος-Form

Wenn wir versuchen, eine eigentümliche sophistische λόγος-Form zu rekonstruieren, stehen wir vor einer außerordentlich komplizierten Aufgabe. Wir gleichen dann dem Archäologen, der mit Ruinen zu tun hat, wo es mehrere Schichten gibt, die nicht bloß aufeinanderliegen, sondern die auch ineinander reichen, und die nur durch künstliche Entscheidungen getrennt, durch künstliche Namen benannt, durch künstliche Modelle verstanden werden können. Es gibt Fundamente, worauf schon mehrmals aufgebaut worden ist, und Fugen, die zu anderen Zwecken gebraucht wurden. Es geht darum, dieses stückweise Aufbewahrte sinngebend und gebührend ans Licht zu bringen – und dafür sind Modelle nötig. Für so eine Aufgabe darf man auf keinen Fall von bereits gegebenen philosophischen Problemen ausgehen, als wäre eine λόγος-Form eine Lösung oder eine Antwort auf vorgegebene, angeblich im luftfreien Raum schon bestimmbare Probleme. Man wird sich eher auf die Ebene bewegen müssen, wo diese angeblich ewigen Probleme erst artikulierbar sind. Das macht auch eine wesentliche, nicht äußerlich dazugekommene Historizität denkbar.

Eine λόγος-Form ist eine bestimmte Art und Weise mit dem λόγος umzugehen, die Ratio auszuüben, von bestimmten Prinzipien ausgehend und sich an bestimmte Regeln haltend. Es ist aber die Natur des λόγος selbst, was jeweils anders ist und was eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Formen ermöglicht. Auf beiden Seiten des studierten

145 Vgl. ganz besonders Theaitetos 185b7 ff.

Verhältnisses stehen zwei verschiedene Auffassungen dessen, was der λόγος ist und was er vermag. Diese dem λόγος zugeschriebene, in jedem Fall verschiedenartige Natur ist es, die zunächst erlaubt, von verschiedenen Formen zu sprechen, die Ratio auszuüben. Von der philosophischen Rationalitätsform aus gesehen (d.h. von der Rationalitätsform aus, die von dem Prinzip des in dem λόγος erfassbaren καθ' αὐτό des Seienden ausgeht, des Seienden als Identität), ist die Sophistik nur als Negativität, als Alterität beschreibbar: den Sophisten entgeht immer etwas. Die Aufgabe ist dann, die sophistische Praxis nicht als unvollkommene oder fehlgeleitete Ausübung der Ratio anzusehen, sondern als die konsequente Entfaltung einer positiven aber andersartigen Auffassung dessen, was der λόγος ist und was der λόγος vermag. Die Aufgabe besteht dann darin, zu versuchen, ein Modell einer sophistischen Form des λόγος von den Texten her zu gewinnen und sie zumindest ansatzweise zu rekonstruieren. Auf diese Weise wäre es möglich, eine positive Beschreibung des komplexen Phänomens der Sophistik zu erreichen.

Einen Fingerzeig in diese Richtung finden wir wieder im weiteren Verlauf des Buches Γ der Metaphysik. Im Kapitel 5 bezieht sich Aristoteles ausdrücklich auf den Satz des Protagoras und macht eine bemerkenswerte Unterscheidung unter denjenigen, die den Nichtwiderspruchssatz nicht akzeptieren. Einige gelangen zu der Leugnung des Prinzips von echten Problemen ausgehend (ἀπορῆσαι), andere aber aus Liebe zum Logos (oder dem Logos willen: λόγου χάριν). Und die Art, beiden Gruppen zu begegnen, muss dementsprechend auch anders sein: die einen brauchen (gedankliche) Überzeugung, die anderen (rein logischen) Zwang (οἱ μὲν γὰρ πειθοῦς δέονται οἱ δὲ βίας).¹⁴⁶ Wenn der Sophist, der aus Liebe zum Logos handelt, nicht überzeugt werden kann, dann deshalb, weil er dem Logos nicht die Aufgabe zugesteht, als Gedankenvehikel zu den wahren, nicht relativen, für alle gültigen

146 Met. Γ 5, 1009a21-22

Strukturen der Wirklichkeit zu gelangen und stattdessen dem Logos demnach, in guter altgriechischer Tradition¹⁴⁷, eine agonische, strategisch eingreifende Aufgabe zuteilt.

Mit dieser sophistischen λόγος-Form würde es sich um eine logische Grundorganisation handeln, die von dem Prinzip des πρὸς τι, der Relation, als Grundzug des Seienden ausgeht. Der λόγος vermag es demnach nicht, eine Brücke bis zum fraglichen καθ'αὐτό des Seienden hin zu schlagen, die verspricht, alle Differenzen aufzulösen. Die dem λόγος dementsprechend zugewiesene Aufgabe ist nicht das Erfassen der Dinge, wie sie sind, und damit eine unumstößliche, für alle Zeiten gültige Begründung von Sachverhalten oder ethischen Normen zu erreichen – sofern diese Aufgabe überhaupt verstanden oder gar als Möglichkeit intendiert werden kann.¹⁴⁸ Die dem λόγος zugewiesene Aufgabe ist vielmehr das werkzeugartige Eingreifen in eine unzurückführbare Vielfältigkeit von strategisch aufgefassten Kräfteverhältnissen.

In den vorangegangenen Kapiteln haben wir den Anspruch der Philosophie dargelegt, den λόγος im Vollzug des σημαίνειν in das Seiende zu verankern. Das war aber nicht einfach die (sonst banale) Feststellung einer logischen Voraussetzung des sinnvollen Redens oder Denkens, die Voraussetzung der Eindeutigkeit und Widerspruchsfreiheit, es handelte sich vielmehr gleichzeitig auch um eine radikal ontologische Deutung des Gegebenen. Die Eindeutigkeit der gut geführten Rede, oder besser: die Eindeutigkeit des in der Rede gut, methodisch geführten Denkens, spiegelt den Charakter des Seienden als solchen. So kann

147 Cf. Froleys ausführliche Zusammenstellung der verschiedenen Agonen in der altgriechischen Kultur und Literatur: Froleys, W. J., *Der ἀγὼν λόγων in der antiken Literatur*, Diss. Bonn 1973.

148 Die τί ἐστί-Frage ist dem sophistischen Gesprächspartner des Sokrates immer fremd. Sie begeben sich auf Ideensuche in elenchtischen Spielen immer auf Aufforderung, was nicht heißt, dass sie die logischen Möglichkeitsbedingungen des Spiels teilen. Deshalb ist die historische Anordnung der Antworten dieser historischen Personen als philosophisch motiviert grundlegend fehlgeleitet.

das im λόγος geführte Denken aus eigenem Recht zum gleichgearteten Seienden gelangen und im Akt der Evidenz verschmelzen. Die Grundvoraussetzung ist die einer natürlichen Zusammengehörigkeit, ja Gleichartigkeit zwischen Sein und Denken, die durch methodisches Arbeiten am λόγος wiederhergestellt werden kann. Diese Deutung des Seins als zeitlose Identität, zu der durch σημαίνειν ein Zugang wiederhergestellt werden kann, eröffnet, wie wir gesehen haben, einen logischen Raum der Zugehörigkeit und erlaubt, die durch Gleichgewicht der Kräfte im politischen, agonischen Spiel erlangten Institutionen durch wohl begründete Evidenzen zu ersetzen.

Und genau das ist es, was die Rede von unterschiedlichen λόγος- oder Rationalitätsausübungsformen ermöglicht:

a) Auf der einen Seite ist der λόγος etwas, womit das Denken sich kleidet, um innerhalb des Wissensbezuges zu den Dingen an sich zu kommen. Auf der anderen Seite, wenn dieses αὐτό des Seienden nicht erkannt wird, ist der λόγος eher ein Werkzeug, das man gebraucht, um sich innerhalb dieser durch Konflikte zwischen Bezüglichkeitssystemen gezeichneten Welt zu behaupten und zurechtzufinden. Die Konsistenzen, die Institutionen, die Beständigkeiten werden nicht begründet, sondern regelrecht geschaffen und sind immer das offene, provisorische Ergebnis eines Zusammenspiels zwischen Kräften, ein nur vorübergehend erreichtes Gleichgewicht, das jederzeit umschlagen kann.

b) Auf der einen Seite hat der λόγος keinen Körper mehr, wie es noch bei Gorgias¹⁴⁹ klar thematisiert wurde. Sein ontischer Status wird rätselhaft, er bekommt eine Art Halbleben zwischen dem Ideellen und dem Reellen. Sein Wesen besteht daraus, dass er bedeutet und zur

149 „λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ“. Üb. Buchheim: „Rede ist ein großer Bewirker; mit dem kleinsten und unscheinbarsten Körper vollbringt sie göttlichste Taten.“ Gorgias, Lobpreis der Helena, 8, DK 82 B 11.

wahren Struktur der Welt hinführt, d.h. es wird transitiv (er leitet zu etwas anderem als zu sich selbst) und befähigt zu wahren extra-situationalen, eidetischen, nicht bezogenen Zusammenhängen vorzustoßen. Das ist das *semantische Primat* der Sprache. Auf der anderen Seite wird der λόγος wie ein Werkzeug betrachtet, nicht um zu dem Wesen der Dinge durch methodische Arbeit zu gelangen, sondern um mittels rhetorischen und eristischen Techniken in den jeweiligen Kräfteverhältnissen regulativ einzugreifen. Das ist das *pragmatische und performative Primat* der Sprache.

c) Auf der einen Seite besteht die Kraft des λόγος darin, was man damit bedeutet, ob es gelingt, durch die elenchtischen, mäeutischen, dialektischen oder dihäretischen Methoden zu der wahren eidetischen Struktur der Welt vorzustoßen und begründende Evidenzen zu erlangen. Auf der anderen Seite ist der Logos eine Sache unter Sachen, deren ganze performative und pragmatische, werkzeugartige Natur und Kraft wahrgenommen und gewürdigt wird. Nach dem protagoreischen Modell der Differenzen zwischen Bezüglichkeitssystemen ist der Raum der Politik nicht die philosophische Arbeit der Begriffsklärung oder der Begründung dessen, was ist, um sich danach im Handeln und Denken auszurichten, und auch nicht das Räumen von Differenzen durch den Rekurs auf Evidenzen. Der Raum der Politik ist nicht der Raum, in dem Ideale sich manifestieren, sondern ein öffentlicher Raum ohne Grund und ohne eigene Richtung, wo unzurückführbare, unhintergehbare, unauflösbare Differenzen zusammenfinden und aufeinandertreffen, und wo es eigentlich um Kräftemessen geht. Und dazu gehört einiges mehr als das vernünftige Reden. Es ist von vornherein nicht möglich, dass die unterschiedlichen Bezüglichkeitssysteme sich in einem ideellen Raum der Verständigung versöhnen, denn diesen Raum gibt es nicht. Im nicht eidetisch verankerten politischen Raum der sophistischen λόγος-Form gibt es Konflikte, in denen unveröhnliche Kräfte konfrontiert werden, nicht Dissense, die durch Zu-

rückführung auf Paradigmen zweiter Ordnung (etwa Ideen) lösbar wären.

Öffentlicher Raum, Kräftemessen, Kräfteverhältnisse: im Universum der sophistischen λόγος-Form sind die Differenzen unauflösbar, denn der logische Raum der möglichen Zusammengehörigkeit, wo eine Versöhnung stattfinden könnte, definitiv abwesend ist. Dieser Raum der Kommensurabilität wird erst in der philosophischen λόγος-Form durch die postulierte zeitlose Identität der ποιότητες bzw. Substanzen oder Ideen eröffnet. In der strategischen Rationalitätsform der Sophistik gibt es dagegen kein Maß jenseits der einzelnen Bezüglichkeitssysteme, die Bestimmtheiten (Institutionen oder Nomoi¹⁵⁰) sind nicht das mehr oder weniger beglückte Durchschimmern einer wahreren, realeren, tiefer liegenden Ordnung, sondern als Institution oder unter Menschen entstandenen Konventionen nur das vorübergehende Ergebnis eines prekären Gleichgewichts der einwirkenden Kräfte. Und hier wird auch eine markante Stelle in dem platonischen Dialog *Nomoi*¹⁵¹ in seiner ganzen Dimension verständlich, wo in der wörtlichen Anlehnung an den Satz des Protagoras der Gott als Maß aller Dinge gesetzt wird, ein Gott, der jenseits aller Bezüglichkeit steht, insofern den ἴδιον-Charakter der einzelnen Bezüglichkeitssysteme aufhebt und die Kommensurabilität derselben untereinander erlaubt.

Der öffentliche Raum der Polis ist der Raum, wo unterschiedliche Lebensentwürfe, individuelle und auch für die ganze Polis, aufeinandertreffen, und die Ordnung wird als immer wieder neu entschiedenes Ergebnis dieses Aufeinandertreffens, woraus die Strukturen des Wirklichen entstehen. Wir sehen, dass nur in Bezug auf und innerhalb eines vorbestimmten ontologischen Rahmens (nämlich innerhalb der

150 Genau in diesen Kontext sollte auch die zu der Zeit gängige Debatte um die Antithese Physis-Nomos geortet werden. Cf. zu der Thematik das dokumentarisch sehr ausführliche Kapitel 4. von Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy III: The fifth-Century Enlightenment*, Cambridge 1969.

151 Platon, *Nomoi* 715e7-716d4

Grundannahme der vorsprachlichen Identität und Bestimmtheit der Welt) sich der λόγος folgendermaßen bestimmen lässt: als Wort, als Grund, als Erklärung, als Ratio. Bei den Sophisten, oder nach dem platonischen und aristotelischen Protagoras, wie wir gesehen haben, ist der Rahmen ein anderer (die Grundannahme ist die der Pluralität und prinzipiellen Relationalität der Welt), und dort wird der λόγος auch, in seiner Funktion, in seinem Umfang, in seiner Tauglichkeit, auf eine ganz andere Weise bestimmt. Man kann sehen, dass dem Denken, dem Reden und dem Handeln jeweils verschiedene Aufgaben zugewiesen werden und dass sie ganz verschiedene Gestalten jeweils annehmen, und das in wesentlicher Abhängigkeit von dem jeweiligen ontologischen Rahmen, wo sie aufgefasst wurden.

Strategische und parametrische λόγος-Formen

Diesen zwei möglichen Rahmen, wo der λόγος oder die Art, die Ratio auszuüben, jedes Mal eine andere Gestalt bekommt, kann man demnach einen Namen geben. Die sophistische wäre eine **strategische** Rationalitätsausübungsform, die keine äußeren Instanzen kennt. Die λόγος-Form der Philosophie wäre eine **parametrische** Form.¹⁵² Für sie gibt es situationsexterne Festgrößen, die paradoxerweise, dank einer postulierten natürlichen Zusammengehörigkeit eleatischer Herkunft von Sein und Denken, in der Rede und im Denken erfasst werden können, aber per definitionem, als eigenständige Entitäten mit dem Charakter der Selbständigkeit, außerhalb des Denkens und des Redens schon bestimmt sind. Es wird in der philosophischen λόγος-Form immer ein Parameter angenommen (das τὸ αὐτό, das Eidetische), was jenseits der jeweiligen Gesprächssituation steht, als angestrebte Wahr-

152 Dieser Ausdruck spielt auf das Homo-Mensura-Fragment des Protagoras (DK 80 B 1) an, nach dem alles Erscheinende in einem μέτρον oder Relationalitätssystem ohne Exteriorität erscheint, demgegenüber werden in der philosophischen λόγος-Form parametrische, feste, fixe, selbständige, unabhängige Entitäten postuliert.

heit, als erlangbare Evidenz, als Regulativ. Es geht, und darauf zielt das Geschäft der Philosophen ab, um die Begründung einer normativen Ordnung durch Zurückführung auf eine parametrisch wirkende Identität der Dinge in ihrer zeitlosen Identität.

Es wird also notwendigerweise als Bedingung der Möglichkeit der philosophischen Tätigkeit ein Parameter vorausgesetzt, der nicht der Wandelbarkeit und der strategischen Umformung durch Einwirken unterschiedlicher Kräfte unterzogen ist. Wenn Platon, wie gerade erwähnt, in den *Nomoi* in stillschweigendem Bezug auf den Satz des Protagoras aber in wörtlicher Anlehnung an denselben sagt, dass das Göttliche doch eher das Maß aller Dinge sei¹⁵³, hat dies nichts anderes im Sinn als das zuvor Gemeinte. Dagegen wäre die sophistische λόγος-Form eine strategische: es gibt keine solche parametrische Instanz, die zu bestimmen wäre, es gibt aber im Gegensatz dazu ein Zusammenreffen unversöhnlicher Kräfte und sich ständig wandelnder Spielregeln und Spielräume, jenseits derer man nicht Fuß fassen kann.

Sophistisch denken heißt demnach, im selben Feld leben, aber in unterschiedlichen Welten. Unzurückführbare und unhintergehbare Vielfältigkeit gegenüber einer nur scheinbaren, auf eine tieferliegende eidetische Struktur zurückführbare und insofern auch auflösbare Vielfältigkeit.¹⁵⁴ Für die Philosophie gibt es keine Konflikte (Aufeinander-

153 Platon, *Nomoi* 716e4-6: ὁ δὲ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἶη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὡς φασιν, ἄνθρωπος (Schleiermacher: „Gott nun dürfte wohl vornehmlich das Maß aller Dinge für uns sein, und weit mehr als so ein Mensch, wie dies Einige wollen.“

154 Spätestens an diesem Punkt wird ersichtlich, warum sowohl für Platon wie auch für Aristoteles die sophistische nur eine scheinbare Weisheit sein kann, eine φαινόμενα σοφία. So zum Beispiel in Ref. Soph. 165a21-3. Das hat sicher nichts mit einer „scheinbare(n) Klugheit“ (Zekl) zu tun, sondern mit einer Weisheit, die in der relationalen Struktur der φαίνεσθαι beharrt, ohne den Schritt in Richtung Verankerung im Seinsmodus der Selbstidentität, in das ἐν des Seins, zu gehen.

treffen von unvereinbaren, unversöhnlichen Differenzen, von unterschiedlichen, in fragmentierten Bezüglichkeitssystemen bestimmten Konsistenzen), sondern Dissense, die prinzipiell mittels Bezug auf eine wahre, immerwährende, parametrisch wirkende Struktur innerhalb eines allen gemeinsamen logischen Raumes auflösbar sind. Die diskursiven Begegnungen können verstanden werden entweder als schöpferisches oder vernichtendes Zusammenklaffen von Kräften (Welten oder Relationalitätssysteme) in einem gemeinsamen Feld einerseits, oder als Chance zur Explizierung einer gemeinsamen ontologischen Struktur andererseits, als Erlösung, auf deren Basis eine Begründung dessen, was sein soll, möglich ist, und in deren Folge auch eine definitive Verständigung und Übereinkunft erreichbar sind.

Auf der einen Seite die Differenz und die Relationalität, das *πρός τι*, auf der anderen Seite die Identität, das *καθ' αὐτό* als Grundzug des Seienden, und somit die Eröffnung eines logischen Raumes der Zusammengehörigkeit innerhalb einer für alle Zeiten schon gegebenen und gemeinsamen ontologischen Struktur. Nach dem sophistisch-protago-reischen Modell ist die Welt voller Kraftfelder und Kräfteverhältnisse, nach dem philosophischen Modell sind die Wirren der Politik und die Katastrophen der Kriege Ergebnis einer mangelnden Einsicht in das wahrhaft Seiende und einer fehlenden Verankerung in den wahren Strukturen des Seienden.

Das philosophische Modell setzt einen Parameter voraus, eine fixe Instanz, eine Grundvoraussetzung, ein universales ontologisches Prinzip, womit das methodische Vorgehen der Wissenschaft im Anstreben einer Theorie begründet und ermöglicht wird. Für das sophistische Modell dagegen besteht nicht die Möglichkeit einer situationsungebundenen Theorie im eigentlichen Sinne. Auch ist es nicht möglich, auf die sokratischen Wesensfragen sinnvoll zu antworten, denn diese setzen die Art der erwarteten Antwort schon voraus. In der Tat, die Fälle, wo wir solche Antworten auf *τί ἐστί*-Fragen seitens sophistischen Kontra-

henten finden, geschehen diese ausschließlich in den platonischen Texten auf Veranlassung von Sokrates.¹⁵⁵ Dass sich Sokrateles' Kontrahenten als Vertreter der sophistischen λόγος-Form in einem fiktiven Gespräch auf das sokratische Frage/Antwort-Spiel einlassen, heißt definitiv nicht, dass diese glauben, es sei möglich, eine definitive Antwort zu geben, und schon gar nicht, dass diese die ontologischen Voraussetzungen für dieses Spiel teilen. Dieser Umstand der Teilnahme an einem fiktiven elenktischen Spiel ist gerade deshalb des öfteren eine Quelle für wichtige und gravierende Missverständnisse gewesen.¹⁵⁶

155 Bemerkenswert ist die widerwillige und teilweise spöttische Art, wie sich Thrasymachos (Politeia 336b1) und ganz besonders Kallikles (Gorgias 481c) auf das Spiel der Definitionssuche einlassen.

156 So ist der Fall in dem ausführlichen Buch von Hoffmann, K. F., *Das Recht im Denken der Sophistik*, Stuttgart und Leipzig 1997. Dort führt er aus, der Versuch, die Gerechtigkeit zu definieren, „setzt ihre Definierbarkeit voraus und sieht sich daher vor die Aufgabe gestellt, den wahren Gerechtigkeitsbegriff herauszufinden“ (S. 360-361). Deshalb sei die Frage nach der Wahrheit immer präsent, sowohl für diejenigen, die von der Definierbarkeit ausgehen, wie auch für jene, die diese bestreiten. Beide Positionen bräuchten ein Prinzip, um die eigene Auffassung von Wahrheit zu begründen, und das sei die φύσις (S. 361). Dieser Gedankengang ist dennoch weder schlüssig noch historisch korrekt, denn nur im Kontext platonischer Dialoge findet man klare Versuche, Gerechtigkeit zu definieren. Kallikles oder Polos versuchen es nur auf Veranlassung von Sokrates, und das sagt nichts über ihre Annahmen über die logischen Voraussetzungen der Möglichkeit einer Definition aus. Diese logischen Voraussetzungen gibt es zwar bei der platonischen Philosophie, nicht aber im Falle der Sophisten. Polos und Kallikles treten in einen reinen Disput ein, der gewissen formalen Regeln unterworfen ist, die nichts über die inhaltlichen Voraussetzungen der beiden aussagen müssen. Platon war es, der die sprachlichen und ontologischen Grundlagen und Voraussetzungen der Definition, wie in der τὶ ἐστὶ-Frage angestrebt, zur Grundlage seiner Philosophie machte und gerade versuchte, diese gegen die Sophisten zu verwenden. Vgl. Oreja, F., ‚Rez. K. F. Hoffmann, Das Recht im Denken der Sophistik, 1997‘, *Bryn Mawr Classical Review* 1998.07.13.

Das philosophische Modell sucht das Wissen, verstanden als Zugang zum eigentlichen Sein in seinem widerspruchslosen Charakter. Das sophistische Modell sucht die Qualifikation der Akteure im komplexen Zusammenspiel der vielfältigen Kräfte.¹⁵⁷ Die Philosophie strebt nach Begründungen, das sophistische *λόγος* sucht ein angemessenes, effektives und besonnenes Eingreifen in politische Kraftfelder, die sich in einem instabilen Gleichgewicht befinden.

Wahrheit in der sophistischen *λόγος*-Form

In einem scharfsinnigen und sehr beachteten und gefeierten Aufsatz¹⁵⁸, stellte Blumenberg 1971 sehr treffend Folgendes fest:

Platon führte den Kampf gegen die Rhetorik der Sophisten mit der Unterstellung, sie beruhe auf der These von der Unmöglichkeit der Wahrheit und folgere daraus das Recht, das Durchsetzbare für das Wahre auszugeben.¹⁵⁹

157 Hier fügt sich die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend und der politischen Fähigkeiten. Cfr. bspw. die Stelle in Platons Dialog *Protagoras*, wo Protagoras, sich als Sophist und Menschenerzieher bekenndend (*ἐγὼ οὖν τούτων τὴν ἐναντίαν ἅπασαν ὁδὸν ἐλήλυθα, καὶ ὁμολογῶ τε σοφιστῆς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους*, 317b), sich von anderen Sophisten absetzt und behauptet, praktische Klugheit (*εὐβουλία*) zu lehren, sowohl in privaten Angelegenheiten wie auch im öffentlichen Leben, und wie man aufs beste befähigt wird, in den Angelegenheiten der Stadt einzugreifen, sowohl mit Handlungen wie auch mit Reden (*καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.*) Prot. 318e-319a. Sokrates fasst daraufhin den Lehrstoff unter dem Begriff *πολιτικὴ τέχνη* (etwa politische Kunstfertigkeit) zusammen (*δοκεῖς γάρ μοι λέγειν τὴν πολιτικὴν τέχνην καὶ ὑπισχνεῖσθαι ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας.*) (Prot. 319a). Der allgemeine Besitz der *πολιτικὴ τέχνη* spielt eine sehr wichtige Rolle im Zusammenhalt des Staates, wie es im sog. Mythos des Protagoras im selbigen Dialog dargestellt wird (320c ff.). Vgl. Döring, K. (1981), ‚Die politische Theorie des Protagoras‘, in Kerferd (Hrsg.), *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden 1981.

158 Siehe zum Beispiel Kopperschmidt, J., *Wir sind nicht auf der Welt, um zu schweigen. Eine Einleitung in die Rhetorik*, Berlin/Boston 2018, S. 87-118.

Nach unseren bisherigen Ausführungen jedoch ergibt sich die Notwendigkeit, leicht präzisierend anzumerken, dass, zumindest nach dem vorläufigen Ergebnis unserer Versuche einer Rekonstruktion einer sophistischen λόγος-Form, nicht die Wahrheit unmöglich ist, sondern die jenseits der Relationen und strategischen Felder in Form der Identität bestimmbare philosophische Wahrheit. Die Wahrheit im Sinne einer entstandenen, komplexen, im Werden begriffenen Offenbarung, in die man auch denkend, redend und handelnd eingreifen kann und soll, sie ist für Protagoras eben immer gegeben. Also wird das Durchsetzbare nicht als Wahres ausgegeben, sondern das öffentlich Wahre entsteht vielmehr in der Durchsetzung als Ergebnis des Kräfte-messens im Raum der Polis zwischen unvereinbaren individuellen oder gruppenbezogenen Weltöffnungen oder Relationalitätsbezügen.

Die theoretische Möglichkeit, die (philosophische) Wahrheit als nicht erreichbar hinzustellen oder zu postulieren, ist für Protagoras oder für die sich als Lehrer in der Politik betätigenden Sophisten nicht einmal gegeben. Um sie als nicht erreichbar hinzustellen, muss man sie erst einmal „platonisch“ bestimmt haben. Und diese platonische Bestimmung dieser Form der Wahrheit geschieht eben unter anderem auch in den Texten von Platon und Aristoteles, in denen konfrontativ auch das bestimmt wird, was sophistisch ist und was das Sophistische ausmacht: das Spiel mit eidetisch unverankerten, flüchtigen, nichtigen Bildern bzw. das Missachten des Seinsbezuges im Reden und Denken. Für Protagoras, als Inbegriff des Sophisten, dem Text und dem von Platon postulierten ontologischen Untergrund zufolge¹⁶⁰, ist die Wahrheit immer in einem relationalen Geflecht eingebettet und ist außerhalb derselben schlicht nicht denkbar. Diese protagoreische Wahr-

159 Blumenberg, H., „Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik“, 1971, in Blumenberg, H., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1999. S. 104-105.

160 So wie auch in den Passagen der Met. Γ, in denen Aristoteles sich mit Protagoras' Lehre befasst, ganz explizit in Kapitel 5, 1009a6 ff.

heit ist immer offenkundig und immer gegeben, man muss sie nicht methodisch mühsam herausfinden, sondern man kann und soll an sie gestalterisch arbeiten, sie hineinwirkend programmatisch mit verformen.¹⁶¹ Deshalb ist die Frage nach der Erreichbarkeit der Wahrheit fehl am Platz und kommt einer *petitio principii* gleich, denn sie setzt voraus, was gerade eben in Frage steht. Dieser offenkundige Charakter der Wahrheit wird sowohl von Platon wie auch von Aristoteles in den Texten, die uns teilweise beschäftigt haben, explizit thematisiert und auch in Frage gestellt.¹⁶²

161 Protagoras selbst, nach den vorhandenen Quellen, sah seinen Erziehungsauftrag wie ein Hineinwirken in die geistig-materielle Verfassung (ἐξίς) der wahrnehmenden oder urteilenden Akteure, um so eine „Konversion“ des Zustandes zu erreichen: wie der Arzt eine Umwandlung des somatischen Zustandes mit Medizin erreicht, so der Sophist eine des denkenden/urteilenden Zustandes mit λόγοι (Theaitetos 167a4 ff.) Und Selbiges gilt auch für Staaten: es gibt keine Instanz jenseits des Staates selbst, um über die Gerechtigkeit oder Schönheit zu urteilen: „τοὺς δέ γε σοφοὺς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν εἶναι ποιεῖν. ἐπεὶ οἷά γ' ἂν ἐκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῆ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ:“ („der Weise und der gute Rhetor machen, dass den Staaten anstatt des Schädlichen das Nützliche gerecht erscheint und ist. Denn was jedem Staate schön und gerecht erscheint, das ist es ihm ja auch für ihn, solange er es in Form von Gesetzen als solches erklärt.“ Üb. von mir) (Theaitetos 167c).

162 Ganz explizit bei Aristoteles in Met. Γ 6, 1011a17-20: „Wenn nun aber nicht alles relativ (πρὸς τι) ist, sondern auch einiges an und für sich (αὐτὰ καθ' αὐτά) existiert, so kann nicht alles Erscheinende wahr sein (πᾶν τὸ φαινόμενον ἀληθές); denn das Erscheinende ist Erscheinung für jemanden. Wer also alles Erscheinende für wahr erklärt, der macht alles Seiende zu bloß Relativem (ἅπαντα ποιεῖ τὰ ὄντα πρὸς τι).“ (Üb. Bonitz), oder Theaitetos 186c7: die Wahrheit kann nicht im Seinsmodus des πρὸς τι zugänglich sein, sondern kann nur mit der οὐσία als καθ' αὐτό erreicht werden.

Evidenz

Weiter nach Blumenberg, „Rhetorik schafft Institutionen, wo Evidenzen fehlen.“¹⁶³ Dazu das prägnante Diktum: „Alles, was diesseits der Evidenz übrig bleibt, ist Rhetorik.“¹⁶⁴

Nach unseren Ergebnissen wäre Evidenz in der *λόγος*-Form der Philosophie das angestrebte Erreichen des wahren Seins im Denken. Die Gleichbeschaffenheit, das herausgestellte homoietische Verhältnis und die natürliche Zugehörigkeit vom Sein und Denken, die mittels einer methodisch richtigen Heranführung im *λόγος* wiederhergestellt werden kann. Hier muss man auch den Satz des Parmenides ansiedeln: *εἶναι* und *νοῦς*, Sein und Denken, gehören zusammen und der *νοῦς* hat immer schon einen Zugang zum *εἶναι*. Das Sein versteckt sich nicht und ist dem Denken immer zugänglich. Es hängt hier alles davon ab, wie dieses Sein verstanden wird: als unabänderliche Instanz, demgegenüber die unvollständige Welt der *δόξα* steht, oder als heraklitische Welt der Wandel, durch Logos hindurchgezogene Wirklichkeit, oder nunmehr als strategisch bestimmter, aber immer offener Kampfplatz der unvereinbaren menschlichen Bezüglichkeitssysteme.

Die Evidenz ist der Ort, wo das Denken das Sein antrifft und wo die Wahrheit in ihrer ganzen Strahlkraft zur Tage tritt. Man kann es als das Offenkundige ansehen, als das, was unmittelbar, jenseits aller Zweifel, einleuchtet und als solches nicht mehr in Frage gestellt werden kann. Platonisch gesprochen aber, verlangt diese Form von Offenkundigkeit auch eine bestimmte ontologische Deutung, eine Deutung des Sinns vom Seins jenseits der Relationalität der sinnlichen Welt.¹⁶⁵

163 Blumenberg, *ibidem*, S. 110

164 Blumenberg, *ibidem*, S. 111

165 Vgl. die schöne Stelle im *Theaitetos* (186c7), wo die Definition der *ἐπιστήμη* als *αἴσθησις* endgültig verworfen wird: „οἷόν τε οὖν ἀληθείας τυχεῖν, ᾧ μηδὲ οὐσίας;“ „Ist es möglich, die Wahrheit zu erreichen, wenn man das Wesen (*οὐσία*) nicht erreicht?“ (Üb. von mir).

Abstrakt und modern gesprochen, hat Evidenz, wie Gewissheit auch, immer zwei Seiten. Wo das Erkenntnisproblem seit der Moderne im Vordergrund steht, ist es selbstverständlich möglich und angebracht, auch die rein subjektive Seite des Phänomens der Evidenz in den Vordergrund zu stellen – überhaupt in dem Phänomen diese zwei Seiten grundsätzlich säuberlich zu unterscheiden.

Das ist aber etwas, was in der klassischen Antike befremdlich, wenn nicht gar unmöglich gewesen wäre. So war für Parmenides die Gleichsetzung von Sein und Denken nicht die Antwort auf eine epistemologische Frage, sondern die Feststellung eines naturgegebenen ontologischen Tatbestandes.¹⁶⁶ Und so ist die Zugänglichkeit des Seins im methodischen Erkennen bei Platon oder im Vollzug des *σημαίνειν* bei Aristoteles auch erkenntnistheoretisch nicht weiter problematisch – problematisch gegenüber alternativen Ontologien wie die sophistische ist jedoch aber die Art und Weise und die Beschaffenheit dieses Seins, auf das zugegangen wird. Und auch welcher Beschaffenheit es sein muss, damit es zugänglich ist und es auch bleiben kann. Und das ist eine Frage der allerhöchsten Prinzipien, die selbst nicht Gegenstand einer Demonstration sein können.¹⁶⁷

Somit zeigt Blumenbergs Diktum (alles, was diesseits der Evidenz bleibt, sei Rhetorik), ganz andere Konturen. Denn nach der platonischen Deutung des Satzes des Protagoras, ist alles schon untrügliche Evidenz, was in der *αἴσθησις* zugänglich ist, nur handelt es sich um eine ganz andere Evidenz als die in der Philosophie angestrebte.¹⁶⁸ Die philosophische Evidenz setzt eine andere ontologische Deutung des-

166 Diese Zusammengehörigkeit des Seins und des Denkens wird nicht zufällig von der Göttin in einer mythischen Erzählung mitgeteilt (DK 28 B1).

167 Vgl. u.a. Met. Γ 3-4.

168 Die zwei Merkmale des Wissens (*ἐπιστήμη*), zu dem eine Definition im Theaitetos gesucht wurde und als deren erster Kandidat die protagoreische *αἴσθησις* vorgeschlagen wurde, waren ja untrüglich (*ἀψευδής*) und immer des Seienden (*τοῦ ὄντος ἀει*) zu sein (152c4-5).

sen, was ist, voraus. Wenn seitens des Seins die Elemente der zeitlosen Identität und der Widerspruchslosigkeit nicht gegeben sind, so ist auch diese Wiedererkennung und Zusammengehörigkeit des Geistes und des Seins im Logos nicht mehr möglich. Dann ist die Rhetorik nicht mehr die Sondernotlösung oder Interimslösung in Zeiten einer noch nicht erlangten Evidenz, sondern das einzig verbliebene Organ, in einem gemeinsamen Raum die Differenzen auszutragen und eine prekäre aber tragbare Ordnung erst zu schaffen.

Demnach, „diesseits der Evidenz“ besagt für eine sophistisch verstandene *λόγος*-Form, dass diese philosophische Evidenz jenseits des Feldes der Auseinandersetzungen einfach nicht gegeben sein kann und dass sie deshalb auch nicht methodisch herbeigeführt werden kann. Diesseits der Evidenz ist demzufolge alles, was im öffentlichen Raum als Ergebnis der strategischen Konfrontation irreduzibler Kräfte bleibt, als immer revidierbares Resultat eines ausgetragenen Konfliktes. Und diese Resultate können auch nicht nachträglich anhand theoretischer Konstrukte begründet werden. Diese sind Institutionen. Institutionen, die provisorisch und behelfsmäßigerweise gestiftet, aber nicht unter Rekurs auf jenseits der Relationen liegenden Parameter begründet wurden.

Zwar ist bei Blumenberg der Terminus „Institutionen“ in diesem Sinne nicht technisch streng fixiert (strategisch-genealogisch entstandene Institutionen im Gegensatz zu metaphysisch begründeten Sachverhalten). Folgendes Zitat bringt es dennoch auf den Punkt: Rhetorik sei eine Technik „sich im Provisorium vor allen definitiven Wahrheiten und Moralen zu arrangieren. Rhetorik schafft Institutionen, wo Evidenzen fehlen.“¹⁶⁹ Und der Punkt ist es hier auch, dass das Fehlen philosophischer Evidenzen im sophistischen Universum der strategischen Rationalität kein Provisorium ist, sondern ein ontologisch notwendiger und demnach auch permanenter und unüberwindbarer Zustand.

169 Blumenberg, a. a. O., S. 110

Deshalb ist die Rhetorik im sophistischen Universum nicht eine Notlösung im Interim eines Besseren, sondern das einzig verfügbare universale Instrument der politischen Auseinandersetzung ohne Verweis auf tiefer liegende Strukturen des Seienden.

Eine *λόγος*-Form nennt einen Rahmen, innerhalb dessen und erst innerhalb dessen bestimmt wird, was Reden, was Handeln, was Denken ist. Nur innerhalb eines solchen Rahmens kann man von bestimmten Problemen reden, weil es erst dort ist, wo die Artikulierbarkeit dieser Probleme bestimmt wird. Eine *λόγος*-Form basiert auf ontologischen Grundannahmen, die schon präfigurieren, welcher Art die Probleme und Fragestellungen sind, die innerhalb derselben artikulierbar sind.

Eine Problematik nennt hier ein theoretisches Konglomerat, das aus einer bestimmten Art von auf ontologischen Grundannahmen basierten Fragestellungen resultiert. Es ist möglich, die eine und dieselbe Problematik in bestimmten Schlüsseltexten von Platon und Aristoteles auszumachen. Gerade die Texte, in denen es um Themen der Ontologie geht, um die Frage, wie die Wirklichkeit beschaffen ist, dass ein rational und methodisch gesicherter Zugang zu ihr grundsätzlich möglich sein soll. Ja, der Ursprung der Philosophie als Metaphysik, wie wir sie heute verstehen, kann als eine Art aufgefasst werden, Fragen zu stellen, und wie die Entstehung einer neuen Problematik beschrieben werden, die mit bestimmten ontologischen Grundannahmen einhergeht. Eine Problematik ist der Erörterungsrahmen, innerhalb dessen und nur innerhalb dessen gewisse philosophische Probleme überhaupt formulierbar sind. Das ist der Fall mit dem durch die Annahme des selbständigen Seinsmodus der *οὐσία* ermöglichten Erörterungsrahmen.

Die Frage nach einem Bereich des Seienden, der nicht der Bezüglichkeit unterworfen ist, ist aber schlicht sinnlos in einem echten strategischen, nicht transzendental verankerten Denk- und Handlungsrahmen, wie es der sophistische zu sein scheint. Eben deshalb scheint

es auch nicht angebracht zu sein, die tradierten sophistischen Denkfragmente als Antworten innerhalb einer ihnen wesensfremden Problematik zu deuten.

Materialität des λόγος

Aufgrund des bisherigen Befundes ist es möglich, eine knappe Bestimmung des platonisch-aristotelischen Denkhorizonts, nennen wir es einfach Metaphysik, im Gegensatz zum angenommenen sophistischen Denkhorizont zu geben. Im Denkhorizont des metaphysischen Denkens wird die Unmöglichkeit festgestellt, die Differenz innerhalb des gesuchten oder untersuchten Begriffes zu denken. Es ist vielmehr die Identität und die Einheit des Seins, was eine methodische Untersuchung innerhalb dieser Problematik erst möglich macht. Und diese Feststellung hat, wie bereits angemerkt, sowohl eine ontologische wie auch eine logische und erkenntnistheoretische Seite. Innerhalb des sophistischen Denkhorizonts ist es vielmehr die Differenz, die Fragmentierung und die Pluralität des Seins, was eine methodische Untersuchung wie die philosophische aussichtslos, ja unmöglich macht.

In seiner *Praeparatio evangelica*,¹⁷⁰ zitiert Eusebius Anfang des 4. Jahrhunderts aus einem verlorenen Werk des Porphyrius, wo dieser klagt, dass die meisten Bücher der Philosophen, die vor Platon gelebt haben, verloren gegangen sind, und zeigt sich überzeugt, dass, wäre das nicht der Fall gewesen, man feststellen würde, wie viel Platon von seinen Vorgängern entlehnt hat.¹⁷¹ Porphyrius habe durch Zufall die Schrift *Περὶ τοῦ ὄντος* (über das Sein) des Protagoras gelesen, wo sich eine von Platon aufgegriffenen Argumentation gegen die Einheit des Seins befunden hat (*πρὸς τοὺς ἐν τὸ ὄν*). Auf welches Werk Platons sich

170 *Praeparatio evangelica*, X, 3, 25

171 Eine ähnliche, wohl nicht wörtlich zu nehmende Behauptung, finden wir bei Diogenes Laertius, III, 37: nach Aristoxenus und Favorinus, referiert Diogenes, habe sich die *Politeia* von Platon schon fast vollständig in den verloren gegangenen *Antilogien* des Protagoras befunden (cf. DK 80 B5).

Porphyrus hier bezieht, ist nicht mehr mit Sicherheit auszumachen. Klar ist aber, dass dieses protagoreische Infragestellen der Einheit des Seins mit dem Ergebnis unserer Untersuchung bestens übereinstimmt. Gegenüber Platons alles tragender Grundannahme eines gemeinsamen logischen Raumes, ontologisch durch die *κοινά* aller Seienden markiert und gesichert, bestand Protagoras' ontologische Grundannahme in der grundsätzlichen Fragmentierung des Seins in irreduziblen Bezüglichkeitssystemen, durch den *ἴδιον*-Charakter aller Seienden markiert – eben in der Negation der Einheit des Seins jenseits der Relationen, wie Porphyrius in diesem leider verlorenen Werk referiert.

Es gibt in diesem Zusammenhang einen sehr verwirrenden und polemischen Text über Protagoras, durch Sextus Empiricus überliefert,¹⁷² wo behauptet wird, die *λόγοι* aller Dinge lägen schon in der Materie (*ὄλη*) selbst.¹⁷³ Sextus ist zwar eine relativ spätere Quelle. Aber auch wenn er Platons Dialoge mit Sicherheit gekannt hat und seine Rezeption früherer Literatur durch Platons Deutungen auch sicher beeinflusst worden ist, nicht weniger sicher ist es auch, dass er Originalwerke des Protagoras und anderer sogenannten Sophisten noch hat lesen können.

172 Sextus Empiricus, *Pyrrhonische Hypotyposen*, I, 216 ff. (= DK 80 A 14)

173 Unter Bezug auf die ontologische Ausarbeitung der Ontologie des Protagoras besonders im Dialog Theaitetos von Platon, schreibt H. Gomperz: „[Protagoras] meint, die Wirklichkeit sei so vielseitig, daß jedes Empfinden und Denken eine Seite der Wirklichkeit erfaßt. Das ist, wenn man so will, eine alogische Ansicht vom Realen, aber gewiß keine skeptische Ansicht von dem Realen.“ Wenn wir die Stelle von Sextus ernst nehmen und gerne mit den Wörtern spielen wollen, dann handelt es sich dabei sicher nicht um eine „alogische“, sondern um eine *hyperlogische* Ansicht vom Realen, denn die Wirklichkeit wimmelt förmlich von *λόγοι* nur so vor sich hin.

Die entscheidende Stelle (Pyr. Hyp. I, 218):

λέγει δὲ καὶ τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ, ὡς δύνασθαι τὴν ὕλην ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται. τοὺς δὲ ἀνθρώπους ἄλλοτε ἄλλων ἀντιλαμβάνεσθαι παρὰ τὰς δ' διαφοροὺς αὐτῶν διαθέσεις.¹⁷⁴

Deutungsversuche dieser, gelinde gesagt, seltsam anmutenden Textstelle hat es viele unterschiedliche gegeben.¹⁷⁵ Von dem hier gesteckten Rahmen ausgehend können wir vielleicht diesen knappen verwirrenden Text dahingehend so verstehen, dass damit, da die protagoreische Ontologie nicht von der vorsprachlichen Bestimmtheit und widerspruchslosen Einheit des Seienden über die fragmentierten Bezüglichkeitssysteme hinaus ausgeht – so weit steht fest –, die Möglichkeit alternativer Ontologien offen gelassen wird. Dabei wäre in diesem seltsamen Text die Quintessenz der protagoreischen Ontologie ausgedrückt: nicht die Identität, sondern geradezu die Differenz wird hier als Grundzug des Seienden postuliert. Die Wirklichkeit, heißt es dort, könne alles sein, wenn und insofern sie als solches in einem Bezüglichkeitssystem erscheint und so lange sie als solches sich sagen/denken lässt. Und dieses Sagen bzw. Denken (λέγειν) meint nicht nur das Aussprechen, sondern die inneren Zusammenhänge dessen zur Erscheinung bringen, was es gibt und dessen, was sein kann.¹⁷⁶

174 In der Übersetzung von M. Hossenfelder: „Ferner behauptet er, die Gründe aller Erscheinungen lägen in der Materie vor, so daß die Materie an sich selbst alles das sein könne, was allen erscheine. Die Menschen nähmen jedoch entsprechend ihren verschiedenen Zuständen zu anderen Zeiten andere Dinge wahr.“ In Sextus Empiricus, *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, Frankfurt am Main, 1968.

175 Eine ausführliche Diskussion der Stelle befindet sich zum Beispiel bei Koch, H. A., *Homo mensura. Studien zu Protagoras und Gorgias*, Diss Tübingen 1970, S. 11-26 („Der Bericht des Sextus über den Homo-Mensura-Satz und die ἐνυλοὶ λόγοι“).

176 Es ist manchmal faszinierend, Spuren der Überlieferung über die Jahrhunderte zu entdecken. In diesem Zusammenhang stelle ich hier indirekt fest, dass

Und Differenz besagt jetzt, dass die Zeit wesentlich alles durchdringt, dass auch die durch Platon und Aristoteles außerhalb der Zeit und des Werdens postulierten Entitäten, insofern sie in λόγοι erfasst werden, auch aus dem Wirrwarr des Werdens selbst entstanden sind, und als solche auch dem Krieg und dem Dahinfließen des Werdens unterworfen sind – und letztlich auch dahin irgendwann zurück kommen werden, in den Wirrwarr des Werdens. Das besagt, dass der Sinn vom Sein (um mal mit Heidegger zu sprechen), aus dem das ‚Logische‘ in unserem (noch durch und durch platonischen) Sinne entwachsen ist und wo noch seine Wurzeln geschlagen bleiben, nicht die göttlich gegebene Einheit, nicht die Selbigkeit, nicht die Beständigkeit, i.e. nicht die zeitlose Identität eidetischer Strukturen ist. Gerade das, was bei den Sophisten und der vorsokratischen, altgriechischen Kultur die Differenz und die Pluralität theoretisch denkbar macht, das wodurch sie auf den Begriff gebracht werden könnte, das kann nur eine Deutung

offensichtlich, oder zumindest sehr wahrscheinlich, Leonardo da Vinci diesen Text von Sextus gelesen, rezipiert und verinnerlicht hat. In einem Text von 1910, „Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci“, zitiert Sigmund Freud die angesehenere damalige Expertin in Leonardo, Marie Herzfeld, die ihrerseits aus einer originalen Notiz von Leonardo zitiert: „*La natura è piena d’infinita ragioni che non furono mai in isperienza*“. Der Text von Freud dazu, der sich ganz am Ende seines Aufsatzes befindet, lautet: „Wir zeigen alle noch zu wenig Respekt vor der Natur, die nach Leonardos dunklen, an Hamlets Rede gemahnenden Worten »voll ist zahlloser Ursachen, die niemals in die Erfahrung traten« [hier weist Freund in einer Anmerkung auf den Originaltext bei M. Herzfeld hin]. Jedes von uns Menschenwesen entspricht einem der ungezählten Experimente, in denen diese *ragioni* der Natur sich in die Erfahrung drängen.“ (in Freud, S., Werkausgabe in zwei Bänden, II, S. 190). Dabei missversteht er als „Ursachen“ die λόγοι von Sextus/Protagoras, die Leonardo seinerseits richtiger als „ragioni“ verstanden hatte. Rorty bezieht sich übrigen auch auf diesen Text beiläufig in seinem Buch *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main, S. 64-65, wo es um die „Entgötterung des Selbst“ bei Freud geht, und er sich seinerseits bei dem Historiker William Kerrigan für den Hinweis auf die Stelle bedankt, die er übrigens nicht im Zusammenhang mit Sextus bringt.

des Sinns vom Sein sein, die grundlegend anders aussieht. Das *πρός τι* (was hier ‚Prinzipialität des *πρός τι*‘ genannt wurde) ist dann nicht mehr wie bei Aristoteles eine untergeordnete, im System der ontologischen Hierarchisierung subsidiäre, um die *οὐσία* gezähmte Kategorie, die nur gemäß der Analogie der Attribution an die *οὐσία* zu untersuchen wäre. Eher noch, in der sophistischen Rationalitätsform und in ihrer ermöglichenden Ontologie wäre die *οὐσία*, dieses beständige und tragende Element im Gerüst des kategorialen Systems, nicht als Prinzip des Seins, des Redens und des Handels zu verstehen, als feste, parametrische Instanz der Berufung, sondern als ‚Gemachtes‘, nicht anders als eine Umwandlung, eine vorübergehende Kristallisierung des *πρός τι* im Feld einer Auseinandersetzung unterschiedlicher Kräfte: auch ein Element, das selbst aus einer Relation in einem konkreten Feld, innerhalb eines spezifischen, genealogisch beschreibbaren Kräfteverhältnisses, entstanden ist.

Vielleicht ist das, worauf das Urteil von Nietzsche sich bezieht, wenn er das tragische Zeitalter der Griechen, die vorsokratische Zeit, von der Dekadenz, die mit Sokrates eintritt, absondert. Hätte dann doch Nietzsche vielleicht Recht gehabt, wenn er sonst den „Ägyptizismus“ (das Herausheben von Entitäten aus den genealogisch beschreibbaren Kräfteverhältnissen, aus denen sie entstammen, und das Verabsolutieren derselben außerhalb der Zeit und des Raumes) als erstes Vorurteil des Philosophen hervorgehoben hat.¹⁷⁷ Darauf hat er sich vielleicht

177 „Sie fragen mich, was alles Idiosynkrasie bei den Philosophen ist?... Zum Beispiel ihr Mangel an historischem Sinn, ihr Haß gegen die Vorstellung selbst des Werdens, ihr Ägyptizismus. Sie glauben einer Sache eine *Ehre* anzutun, wenn sie dieselbe enthistorisieren, *sub specie aeterni* – wenn sie aus ihr eine Mumie machen. Alles, was Philosophen seit Jahrtausenden gehandhabt haben, waren Begriffs-Mumien; es kam nichts Wirkliches lebendig aus ihren Händen. Sie töteten, sie stopften aus, diese Herren Begriffs-Götzendiener, wenn sie anbeten – sie werden allem lebensgefährlich, wenn sie anbeten. Der Tod, der Wandel, das Alter ebenso gut als Zeugung und Wachstum sind für sie Einwände – Widerlegungen sogar. Was ist, *wird* nicht; was wird, *ist* nicht...

auch bezogen, als er die tragische Philosophie der Hellenen und Sophisten als auf das Realitätsprinzip beruhend sah:

Meine Erholung, meine Vorliebe, meine *Kur* von allem Platonismus war zu jeder Zeit *Thukydides*. Thukydides und, vielleicht, der Principe Machiavells sind mir selber am meisten verwandt durch den unbedingten Willen, sich nichts vorzumachen und die Vernunft in der *Realität* zu sehn – *nicht* in der »Vernunft«, noch weniger in der »Moral«... Von der jämmerlichen Schönfärberei der Griechen ins Ideal, die der »klassisch gebildete« Jüngling als Lohn für seine Gymnasial-Dressur ins Leben davonträgt, kuriert nichts so gründlich als Thukydides. Man muß ihn Zeile für Zeile umwenden und seine Hintergedanken so deutlich ablesen wie seine Worte: es gibt wenige so hintergedankenreiche Denker. In ihm kommt die *Sophisten-Kultur*, will sagen die *Realisten-Kultur*, zu ihrem vollendeten Ausdruck: diese unschätzbare Bewegung inmitten des eben allerwärts losbrechenden Moral- und Ideal-Schwindels der sokratischen Schulen. Die griechische Philosophie als die *décadence* des griechischen Instinkts; Thukydides als die große Summe, die letzte Offenbarung jener starken, strengen, harten Tatsächlichkeit, die dem älteren Hellenen im Instinkte lag. Der *Mut* vor der Realität unterscheidet zuletzt solche Naturen wie Thukydides und Plato: Plato ist ein Feigling vor der Realität – *folglich* flüchtet er ins Ideal; Thukydides hat *sich* in der Gewalt – folglich behält er auch die Dinge in der Gewalt...¹⁷⁸

Wenn wir erst einmal von dem üblichen Pathos von Nietzsche absehen und ihn als Philosoph auch ernst nehmen, so sehen wir, dass er sehr gewichtige und gewaltige Thesen aufstellt. Zunächst einmal erzählt er die Geschichte der Entstehung der Philosophie nicht wie üblich in der Form der Kontinuität. Zwischen „Sophisten-Kultur“ und „Philosophie“ sieht er einen Bruch, eine Diskontinuität, einen Kon-

Nun glauben sie alle, mit Verzweiflung sogar, ans Seiende. Da sie aber dessen nicht habhaft werden, suchen sie nach Gründen, weshalb man 's ihnen vorenthält.“ Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, ‚Was ich den Alten verdanke‘, Vol. III, S. 957 in der Ausgabe von Schlechta.

178 Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, ‚Was ich den alten verdanke‘, Vol. III, S. 1027-1028 in der Ausgabe von Schlechta.

flikt – kein lösbarer Dissens bezüglich irgendwelcher Fragen, sondern eine unzurückführbare, unüberwindbare Kluft. Die erste sei eine „Realisten-Kultur“, sagt er, die sich vor der Realität nicht scheut und die Dinge in der „Gewalt“ halte. Die zweite sei eine „Flucht“ vor der Realität ins Ideal. Realität, Gewalt, harte Tatsächlichkeit, die Dinge in der Gewalt behalten, Ideal... Das alles scheint auf den ersten Blick zu schwammig, um überhaupt hilfreich zu sein. Es wäre interessant genau zu wissen, was Nietzsche da unter „Realität“ versteht, wieso auf einmal die Philosophie eine Flucht vor der Realität ist, wenn gerade die Philosophie sich immer schon als Aufgabe gestellt hat, gerade zu der eigentlichen Realität vorzudringen. Ich glaube, da hat Nietzsche, auf seine Art und in seiner Terminologie, mit seinem ihm eigentümlichen Pathos, genau die Zusammenhänge angesprochen, die wir im Laufe dieser Untersuchung auch verfolgt haben. In ihrer Auseinandersetzung mit der „Realisten-Kultur“ bzw. „Sophisten-Kultur“, hat die Philosophie ein „Ideal“ als Selbiges und als Einheit des Seins außerhalb des Werdens, außerhalb der grundlegenden, im Kampf begriffenen Relationalitätssysteme, außerhalb der „Realität“, außerhalb der „harten Tatsächlichkeit“ aufgestellt – ein Ideal, das als angestrebte Verankerung und unabänderlicher Maßstab des Denkens und des Handelns dienen sollte, und das als eine „Flucht“ zu einem Ort jenseits des ständigen, gewaltigen Kampfes unterschiedlicher Kräfte dient.

Demgegenüber, Thukydides, gemäß der Sophisten-Kultur, der er angehört, „hat *sich* in der Gewalt“ und behält auch alles Wirkliche, alle Dinge auch „in der Gewalt“, innerhalb des unentrinnbaren Feldes der Konfrontation zwischen unversöhnlichen Kräften.¹⁷⁹

179 Für die Begriffe von Ursprung („magische“ Ursprung der Ideale der Philosophie) und Herkunft (genealogisch beschreibbare Entstehung aller menschlichen Werten als historische Konstrukte aus Machtverhältnissen) in Nietzsche, siehe den Aufsatz von Foucault, M., „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“ von 1971, in Michel Foucault. *Schriften in vier Bänden*. Band 2. Frankfurt am Main.

ABSCHLUSS

Ausgangspunkt dieser Untersuchung war die Feststellung einiger Aporien, Ungereimtheiten, Merkwürdigkeiten um die Sophistik als Gegenstand der Geschichte der antiken Philosophie. Wie im ersten Kapitel dargelegt, war schon die Bestimmung dessen problematisch, was unter Sophistik überhaupt historisch zu verstehen ist. Dazu gehörte auch die Eigentümlichkeit der überlieferten Quellen und Zeugnisse, die meist entweder direkt in Platons und Aristoteles' Texten an uns tradiert oder in der sonstigen Doxographie durch seine maßgeblichen Interpretationen gefiltert bzw. wesentlich beeinflusst worden sind.

Im Zusammenhang damit hatten wir auch in der Interpretationsgeschichte eine latente Dichotomie in den Wertungen und Einschätzungen der Sophistik als vermeintliches historisches Phänomen festgestellt. Merkwürdig war es, dass die historiografischen Gestaltungen der Sophistik nicht nur vielfältig und axiologisch polarisiert sind, merkwürdig war es auch, wie es sich zeigte, dass sie in ihrem Charakter letztlich nicht auf eine unvoreingenommene Einschätzung und Beurteilung eines aproblematisch gegebenen philosophiehistorischen Gegenstand zurückzuführen sind. Ganz im Gegenteil: die einzige ‚Sophistik‘, die wirkungsgeschichtlich eine greifbare Gestalt anbietet, hat ihre Wurzel in einem frühen philosophischen Konstrukt, dem als solchen dieser polarisierende Charakter schon innewohnt.

In der Tat hat sich „die Sophistik“ in ihrer Bestimmtheit und mit ihren klaren Konturen als das Resultat einer in philosophischen Texten stattfindenden Auseinandersetzung um grundlegende Fragen der

2014, S. 166–191.

Ontologie erwiesen. Unsere Untersuchung zur Eigentümlichkeit der sophistischen Rationalitätsausübung hatte als Hauptziel, herauszufinden, worum es eigentlich in dieser lang andauernden und beharrlichen Polemik Platons und Aristoteles' mit sophistischem Gedankengut eigentlich ging. Wir wollten daran anknüpfend auch herausfinden, ob die Erscheinungsformen und der Charakter dieser Auseinandersetzung als der Konflikt zwischen zwei unterschiedlichen λόγος- bzw. Rationalitätsformen adäquat beschrieben werden könnte. Das heißt: als einen Konflikt zwischen zwei grundlegenden, andersartigen und unterschiedlichen ontologischen Grundannahmen, die jeweils zwei unterschiedliche Rahmen eröffnen, wo dem λόγος jeweils auch unterschiedliche Aufgaben zugewiesen werden. Erst innerhalb dieser Auseinandersetzung wird in der Tat verständlich, inwiefern es möglich war, eine einheitliche Bedeutung für den sonst in der vorklassischen und auch klassischen Antike so vielfältig gebrauchten Terminus σοφιστής hervorzubringen, die sich wirkungsgeschichtlich durch die Jahrhunderte mit den uns heute noch geläufigen Konnotationen festsetzen würde.

Gegenstand dieser Arbeit war die in exemplarisch ausgewählten Texten von Platon und Aristoteles stattfindende Auseinandersetzung mit bestimmten, dem sophistischen Gedankengut zugehörigen Themen, Thesen und Gedankenkonstrukten. Und als Antwort auf die ganz konkrete Frage nach dem worum dieser Polemik, hat es sich herausgestellt, dass es dabei um grundlegende Fragen der Ontologie ging: Fragen nach dem Wesen und Seinsmodus der Dinge und nach dem Bezug der Sprache zur Welt; Fragen danach, wie die Sachen der Welt überhaupt beschaffen sind, damit wir uns denkend, redend und handelnd auf sie beziehen können.

Beim Orten der Auseinandersetzung auf der Ebene der grundlegendsten Fragen der Ontologie und beim Versuch, eine eigentümliche sophistische λόγος-Form mit erkennbaren Konturen zu rekonstruieren,

eröffnet sich auch die Möglichkeit, eine zufriedenstellende Erklärung der festgestellten Aporien um „die Sophistik“ als Gegenstand der Philosophiegeschichte zu finden. Dafür ist es unabdingbar, zwischen „historischen Phänomen“ und „historiographischen Gestaltungen“ zu unterscheiden. In ihrer Bestimmung und mit ihren uns vertrauten Konturen ist „die Sophistik“ von Anfang an ein philosophisches Konstrukt. Dieses Konstrukt hat sich durch die Jahrhunderte in Form von vielfältigen historiographischen Gestaltungen verselbständigt. Nur wenn man diese historiographischen Gestalten auf die tatsächliche historische geistige Landschaft des Griechenlands des 5. vorchristlichen Jahrhundert unproblematisiert projiziert, ohne die Umstände, ohne die Belange zu problematisieren, aus denen dieses Konstrukt sich gebildet hat, entstehen die aufgezählten Aporien.

Heute begegnen uns in der Forschung der antiken Philosophie zwei miteinander verwobene Gefahren: (a) die analytische, unvermeidbare Spezialisierung, die nicht mehr in der Lage ist, den großen Blick zu behalten und (b) parallel dazu, das Beibehalten von unproblematisierten Annahmen und Voraussetzungen, die in dem Moment gültig waren, als die klassische philologisch-gestützte Philosophiegeschichte sich daran machte, systematisch mit modernen wissenschaftlichen Methoden die philosophischen Texten der Vorsokratik zu studieren. Hierzu sind die üblichen Periodisierungen und Kontinuitätserzählungen zu rechnen. Diese lineare Periodisierungen findet man immer noch überall als wären sie selbstverständlich und als gäbe es dort nichts Bedenkenswertes und Fragwürdiges. Und auch wenn man sich so sehr bemüht, den antiken Texten gerecht zu werden, kann es sein, dass man dadurch nicht mehr in der Lage ist, dem Fremdartigen, Seltsamen, Andersartigen eines vorplatonischen Denkens, einer anderen Form von Ontologie, einer anderen *λόγος*-Form, die Möglichkeit zu geben, zur Sichtbarkeit zu kommen. Und so sind hier die meisten Versuche heute zu verorten, durch logisierende hineinlesende Lektüre sich diese Texte in einer kalten Ahistorizität anzueignen. Dieses fehlende histori-

sche Bewusstsein und solche Ahistorizität in der Methode und in den Fragestellungen stellen gleichzeitig den methodischen Ausschluss der Möglichkeit einer anderen Rekonstruktion von fragmentarisch erhaltenen Denkkomplexen dar.

Wir haben festgestellt, dass „die Sophistik“ nicht eine einheitliche kulturhistorische Größe ist. Oder besser, sie ist eine solche Größe nur als historiographische Gestalt, deren Herkunft in philosophischen Texten zu suchen ist. In der Tat, die einzige Sophistik mit deutlich erkennbarer Gestalt findet sich in philosophischen Texten, von denen wir in den zentralen Kapiteln dieser Arbeit eine exemplarische Auswahl besprochen haben.

Wir sind der Frage nachgegangen, welche die theoretischen Anlässe und für die Philosophie wesentlichen Fragen es waren, die Platon und Aristoteles nutzten, um eine „die Sophistik“ bestimmende Grenze zu ziehen. Oder anders formuliert: was war das, was innerhalb des Platonismus erlaubte oder gar verlangte, sich von „Sophistischem“ abzusetzen und so die Voraussetzungen für die uns selbstverständlich gewordene Bestimmung der Sophistik als einteilender Begriff in der Geschichte der antiken Philosophie zu schaffen.

In den zentralen Kapiteln haben wir versucht, die zentrale Frage zu isolieren, die für Platon und *mutatis mutandis* für Aristoteles ausschlaggebend war. Es handelte sich um grundlegende Fragen der Ontologie bezüglich theoretischer Grundannahmen, die das methodologische Vorgehen der Philosophie (elenktische, mäeutische, dihäretische oder dialektische) in den Dialogen von Platon begründen und die letztlich in die Theorie der Ideen münden. Die tatsächliche philosophische Diskussionspraxis unterscheidet sich von der sophistischen (Agonik, Antilogik oder gar Eristik) durch die zugrundeliegende ermöglichende Ontologie. Das Kernprinzip dieser Grundannahme ist die hier genannte Prinzipialität der Seinsform des καθ' αὐτό, die in der Auseinandersetzung gegenüber einer unterstellten sophistischen Prin-

zipialität des $\pi\rho\acute{o}s\ \tau\iota$ sich behaupten sollte. Aristoteles' Einstellung ist dieselbe – nur sieht sie, entsprechend seiner kategorialen Ausarbeitung der Frage nach dem Sein, etwas anders aus. Letztlich ging es um die prinzipielle Möglichkeit der philosophischen Tätigkeit selbst, um Möglichkeitsbedingungen des Wissens, um die Allerersten Prinzipien des Seins, um den Seinsmodus dessen, was es gibt, und um die Zusammengehörigkeit des Denkens und des Seins.

Und letztlich ging es um die Frage, ob es möglich ist, die Formen dieses freigelegten Konfliktes um ontologische Grundannahmen als ein Konflikt zwischen unterschiedlichen $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ -Formen zu beschreiben. Nach Platons Verständnis, operiert die sophistische $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ -Form mit bloßen, unverankerten Bildern, negiert die Einheit des Seienden und sieht die Wahrheit in den vielfältigen, fragmentierenden Bezüglichkeitssysteme. So verkennt die sophistische $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ -Form den Seinsmodus der Identität bzw. Selbigkeit, der den logischen Raum der Zusammengehörigkeit eröffnet. Die Aufgabe des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ist es dann nicht, zum wahren Sein hinzuführen, sondern in das relational verstandene Sein strategisch hineinzuwirken.

Der Sophist hat sich als Meister der Bezüglichkeit bei Platon und als Missachter der Seinsbezogenheit der Rede bei Aristoteles erwiesen. Das sophistische ontologische Primat einer substanzlosen Relationalität steht einer Ideen- bzw. Substanzontologie gegenüber: die fragmentierende Prinzipialität des $\pi\rho\acute{o}s\ \tau\iota$ als Gegenpart zu der vereinigenden, die Gemeinsamkeit der Welt rettenden ontologischen Prinzipialität des $\kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ als Seinsmodus der nicht bezogenen Identität. Diese Identität des Seins fungiert als regulierender Parameter, als fixe, angestrebte Instanz in den Auseinandersetzungen. Daher der Name „parametrische Rationalitätsform“. Diese Prinzipialität des $\kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ defragmentiert die sophistische, relationale Welt der $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ und der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ und eröffnet einen gemeinsamen logischen Raum, wo die Philosophie ihrer Begründungsarbeit nachgehen kann. Und diese sophisti-

sche Prinzipialität des $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$ kennt keine parametrische Instanz jenseits der konfrontativen Begegnung der unterschiedlichen Kräfte, daher der Name „strategische Rationalitätsform“. Demnach ist eine sehr bestimmte Auffassung dessen, was der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ innerhalb einer unwiderflichen, unbedingten, rückhaltlosen Relationalität taugt und vermag das, was wesentlich das Sophistische ausmacht: nicht eine jenseits gelegene Wahrheit zu sagen, sondern das strategische Hineinwirken in das Gegebene.

Das Postulieren einer eigentümlichen sophistischen $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ -Form stellt eine Diskontinuität in den üblicherweise benutzten Schemata der Geschichte der antiken Philosophie dar. Und so ist es meine Überzeugung, dass die Unterstellung dieser Art von vorsokratischer Ontologie es möglich machen kann, die Texte und Fragmente dessen, was als „Sophistisch“ in der vielfältigen hellenischen Kultur des 5. Jahrhunderts galt, systematisch auf eine positive und kohärente Art und Weise zu beschreiben, anstatt rückblickend philosophische Konstrukte auf sie zu projizieren.

AUSGEWÄHLTE BIBLIOGRAPHIE

- Ackrill, J. L., *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford 1997
- Adrados, F. R., ‚Lengua, ontología y lógica en los sofistas y Platón‘, *Revista de Occidente*, Marzo-Abril 1971, S. 340-365/285-309
- Aubenque, P., ‚Herméneutique et ontologie. Remarques sur le Peri Hermeneias d’Aristote‘, in Sinaceur, M. A. (Hrsg.) *Penser avec Aristote*, Toulouse 1991
- Aubenque, P. (Hrsg.), *Etudes sur la Métaphysique d’Aristote: Actes du VIe Symposium Aristotelicum*, Paris 1979
- Aubenque, P., ‚La pensée du simple dans la Métaphysique (Z, 17 et 0, 10)‘, in Aubenque, P. (Hrsg.), *Etudes sur la Métaphysique d’Aristote: Actes du VIe Symposium Aristotelicum*, Paris 1979, S. 69-88
- Aubenque, P., *Le problème de l’être chez Aristote*, Paris 1981
- Baltzly, D., ‚Plato, Aristotle, and the λόγος ἐκ τῶν πρὸς τι‘, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (ed. C.C.W. Taylor), vol. XV 1997, 177-206
- Bett, R., ‚The Sophists and Relativism‘, *Phronesis* 34, 1989, S. 139-169
- Blumenberg, H., ‚Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik‘, 1971, in Blumenberg 1999, S. 104-136
- Blumenberg, H., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1999
- Boeder, H., ‚Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia‘, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 4, 1959, S.82-112
- Böhme, G., *Platons theoretische Philosophie*, Stuttgart, 2000
- Borsche, T., ‚Platon‘, in Schmitter, P. (Hrsg.), *Sprachtheorien der abendländischen Antike*, 1991, S. 140-169
- Bostock, D., *Plato’s Theaetetus*, Oxford 1988
- Brickhouse, T. C. and Smith, N. D., *Plato’s Socrates*, New York 1994
- Buchheim, Th. (Hrsg.), *Gorgias: Reden, Fragmente und Testimonien*, Hamburg 1989

- Buchheim, Th., ‚Maß haben und Maß sein‘, *Zeitschrift für philosophische Forschung*(38), 1984, S. 629-637
- Buchheim, Th., *Aristoteles*, Freiburg 2004
- Buchheim, Th., *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Hamburg 1986
- Buchheim, Th., *Die Vorsokratiker. Ein philosophisches Porträt*, München 1994
- Burnyeat M. F., *Notes on books eta and theta of Aristotle's Metaphysics, being the record by M. Burnyeat and others of a Seminar held in London, 1979-1982*, Oxford 1984
- Burnyeat, M. F., *Notes on book Zeta of Aristotle's Metaphysics, being the record by M. Burnyeat and others of a Seminar held in London, 1979-1982*, Oxford 1984
- Burnyeat, M. F., ‚Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy‘, *The Philosophical Review* (85), 1976, S. 44-69
- Burnyeat, M. F., ‚Protagoras and Self-Refutation in Plato's Theaetetus‘, *The Philosophical Review* (85), 1976, S. 172-195
- Burnyeat, M. F., *The Theaetetus of Plato; with a Translation of Plato's Theaetetus by M.J. Levett*, Indianapolis/Cambridge 1990
- Cassin, B. (Hrsg.), *Positions de la sophistique*, Paris 1986
- Cassin, B. and Narcy, M., *La décision du sens. Le Livre «Gamma» de la «Métaphysique» d'Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris 1989
- Caujolle-Zaslowsky, F., ‚Sophistique et scepticisme. L'image de Protagoras dans l'oeuvre de Sextus Empiricus‘, in Cassin (Hrsg.) 1986, S.149-165
- Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, New York 1935
- Clarke, T., ‚The Argument from Relatives‘, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 42, 2012, S. 151–178
- Classen, C. J. (Hrsg.), *Sophistik*, Darmstadt 1976
- Classen, C. J., ‚Aristoteles Picture of the Sophists‘, in Kerferd (Hrsg.), *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden 1981, S.7-24
- Classen, C. J., ‚Bibliographie zur Sophistik‘, *Elenchós* (6), 1985, S. 75-40

- Classen, C. J., ‚Die griechische Sophistik in der Forschung der letzten dreißig Jahre‘, *Lampas*, 8, 1975, S. 244-363
- Classen, C. J., *Ansätze. Beiträge zum Verständnis der frühgriechischen Philosophie*, Würzburg 1986
- Coseriu, E. ‚το ἐν σημαίνειν, Bedeutung und Bezeichnung bei Aristoteles‘, in *Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung*, Band 32, Heft 4, 1979, S. 432-437
- Cornford, F. M., *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato, translated with a running commentary*, London/New York 1935
- Dancy, R. M., *Sense and Contradiction. On Met. IV*, Dordrecht 1975
- Day, J. M., ‚The Theory of Perception in Plato's Theaetetus 152-183, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (ed. C.C.W. Taylor), vol. XV 1997, S. 51-80
- Di Cesare, D., ‚Die Geschmeidigkeit der Sprache. Zur Sprachauffassung und Sprachbetrachtung der Sophistik‘, in Schmitter, P. (Hrsg.), *Sprachtheorien der abendländischen Antike*, Tübingen 1991, S. 87-118
- Diels, H. / Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. 2,1* (Kap. IV: Die Ältere Sophistik), Berlin 1960
- Dietz, K.-M., *Protagoras von Abdera. Untersuchungen zu seinem Denken*, Bonn 1976
- Dihle, A., ‚Die Verschiedenheit der Sitten als Argument ethischer Theorien‘, in Kerferd (Hrsg.), *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden 1981, S. 54-63
- Döring, K. (1981), ‚Die politische Theorie des Protagoras‘, in Kerferd (Hrsg.), *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden 1981, S. 109-115
- Flashar, H. (Hrsg.), *Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike 2/1. Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, Vol. 1, Basel 1998
- Emsbach, M., *Sophistik als Aufklärung*, Würzburg 1980
- Ferber, R., *Die Unwissenheit des Philosophen, oder, Warum hat Plato die „ungeschriebene Lehre“ nicht geschrieben*, Sankt Augustin 1991
- Fine, G., *On ideas*, Oxford 1993

- Fogelman, B. D. and Hutchinson, D. S., ‚Seventeen Subtleties in Plato’s Theaetetus‘, *Phronesis* 35, 1990, S. 303-306
- Frede M. / Patzig, G., *Aristoteles, Metaphysik Z. Text, Übersetzung und Kommentar. Bd. I-II*, München 1988
- Frede, M., ‚Plato’s Sophist on false statements‘, in Kraut, R. (Hrsg.) *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge 1996, S. 397-424
- Frede, M., *Prädikation und Existenzaussage: Platons Gebrauch von ‚... ist ...‘ und ‚ist nicht ...‘ im Sophistes*, Göttingen 1966
- Fritz, K. v., ‚Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre‘, in Ders., *Schriften zur griechischen Logik II*, Stuttgart 1976, S. 9-51 (erst veröffentlicht in *Arch. f. Gesch. der Phil.* 40, 1931, S. 449-496)
- Fritz, K. v., ‚Nous und noeîn in den homerischen Gedichten‘, in Gadamer, H. (Hrsg.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt 1968, S.246-276
- Fritz, K. v., ‚Nous, noeîn und ihre Ableitungen in der vorsokratischen Philosophie‘, in Gadamer, H. (Hrsg.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt 1968, S. 277-363
- Fritz, K. v., ‚Protagoras‘, in Ders., *Schriften zur griechischen Logik I*, Stuttgart 1976, S. 111-117 (erst veröffentlicht in *RE* vol.23, 1, 1957, S.908-921)
- Fritz, K. v., ‚Zur antiken Erkenntnistheorie und Logik‘, in Ders., *Schriften zur griechischen Logik I*, Stuttgart 1976, S. 119-145, (erst veröffentlicht in *Hermes* 62, 1927, S. 455-484)
- Fritz, K. v., ‚Zur aristotelischen Kategorienlehre‘, in Ders., *Schriften zur griechischen Logik II*, Stuttgart 1976, S. 53-56
- Fritz, K. v., *Schriften zur griechischen Logik, I: Logik und Erkenntnistheorie; II: Logik, Ontologie und Mathematik*, Stuttgart 1976
- Froleyks, W. J., *Der ἀγών λόγων in der antiken Literatur*, Diss. Bonn 1973
- Glidden, D. K., ‚Protagorean Relativism and Cyrenaics‘, in Rescher, N. (Hrsg.), *Studies on Epistemologie. American Phil. Quaterly. Monograph* 9, 1975
- Glidden, D. K., ‚Protagorean relativism and physis‘, *Phronesis* 20, 1975, S. 209-227

- Gogos, G., *Aspekte einer Logik des Widerspruchs*, Würzburg 2001
- Gomperz, H., *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des εὔ λέγειν im V. Jahrhundert*, Leipzig 1912
- Graeser, A., *Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles*, München 1993
- Griender, H., *Die Bedeutung der Sophistik für die platonisch-aristotelische Aussagelogik*, Diss. Basel 1962
- Grote, G., *History of Greece 8* (Kap. LXVII wiederabgedruckt in Irwin, T. (ed.) *Socrates and his Contemporaries*, NY & London 1995, S. 2-112), London 1850
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy II: The presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge 1965
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy III: The fifth-Century Enlightenment*, Cambridge 1969
- Halbfass, W., *Die Berichte des Platon und Aristoteles über Protagoras mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnistheorie*, Diss. Leipzig 1882
- Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie, (Marburger Vorlesung SS.1926)* GA. Bd.22, Frankfurt 1993
- Heidegger, M., *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*, Bern 1975 (erste Auflage von 1947)
- Heidegger, M., *Vom Wesen der Wahrheit: zu Platons Höhlengleichnis und Theätet, (Freiburger Vorlesung WS. 1931/32)* GA. Bd.34, Frankfurt 1988
- Heinimann, F., ‚Eine vorplatonische Theorie der Τέχνη‘, in Classen, C. J. (Hrsg.), *Sophistik*, Darmstadt 1976, S.127-169 (erst veröffentlicht in *Museum Helveticum* 18, 1961, S. 105-130)
- Heinimann, F., *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel 1945
- Heitsch, E., ‚Die nichtphilosophische ἀλήθεια‘, *Hermes* 90, 1962, S. 24-33
- Heitsch, E., ‚Erscheinung und Meinung, Platons Kritik an Protagoras als Selbstkritik‘, *Philosophisches Jahrbuch* 76, 1968-69, S. 23-36
- Heitsch, E., ‚Evidenz und Wahrscheinlichkeit bei Parmenides‘, *Hermes* 102, 1974, S. 411-419

- Heitsch, E., ‚Wahrheit als Erinnerung‘, *Hermes* 91, 1963, S.36-52
- Heitsch, E., *Ein Buchtitel des Protagoras*, Classen, C. J. (Hrsg.), *Sophistik*, Darmstadt 1976, S.298-305 (erst veröffentlicht in *Hermes* 97, 1969, S. 292-296)
- Heitsch, E., *Überlegungen Platons im Thaeatet*, Wiesbaden 1988
- Heitsch, E., *Wege zu Platon: Beiträge zum Verständnis seines Argumentierens*, Göttingen 1992
- Held, K., ‚Die Sophistik in Hegels Sicht‘, in Riedel (Hrsg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt am Mai 1990, S. 129–149
- Hoffmann, K. F., *Das Recht im Denken der Sophistik*, Stuttgart und Leipzig 1997
- Jansen, L., ‚Aristoteles’ Kategorie des Relativen Zwischen Dialektik und Ontologie‘, *Philosophie-Geschichte und Logische Analyse* 9, 2006
- Jürß, F., ‚Aporien im aristotelischen Eidos‘, *Philologus* 131, 1987 , S. 50-70
- Jürß, F., ‚Platon und die Schriftlichkeit‘, *Philologus* 135, 1991, S. 167-176
- Jürß, F., *Zum Erkenntnisproblem bei den frühgriechischen Denkern*, Berlin 1976
- Kahn, C. H., ‚The Origins of Social Contract Theory in the fifth Century B.C‘, in Kerferd, G. B. (Hrsg.), *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981, S. 92-108
- Kapp, E. (1936), *Besprechung: H. Langerbeck, DOXIS EPIRYSMIH*, in Ders. *Ausgewählte Schriften*, Berlin 1968, S. 30-52 (erst veröffentlicht in *Gnomon* 12, 1936, S.65-77, 158-169)
- Kapp, E. *Ausgewählte Schriften*, Berlin 1968
- Kapp, E., ‚Die Kategorienlehre in der aristotelischen Topik‘, in Ders. *Ausgewählte Schriften*, Berlin 1968, S 215-253 (Habilitationsschrift von 1920)
- Kapp, E., ‚Syllogistic‘, *RE* (IV A 1), S. 1046-1067
- Kapp, E., *Der Ursprung der Logik bei den Griechen*, Göttingen 1965
- Kennedy, G., *The Art of Persuasion in Grece*, London 1963
- Kenny, A., ‚The Argument from ilusion in Aristotele’s Metaphysics (Γ, 1009-10)‘, *Mind* (76), 1976 , 184-197

- Kerferd, G. B., *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981
- Kerferd, G. B. (Hrsg.), *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden 1981
- Kerferd, G. B., ‚Le sophiste vu par Platon: un philosophe imparfait‘, in Cassin, B. (Hrsg.), *Positions de la sophistique*, Paris 1986, S. 13-25
- Kerferd, G. B., ‚Meaning and Referenz. Gorgias and the relation between language and reality‘, in *He Archaia Sophistike, Papers Read at the First International Symposium on the Sophistic Movement Organised by the Greek Philosophical Society* 27-29 Sept. 1982, S. 215-222
- Kerferd, G. B., *The Future Direction of Sophistic Studies*, in Ders. (Hrsg.), *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden 1981, S. 1-7
- Kjalar Emilsson, E., ‚Plato’s Self-Refutation Argument in Theaetetus 171a-c Revisited‘, *Phronesis* 39, 1994, S. 136-149
- Koch, H. A., *Homo mensura. Studien zu Protagoras und Gorgias*, Diss. Tübingen 1970
- Koch, H. A., ‚Protagoras bei Platon, Aristoteles und Sextus Empiricus‘, *Hermes* 99, 1971, S. 278-282
- Kopperschmidt, J., *Wir sind nicht auf der Welt, um zu schweigen, Eine Einleitung in die Rhetorik*, Berlin/Boston 2018
- Krämer, H., ‚Das neue Platonbild‘, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 48, 1994, S. 1-20
- Kraus, M., *Name und Sache. Ein Problem in frühgriechischen Denken*, Amsterdam 1987
- Kube, J., *Τέχνη und Ἀρετή: Sophistisches und platonisches Tugendwissen*, Berlin 1969
- Langerbeck, H., *ΔΟΣΙΣ ΕΠΙΠΥΣΜΙΗ, Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre*, Berlin 1935
- Leisegang, H., *Griechische Philosophie von Thales bis Platon*, Breslau 1922
- Lembeck, H., *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Würzburg 1994
- Lloyd, H. G., *Polarity and Analogy. Two types of argumentation in early greek thought*, Cambridge 1966

- Lukasiewicz, J., *Über den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles*, Hildesheim 1982 (Original von 1910)
- Lykos, K. (1964), ‚Aristotle and Plato on Appearing‘, *Mind* 73, 1964, S. 496-514
- Mann, W.-R., *Dialectic in the Fifth Century and Plato's Protagoras*, Diss. Princeton 1987
- Mansfeld, J., *Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons*, in Kerferd, G. B. (Hrsg.), *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden 1981, S. 38-53
- Noack, K. *Platon und der Immoralismus*, Bautzen, 2010
- Noack, K. *Übersetzung und Kommentar von Platons Gorgias*, Bautzen, 2016
- Tell, H., *Plato's Counterfeit Sophists*, Washington DC, 2011
- Untersteiner, M., (Hrsg.), *I sofisti*, Vol. 1-2, Milano 1967
- Marten, R., *ὄσῖα im Denken Platons*, Meisenheim 1962
- May, H. E., ‚Socratic Ignorance and the Therapeutic Aim of the Elenchos‘, *Apeiron* 30, 1997, S. 37-50
- McCoy, M., *Plato on the rhetoric of philosophers and sophists*, New York 2008
- McPherran, M., ‚Knowing the Theaetetus‘, *Phronesis* 38, 1996, S. 321-336
- Morales, F., *Antikeimena. Untersuchungen zur aristotelischen Auffassung der Gegensätze*, Diss. Frankfurt/M 1991
- Murray, J. S., ‚Interpreting Plato on Sophistic claims and the provenance of the ‚Socratic method‘‘, *Phoenix* 48. 1994, S. 115-134
- Narcy, M., ‚A qui la parole? Platon et Aristote face á Protagoras‘, in Cassin, B. (Hrsg.), *Positions de la sophistique*, Paris 1986, S. 75-90
- Natorp, P., *Platons Ideenlehre*, Leipzig 1921
- Natorp, P., *Forschungen zur Geschichte der Erkenntnisproblem im Altertum. Protagoras, Demokrit, Epikur und der Skepsis* (Original Berlin 1884), Hildesheim 1965
- Neschke-Hentschke, A., ‚Der Ort des ortlosen Denkens (über Platons Politik)‘, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 42, 1988, S. 570-597

- Neumann, A., ‚Die Problematik des Homo-mensura Satzes‘, in Classen, C. J. (Hrsg.), *Sophistik*, Darmstadt 1976, S. 257-270 (erst veröffentlicht in *Classical Philology* 33, 1938, S. 368-379)
- Oehler, K., *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, Hamburg 1985
- Öffenberger, N., *Zur Vorgeschichte der mehrwertigen Logik in der Antike*, Hildesheim 1990
- Oreja, F., ‚Aristóteles y la Retórica‘, *Revista de Filosofía* 8, 1992, S. 419-427
- Oreja, F., ‚Rez. Stemmer, P., Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge‘, *Logos, Anales del Seminario de Metafísica, Universidad Complutense de Madrid*, 27, 1993, S. 355-366
- Oreja, F., ‚Rez. K. F. Hoffmann, Das Recht im Denken der Sophistik, 1997‘, *Bryn Mawr Classical Review* 1998.07.13
- Oreja, F., ‚Rez. S. Tsitsiridis, Platons Menexenos: Einleitung, Text und Kommentar, 1998‘, *Bryn Mawr Classical Review* 1999.03.21
- Owen, G. E. L., ‚The Platonism of Aristotle‘, in Barnes, J. et alii, *Articles on Aristotle 1. Logic*, London 1975, S.15-34 (erst in *Proceedings of the British Academy* 50, 1965, S. 63-78)
- Patzig, G., ‚Furchtbare Abstraktionen‘, in von Thadden, R. (Hrsg.), *Die Krise des Liberalismus zwischen den Weltkriegen*, Göttingen 1978, S. 193-210
- Patzig, G., *Gesammelte Schriften, Band III, Aufsätze zur antiken Philosophie*, Göttingen 1996
- Patzig, G., ‚Logical Aspects of Some Arguments in Aristotle’s Metaphysics‘, in Aubenque, P. (Hrsg.), *Etudes sur la Métaphysique d’Aristote: Actes du VIe Symposium Aristotelicum*, Paris 1979, S. 37-46
- Prauss, G., ‚Ding und Eigenschaft bei Platon und Aristoteles‘, *Kant-Studien* 59 (1), 1968, S. 98-117
- Rankin, H. D., ‚Ouk Estin Antilegein‘, in Kerferd, G. B. (Hrsg.), *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden 1981, S. 25-37
- Rapp, C., ‚Aristoteles über die Rechtfertigung des Satzes von Widerspruch‘, *Zeitschrift für philosophische Forschung* (47), 1993 521-541

- Röd, W., ‚Absolutes Wissen oder kritische Rationalität: Platos Auseinandersetzung mit der Sophistik‘, in H. Poser (Hrsg.), *Wandel des Vernunftbegriffs*, Freiburg 1981
- Ross, W. D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951
- Scheibe, E., ‚Über Relativbegriffe in der Philosophie Platons‘, *Phronesis* 12 (1), 1967, . 28--49
- Schiappa, A. E., *Protagoras and logos: A study in early Greek rhetorical theory*, Ann Arbor 1989
- Schmitt, A., *Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons*, Diss. Würzburg 1976
- Schmitz, H., *Die Ideenlehre des Aristoteles, Bd. 1: Aristoteles 1. Teil: Kommentar zum 7. Buch der Metaphysik*, Bonn 1985
- Schmitz, H., *Die Ideenlehre des Aristoteles, Bd. 1: Aristoteles 2. Teil: Ontologie, Noologie, Theologie*, Bonn 1985
- Schmitz, H., *Die Ideenlehre des Aristoteles, Bd. 2: Platon und Aristoteles*, Bonn 1985
- Schmitz, H.-G., ‚Physis versus Nomos. Platons politiktheoretische Auseinandersetzung mit Kallikles, Thrasymachos und Protagoras‘, *Zeitschrift Für Philosophische Forschung* 42 (4), 1988, S. 570-596
- Schofield, M., *Aristotle on the Imagination*, in Nussbaum, M. C. / Rorty, A. (Hrsg.), *Essays on Aristotle's de Anima*. Oxford 1992 S. 249-277
- Schramm, M., ‚Der Homo-Mensura-Satz des Protagoras‘, *Méthexis* 29, 2017, S. 20-45
- Sprute, J., ‚Über den Erkenntnisbegriff in Platons Theaitet‘, *Phronesis* 133, 1968, S. 47-67
- Sprute, J., *Vertragstheoretische Ansätze in der antiken Rechts- und Staatsphilosophie*, Göttingen 1990
- Stemmer, P., ‚Der Grundrißs der platonischen Ethik‘, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 42 (4), 1988, S. 529-569
- Stemmer, P. *Platons Dialektik: Die frühen und mittleren Dialoge*, Berlin 1992
- Taureck, B., *Die Sophisten. Eine Einführung*, Wiesbaden 2005

- Tell, H., *Plato's Counterfeit Sophists*, Washington DC, 2011
- Tenbruck, F. H., ‚Die Sophistik als Aufklärung‘, in Tenbruck, F. H., Albrecht, C., Dreyer, W., Homann, H., *Perspektiven der Kulturosoziologie*, Wiesbaden, S. 151-157
- Tsitsiridis, S., *Platons Menexenos*, Stuttgart 1998
- Tugendhat, E., ‚Der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles‘, in Ders. *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1992, S. 251-260
- Tugendhat, E., ‚Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage‘, in Ders. *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1992, S. 90-107 (erst in *Philosophische Rundschau* 24, 1977, S.161-176)
- Tugendhat, E., ‚*Ti kata tinos*‘. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe, Diss. Freiburg/München 1958
- Tugendhat, E., ‚Über den Sinn der vierfachen Unterscheidung des Seins bei Aristoteles (Metaphysik V 7)‘, in N. Bolz / W. Huebener (Hrsg.), *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für J. Taubes*, Würzburg 1983, S. 49-54
- Tugendhat, E., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1992
- Untersteiner, M. (Hrsg.), *Sofisti, Testimonianze e frammenti*, Firenze 1961
- Weidemann, H., ‚Grundzüge der Aristotelischen Sprachtheorie‘, in Schmitter, P. (Hrsg.), *Sprachtheorien der abendländischen Antike*, Tübingen 1991
- Weidemann, H. (Hrsg.), *Aristoteles, Peri Hermeneias*, Darmstadt, 2002
- White, F. C., ‚*hos episteme ousa*.‘ A Passage of Some Elegance in the Theaetetus‘, *Phronesis* (17), 1972, S. 219-226
- Wieland, W., *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982
- Wright, M. R., ‚Presocratics and Sophists‘, *Phronesis* 40 (1), 1995, S. 118-121
- Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Darmstadt 2006 (Original 1876-1882)

Dieses Buch problematisiert „die Sophistik“ als Gegenstand der Philosophiegeschichte und stellt die These auf, „die Sophistik“ sei das Resultat einer philosophischen Operation. Anhand der kritischen Diskussion relevanter Texte von Platon und Aristoteles wird versucht, eine eigentümliche sophistische λόγος-Form zu rekonstruieren. Der Konflikt zwischen Sophistik und Philosophie wird als ein Konflikt zwischen einer parametrischen und einer strategischen Rationalitätsform dargestellt.



Logos Verlag Berlin
ISBN 978-3-8325-5493-4