

σοφιστής * ἡ *

αὐτὴν χθρὸν ὁμολογίαν ὡς αἰσῶνται ἡ ἑορμαῖα
τοῦ δέ τινος ζῆλον ἀγορεύει· τὸ μὲν γένος ἐξ ἑνὸς
ἀμφὶ παρμὲν ἄδην καὶ ζήωσιν αἰσῶνται· μαρ
σοφον· ἄρ' οὖν ὡς θεοδωρεῖ οὐ ζῆλον ἀμάρτυρα
τὸ μὲν ὁμῖρου λόγον λέγειν· ὅσφι σὺν ἀμάρ
τοῖς ἀνθρώποις ὅποσοι μετέχουσιν αἰδοῦνται
αὐτὸν ζῆλον οὐκ ἔχουσιν θεοδωρεῖ παρμὲν γιν
καὶ ἀμομίασιν τοῖς
τοῖς τῶν παρμὲν γιν
τοῖς ὁμοῖοις ὅποσοι μετέχουσιν αἰδοῦνται
τοῖς ὁμοῖοις ὅποσοι μετέχουσιν αἰδοῦνται
τοῖς ὁμοῖοις ὅποσοι μετέχουσιν αἰδοῦνται

PLATONS SOPHISTES

Bild und Wissen im Dialog

Von
Sandra Erker

σοφιστήν καλεῖ πλάτων
τοῦ δέ τινος ζῆλον ἀγορεύει· τὸ μὲν γένος ἐξ ἑνὸς
ἀμφὶ παρμὲν ἄδην καὶ ζήωσιν αἰσῶνται· μαρ
σοφον· ἄρ' οὖν ὡς θεοδωρεῖ οὐ ζῆλον ἀμάρτυρα
τὸ μὲν ὁμῖρου λόγον λέγειν· ὅσφι σὺν ἀμάρ
τοῖς ἀνθρώποις ὅποσοι μετέχουσιν αἰδοῦνται
αὐτὸν ζῆλον οὐκ ἔχουσιν θεοδωρεῖ παρμὲν γιν
καὶ ἀμομίασιν τοῖς
τοῖς τῶν παρμὲν γιν
τοῖς ὁμοῖοις ὅποσοι μετέχουσιν αἰδοῦνται
τοῖς ὁμοῖοις ὅποσοι μετέχουσιν αἰδοῦνται
τοῖς ὁμοῖοις ὅποσοι μετέχουσιν αἰδοῦνται

HARRASSOWITZ VERLAG

Erker · Platons *Sophistes*

Harrassowitz Journals
nur zum persönlichen Gebrauch / keine unbefugte Weitergabe

Episteme in Bewegung

Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte

Herausgegeben von Gyburg Uhlmann
im Auftrag des Sonderforschungsbereichs 980
„Episteme in Bewegung.
Wissenstransfer von der Alten Welt
bis in die Frühe Neuzeit“

Band 31

2023

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Sandra Erker

Platons *Sophistes*

Bild und Wissen im Dialog

2023

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Die Reihe „Episteme in Bewegung“ umfasst wissenschaftliche Forschungen mit einem systematischen oder historischen Schwerpunkt in der europäischen und nicht-europäischen Vormoderne. Sie fördert transdisziplinäre Beiträge, die sich mit Fragen der Genese und Dynamik von Wissensbeständen befassen, und trägt dadurch zur Etablierung vormoderner Wissensforschung als einer eigenständigen Forschungsperspektive bei. Publiziert werden Beiträge, die im Umkreis des an der Freien Universität Berlin angesiedelten Sonderforschungsbereichs 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“ entstanden sind.

Herausgeberbeirat:

Anne Eusterschulte (FU Berlin)
Kristiane Hasselmann (FU Berlin)
Andrew James Johnston (FU Berlin)
Jochem Kahl (FU Berlin)
Klaus Krüger (FU Berlin)

Beate La Sala (FU Berlin)
Christoph Marksches (HU Berlin)
Tilo Renz (FU Berlin)
Anita Traninger (FU Berlin)

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) –
Projektnummer 191249397 – SFB 980.

D 188

Abbildung auf dem Umschlag:

Codex Oxoniensis Clarkianus 39, fol. 113r (895 n. Chr.) mit dem Beginn des *Sophistes*
Facsimile by Sijthoff with foreword by Allen. Public domain.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet at <https://dnb.dnb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<https://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2023

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG
Printed in Germany

ISSN 2365-5666
eISSN 2701-2522

ISBN 978-3-447-12033-3
eISBN 978-3-447-39348-5

Zum Geleit

Andrew James Johnston und Gyburg Uhlmann

Der an der Freien Universität Berlin angesiedelte Sonderforschungsbereich 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“, der im Juli 2012 seine Arbeit aufgenommen hat, untersucht anhand exemplarischer Problemkomplexe aus europäischen und nicht-europäischen Kulturen Prozesse des Wissenswandels vor der Moderne. Dieses Programm zielt auf eine grundsätzliche Neuorientierung wissenschaftsgeschichtlicher Forschung im Bereich der Vormoderne ab. Sowohl in der modernen Forschung als auch in den historischen Selbstbeschreibungen der jeweiligen Kulturen wurde das Wissen der Vormoderne häufig als statisch und stabil, traditionsgebunden und autoritätsabhängig beschrieben. Dabei waren die Stabilitätspostulate moderner Forscherinnen und Forscher nicht selten von der Dominanz wissenschaftsgeschichtlicher Szenarien wie dem Bruch oder der Revolution geprägt sowie von Periodisierungskonzepten, die explizit oder implizit einem Narrativ des Fortschritts verpflichtet waren. Vormodernen Kulturen wurde daher oft nur eine eingeschränkte Fähigkeit zum Wissenswandel und vor allem zur – nicht zuletzt historischen – Reflexion dieses Wandels zugeschrieben. Demgegenüber will dieser SFB zeigen, dass vormoderne Prozesse der Wissensbildung und -entwicklung von ständiger Bewegung und auch ständiger Reflexion geprägt sind, dass diese Bewegungen und Reflexionen aber eigenen Dynamiken unterworfen sind und in komplexeren Mustern verlaufen, als es eine traditionelle Wissenschaftsgeschichtsschreibung wahrhaben will.

Um diese Prozesse des Wissenswandels fassen zu können, entwickelte der SFB 980 einen Begriff von ‚Episteme‘, der sich sowohl auf ‚Wissen‘ als auch ‚Wissenschaft‘ bezieht und das Wissen als ‚Wissen von etwas‘ bestimmt, d. h. als mit einem Geltungsanspruch versehenes Wissen. Diese Geltungsansprüche werden allerdings nicht notwendigerweise auf dem Wege einer expliziten Reflexion erhoben, sondern sie konstituieren sich und werden auch reflektiert in Formen der Darstellung, durch bestimmte Institutionen, in besonderen Praktiken oder durch spezifische ästhetische oder performative Strategien.

Zudem bedient sich der SFB 980 eines speziell konturierten Transfer-Begriffs, der im Kern eine Neukontextualisierung von Wissen meint. Transfer wird hier nicht als Transport-Kategorie verstanden, sondern vielmehr im Sinne komplex verflochtener Austauschprozesse, die selbst bei scheinbarem Stillstand iterativ in Bewegung bleiben. Gerade Handlungen, die darauf abzielen, einen erreichten

Wissensstand zu tradieren, zu kanonisieren, zu kodifizieren oder zu fixieren, tragen zum ständigen Wissenswandel bei.

Gemeinsam mit dem Harrassowitz Verlag hat der SFB die Reihe „Episteme in Bewegung. Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte“ ins Leben gerufen, um die Ergebnisse der Zusammenarbeit zu präsentieren und zugänglich zu machen. Die Bände, die hier erscheinen, werden das breite Spektrum der Disziplinen repräsentieren, die im SFB vertreten sind, von der Altorientalistik bis zur Mediävistik, von der Koreanistik bis zur Arabistik. Publiziert werden sowohl aus der interdisziplinären Zusammenarbeit hervorgegangene Bände als auch Monographien und fachspezifische Sammelbände, die die Ergebnisse einzelner Teilprojekte dokumentieren.

Allen ist gemeinsam, dass sie die Wissensgeschichte der Vormoderne als ein Forschungsgebiet betrachten, dessen Erkenntnisgewinne von grundsätzlichem systematischen Interesse auch für die wissensgeschichtliche Erforschung der Moderne sind.

Inhalt

Vorwort	IX
I Einleitung	1
II Dialogbeginn des <i>Sophistes</i>	17
1 Das Vorgespräch im Überblick	17
2 Komposition und Dialogform	19
3 Exkurs: Über die Komposition einer guten Rede im <i>Phaidros</i>	28
4 Exkurs: Seelenvermögen und Ausbildung der Philosophen in der <i>Politeia</i>	33
5 Exkurs: Generierung von Wissensbewegungen – der Dialog als Seelenlenkung	41
6 Das Vorgespräch im Kontext	45
7 Auslegung des Vorgesprächs	49
III Zur Methode im <i>Sophistes</i>	57
1 Paradeigma und Dihairese	57
2 Exkurs: Dialektik und Dihairese im <i>Corpus Platonicum</i>	60
3 Exkurs: Dialektik und Dihairese in der <i>Politeia</i>	61
4 Exkurs: Dialektik und Dihairese im <i>Phaidros</i> und <i>Philebos</i>	65
IV Erste Dialoghälfte: Aporie und Reinigung der Seele	69
1 Das Paradeigma des Anglers	69
2 Die fünf Dihairesen und die <i>ποικιλία</i> des Sophisten	73
3 Aufgedeckt: Der Sophist als täuschender Streitkünstler	81
V Zweite Dialoghälfte: Der Philosoph und das <i>ἔργον</i> des Sophisten ...	83
1 Der Maler als <i>σαφέστερόν τι παράδειγμα</i>	83
2 Beginn der Dihairese: Der Sophist als Mimet	88
VI Dialektische Fundierung: Sein, Nichtsein, Verschiedenheit	95
1 Der Philosoph in Aporie: Können Nichtsein, falsche Rede und falsche Meinung Gegenstand des Denkens sein?	95
2 Ein Vaternord an Parmenides? Das Bild als Verflechtung (<i>συμπλοκή</i>) von Nichtsein (<i>μὴ ὄν</i>) und Sein (<i>ὄν</i>)	101

3	Vorgängerpositionen zum Sein: Vielheit und Einheit	110
4	Die Gigantomachie und das Spektrum des Seienden	115
5	Dialektik und Seinsbegriff – ein lösbares Unternehmen?	128
6	Umwendung vom Spektrum des Seienden auf die Dialektik	139
7	Die μέγιστα γένη und das Nichtsein	145
VII Resümee: Parmenides und die neuen Einsichten zum Nichtsein		151
1	Nichtsein als Verschiedenheit	151
2	Wissensoikonomie und Erkenntnisprozess im Dialog	155
3	Fazit und seelischer Perspektivwechsel	156
VIII Umwendung von der Dialektik auf den Wirkungsbereich des Sophisten		159
1	Problemstellung und Kairos im <i>Sophistes</i>	159
2	Das Bild der Jagd des Philosophen nach dem Sophisten	160
3	Verschiedenheit als Falschheit in Rede, Denken, Meinen und Vorstellen	162
IX Gefangen: Abschluss der Dihairese und das ἔργον des Sophisten ...		169
1	Platons Bildtheorie im Diskurs der Bildwissenschaften und Platonforschung	169
2	Der Sophist und die Nachahmungskünste im Spektrum des Seienden ..	182
3	Zusammenschau: Das ἔργον des Sophisten als täuschender Doxomimet	189
X Schlussbetrachtung		193
1	Vorbemerkung	193
2	Zusammenfassung und Ausblick	195
Literaturverzeichnis		205
Stellenverzeichnis		215
Sachregister		223
Abbildungsverzeichnis		225

Vorwort

In Platons *Sophistes* begeben sich die Dialogpartner auf die Jagd nach sicherer Erkenntnis, mit der sich aus Sicht des Philosophen das schillernde Nichtsein des Sophisten einfangen lässt, und geraten dabei nicht nur in eine höchst diffizile Untersuchung zur Dialektik, sondern müssen sich im Laufe dieses Erkenntnisprozesses zentralen Fragen aus dem Bereich von Platons Erkenntnistheorie, Seinslehre, Sprach-, Bild- und Mimesistheorie und nach einer möglichen Verbindung und Begründung dieser verschiedenen Untersuchungsgegenstände stellen.

Mit der Vatemorddebatte um Parmenides, mit den Erzählungen der Naturphilosophen und Eleaten zum Sein, mit der Gigantomachie, aber vor allem mit den Passagen zur Dialektik, zu den μέγιστα γένη, zu der Konstitution der Rede und zu der Herleitung des Bildbegriffs ist der *Sophistes* wiederholt Schauplatz kritischer Auseinandersetzung und verschiedenster Deutungsversuche der Interpreten geworden. Bis heute ist die Debatte um eine mögliche Einheit und Geschlossenheit des Dialogs in Argument und Form, aber auch um die Deutung bestimmter, einzelner Passagen nicht abgeschlossen. Nach der *communis opinio* tritt der *Sophistes* als ein Dialog aus Platons Spätphase in Erscheinung, der sich als ein argumentativ dichter, von logischen Brüchen und systematischen Widersprüchen durchsetzter und zugleich formal schmucklos gestalteter Dialog einer abschließenden Interpretation zu entziehen vermag.

Diesen Desideraten begegnet die vorliegende Studie mit einer sukzessiven Gesamtinterpretation, nach der sich der *Sophistes* analog zu anderen Dialogen aus dem *Corpus Platonicum* als eine kunstvoll gestaltete Kompositionseinheit begreifen lässt, deren wissensgenerierendes Potential gerade in der produktiven Verbindung aus Form und Argument beleuchtet werden kann. Unter dieser Perspektive lässt sich der Dialog für die Lösung zentraler Desiderate neu aufschließen.

„Bild und Wissen“ treten dabei in der Untersuchung in zwei Hinsichten „in einen Dialog“ miteinander.

Einerseits müssen die Gesprächspartner, wie in der vorliegenden Studie herausgearbeitet wird, für die Herleitung der Definition des Sophisten das ganze Spektrum Platonischer Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie in Bewegung setzen. Denn nur auf dem Fundament der Dialektik und mit der Betrachtung ihrer Konsequenzen für ein Spektrum des Seienden, bei dem die mehrfache Vermittlung der erschlossenen Begriffe und ihrer Begriffsverhältnisse über alle Instanzen bis hin zu Meinung, Bildlichkeit und Rede betrachtet und durch den Philosophen zusammengeschaut wird, lässt sich das ἔργον des Sophisten am Ende gesichert und fundiert erschließen. In dieser Gesamtperspektive, die im *Sophistes* entfaltet

wird, kommt dem Bild eine vermittelnde Rolle zu, mit dem es den fortschreitenden Erkenntnisprozess produktiv begleitet und an der Generierung von Wissen mitwirkt. An der Schnittstelle von Meinung, Bildlichkeit und Rede operiert aber auch der Sophist mit seiner täuschenden Kunst, deren Wirkmechanismen im *Sophistes* mit einem differenzierten Seins- und Bildbegriff aufgedeckt werden können.

„Bild und Wissen“ verwickelt Platon andererseits auch in kompositioneller Hinsicht – als Konsequenz aus dieser differenzierten Seins- und Bildtheorie – „in einen Dialog“ miteinander, wie in der vorliegenden Studie in allen Teilen der Gesamtinterpretation an dem produktiven Zusammenwirken von Dialogform und -argument perspektiviert und jeweils mit Blick auf die Gesamtkonzeption ausgewertet wird. Bilder, Vergleiche, narrative Elemente, das Zusammenwirken der Dialogpartner und ihre Reflexionen auf Widersprüche oder Aporien, die es mit Rücksicht auf ihr Erkenntnisniveau und die jeweils in der Dialoghandlung erreichte Einsicht zu lösen gilt, setzt Platon produktiv zur Vermittlung einzelner Argumentationsschritte ein, markiert mit ihnen wichtige Stationen oder Wendepunkte im Unterscheidungsprozess oder macht auf die Notwendigkeit weitergehender Differenzierung aufmerksam. Referenzen auf Dichter und philosophische Denker, die die Wissensoikonomie bilden, in die sich der Dialog einschreibt, werden in das Argument transferiert, neu kontextualisiert und im Zuge dessen für die Ansprüche, die der Sophist und sein Nichtsein an einen differenzierten Seinsbegriff stellen, neu ausgehandelt und produktiv eingebunden.

Die vorliegende Monographie geht auf eine Dissertation zurück, die im Rahmen des Leibnizprojekts „Die Hohe Schule des Platonismus“ und am Institut für Griechische und Lateinische Philologie der Freien Universität entstanden ist und durch das Forschungsumfeld des Sonderforschungsbereichs 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“ vielfältige und wichtige Anregungen erfahren hat. Vom Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin wurde sie im Frühjahr 2016 unter dem Titel: „Bild und Bildlichkeit in den Dialogen Platons mit einer Gesamtinterpretation des *Sophistes*“ als Dissertation angenommen.

Mein herzlicher Dank gilt an erster Stelle meiner Doktormutter Frau Prof. Dr. Gyburg Uhlmann, die die Arbeit betreut, maßgeblich angeregt und durch ihre Fachkompetenz und ihr präzises Urteil stets wegweisend unterstützt hat. Die Zusammenarbeit in einem so lebendigen und produktiven Forschungsumfeld, das mir ermöglicht hat, meine Forschungsinteressen (insbesondere zum Platonismus und Aristotelismus) im Austausch mit ihr und ihrer Forschungsgruppe, aber auch mit Fachkolleginnen und -kollegen in Kolloquien, Workshops und Konferenzen zu entfalten, haben meinen Forschungen und der Arbeit Ansporn und wichtige Impulse geboten.

Ebenso Dank schulde ich Herrn Prof. Dr. Arbogast Schmitt, der nicht nur das Zweitgutachten der Arbeit übernommen hat, sondern schon in meiner Studienzeit

meine Begeisterung für die antike Literatur und Philosophie nachhaltig geweckt und gefördert hat.

Für die gemeinsamen Diskussionen und den anregenden Austausch danke ich auch den Kolleginnen und Kollegen am Institut für Griechische und Lateinische Philologie sowie im Sonderforschungsbereich 980 „Episteme in Bewegung“, darunter Marie-Christin Barleben, Martin Bisse, Gregory Dikaïos, Dr. Matthias Grandl, Dr. Philipp Hegel, PD Dr. Michael Krewet, Sophia Regopoulos, PD Dr. Philip Schmitz und vor allem PD Dr. Christian Vogel.

Mein Dank gilt der DFG für den großzügigen Druckkostenzuschuss sowie den Herausgebern und Gutachtern für die Aufnahme in die Reihe. Ganz herzlich danken möchte ich außerdem Dr. Kristiane Hasselmann vom SFB 980 für ihre geduldige und umsichtige Betreuung der Buchreihe und Julia Guthmüller vom Harrassowitz Verlag für die fachkundige Unterstützung bei der Gestaltung des Umschlags sowie für Satz und Drucklegung der Monographie.

Widmen möchte ich dieses Buch meiner Familie – Marlies Erker, Hugo Erker und Stefan Erker –, die mich immer unterstützt und bestärkt hat, meine Interessen und Fähigkeiten zu entfalten.

Berlin, im März 2023

Sandra Erker

I

Einleitung

Platons *Sophistes* hat die Interpreten seit der Antike bis in neueste Forschungsbeiträge hinein¹ vor eine Vielzahl philosophischer Fragen und Interpretationsprobleme gestellt,² die so mannigfache Lösungsstrategien wie das vielgestaltige Wesen des Sophisten hervorgebracht haben, dem sich die Gesprächspartner im Dialog mit den Mitteln der philosophischen Dialektik stellen.

Der *Sophistes* gilt dabei in der Forschung als ein Dialog, der auf überaus komplexe (wenn auch literarisch eher nüchterne) Weise gestaltet ist,³ dabei schwierige und divers anmutende Fragestellungen auf engstem Raum versammelt⁴, während nicht nur die genaue Verbindung dieser verschiedenen Probleme umstritten ist, sondern auch die Auslegung dieser Sachfragen ganz unterschiedliche Stränge der Forschung mit jeweils auseinandergehenden Lösungsangeboten hervorgebracht hat. Eine besondere Streitfrage bildet dabei die Auslegung der bedeutsamsten Begriffe (μέγιστα γένη), der daraus entwickelte Gedanke von ihrer Verflechtung (συμπλοκή) und die Verbindung dieser Passage mit den übrigen Dialogteilen,

- 1 Vgl. für eine Betrachtung wichtiger Stationen der Rezeptionsgeschichte: Christian Iber, Platon. *Sophistes*, aus dem Griechischen von Friedrich Schleiermacher, auf der Grundlage der Bearbeitung von Walter F. Otto, Ernesto Grassi und Gert Plamböck neu hg. von Ursula Wolf, Kommentar von Christian Iber, Frankfurt am Main 2007 (Suhrkamp Studienbibliothek 4), S. 351–386.
- 2 Noburu Notomi, *The Unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and the Philosopher*, Cambridge 1999, S. 1: „The *Sophist* has many faces, each of which has attracted philosophers for two millennia.“ In seiner wirkungsreichen Studie betont Notomi die Notwendigkeit einer Zusammenschau und verbindenden Analyse der verschiedenen Problemata im Dialog, die in der Forschung separat im Zuge von Spezialforschungen erschlossen wurden, ohne sie angemessen im gesamten Dialog mit Blick auf die bestimmte Fragestellung des *Sophistes* zu kontextualisieren. Mit Rückgriff auf die antike Platonkommentierung und ihrer Skopos-theorie plädiert Notomi daher in seiner viel rezipierten Studie für einen synoptischen Zugriff auf den Dialog und die darin verhandelten Fragestellungen, sofern sie im Dialog alle unter der Suche nach der Definition des Sophisten von den Gesprächspartnern nacheinander eingeführt und behandelt werden.
- 3 Eugenio Benitez, *Characterisation and Interpretation: The Importance of Drama in Plato's Sophist*, in: *Literature & Aesthetics* 6 (1996), S. 27–39, hier: S. 27: „Plato's *Sophist* is complex. Its themes are many and ambiguous.“
- 4 Josep Monserrat Molas, Pablo Sandoval Villarroel, *Plato's Enquiry concerning the Sophist as a Way towards 'Defining' Philosophy*, in: Beatriz Bossi, Thomas M. Robinson (Hgg.), *Plato's Sophist Revisited*, Berlin/Boston 2013 (Trends in Classics – Supplementary Volumes 19), S. 29–39, hier: S. 29: „Among all of Plato's dialogues, the *Sophist* is one of the most philosophically dense.“

insbesondere mit den Erörterungen über den Aussagesatz. Obwohl gerade diese schwierige Passage zur Dialektik einhellig für das argumentative Zentrum des Dialogs gehalten wird, scheint eine Lösung der Partie immer noch nicht erreicht.⁵

In der älteren sprachanalytischen Forschung aus dem angelsächsischen Bereich, die auf die *Sophistes*-Forschung eine große Wirkung ausgeübt und die *communis opinio* bestärkt hat, der Dialog lasse sich nicht als eine geschlossene Einheit oder ohne logische Brüche nachvollziehen, wurde ein Fokus auf die Verwendung des griechischen Begriffs εἶναι gelegt, um die Passagen, die sich mit dem Parmenideischen Seinsbegriff auseinandersetzen, neu aufzuschlüsseln.

In seiner wirkungsreichen Arbeit *Plato's Theorie of Knowledge*,⁶ mit der diese Diskussion über das mögliche Bedeutungsspektrum von εἶναι im Dialog erstmals systematisch in der Forschung angestoßen wurde, plädiert Cornford dafür, dass εἶναι im *Sophistes* nicht nur als Identitätsaussage, sondern auch als Existenzaussage verstanden werden müsse, jedoch (noch) nicht im Sinne einer Kopula verwendet werde:

We may here collect the meanings of 'is' and 'is not' that have been brought to light.

(1) 'Is' means 'exist'. Every Form exists; consequently 'the non existent' has no place in the scheme, and we have ruled out that sense of 'is not'.

(2) 'Is' means 'is the same as'. Every Form is (the same as) itself. The contradictory 'is not' means 'is different from'.

It will be noticed that neither of these two senses of 'is' has anything to do with 'the copula', the supposed link between subject and predicate in Aristotelian logic. The statement that Plato 'has discovered the ambiguity of the copula' is far removed from the facts.⁷

In Abgrenzung davon hat Ackrill⁸ εἶναι im *Sophistes* im Sinne von Identität, Existenz und Kopula verstanden und haben Frede⁹ und Owen¹⁰ εἶναι eine grundlegend

5 Vgl. dazu z. B.: Thomas Buchheim, *Megista gene* und Weisen der Gemeinschaft in Platons *Sophistes* (249d–259e), in: Zeitschrift für philosophische Forschung 67 (2013), S. 538–565: „Noch immer gibt es in der Forschung keine allgemein akzeptierte und hinreichend präzise Auffassung darüber, was Platon mit dem Lehrstück über ‚größte Gattungen‘ (μέγιστα γένη) im Herzen des Dialogs *Sophistes* genau genommen hat ausrichten wollen.“

6 Francis Macdonald Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, translated with a running commentary, London 1935 (= Repr. 1957).

7 Ebd., S. 296. Vgl. dazu und zu daraus weiter entwickelten Positionen den kritischen Durchgang bei: Christian Iber, *Platon. Sophistes*, S. 392–397; Peter Kolb, *Platons Sophistes. Theorie des Logos und der Dialektik*, Würzburg 1997 (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie 216) (= Würzburg, Univ., Diss., 1995).

8 John Lloyd Ackrill, In Defense of Platonic Division, in: Oscar P. Wood, George Pitcher (Hgg.), *Ryle. A Collection of Critical Essays, with an introduction by Gilbert Ryle*, Palgrave, London 1970 (Modern Studies in Philosophy 3036), S. 373–392.

9 Michael Frede, Prädikation und Existenzaussage. Platons Gebrauch von „... ist ...“ und „... ist nicht ...“ im *Sophistes*, Göttingen 1967 (Hypomnemata 18).

10 Gwilym Ellis Lane Owen, *Plato on Not-Being*, in: Gregory Vlastos (Hg.), *Plato. A Collection of Critical Essays*, Bd. 1, Metaphysics and epistemology, Garden City/New York 1971, S. 223–267.

prädikative Bedeutung zugesprochen, während sich spätere Beiträge auf dieses angenommene Bedeutungsspektrum von Sein zurückbezogen und in Abgrenzung dazu oder Zustimmung zu einzelnen Deutungen jeweils eine eigene Auswahl getroffen haben, um der Frage nachzugehen, welche Bedeutungen von εἶναι in bestimmten Passagen verhandelt werden (oder enttäuschenderweise (noch) nicht).¹¹ Dabei lässt sich als Konsequenz aus diesen Interpretationen festhalten: Durch die statische Festlegung von unterschiedlichen Dialogpartien auf verschiedene Bedeutungen von εἶναι gerät der Dialog in einen fragmentierten Zustand. Logische Brüche oder systematische Widersprüche, die dem Platonischen Argument im Zuge dessen angelastet und an seine für grundsätzlich defizitär gehaltene Ideenlehre geknüpft wurden, scheinen sich letztendlich nicht auflösen zu lassen, obwohl sie im Dialog, wie von Gastfreund und Theaitet wiederholt reflektiert, nacheinander und im Zusammenhang entwickelt werden. Die präsentierten Ergebnisse sollen nach dem Anspruch, den die Dialogpartner formulieren, das Fundament bilden, um zu einer gesicherten Einsicht in die Täuschungskunst des Sophisten zu gelangen, die am Dialogende mit der letzten Dihairesis für erreicht erklärt wird.

Im Spiegel der Lösungsstrategien der sprachanalytischen Forschung scheint Platon dieses Versprechen nicht eingelöst zu haben und den eigenen Dialog bzw. die nebeneinander versammelten Problemfelder nur bruchhaft zusammengefügt und notdürftig oder gar nicht miteinander verbunden zu haben. Gründe für diese Brüche im Argument hat man in einem nicht konsistenten Seinsbegriff gesucht, in dem sich der unausgereifte Charakter der Platonischen Ideenlehre offenbare.

Kontextualisierende Auslegungen, die sich gegen diese Interpretationen insbesondere seit der wegweisenden Studie *The Unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and the Philosopher* (1999) von Notomi¹² herausgebildet haben, rücken stattdessen die grundsätzliche Einheit des Dialogs in den Fokus der eigenen Interpretation, mit der auch ein Beitrag zu der Lösung der umstrittenen Passagen geleistet werden soll. Der argumentative Zusammenhang des *Sophistes* wird von diesen Interpreten neu überdacht und die These von der statischen Festlegung von εἶναι auf eine bestimmte Bedeutung in einer bestimmten Dialogpartie zurückgestellt. Stattdessen wird die Möglichkeit einer produktiven Zusammenführung der ver-

11 Vgl. dazu auch: William B. Bondeson, Some Problems about Being and Predication in Plato's *Sophist*, in: *Journal of the History of Philosophy* 14,1 (1976), S. 1–10, der den Begriff εἶναι unter einer linguistischen Perspektive betrachtet, das Problem im Dialog hauptsächlich in der Auslegung der Selbstprädikation verortet, die im Dialog nicht restlos geklärt werde, und daher die Schwierigkeit einer widerspruchsfreien Deutung von εἶναι darauf zurückführt, dass der von Platon entwickelte Seinsbegriff selbst diese Widersprüche und Brüche in sich enthalte, vgl. ebd., S. 10: „Has Plato, then, defined being? If a genus-species definition is required, clearly he has not and cannot define being because of its universal application as shown by the universally applicable descriptions given of it. Plato probably realized that a definition in this sense was out of the question. But he clearly wanted at least to distinguish it from the other characteristics. However, such a distinction is not possible by means of the argument he has advanced. Perhaps he would fall back on some sort of common-sense distinction between „to be,“ „to be one,“ „to be the same,“ etc. but this is not elaborated.“

12 Noburu Notomi, *The Unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and the Philosopher*.

schiedenen Fragestellungen im Dialog in den Blick genommen.¹³ Auch mit diesen neueren Ansätzen scheint die Debatte über mögliche Widersprüche in Platons Seinskonzeption und Dialektik im *Sophistes* immer noch nicht abgeschlossen zu sein. Die Forschung hat sich wiederholt vor die Problematik gestellt gesehen – auch abseits der Lösungsangebote der sprachanalytischen Forschungen –, überhaupt eine in sich stimmige Analyse der schwierigen mittleren Partie und ihrer Kontextualisierung im *Sophistes* bieten zu können.¹⁴ Die Frage scheint den Interpreten im Dialog grundsätzlich nicht lösbar:

Der tiefer liegende Grund für den unbefriedigenden Zustand der Ideendialektik besteht darin, daß Platon das Verhältnis von Ideendialektik und esoterischer Prinzipientheorie, wie sie ansatzweise im Dialog *Parmenides* entwickelt wird, nicht geklärt hat. Der Bruch zwischen beiden Theorien macht sich im *Sophistes* darin bemerkbar, daß hier der Begriff des Einen nur mangelhaft Berücksichtigung findet.¹⁵

Die Debatte um eine zufriedenstellende Auslegung der bedeutsamsten Begriffe (μέγιστα γένη) betrifft somit nicht nur das argumentative Herzstück des Dialogs. Sie ist auch für die Frage nach einer möglichen Einheit des *Sophistes*, sc. nach seiner argumentativen Geschlossenheit, entscheidend.

Ein weiteres Desiderat, auf das sich Beiträge in der *Sophistes*-Forschung konzentriert haben, besteht in der Auslegung der Gigantomachie, die als Vorbereitung vor der Dialektikpassage verhandelt wird. In ihr lässt Platon durch die Erzählung der Dialogpartner Materie- und Ideenfreunde gegeneinander antreten. Die Positionen, die beiden Gruppen jeweils zugeschrieben werden, müssen vor dem Hintergrund eines umfassenderen Seinsbegriffs geprüft und jeweils für neue Perspektiven auf ein Spektrum des Seienden aufgeschlossen werden, das sich für die Lösung der Frage nach dem Wesen des Sophisten und dem sogenannten Nichtsein als notwendige Bedingung erwiesen hat.

Wichtige Forschungsarbeiten zu der Gigantomachie sind vor allem zu der möglichen Identifikation bestimmter Philosophen bzw. Philosophenschulen oder -strömungen geleistet worden.¹⁶ So wurden etwa den Materiefreunden die Ato-

13 Vgl. dazu: Christian Iber, Platon. *Sophistes*, S. 307: „Platons Theorie des Seienden ist keine sprachtheoretische Unterscheidung der vier verschiedenen Bedeutungen von „ist“ (Existenz, Kopula, Identität und Wahrsein), sondern eine Theorie der Wirklichkeit als Theorie der Ideenverflechtung. Das „ist“ hat bei ihm die Bedeutung von Teilhabe am Seienden, hat also, modern gesprochen, einen existentiellen und einen Verbindungssinn, der jedoch unaufgeklärt bleibt. Der Identitätssinn von „ist“ hat keinen Ort in seiner Wirklichkeitstheorie.“

14 Ebd., S. 300: „Das Seiende oszilliert zwischen Ansichsein und Beziehung. Die semantische Eigenständigkeit des Seienden und des Verschiedenen wird im Rekurs auf Begriffe begründet, die gar nicht in den Kreis der ausgewählten obersten Gattungen gehören. Schließlich wird kein Argument für die semantische Eigenständigkeit des Selben und des Verschiedenen angeführt.“

15 Ebd., S. 353 (in Abgrenzung zu den Einheitskonzeptionen von Plotin und Proklos).

16 Vgl. zu Diskussion und Überblick mit Blick auf die Ideenfreunde: Theodor Ebert, Wer sind

misten¹⁷, Anthisthenes, Aristippos und Melissos¹⁸ als potentielle Vorbilder zugeschrieben, den Ideenfreunden die Megariker¹⁹, Pythagoreer²⁰ oder Strömungen aus dem Kontext der Platonischen Akademie.²¹ Vermutet wurde außerdem, dass Platon mit der eingeführten Position der Ideenfreunde, für die (wie auch für die Materiefreunde jeweils) eine abgemilderte und gewandelte Version im Rahmen der Gigantomachie angeboten wird, Kritik an seiner eigenen Position zur Ideenlehre aus früheren Dialogen des *Corpus Platonicum* geübt habe. Gemäß dieser These wird angenommen, dass der *Sophistes* im Spätwerk Platons einen Bruch markiere und damit als eine Weiterentwicklung zu verstehen sei, die Platon mit einer Revision seiner bisherigen Überzeugungen vollzogen habe.²²

Allen Identifikationsversuchen gemeinsam ist die Überlegung, dass der Einbezug früherer Positionen und verschiedener philosophischer Strömungen im Dialog vorrangig (sc. unter dem Eindruck des martialischen Vokabulars der Gigantomachie) als eine kriegerische Auseinandersetzung zu bewerten ist: Vorgängerpositionen werden nach dieser These von Platon jeweils als unzureichend präsentiert, gegeneinander gerichtet und ausgespielt, um Defizite in ihnen offenzulegen und durch einen neuen Seinsbegriff abzulösen. Schon in Vorbereitung auf die Gigantomachie lässt Platon von den Dialogpartnern Naturphilosophen und Eleaten miteinander in einen Wettstreit um die richtige Erzählung vom Sein treten: Muss das Sein, das als Prinzip von allem gedacht wird, als Einheit oder Vielheit verstanden werden? Und welche Funktion hat diese Auseinandersetzung für die Entfaltung eines differenzierten Seinsbegriffs?

die Ideenfreunde im *Sophistes*?, in: Rainer Enskat (Hg.), *Amicus Plato magis amica veritas*, Berlin 1998, S. 82–100.

17 Vgl. Francis Macdonald Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, S. 231–232.

18 Vgl. Wilhelm Kamlah, *Platons Selbstkritik im Sophistes*, München 1963 (Zetemata 33), S. 35.

19 Vgl. Friedrich D. E. Schleiermacher, *Platons Werke*, II,2, Berlin 1807, S. 140f.; Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 2,1: Sokrates und die Sokratiker. Plato und die Alte Akademie, Tübingen 1859, S. 252, Anm. 2 und 3 (mit weiterführenden Literaturangaben zur älteren Forschung); Hermann Bonitz, *Platonische Studien*, zweite Auflage, Berlin 1875, S. 182, Anm. 42; Otto Apelt, *Die Ideenlehre in Platons Sophistes*, in: Ders., *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig 1891, S. 69–99, hier: S. 89; sowie zur Diskussion dieser Positionen gegenüber der These, dass mit den Ideenfreunden eher Pythagoreer identifiziert werden müssten: Theodor Ebert, *Wer sind die Ideenfreunde in Platons Sophistes*?, in: Rainer Enskat (Hg.), *Amicus Plato magis amica veritas. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag*, Berlin/New York 1998, S. 82–100, hier: S. 84ff.

20 Ebd.

21 Vgl. Lewis Campbell, *The Sophistes and Politicus of Plato with a revised text and english notes*, Oxford 1867 (= Reprint 1988), S. lxxv; Paul Natorp, *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig 1921 (= Hamburg 2004), S. 292ff.

22 Vgl. William Keith Chamber Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. V: *The later Plato and the Academy*, Cambridge/London/New York/Melbourne 1978, S. 142, dagegen kritisch: Giancarlo Movia, *Apparenze, essere e verità. Commentario storico-filosofico al Sofista di Platone*, Mailand 1991, S. 256ff.

Angeschlossen und doch davon in der Forschung als Desiderat abgegrenzt ist der Umgang der Dialogpartner mit dem Eleaten Parmenides. Er scheint unter allen Vorgängerpositionen, die im Dialog explizit oder implizit eingebunden werden, einen Sonderfall darzustellen. Denn der Umgang mit ihm lässt sich in den verschiedenen Deutungsstrategien zu diesem Desiderat nicht nach dem einfachen Muster einer bloßen Abgrenzung und Überwindung auflösen, wie man für die anderen Vordenker, die verhandelt werden, angenommen hat. Der Gastfreund, der das Dialoggespräch maßgeblich bestimmt und lenkt, wird einerseits selbst als ein Philosoph aus dem Umkreis der Freunde des Parmenides und Zenon eingeführt und sieht sich andererseits im fortschreitenden Erkenntnisprozess mit Theaitet vor das Problem gestellt, in eine kritische Auseinandersetzung mit dem Seinsbegriff des Parmenides zu treten, um durch eigene Anstrengungen eine Perspektive zu eröffnen, in der sich auch das sogenannte Nichtsein des Sophisten fassen lässt.

Und doch ist die Art und Weise, wie Platon diese kritische Wendung gegen den philosophischen Lehrmeister im Dialog inszeniert, überraschend: Mit großer Ehrerbietung führt der Gastfreund Parmenides ein und betont, dass er nicht missverstanden werden wolle. Wenden müssten sie sich zwar notgedrungen gegen den Seinsbegriff des Parmenides, um für die neuen Anforderungen gewappnet zu sein, die der Sophist mit seiner Täuschungskunst an ihre Untersuchung stellt. Theaitet dürfe diese Kritik an Parmenides aber nicht als ‚Vatermord‘ missverstehen, auch wenn man diesen Eindruck auf den ersten Blick gewinnen könne. Der Gastfreund scheint somit – ohne darin selbst einen Widerspruch zu sehen – für den Geltungsanspruch seines großen Lehrmeisters einzutreten und zugleich eine weitere, abweichende Perspektive auf das Sein zu rechtfertigen, die erschlossen werden muss.

Die Forschungsmeinungen darüber, wie ernst man die Beteuerung des Gastfreundes nehmen soll, dass er keinen ‚Vatermord‘ begehe, changieren (auch abhängig von der Gesamtinterpretation des Dialogs) zwischen der These, Platon habe im *Sophistes* Parmenides tatsächlich trotzdem vollständig widerlegen und folglich mit dessen Autorität brechen wollen²³, der These, es handle sich dabei lediglich um eine partielle, aber nicht grundsätzliche Abkehr Platons von Parmenides²⁴ und der umstritteneren These – eingeführt und gegen scharfe Kritiker wiederholt verteidigt von O’Brien²⁵ –, Platon habe Parmenides nicht widerlegen wollen, er habe

23 Vgl. z. B. Francis Macdonald Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, S. 199: „Parmenides denied that there could be a world intermediate between the perfectly real and the totally non-existent.“

24 Vgl. z. B. Beatriz Bossi, *Back to the Point: Plato and Parmenides – Genuine Parricide?*, in: Dies., Thomas M. Robinson (Hgg.), *Plato's Sophist Revisited*, Berlin/Boston 2013 (Trends in Classics – Supplementary Volumes 19), S. 157–173.

25 Denis O’Brien, *Does Plato refute Parmenides?*, in: Beatriz Bossi, Thomas M. Robinson (Hgg.), *Plato's Sophist Revisited*, Berlin/Boston 2013 (Trends in Classics – Supplementary Volumes 19), S. 117–155. Seine These besteht darin, dass Platon dem Parmenideischen Grundsatz zustimme, dass das absolute Nichtsein, das überhaupt nicht sei, nicht erkennbar sei, dass er aber Parmenides mit Blick auf das relative Nichtsein widerlege, dessen relatives Sein Parmeni-

nur andere Konsequenzen aus dem Seinsbegriff des Parmenides gezogen, die dieser selbst noch nicht bedacht habe. O'Brien geht dabei davon aus, dass Platon das, was Parmenides unter dem Nichtsein verstanden und nicht für einen möglichen Gegenstand des Denkens gehalten habe, ebenfalls als undenkbar betrachte, dass er stattdessen aber einen neuen Begriff des Nichtseins entwickelt und eingefordert habe, der unmittelbar mit den Instanzen im Werden verbunden sein müsse.²⁶ Die Forschungsdiskussion zu dieser Frage gestaltet sich äußerst divers:

I have a couple of times ventured to suggest that in the *Sophist* Plato does not refute Parmenides. The reaction has been, to say the least, hostile. Hostile, with more than a touch of disapproval. You might have thought I had suggested that the Queen of England was a man. The suggestion was not only false, but foolish. A mere eye-catcher. Absurd, and unseemly.²⁷

Die Möglichkeit, dass Platon den Seinsbegriff des Parmenides im *Sophistes* nicht grundlegend habe zurückweisen und überwinden wollen, wird von den meisten Interpreten angesichts der Herleitung der Verschiedenheit in der Dialektikpassage, die unter die μέγιστα γένη eingeordnet wird, und den Überlegungen zu der Verflechtung der Begriffe, die Platon von den Dialogpartnern in Abgrenzung zu Parmenides verhandeln lässt, zurückgewiesen. In der Forschung hat sich entsprechend – gebunden an die Frage nach einer möglichen Deutung der mittleren Partie – die These von einer vollständigen Widerlegung oder einer partiellen Abkehr Platons von dem Parmenideischen Seinsbegriff durchgesetzt. Angesichts der dramatischen Inszenierung, mit der Platon das Ringen um den Begriff vom Sein mit und in Abgrenzung von Parmenides markiert, wenn der Gastfreund den Vorwurf eines Vatersmordes von sich weist, bleibt das Desiderat jedoch bestehen,

des nicht zugestanden habe: Ders., *Le Non-Être. Deux études sur le sophiste de Platon*, Sankt Augustin 1995, S. 87–88; sowie: Ders., *Parmenides and Plato on What is Not*, in: Maria Kar-daun, Joke Spruyt (Hgg.), *The Winged Chariot. Collected essays on Plato and Platonism in honour of Lambertus M. de Rijk*, Leiden/Boston/Köln 2000, S. 19–104, hier: S. 94–98. Kritisch wenden sich dagegen: Monique Dixsaut, *Platon et la question de la pensée*, Paris 2000, S. 269, Fn. 2; Noburu Notomi, *Plato against Parmenides: Sophist 236D–242B*, in: Suzanne Stern-Gillet, Kevin Corrigan (Hgg.), *Reading Ancient Texts, Bd. I: Presocratics and Plato. Essays in Honour of Denis O'Brien*, Leiden/Boston 2007, S. 167–187, und ähnlich bereits: Ders., *The Unity in Plato's Sophist. Between the Sophist and the Philosopher*, S. 182.

- 26 Denis O'Brien, *Does Plato refute Parmenides?*, S. 117–155, hier: S. 130: „Where Plato's Stranger differs from Parmenides is in his analysis of the consequences that such a conclusion must entail. Plato's Stranger does not try to show that the non-being of the second Way, the non-being that Parmenides himself insists is 'unthinkable' and 'unspeakable', is anything other than... unthinkable and unspeakable, and even unutterable. What Plato – what Plato's Stranger – will aim to show is that the non-being that is unthinkable and unspeakable is not the non-being that is part of our daily discourse when, like the mortals of Parmenides' poem, we talk quite gaily and gibly, as we commonly do, of things that 'change their place and alter their bright colour', and indeed 'come into being and pass away, are and are not' (cf. fr. 8.40–41). That non-being, the non-being of our daily lives and our everyday discourse, Plato will define as the form of non-being, a form that, like any other, is instantiated in the world of becoming.“

27 Ebd., S. 117.

wie sich dieser Umgang der Dialogpartner mit dem Eleaten angesichts der fortschreitenden Differenzierung zu einem Spektrum des Seienden zufriedenstellend deuten lässt.

Als Konsequenz aus dieser komplexen Forschungslage, zu der hier vorweg zentrale Fragestellungen skizziert wurden und die sich, wie vielfach bemerkt und problematisiert, im Falle des *Sophistes* als „inhomogen und zerklüftet“²⁸ präsentiert und sich in kontextgebundene Desiderate zersplittert hat, werden die Diskussionsdiskussionen zu den einzelnen Problemfeldern in der vorliegenden Arbeit kontextspezifisch verhandelt. Sie sind entsprechend im Hauptteil der Arbeit in die sukzessive Auslegung des *Sophistes* eingebettet; eine Auswertung der Diskussionen erfolgt jeweils mit Blick auf eine mögliche, geschlossene Gesamtinterpretation des *Sophistes*. Zum Überblick seien hier die verschiedenen Themenfelder, angeschlossenen Diskurse und verhandelten Fragestellungen der Reihe nach skizziert:

1. Eine Auseinandersetzung mit Fragen zu der Dialogkomposition, d. h. zu der produktiven Verflechtung von Dialogform und Argument, wird im Zuge einer detaillierten Auslegung des Vorgesprächs zu Beginn geleistet. Diese Frage scheint im Falle des *Sophistes* besonders virulent zu sein angesichts seiner literarischen Komposition, die im Vergleich mit anderen Dialogen aus dem *Corpus Platonicum* für karg oder unausgereift gehalten wurde. In Abgrenzung von dieser Enttäuschung, die vielfach über die Literarizität des *Sophistes* geäußert wurde, soll ein Verständnis von Platons Kompositionstechnik erarbeitet und an der Auslegung des Vorgesprächs erprobt werden, mit dem der *Sophistes* entgegen der *communis opinio* der Forschung in seiner kunstvollen Gestaltung gewürdigt werden kann. Abweichungen in der Darstellungsweise spiegeln nicht einen Mangel an poetischer Schaffenskraft in der Spätphase Platons, sondern sind stattdessen auf Erkenntnisniveau und Skopos des Dialogs zurückzuführen, abgestimmt auf die auch im *Sophistes* der fortschreitende Erkenntnisprozess mit einer bestimmten formalen Gestaltung als Dialoghandlung kunstvoll umgesetzt wird. Herangezogen werden für diese These zum Vergleich wichtige Passagen zu Platons Theorie von einer guten Rede als Seelenlenkung aus dem *Phaidros* und zu seiner Seelen-, Bildungs- und Wissenschaftstheorie in der *Politeia*. Wie kann bereits das Vorgespräch als Teil eines fortschreitenden Erkenntnisprozesses gedeutet werden, mit dem Platon kontextualisiert im Dialog den Leser auf die verhandelte Fragestellung vorbereitet und welche Bedeutung kommen dabei den verarbeiteten Homerreferenzen und dem Auftritt des Sokrates zu? Besondere Aufmerksamkeit wird bei der Auslegung des Vorgesprächs der narrativen und inhaltlichen Verflechtung der Dialoge *Theaitet* und *Sophistes* gewidmet, die Platon in der Einleitung kompositionell verankert, um den Leser auf die folgende Untersuchung vorzubereiten.
2. Grundlagen zu Platons Methode der Dihairese werden im Anschluss mit einer vergleichenden Analyse relevanter Passagen aus *Politeia*, *Phaidros* und *Philebos* gelegt,

²⁸ Peter Kolb, *Platons Sophistes. Theorie des Logos und der Dialektik*.

um in Auseinandersetzung mit Forschungsbeiträgen, die den produktiven Einsatz dieses dihairetischen Verfahrens im *Sophistes* in Frage gestellt haben, eine Analyse der ersten Dialoghälfte vorzulegen. Danach muss, wie in der Arbeit gezeigt wird, das offensichtliche Scheitern des dihairetischen Verfahrens zu Beginn nicht als generelles, methodisches Defizit gewertet werden (sc. aufgrund der Limitation der Methode selbst oder ihrer Anwendung im *Sophistes*), sondern es lässt sich im Dialog ebenfalls als integraler Bestandteil des fortschreitenden Erkenntnisprozesses deuten. Dabei zeigt sich, dass die Gesprächspartner aufgrund eines folgenschweren Fehlschlusses, mit dem sie an das Angler-Paradeigma anknüpfen, von Platon planvoll zu einer Vielheit von Dihaireisen geführt werden, die die Wirkmechanismen der sophistischen Täuschungskunst konkret vor Augen führen. Die fortschreitenden Konfusionen, in die die Gesprächspartner in der ersten Hälfte geraten, macht Platon folglich im Verfahren schrittweise sichtbar; sie lassen sich bis in die widersprüchliche Ordnung und Zählung der einzelnen Dihaireisen nachverfolgen. Nur durch Aporie und seelische Reinigung können die Dialogpartner auf ihre falschen Annahmen von dem Wesen des Sophisten umgewendet und von ihnen befreit werden und sind so auf die neue Untersuchung in der zweiten Dialoghälfte vorbereitet, in der die Definition des Sophisten mit einer einzigen, regelgerecht durchgeführten Dihairese (und einer Fundierung durch die Dialektik) gelingt. Diskutiert wird anhand dieser Vielheit an Dihaireisen, die sich an das Angler-Paradeigma anschließen, ob und inwiefern auch bereits die erste Dialoghälfte als inhaltlich relevanter Teil des Arguments verstanden werden kann und somit eine notwendige Voraussetzung für die Erörterungen im Anschluss an das Maler-Paradeigma bildet. Die Analyse grenzt sich damit von Interpretationen ab, die in der Forschung zuweilen unter Ausblendung der ersten Hälfte nur die letzte Dihairese oder nur die Erörterungen zum Sein und zur Dialektik als das zentrale, eigentliche Argument des *Sophistes* verhandeln.

3. Das Beispiel des Malers findet in den Dialogen Platons vielfach Verwendung und scheint je nach Dialog- und Argumentationskontext von ihm unterschiedlich perspektiviert und in verschiedenen Hinsichten als Vergleichspunkt herangezogen zu werden. Im Zuge der Auslegung des Maler-Paradeigma, das den Auftakt für die zweite Dialoghälfte bildet und ein geeignetes Vorbild für den Sophisten bieten soll, setzt sich die vorliegende Studie mit Positionen auseinander, die in den verschiedenen Verwendungsweisen des Malerbeispiels im *Corpus Platonicum* einen Wandel in Platons Kunst- und Bildtheorie gesehen haben. Demgegenüber wird in der Studie gezeigt, dass der flexible Einsatz des Malerbeispiels nicht mit theoretischen Brüchen, sondern gerade mit dem differenzierten Bildbegriff erklärt werden kann, wie ihn Platon im *Sophistes* mit der Unterscheidung zwischen einer τέχνη εἰκαστική und einer τέχνη φανταστική entwickelt. Vor diesem Hintergrund wird in der vorliegenden Arbeit der Einsatz des Maler-Paradeigma im *Sophistes* diskutiert. Nur auf Basis dieses differenzierten Bildbegriffs lässt sich der Sophist gesichert als bilderschaffender Täuschungskünstler aufdecken. Er setzt lediglich ein bestimmtes Spektrum von dem um, was Bilder leisten können, und vor diesem Hintergrund

lassen sich auch die verschiedenen Perspektiven erklären, unter denen der Maler als Beispiel im *Corpus Platonicum* in Erscheinung tritt.

4. Mit der Umwendung auf die Dialektik geraten die Gesprächspartner angesichts der prekären Frage nach einem gesicherten Seinsbegriff und nach der Bedeutung des sogenannten Nichtseins, ohne die eine Fortsetzung der Untersuchung nicht möglich scheint, in Aporie. Der Seinsbegriff des Parmenides muss für die neuen Anforderungen, die der Sophist mit seiner Kunst stellt, neu perspektiviert und aufgeschlossen werden. Implizit finden sich in dieser Passage Referenzen auf Gorgias und auf sophistische Widerlegungen des Parmenideischen Seinsbegriffs, von dem der Gastfreund seine Bemühungen um eine neue Einsicht in all das, was ist und denkbar ist, abgrenzt. Seine Kritik an dem Seinsbegriff des großen Lehrmeisters dürfe nicht als ‚Vatermord‘ verstanden werden und doch müssten er und Theaitet aus eigener Erkenntniskraft zu neuen Einsichten über das Sein fortschreiten, wie Platon ihn betonen lässt. Die Passage wird in der dramatischen Komposition augenfällig markiert und aufwendig inszeniert. Mit einem Vergleich zu der Potentialentfaltung und zu dem Bildungsweg der Seele, wie sie Platon im Höhlengleichnis der *Politeia* beschreibt, wird in der vorliegenden Arbeit der merkwürdige und vielfach von den Interpreten kritisierte Widerspruch im Umgang mit Parmenides gelöst. Die Passage muss mit Blick auf die Dialoghandlung und die fortschreitende Einsicht, die dabei erzielt wird, gedeutet werden. Die Dialogpartner werden an dieser Stelle im Argument – sc. verbunden mit einem bestimmten Erkenntnisniveau und einer bestimmten Perspektive – auf die anschließende Passage zur Dialektik umgewendet und an diese Einsichten zum Prinzip aller Erkenntnis schrittweise herangeführt. Kritisiert wird der Parmenideische Seinsbegriff, wie sich damit zeigt, folglich nicht aus Sicht einer wahrnehmungsgebundenen Erkenntnis, die versucht, ihr begriffliches Fundament vollends zu verwerfen bzw. aufzuheben. Stattdessen muss der Parmenideische Seinsbegriff aus Sicht des Philosophen, der bereits dialektisch vorgebildet ist, kritisch auf ein weiteres Differenzierungspotential hin geprüft und ausgeschöpft werden, ohne die Einheit des Seins als Prinzip von allem, was ist und erkennbar ist, grundlegend zu verwerfen, für die Parmenides entsteht. Aus dieser Einheit muss mit Hilfe der Dialektik eine Vielheit an begrifflichen Unterschieden und ihren Verbindungsmöglichkeiten entfaltet werden, die als Prinzip eines Spektrums des Seienden gelten kann, in welchem auch der Sophist mit seiner bilderschaffenden Redekunst ‚gefangen‘ werden kann. Für eine endgültige Begründung dieser These, die einen Beitrag zu der Vatermorddebatte bietet, muss die argumentative Einheit der gesamten mittleren Partie zum Sein, die in der vorliegenden Arbeit schrittweise ausgelegt wird, im Blick behalten werden. Das Argument erstreckt sich entsprechend über die verschiedenen Kapitel zur Dialektik im *Sophistes*.
5. Als Vorbereitung auf die Dialektikpassage erfolgt im fortschreitenden Erkenntnisprozess zunächst eine Aushandlung zum Sein mit verschiedenen Vordenkern. Einerseits werden mit den Naturphilosophen und Eleaten Vorgängerpositionen in einen fiktiven Dialog involviert, um zu prüfen, ob das Sein als Prinzip von allem als Vielheit oder Einheit gedeutet werden kann. Andererseits wird mit der folgen-

den Erzählung von der Gigantomachie das Bild einer unermesslichen Schlacht entworfen, in die Materiefreunde und Ideenfreunde seit langer Zeit verwickelt seien. Im Zuge einer fiktiven Auseinandersetzung mit diesen Kontrahenten, die einander angenähert werden, schöpfen die Dialogpartner das Differenzierungspotential, das in beiden Positionen noch zu finden ist, aus, handeln entsprechend ein Spektrum des Seienden aus, für das aus Philosophensicht alle Perspektiven auf das, was ist und denkbar ist, entfaltet und als Einheit zusammengeschaut werden müssen. Forschungsarbeiten zu dieser Passage haben sich vor allem auf die impliziten und expliziten Referenzen konzentriert, die Platon hierin (möglicherweise) verarbeitet hat, um sie, so eine verbreitete Deutung in der Forschung, kritisch als unzureichend aufzudecken und zu überwinden. Unter Einschluss dieser Überlegungen wird in der Interpretation der Dialogstellen die Methode untersucht, mit der Platon Vorgängerpositionen in das Argument transferiert und gebunden an die Fragestellung, die im *Sophistes* verhandelt wird, neu kontextualisiert. Naturphilosophen, Eleaten, Sophisten und weitere Referenzen, die in der Forschung zur Debatte stehen, bilden, wie sich zeigt, die Wissensoikonomie,²⁹ in die Platon den fortschreitenden Erkenntnisprozess der Dialogpartner einschreibt, und die er produktiv in das entwickelte Spektrum des Seienden integriert; denn sofern diese Vordenker etwas unterschieden haben, was ist bzw. denkbar ist, muss es sich als eine bestimmte Perspektive zum Sein in diesem Spektrum einordnen lassen, das der Philosoph mittels Dialektik als Einheit von allem, was ist, zusammenzuschauen vermag. Als Wissensoikonomie, in die der Dialog eingeflochten ist und mit der die Diskussionspartner durch Platon in einen fiktiven Dialog versetzt werden, um einen neuen Begriff von Sein auszuhandeln, wirken diese philosophischen Positionen aktiv an der Generierung von Wissen mit, die die Dialogpartner im *Sophistes* vorantreiben. Ein eigenes Kapitel zu dem Thema ‚Wissensoikonomie und Erkenntnisprozess im Dialog‘ widmet sich dieser Methode Platons im Zuge des Resümees, das der Gastfreund an die Dialektikpassage zu Parmenides und den neu gewonnenen Einsichten in das Sein anschließt. Darin werden die Ergebnisse aus den Einzelanalysen zu dem Umgang mit Parmenides, den Naturphilosophen und Eleaten sowie zu den verhandelten Positionen in der Gigantomachie verglichen und zusammenfassend ausgewertet.

29 Das Konzept der Wissensoikonomien wurde geprägt durch den Sonderforschungsbereich 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“ und dient als Instrumentarium, um Dynamiken des Wissenswandels zu beschreiben, die das Geflecht und die Komplexität von miteinander verzahnten Austauschbewegungen von Wissen sichtbar machen, die mit jedem Wissenstransfer – eingeschrieben in einen bestimmten Kontext – verbunden sind. Vgl. dazu: Nora Schmidt, Nikolas Pissis, Gyburg Uhlmann (Hgg.), Wissensoikonomien. Ordnung und Transgression in vormodernen Kulturen, Wiesbaden 2021; Melanie Möller, Konfiguration des Wissenstransfers in biographischen Anekdoten. Theoretische Grundlegung im Fokus der Konzepte „Medium“, „Wissensoikonomie“ und „Negation“, in: Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung 18 (2019), Freie Universität; URL: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/17607> (25.08.2020); Sandra Erker, Sophistenkritik im Spiegel homerischer Zitate. Dynamiken des negativen Transfers in Platons Dialogen am Beispiel des *Protagoras*, in: Şirin Dadaş, Christian Vogel (Hgg.), Dynamiken der Negation. (Nicht)Wissen und negativer Transfer in vormodernen Kulturen, Wiesbaden 2021, S. 413–431.

6. Im Anschluss an die Ergebnisse, die im Dialog bis hierhin schrittweise erreicht wurden, wird eine Auslegung der Passage zu den μέγιστα γένη vorgelegt und im Gesamtargument des *Sophistes* kontextualisiert. Die Forschungslage zu diesem Dialogteil gestaltet sich, wie vielfach in der Forschung selbst reflektiert, divers und extensiv. Es wird ein Horizont zu den verschiedenen, auseinandergehenden Interpretationen eröffnet, die eine Deutung zur Stelle vorgelegt oder die grundsätzliche Lösbarkeit der μέγιστα γένη-Passage in Frage gestellt haben, und kritisch mit Blick auf Voraussetzungen und neuzeitliche Abgrenzungsnarrative problematisiert, die bestimmten Deutungsstrategien zugrunde liegen. Entgegen der Annahme von systematischen Defiziten, generellen Brüchen oder logischen Lücken, die von Interpreten in den zentralen Erörterungen zur Dialektik oder in Platons Ideenlehre vermutet werden, wird eine Interpretation entwickelt, mit der sich die Diskussion zu den μέγιστα γένη geschlossen in den Dialogkontext einfügt und als Fundament der im *Sophistes* untersuchten Fragestellung erweist. Damit kann zugleich, wie sich zeigt, der Anspruch eingelöst werden, den Platon von den Dialogpartnern formulieren und mit der abschließenden Dihairese als umgesetzt betrachten lässt. Denn mit den μέγιστα γένη werden sukzessiv durch ein dialektisches Verfahren die bedeutsamsten Begriffe für sich und im Verhältnis zueinander betrachtet, womit eine komplexe Ordnung von potentiellen Begriffsverhältnissen zwischen diesen bedeutsamsten Begriffen erfasst und noetisch zusammengeschaut wird. Als diese komplexe Einheit, aus der sich eine Vielheit an Sachunterschieden entfalten und in einem differenzierten Beziehungsgeflecht zueinander denken lässt, erkennt der Philosoph mittels Dialektik zusammengekommen das Prinzip aller seelischen Unterscheidungsleistungen, folglich das Prinzip von all dem, was ist und gedacht werden kann. Dieses Prinzip erweist sich als notwendige Bedingung des Spektrums des Seienden, wie es die Dialogpartner bereits vorweg mit der Gigantomachie entfaltet haben.
7. Nach dem Resümee, das der Gastfreund selbst zu den neuen Einsichten zieht, die gegenüber dem Seinsbegriff des Parmenides gewonnen wurden, wenden sich die Dialogpartner auf den Wirkungsbereich des Sophisten um, der im Werden zu verorten ist. Mit diesem Perspektivwechsel muss betrachtet werden, welche Konsequenzen sich aus dem dialektischen Fundament für die konkrete Verbindung von Unterschieden in dem ergeben, was wahrnehmbar und meinbar ist und auf das sich der Sophist mit seiner Rede und einer bestimmten Form von Bildlichkeit richtet und Falschheit und Täuschung zu erzeugen vermag. Angewendet wird dabei der neue Begriff von Nichtsein, der sich als etwas erwiesen hat, was durch den Begriff der Verschiedenheit ebenfalls auf die Bedingungen seelischer Unterscheidung zurückgeführt werden kann.
8. Mit der Umwendung von der Dialektik auf den Wirkungsbereich des Sophisten gerät die Konstitution der Rede bzw. des einfachen Aussagesatzes in den Blick. Sofern Rede immer Rede von etwas ist, muss sie notwendig an Erkenntnisinhalte bzw. an Akte seelischer Unterscheidung gebunden sein und muss die Verbindung von Wörtern zu einer sinnhaften Einheit an diesen Unterscheidungsgehalten ori-

entieren, für die ihrerseits die Bedingungen seelischer Erkenntnis, die mit der Dialektik erschlossen wurden, als Prinzip fungieren. Ohne eine solche Bindung und die mehrfache Vermittlung der Begriffe und ihrer potentiellen Begriffsverhältnisse (sc. über Denken, Meinen, Vorstellen und Rede bis hin zu der Verflechtung von Wörtern) ist Rede unmöglich. Unter Anwendung der Ergebnisse aus dem dialektischen Verfahren leiten die Dialogpartner her, wie Falschheit und Täuschung in der Rede zustande kommen und sich diese Bedingungen analog auch in den Unterscheidungsinhalten erkennen lassen, an die die einzelne Rede stets geknüpft ist (sc. Denken, Meinen und Vorstellen).

9. Platon markiert diese Umwendung, die im Erkenntnisprozess erfolgt, auf besondere Weise sowohl in der Dialoghandlung – sc. als Kairos im Argument, wie er den Gastfreund reflektieren lässt³⁰ – als auch an dem Bild der Jagd auf den Sophisten, das hier erneut aufgegriffen wird und doch zugleich eine entscheidende Erweiterung erfährt. Das Bild von der Jagd nach dem Sophisten wird an den Vergleich mit einer wehrhaften Stadt gebunden, die die Gesprächspartner nun gewappnet mit der Dialektik einnehmen müssen. Die Verwendung des Jagdbeispiels, sein Einsatz an für den Erkenntnisprozess relevanten Stellen und die Formen der Veränderung, die das Bild dabei erfährt, werden in diesem Zusammenhang in einem eigenen Kapitel mit Rückgriff auf vorangegangene Analysen zusammenfassend reflektiert und bezogen auf die Gesamtkomposition des Dialogs ausgewertet.
10. Es folgt der Abschluss der Dihairese mit der Differenzierung der hervorbringenden Kunst und einer Herleitung von Nachahmungstätigkeit und Bildlichkeit, mit der der Sophist operiert und schließlich am Dialogende gesichert definiert werden kann. Die vorliegende Studie setzt sich in diesem Zusammenhang zunächst mit der Rezeption von Platons Bildtheorie im Diskurs der Bildwissenschaften auseinander. Gerade der *Sophistes* wurde in diesem Forschungsdiskurs als Beispiel für einen traditionellen Bildbegriff, der als einfache Abbildtheorie konzipiert sei, herangezogen, um demgegenüber die neuen Ansprüche zu formulieren, die an die Entwicklung einer neuen, kritischen Bildwissenschaften gestellt werden müssen. Angesichts der Wirkmacht von Bildern, ihrer Bedeutungsfacetten, ihrer eigentümlichen Verfasstheit und ihres Erkenntnispotentials müsse ein Bildbegriff erschlossen werden, der für die verschiedenen gesellschaftlichen Kontexte und Wissenschaftsdisziplinen anschlussfähig ist. In der von den Bildwissenschaften geäußerten Enttäuschung über und ihrer Ablehnung von Platons Bildbegriff und Ideenkonzeption lassen sich subkutan Deutungsnarrative nachweisen, die sich auf bestimmte traditionelle Positionen aus der Platonforschung zurückführen lassen und in der vorliegenden Arbeit aufgedeckt und revidiert werden. Stattdessen soll für eine differenziertere Einsicht in Platons Bildtheorie geworben werden, wie sie sich im Kontext der vorgelegten Gesamtanalyse des *Sophistes* präsentiert. Das produktive Potential von Bildern und Bildlichkeit, mit dem diese in die Sinnerzeugung und Generierung von Wissen nach Platon eingebunden sind und eine vermittelnde Funktion überneh-

30 Plat. Sph. 260a1.

men, lässt sich nur auf Basis des im *Sophistes* entwickelten Dialektikkonzepts, seiner Konsequenzen für das Spektrum des Seienden und aus dem damit einhergehenden Zusammenwirken der verschiedenen Erkenntnisvermögen der Seele bewerten. Diese Zusammenhänge müssen nach Platon in jedem Redeakt und der jeweiligen Unterscheidungsleistung, an die die einzelne Rede notwendig als Rede gebunden ist, angenommen und vorausgesetzt werden. Bild und Wissen treten so für Platon bereits in theoretischer Hinsicht ‚in einen Dialog‘. Diese Annahmen einer produktiven Bildlichkeit, die an der Generierung von Wissen beteiligt ist, schlägt sich andererseits auch in der Kompositionstechnik Platons nieder, sc. in der kunstvollen Gestaltung der philosophisch-literarischen Einheit seiner Dialoge. Der *Sophistes* scheint im Vergleich zu anderen Dialogen aus dem *Corpus Platonicum* auf den ersten Blick einem literarischen Qualitätsurteil nicht standzuhalten, wie vielfach kritisiert wurde – und doch soll anhand der vorgelegten Gesamtanalyse des Dialogs und auf Grundlage der theoretischen Fundierung einer produktiven Bildlichkeit, wie sie Platon im *Sophistes* vorlegt, das Zusammenwirken von Bild und Wissen in der Komposition des *Sophistes* exemplarisch reflektiert und erhellt werden.

11. Zum Abschluss der Dihairese laufen alle Stränge der Argumentation zusammen. Definitionen zu der hervorbringenden Kunst und zu den Arten der Nachahmung, die unter diese fallen, werden im Rückblick auf den Beginn der letzten Dihairese von dem Gastfreund erinnert und mit den neuen Einsichten aus der Gigantomachie und aus dem dialektischen Verfahren angereichert. Zurückgehend auf die Prinzipien von Identität und Verschiedenheit entwirft der Gastfreund mit Hilfe eines geometrischen Beispiels eine Einteilung von allem, was im Bereich des Werdens, d. h. in dem Gegenstandsbereich der Physik, erkannt werden kann, in dem auch Formen von Bildlichkeit eingeordnet werden. In einer Unterkategorie dieser agiert der Sophist mit seiner bilderschaffenden Täuschungskunst. Mit Abgrenzung von und einem Vergleich zu dem Liniengleichnis aus der *Politeia* wird in der vorliegenden Arbeit der Einsatz des geometrischen Beispiels zur Wissensvermittlung reflektiert, im Dialog kontextualisiert und mit Blick auf die verschiedenen Erkenntnisniveaus der jeweils beteiligten Dialogpartner und die Verfahrensweisen, mit denen die mathematischen Beispiele in das Argument eingebunden werden, ausgewertet. Für den *Sophistes* wird dabei geprüft, inwiefern das Beispiel aus der Geometrie in den fortschreitenden Erkenntnisprozess eingebunden ist und an der Generierung von Wissen beteiligt wird.
12. Alle Ergebnisse aus den vorangegangenen Untersuchungen werden am Dialogende durch einen Akt der Zusammenschau aufeinander bezogen und auf Grundlage der Dialektik sowie vermittelt über eine wahre Meinung zu dem *εἶργον* des Sophisten zusammengeführt. Nach dem Vorbild der bedeutsamsten Begriffe und ihrer potentiellen Begriffsverhältnisse werden die Ergebnisse folglich zu einer konkreten Redeeinheit, die sich an einer bestimmten, erschlossenen Gegenstandseinheit des Sophisten orientiert, zusammengebunden. Die Jagd auf den Sophisten ist somit abgeschlossen – der täuschende Redekünstler konnte mit den Mitteln des Philosophen gefangen und die Wirkmacht der Dialektik nicht nur entfaltet, sondern auch

an den Grenzen des Erkenn- und Wissbaren, dem sogenannten Nichtsein des Sophisten, demonstriert und ausgemessen werden.

Im fortschreitenden Erkenntnisprozess der Dialogpartner treten Sophist und Philosoph, Bild und Wissen, wie sich im Zuge der Gesamtanalyse des *Sophistes* zeigt, somit (1.) theoretisch und (2.) kompositionell in einen Dialog:

(1.) Denn um die schwierige und weitläufige Untersuchung zu dem prekären Nichtsein des Sophisten zu lösen, müssen die Bedingungen seelischer Erkenntnis durch den Philosophen mittels Dialektik erfasst, ihre Konsequenzen für ein Spektrum des Seienden entfaltet sowie ihre Bedeutung für eine Theorie von Rede und Bildlichkeit erschlossen werden, um schließlich mit dem Sophisten als ‚Beutefang‘ die Wirkmechanismen von Falschheit und Täuschung in Denken, Meinen, Vorstellen und in der Rede aufzudecken.

(2.) Zugleich soll mit der Studie durch diese neue Gesamtinterpretation des *Sophistes* ein Beitrag zur Dialogforschung und Dialoghermeneutik geleistet werden. Reflektiert werden im Zuge der Dialogauslegung, wie von Platon Elemente der narrativen Gestaltung, mit der die Dialoghandlung eingeleitet oder an entscheidenden Stellen im Erkenntnisprozess markiert wird, wie Bilder oder ein Vergleich aus der Geometrie und wie Referenzen auf Dichter, Philosophen und Sophisten, die in eine fiktive Auseinandersetzung gebracht werden und die Wissensoikonomie bilden, in die sich der Dialog einschreibt, den fortschreitenden Erkenntnisprozess produktiv begleiten. Perspektiviert werden soll dabei, wie alle diese Elemente durch die Kompositionstechnik Platons zusammengeführt und in die Gesamtkonzeption des Dialogs integriert werden, um in dieser Einheit aus Dialogform und Argument an der Generierung von Wissen mitzuwirken.

II

Dialogbeginn des *Sophistes*

1 Das Vorgespräch im Überblick

Wie am Ende des *Theaitet*¹ verabredet treffen Theodoros, Theaitet und Sokrates am Beginn des *Sophistes* erneut aufeinander, um ihr Gespräch vom Vortrag fortzusetzen. Dabei bringen Theodoros und Theaitet einen Gastfreund aus Elea hinzu, der im weiteren Dialogverlauf anonym bleibt, aber von Theodoros als ein Philosoph aus dem Umkreis² der Schüler des Parmenides und Zenon vorgestellt wird.

Gegen den ersten Verdacht des Sokrates, dass es sich bei dem Unbekannten in Wahrheit um einen Gott handelt, der sich nach homerischem Vorbild unerkannt zu ihnen gesellt, um sie zu prüfen und zu überführen,³ beteuert Theodoros, dass der Gastfreund nicht einer derer ist, die sich auf die Streitkunst verstehen. Maßvoller (μετρώτερος)⁴ sei er, ein Philosoph, den man nicht für einen Gott halten sollte, dem man aber wie allen Philosophen zusprechen könne, göttlich zu sein.

1 Plat. Tht. 210d3–4.

2 Vgl. zu der These, dass Platon hiermit die philosophische Haltung des Gastfreundes benennt und die folgenden Erörterungen entsprechend als kritische Diskussion des Eleatismus festgelegt werden: Christian Iber, Platon. *Sophistes*, S. 214–215: „Daß der Fremde „seiner Abkunft nach aus Elea“ (216a3) ist, bedeutet nicht, daß er selbst aus Elea stammt. Diese Wendung muß nicht wörtlich genommen werden. Er ist lediglich mit Leuten bekannt, die ihrerseits die beiden Philosophen aus Elea – Parmenides und Zenon – kennen. Der Fremde, so läßt sich diese Stelle deuten, ist philosophisch beeinflusst von Gedanken der Eleaten. [...] In der Distanziertheit des Fremden zu den Eleaten spiegelt Platon das kritische Verhältnis seines eigenen Denkens zum Eleatismus. Der Dialog *Sophistes* ist also eine Auseinandersetzung mit dem Eleatismus.“

3 Plat. Sph. 216b5–6: [...] θεὸς ἐλεγκτικός [...].

4 Plat. Sph. 216b8. Vgl. dazu Plat. R. 539b1–d2. Mit Blick auf die Schwierigkeiten, die sich ergeben können, wenn geeignete Schüler gefunden und schrittweise an die Dialektik herangeführt werden sollen, bespricht Sokrates dort Möglichkeiten der Täuschung und Abkehr von Schülern, die aufgrund von mangelnder Vorbereitung, fehlender Begabung zur dialektischen Zusammenschau oder ungenügender Charakterbildung (z. B. Beharrlichkeit im Erkenntnisprozess oder Beständigkeit einer gerechten Seelenverfassung) auftreten können. Wer sich aufgrund von Widersprüchen, in die er bei der Hinwendung zur Dialektik geführt wird, sowohl von der Dialektik (zu der er noch nicht in der Lage ist) als auch von den bereits diskursiv-rational gewonnenen Einsichten (die noch nicht genügend gefestigt sind) vorschnell abwendet, statt auf seine νόησις spezifisch zurückzugreifen, läuft Gefahr sich stattdessen einer bloßen Widerlegungskunst im Bereich von Wahrnehmung und Meinung zuzuwenden. Sokrates knüpft daran die Entstehung von vielfältigen Formen der Streitkunst, bei der sich die Redner der Kunst der bloßen Widerlegung um der Widerlegung willen bedie-

Ausgehend von dieser Debatte um die Wesensbestimmung des namenlosen Gastfreunds verweist Sokrates auf die vielfältigen Verwechslungsmöglichkeiten, vor denen sich nicht die angeblichen (πλαστῶς),⁵ sondern schon die wahrhaften (ὄντως)⁶ Philosophen⁷ in ihrer Praxis gestellt sehen: Aus Unkenntnis würden die Leute sie entweder hochschätzen, verachten, für Staatsmänner, Sophisten oder sogar Wahnsinnige halten.⁸

Wie Sokrates, Theodoros und der Gastfreund festhalten, müssen Sophist, Staatsmann und Philosoph jedoch nicht nur der Benennung (ὄνομα) nach, sondern auch der Sache nach verschieden und differenzierbar sein.⁹ Wie man jeweils genau (σαφῶς)¹⁰ bestimmen könne, was etwas ist (τί ποτ' ἔστιν),¹¹ sei eine schwierige und umfangreiche Aufgabe, wie der Gastfreund zum Auftakt der folgenden Untersuchung ankündigt.¹² Zur Rolle des Gesprächsführers überredet und vor die Wahl gestellt, mit welcher Methode er die Untersuchung zu der Wesensbestimmung des Sophisten durchführen will, entscheidet sich der Gastfreund für ein Frage-Antwort-Verfahren mit dem jungen, gut lenkbaren Theaitet.¹³ Damit verfährt der Gastfreund methodisch ähnlich wie Parmenides im gleichnamigen Dialog, worauf Platon Sokrates an dieser Stelle verweisen lässt.¹⁴

nen, d. h. losgelöst von einer dialektischen Fundierung. Dies habe die Philosophie in Verruf gebracht. Von solchen wankelmütigen Seelen grenzt Sokrates in dieser Passage in der *Politeia* diejenigen ab, die sich weiterhin der Philosophie zuwenden, und charakterisiert sie analog wie Theodoros hier im *Sophistes* als μετριώτερος (Plat. R. 539c8).

5 Plat. Sph. 216c6.

6 Ebd.

7 Vgl. analog die Abgrenzung der wahrhaften Philosophen von denjenigen, die nur Trugbilder von Philosophen sind: Plat. R. 485d12–e1: [...] εἰ μὴ πεπλασμένως ἀλλ' ἀληθῶς φιλόσοφος τις εἴη.

8 Plat. Sph. 216c8–d2.

9 Plat. Sph. 217a6–8. Diesen Gedanken wird der Gastfreund zu Beginn seiner Untersuchung bei der Einführung der Paradeigma-Methode aufgreifen (vgl. Plat. Sph. 218c1–5) und dabei der bloßen Benennung einer Sache (ὄνομα) die Wesensbestimmung bzw. die Einsicht in einen Sachverhalt mit den Termini ἔργον bzw. πράγμα gegenüberstellen. Eine Einsicht in das ἔργον sei schwieriger und erfordere eine Untersuchung durch erläuternde Differenzierungen. Über den Sophisten – auf den der Gastfreund die Untersuchung für den *Sophistes* einschränkt – sei man jetzt nur dem Namen (ὄνομα) nach, nicht aber der Wesensbestimmung (ἔργον) nach einig. Für die schwierige Aufgabe der Wesensbestimmung führt der Gastfreund daher die Paradeigma-Methode ein, die den gesamten Aufbau der folgenden Untersuchungen bestimmt.

10 Plat. Sph. 217b3. Vgl. dazu die Benennung des zweiten, die Sache treffenderen Paradeigma (Maler), mit dem der Sophist am Ende des Dialogs begründet definiert werden kann, als σαφέστερόν τι παράδειγμα (Plat. Sph. 233d3).

11 Plat. Sph. 217b3.

12 Plat. Sph. 217b2–3.

13 Plat. Sph. 217d1–7 und 218a1–9.

14 Plat. Sph. 217c4–7. Angedeutet wird mit diesem Verweis vorausblickend bereits das dialektische Verfahren im Mittelteil des *Sophistes*, mit dem für den schwierigen Gegenstand der vorgenommenen Untersuchung eine Einsicht in das Intelligible erfolgen muss. Im *Sophistes* ist dieses Verfahren notwendig, wie der Gastfreund im Laufe der Erörterungen mit Theaitet herausstellt, um den Begründungshorizont für einen differenzierten Seinsbegriff und für die

2 Komposition und Dialogform

Nach antiken Berichten soll Platon der Gestaltung seiner Dialoganfänge besondere Aufmerksamkeit gewidmet und sie wiederholten Bearbeitungsprozessen unterzogen haben.¹⁵ Während wir im *Corpus Platonicum* zahlreichen Dialogen mit aufwendigen Rahmenhandlungen, Charakterdarstellungen oder Szeneriebeschreibungen begegnen (z. B. *Symposion*, *Protagoras* oder *Politeia*), die diese Zeugnisse über Platons Dialogkunst unmittelbar zu bestätigen scheinen und in der Forschung eine reiche Debatte um die produktive Rolle der Dialogform für die Auslegung des Dialogarguments angeregt haben,¹⁶ tritt die literarische Gestaltung und Dialogizität in Werken, die gewöhnlich dem Spätwerk Platons zugeordnet werden, stärker in den Hintergrund.¹⁷ Die Interpretationen, die zu dem

gesicherte Einsicht in das ἔργον des Sophisten zu schaffen. Der Verweis auf das Gespräch aus dem *Parmenides* unterstützt somit hier am Dialogbeginn auf narrativer Ebene neben den übrigen Teilen des Vorgesprächs eine entsprechende Eingrenzung des anspruchsvollen Gegenstandes und des als hoch einzustufenden Erkenntnisniveaus des *Sophistes*.

15 Vgl. Dion. Hal. Comp. VI 25, 208–209 (S. 133, 4–13) Usener-Radermacher: [...] ὁ δὲ Πλάτων τοὺς ἐαυτοῦ διαλόγους κτενίζων καὶ βοστρυχίζων καὶ πάντα τρόπον ἀναπλέκων οὐ διέλειπεν ὀδοήκοντα γεγονώς ἔτη· πᾶσι γὰρ δήπου τοῖς φιλολόγοις γνῶριμα τὰ περὶ τῆς φιλοπονίας τάνδρὸς ἰστορούμενα τὰ τε ἄλλα καὶ δὴ καὶ τὰ περὶ τὴν δέλτον, ἣν τελευτήσαντος αὐτοῦ λέγουσιν εὐρεθῆναι ποικίλως μετακειμένην τὴν ἀρχὴν τῆς Πολιτείας ἔχουσιν τήνδε Κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαῦκωνος τοῦ Ἀρίστωνος.; Diog. Laert. III 37; Quint. Inst. 8,6,64: Nec aliud potest sermonem facere numerosum quam oportuna ordinis permutatio, neque alio ceris Platonis inventa sunt quattuor illa verba, quibus in illo pulcherrimo operum in Piraeum se descendisse significat, plurimis modis scripta <quam ut> quo ordine quodque maxime faceret experiretur. S. dazu mit Verweis auf die Passagen: Diskin Clay, *Plato's first words*, in: Francis M. Dunn, Thomas Cole (Hgg.), *Beginnings in Classical Literature*, Cambridge 1992 (Yale Classical Studies 29), S. 113–129, hier: S. 114; Michael Erler, Platon, in: Helmut Flashar (Hg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neu bearbeitete Ausgabe, hg. von Helmut Holzhey, *Die Philosophie der Antike*, Bd. 2/2, Basel 2007, S. 60.

16 Joachim Dalfen, *Platonische Intermezzi. Diskurse über Kommunikation*, in: *Grazer Beiträge: Zeitschrift für die Klassische Altertumswissenschaft* 16 (1989), S. 71–123, hier S. 76: „Platon verwendet die Sprachform als Mittel zur ironischen Demaskierung.“, S. 82: „Platon stellt Bezüge her zwischen dem Inhalt der Dialoge und dem Verhalten der Gesprächsteilnehmer, zwischen der theoretischen und existenziellen Ebene.“; Michael Erler, *Die Rahmenhandlung des Dialoges* (57a–61b, 88c–89a, 102a, 115a–118a), in: Jörn Müller (Hg.), *Platon Phaidon*, (Klassiker Auslegen, hg. von Otfried Höffe), Berlin 2011, S. 19–32, hier S. 31: „Schon also die Rahmenhandlung suggeriert, was das berichtete Gespräch unterstreicht. Wirklichkeit wird zum Bürgen für ein philosophisches Konzept [...]; die dramatische Seite des Dialogs wird zu dem Aspekt der pragmatischen Ebene, die Rahmenhandlung in besonderer Weise untrennbarer Bestandteil des gesamten Dialoggeschehens, wie dies für Platons Dialoge allgemein gilt.“

17 So etwa zur Komposition des *Sophistes*: David Ambuel, *Image & Paradigm in Plato's Sophist*, Las Vegas/Zürich/Athen 2007, S. xi: „The *Sophist* is a rather technical piece. The myth and drama are at their minimum, and Plato introduces a set of plodding definitions that evolves into a discussion of terms of highest abstraction: 'being,' 'rest,' 'motion,' 'sameness,' 'otherness.'“; vgl. dagegen mit dem Vorhaben einer einenden Gesamtdeutung: Noburu Notomi, *The Unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and the Philosopher*; Christian Iber, *Platon. Sophistes*, S. 189: „In Platons Spätwerk finden sich einige Dialoge, deren Einheit schwer erkennbar und

Verhältnis von Form und Inhalt seit Schleiermacher entwickelt wurden, scheinen angesichts dieser kargen Gestaltung, wie sie insbesondere dem *Sophistes* attestiert wurde,¹⁸ auf eine harte Probe gestellt zu werden¹⁹ und einer besonderen Begründung zu bedürfen.²⁰ Muss die veränderte Kompositionstechnik durch einen Wandel in Platons Schaffen gedeutet werden? Hat sich in diesen Dialogen, die dramatisch reduzierter erscheinen, die Bedeutung der Dialogform im Verhältnis zum philosophischen Argument verändert? Oder gibt es für Platon inhaltliche oder äußere Gründe, bestimmte Themen oder gegebenenfalls später entstandene Werke in einer bestimmten Form zu präsentieren?

Cornford (1935) hat die Diversität im *Corpus Platonicum* damit zu deuten versucht, dass Platons Dialoge auf verschiedene Zielgruppen hin und zu verschiedenen Anlässen gestaltet gewesen seien. Solche Dialoge z. B., die er als „less technical works“²¹ kategorisiert, etwa die *Politeia*, seien nicht für ein genuin philosophi-

erfaßbar ist. So zerfällt der *Parmenides*-Dialog inhaltlich in zwei Teile, deren Zusammengehörigkeit nur mit Mühe zu rekonstruieren ist. Am disparatesten wirkt der Dialog *Sophistes* [...]. Die meisten Interpreten in Antike und Moderne haben die Teile des Dialogs voneinander isoliert. So scheint der Dialog zersplittert in viele Bruchstücke philosophischer Ideen. Hier soll der Versuch unternommen werden, den *Sophistes* als einheitliches Ganzes zu lesen.“

- 18 Vgl. z. B. Edith Hamilton, Huntington Cairns (Hgg.), *The Collected Dialogues of Plato, with Introduction and Prefatory Notes*, Princeton, New Jersey 1961, S. 957: „*The Parmenides, Philebus, Sophist, and Statesman* are a group of dialogues which resemble each other and are different from all the rest. They are the last writing Plato did, with the exception of the *Laws*, which stands in a class by itself. [...] The dialogues cease to be conversations. They are close arguments rarely relieved by illustration [...]“ Der attestierte Wechsel in der Dialoggestaltung wird im Zuge dessen als methodischer Wandel Platons ausgelegt. Vgl. dagegen einschränkend zu dem Eindruck der Reduktion der Dialogizität: Franz von Kutschera, *Platons Philosophie*, III. Die späten Dialoge, Paderborn 2002, S. 7: „Die Erörterung hat nur mehr oberflächlich die Gestalt eines Dialogs [...]. Der intellektuelle Abstand zwischen dem Fremden aus Elea und Theaitetos ist so groß, daß es nicht zu einer echten Diskussion kommt [...]. Wir werden jedoch im nächsten Abschnitt sehen, daß sich so etwas wie ein *Elenchos* im Dialog durchaus findet.“
- 19 Vgl. dazu: Eugenio Benitez, *Characterisation and Interpretation: The Importance of Drama in Plato's Sophist*, S. 27–39, hier: S. 27–28: „Opinion is nearly unanimous on another point as well. Although Plato wrote all of his philosophy in dramatic form, there is really nothing important about the drama of the *Sophist*. [...] I confess that I would not recommend the *Sophist* to anyone as a work of literature. But I deny that the dramatic form is ever unimportant in Plato.“; und als Problemstellung für seinen eigenen Erklärungsansatz formuliert: Michael Frede, *The Literary Form of the Sophist*, in: Christopher Gill, Mary Margaret McGabe (Hgg.), *Form and argument in late Plato*, Oxford 1996, S. 135–151, hier: S. 135: „The puzzle is this. If we look at the early aporetic dialogues, we have a number of readily available explanations why Plato wrote them as dialogues. But, as we proceed to the middle and then the late dialogues, these explanations become less and less plausible. And they seem to be particularly implausible in the case of the *Sophist*.“
- 20 Vgl. Christopher Rowe, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge 2007, S. 1: „One of the chief puzzles about Plato's writing, and the one from which I shall begin, is its enormous variety. Why should he write in so many different ways? [...] Granted, virtually every item within the Platonic corpus is written in the same general format [...] However, this format is deployed in markedly varying fashions [...] It sometimes appears almost as if different parts of the Platonic oeuvre might have been written by different people.“
- 21 Vgl. Francis Macdonald Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, S. 2.

sches, sondern für ein breites, weniger vorgebildetes Publikum – zur Einwerbung potentieller Schüler und Verbreitung zentraler Lehrinhalte – bestimmt gewesen. *Theaitet* und *Sophistes* hätten für diese Zielgruppe hingegen als „intolerably difficult“²² gelten müssen, der *Parmenides* sei von diesen Rezipienten voraussichtlich überhaupt nicht gelesen worden; gemäß Cornford könnten diese schwer zugänglichen Dialoge nur für ein spezielles Klientel bestimmt gewesen sein.²³

Abgesehen von der (insbesondere inhaltlichen) Schwierigkeit, vor die laut Cornford eine potentielle Leserschaft bei der Lektüre des *Sophistes* gestellt gewesen sein muss, fällt seine Würdigung der einleitenden Passage und der dramatisch reduzierten Form des *Sophistes* zurückhaltend aus: Die Dialogeinleitung weise grundsätzlich auf das Thema und auf die philosophische Positionierung des Gastfreundes hin.²⁴ Dem Leser werde der Gastfreund als tatsächlicher Philosoph mit der entsprechenden dialektischen Kompetenz vorgestellt. In dieser Rolle trete er als abstrakter Repräsentant der Parmenideischen Position auf, die im Dialog im Folgenden verhandelt werde.²⁵

Das überwiegend vernichtende Urteil, das in der Forschung – abgesehen von der als schwer zugänglich beurteilten Argumentführung²⁶ – über die literarische Qualität des *Sophistes* gefällt wurde und mit einer relativen Vernachlässigung der Analyse dieser Kompositionselemente einhergegangen ist, hat Benitez in einem Beitrag zur Form des *Sophistes*²⁷ auf den Punkt gebracht:

Opinion is nearly unanimous on another point as well. Although Plato wrote all of his philosophy in dramatic form, there is really nothing important about the drama of the *Sophist*.²⁸

22 Ebd.

23 Vgl. ebd., S. 2: „The *Republic* is the centre of a group of less technical works, intended, not primarily for students of philosophy, but for the educated public, who would certainly not read the *Parmenides* and would find the *Theaitetus* and the *Sophist* intolerably difficult. These more popular writings would serve the double purpose of attracting students to the Academy and of making known to the Greek world a doctrine which [...] I hold to be characteristically Platonic.“

24 Ebd., S. 165: „The introductory conversation announces the subject of the discussion begun in this dialogue and continued in the *Statesman*; [...] A second purpose is to describe the philosophic position of the Stranger from Elea, who here takes Socrates' place as leader of the conversation.“

25 Ebd., S. 170: „He is an abstract figure, a representative of Parmenides, because Parmenides had set the problem that is to be attacked [...]“

26 Vgl. dazu z. B. zur Beschreibung der Problemlage: Peter Kolb, *Platons Sophistes*. Theorie des Logos und der Dialektik, S. 17: „Die Schwierigkeiten, die das philosophische Verständnis des Spätwerks insgesamt betreffen, laufen im *Sophistes* zu einer dramatischen Summe auf. [...] Wer versucht, die kompositorische Einheit des Dialogs zu durchdringen, stößt auf [...] viele Hindernisse [...]“

27 Eugenio Benitez, *Characterisation and interpretation. The importance of drama in Plato's Sophist*, S. 27–39.

28 Ebd., S. 27.

Auch im Falle des *Sophistes* müsse jedoch, wie Benitez betont, der dramatischen Form die gleiche Bedeutung im Verhältnis zum philosophischen Argument zugestanden werden wie in anderen Dialogen Platons:

I confess that I would not recommend the *Sophist* to anyone as a work of literature. But I deny that the dramatic form is ever unimportant in Plato. In my own work on Plato I have found that the drama and the philosophy are not separable. At the very least, the drama complements, supplements, and augments the philosophy.²⁹

Mit seiner Position reiht sich Benitez ein in all jene Forschungsbeiträge, in denen auf je eigene Weise entgegen aller üblichen Kritik an der Kompositionsform des *Sophistes* der Versuch unternommen wird, Elemente der dramatischen Form, der Szenerie- und Charakterbeschreibung sowie die Einbettung in eine bestimmte Gesprächssituation produktiv in die Dialoginterpretation einzubeziehen. So plädiert schon Rosen (1929) in seinem Kommentar³⁰ dafür, die einleitende Passage analog zu anderen Dialogen aus dem *Corpus Platonicum* mit Blick auf ihre Relevanz für das Dialogargument auszuwerten:

The opening scene does something more than introduce the main speakers in this conversation. As is usual in a Platonic dialogue, it provides us with subtle indications of the problems to be discussed and the context within which they are to be understood.³¹

Noch weiter geht in seinem Kommentar Kolb (1997), der die Einleitung als „grundlegend“³² für den ganzen Dialog gewichtet; in ihr werde der Leser u. a. bereits an später im Dialog verhandelte Themen herangeführt.³³ Nach Kolb sind diese Themen in der Einleitung in Form von Motiven³⁴ eingearbeitet und bestehen im

29 Ebd., S. 28.

30 Stanley Rosen, *The Drama of Original and Image*, New Haven/London 1929.

31 Ebd., S. 61. Seiner Auslegung des Dialogs gemäß liegt der hauptsächliche Fokus auf dem Verhältnis von Bild und Original, das sich in Sophist und Philosoph bzw. ihrer wesentlichen Unterscheidung voneinander widerspiegelt und hier angedeutet wird, vgl. ebd.: „As we shall see from the explicit words of the text, this encounter poses the question of the nature of the philosopher. The crucial aspect of this question is whether philosophers show themselves plainly to ordinary human beings or appear in a disguised form. This in turn prefigures the technical question of the distinction between original and image.“; vgl. ähnlich: Peter Kolb, *Platons Sophistes. Theorie des Logos und der Dialektik*, S. 25: „Platon setzt den Dialog, wie üblich, nicht dadurch in Gang, daß er ein abstrakt-allgemeines Thema in die Runde wirft. Er läßt das Gespräch aus einer alltäglichen und vielfach bedingten Situation erwachsen, so daß die philosophische Thematik nur ganz allmählich Gestalt annimmt.“

32 Peter Kolb, *Platons Sophistes. Theorie des Logos und der Dialektik*, S. 23.

33 Vgl. ebd.: „Das Eingangsgespräch des *Sophistes* ist für das Verständnis des Dialogs grundlegend. Platon informiert über die dramaturgischen Bedingungen des Gesprächs, über die teilnehmenden Personen, den Ort und die Zeit des Geschehens. Das Wesentliche ist aber, daß er zugleich die leitende philosophische Problematik entwickelt. Auch auf die philosophiehistorische Situation, die ihr Zustandekommen erklärt, fällt ein erstes Schlaglicht.“

34 Vgl. ebd., S. 23–34.

Wesentlichen in „der Analyse der endlichen Verfassung des menschlichen Erkennens“,³⁵ der „Unterscheidung zwischen Philosophie und Sophistik“³⁶ und dem „Abstand des menschlichen Erkennens vom göttlichen Wissen“.³⁷

Doch darf die Komposition des *Sophistes* nicht nur separat für sich betrachtet und geprüft werden, um ein angemessenes Urteil über Qualität und Funktion – sc. mit Blick auf das produktive Verhältnis zwischen Form und Inhalt – zu fällen und eine mögliche Auslegung der einleitenden Passage zu erarbeiten. Als mittlerer Dialog zwischen *Theaitet* und *Politikos* ist der *Sophistes* von Platon in eine größere Kompositionseinheit – damit auch in einen dramatischen Rahmen, der breiter angelegt und zu Beginn des *Theaitet* etabliert wird – eingebunden und mit den beiden übrigen Dialogen eng verflochten.

Auf die Konzeption dieser Dialoge als Gesamtprojekt hat grundlegend Rowe hingewiesen und seine Studie einer fokussierten Analyse der konzeptionellen Einheit aus *Theaitet* und *Sophistes* gewidmet.³⁸ Dabei plädiert er für eine kontextualisierende Lesart, die sowohl die Geschlossenheit des einzelnen Dialoges für sich als auch seine Bedeutung im Verhältnis zu anderen Dialogen und im Rahmen einer größeren Kompositionseinheit aus mehreren Dialogen auslotet. Unterschiede in der formalen Gestaltung platonischer Dialoge sowie Unterschiede in den dabei präsentierten Argumenten, die in der Forschung zumeist als Wandel in Platons Denken³⁹ oder in seinem künstlerischen Schaffen ausgelegt wurden⁴⁰ oder,

35 Ebd., S. 27.

36 Ebd., S. 28.

37 Ebd., S. 28. In seiner Studie verfolgt Kolb insgesamt das Vorhaben, den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit und Reflexivität, der mit Platons Philosophiebegriff verbunden ist, zu untermauern; unter dieser Perspektive wird der Dialog fokussiert behandelt: „Es liegt in dem Versuch, den Begriff des Platonischen Philosophierens zu bestimmen, sofern es sich als eine Reflexion auf die Voraussetzungen von Verstehen und Wissenschaft entfaltet. Deshalb werden die Fragen, die sich auf die Möglichkeit und die Methode genuin reflexiver Argumentationen bei Platon beziehen, die Studie in all ihren Teilen durchdringen.“

38 Christopher Rowe, *Theaetetus and Sophist*, Cambridge 2015 (Cambridge Texts in the History of Philosophy), S. ix: „The present introduction is constructed on the basis of the evident fact that the two dialogues are written as wholes, and also as a *single* whole, or part of one [...] and therefore deserve to be read as such. [...] The *Theaetetus* and *Sophist* form part of a single Platonic project.“ und allgemein zu dem Befund der Verbundenheit verschiedener Dialoge im *Corpus Platonicum*, mit Blick auf die sie auch kontextualisiert gelesen werden müssen: S. xxii: „Each of Plato’s dialogues belongs to a larger whole, whether this is constituted by a particular cluster or sequence of dialogues, as with *Theaetetus* and *Sophist*, or by Plato’s works in general, or by both.“

39 Vgl. Julius Stenzel, *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, unveränderter Nachdruck der zweiten, erweiterten Auflage von 1931, Darmstadt 1961; Francis Macdonald Cornford, *Plato’s Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, S. 242–243: „The plain fact is that every feature of their doctrine [sc. of the friends of Forms], which is described in some detail, can be illustrated from Plato’s own earlier works [...]. Plato knew well enough that his own theory of Forms was by far the most important product of idealist tradition. He could not leave himself out of the picture.“; Wilhelm Kamlah, *Platons Selbstkritik im Sophistes*, S. 1: „[...] daß der späte Platon seine „Hauptlehre“ nun doch nicht nur weiter ausgebildet, um einige Züge bereichert, hier und da

wie etwa bei Cornford, auf äußere Gründe (unterschiedliche Leserschaft oder Zweckbestimmung) zurückgeführt wurden, lassen sich gemäß dieser Interpretationsmethode von Rowe in einem positiven Sinne argumentationsstrategisch und innerdialogisch auswerten. Nach dieser These wählt Platon für bestimmte Sachfragen im jeweiligen Dialog eine spezifische Perspektive, setzt Schwerpunkte oder wählt für die Überzeugung und Lenkung der jeweiligen Leserschaft bestimmte Formen der Vermittlung seiner Argumentationen aus: „Platonic variety more often reflects variety of strategy than variety of – changes in – thinking.“⁴¹

modifiziert hat, sondern daß er sie wesentlich abgeändert hat.“, S. 56: „Das Anliegen dieser Abhandlung ist [...] der Nachweis, daß Platon nach der Ausarbeitung seiner reifen Ideenlehre in eine selbstkritische Denkbewegung eingetreten ist, deren Sinn und Notwendigkeit sich vernünftigerweise einsehen lassen.“; Alan Silverman, *The Dialectic of Essence. A Study of Plato's Metaphysics*, Princeton/Oxford 2002, S. 9: „In the late dialogues, his continuing investigation into general ontology and the relations between Forms leads to new insights into the difference between the metaphysical and conceptual realms. Here he develops the Method of Collection and Division and the notion of the interweaving of Forms.“, S. 11: „I believe, however, that nothing in what I take to be a later dialogue requires that an earlier doctrine be rejected. But chronology does have some implications for me, insofar as I believe that there are developments in Plato's metaphysics.“

40 Vgl. zu der These, hier zeichne sich ein Verfall in Platons künstlerischem Schaffen ab: David Bostock, *Plato's Theaetetus*, Oxford 1988, S. 12: „No one can fail to notice that the *Theaetetus* has the life and sparkle of many of Plato's earlier writings. [...] But there is no such effective dramatization in the *Sophist*, which is from a literary point of view flat and uninspired. There has been a distinct falling off in Plato's dramatic power between the two.“; abgeschwächt findet sich diese These bei: Richard B. Rutherford, *The art of Plato. Ten Essays in Platonic Interpretation*, London 1995, S. 276: „It will already be clear that the truth is more complex [...] I shall try to point to some of the merits and interest of later works as well as their deficiencies.“; dagegen legen diese Unterschiede positiv im Sinne eines philosophischen Wandels aus, der sich auch in einer veränderten methodischen bzw. dramatischen Gestaltung abzeichne: Julius Stenzel, *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, S. 47: „Die dialogische Form hat eine ganz andere, dem tatsächlichen Lehrbetrieb angemessene Bedeutung gewonnen: sich jeden Augenblick über das Verständnis des Mitunterredners, der als Vertreter des Publikums im weitesten Sinne auftritt, zu vergewissern [...]“, S. 53–54: „Platon selbst sah seine Methode als neu [...] und zur Lösung schwerwiegender wissenschaftlicher Fragen geeignet an [...]“, Ruby Blondell, *The man with no name. Socrates and the visitor from Elea*, in: Ann N. Michelini (Hg.), *Plato as author. The rhetoric of philosophy*, Leiden/Boston 2003, S. 247–266, hier: S. 248: „But the blandness of the characters in *Sophist* and *Statesman*, as opposed to *Theaetetus*, and the corresponding indeterminacy of time and place, need not necessarily be viewed simply as dramatic weaknesses. Though not to the taste of many “literary” readers, these changes have their own implications, both literary and philosophical [...]“, S. 264: „I suggest that in *Sophist* and *Statesman*, Plato has analogously “tamed” his Socrates, and that this is what his silent supporting role in these dialogues betokens. [...] Plato “assaults” his father-figure, Socrates, not just on an intellectual level, by critiquing and incorporating his ideas, but on a dramatic level, by reducing him to a walk-on part.“

41 Vgl. im Rahmen der allgemeinen Begründung dieser Methode der Dialoginterpretation: Christopher Rowe, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, S. 51: „The general picture – the one I wish to promote – is of a largely stable and connected set of fundamental ideas which can be approached from different directions, represented now from one angle, now from another, now partially, now more fully, with corresponding shifts of focus and emphasis [...] Platonic variety more often reflects variety of strategy than variety of – changes in – thinking.“

Ob Platon geplant hatte, der Trilogie mit dem *Philosophos* noch einen vierten Dialog hinzuzufügen, mit dem zusammen man folglich *Theaitet*, *Sophistes* und *Politikos* als konzeptionelle, größere Einheit betrachten müsste⁴² – ob dieser vierte Dialog verloren, aus verschiedenen Gründen nicht geschrieben wurde oder niemals geschrieben werden sollte⁴³ oder ob dieses Projekt mit dem *Sophistes* bereits selbst implizit abgehandelt⁴⁴ oder in einem anderen Dialog zu suchen ist⁴⁵ –, ist in der Forschung umstritten. Die Frage, inwiefern die Komposition des *Sophistes* im Rahmen einer solchen Tetralogie aus Dialogen neu bewertet werden müsste, lässt sich daher nicht gesichert beantworten. Bisherige Untersuchungen zu der produktiven inhaltlichen und formalen Verflechtung der drei überlieferten Dialoge erlauben jedoch bereits einen Einblick in die sorgfältige Planung und Kompositionstechnik, mit der Platon den *Sophistes* zwischen *Theaitet* und *Politikos* gestellt und an diese jeweils angeschlossen hat.

Sowohl mit Blick auf die innerdialogische Geschlossenheit des *Sophistes* als auch mit Blick auf die (formal und inhaltlich) planvolle Verflechtung der drei Dialoge untereinander soll im Anschluss an die kontextualisierende Methode, die Rowe vorgeschlagen hat, sowie an Deutungen, die Elemente der dialogischen Gestaltung des *Sophistes* produktiv in die Interpretation einbezogen haben, im Folgenden die einleitende Passage des *Sophistes* in ihrer Relevanz für das philosophische Argument neu ausgewertet werden.

Grundlegende Arbeiten zu einer produktiven Verbindung aus Form und Inhalt im Platonischen Dialog, die an kunst-, dichtungs- und literaturtheoretische Über-

42 Vgl. für die These, dass die explizit verhandelte Verwechslungsgefahr zwischen Sophist und Philosoph implizit auch durch die dramatische Situation aufgegriffen wird, die Platon mit der Aufeinanderfolge von *Theaitet* und *Sophistes* etabliert und durch entsprechende Verweise in der Einleitung des *Sophistes* aufgreift: David Ambuel, *Image & Paradigm in Plato's Sophist*, S. 68: „The conflation is explicit in the dialogue's stated problem and implicit in its dramatic setting, the date of Socrates' trial and execution. The introduction alludes to it with Socrates' jest that the unnamed Visitor may not be the man he claims to be, but may instead be a deception, a god incarnate come to put them to the test.“ Die Bedeutsamkeit einer gesicherten Unterscheidung zwischen Sophist und Philosoph erschließe sich dadurch bereits zu Beginn des Dialogs in ihrer unmittelbar existentiellen Dimension, die sie für Platon besessen haben muss (vgl. ebd., S. 67).

43 Für die These, dass Platon einen solchen Dialog bewusst zurückgehalten habe, sc. für den mündlichen Unterricht, plädiert z. B.: Maurizio Migliori, *Una strana trilogia per un Filosofo non scritto*, in: Francisco Leonardo Lisi, Maurizio Migliori, Josep Monserrat-Molas (Hgg.), *Formal Structures in Plato's Dialogues. Theaetetus, Sophist and Statesman*, Sankt Augustin 2011 (*Lecturae Platonis* 6), S. 3–46.

44 Vgl. Michael Frede, *The literary form of the Sophist*, S. 135–151, hier: S. 150: „Now this sounds very much as if we did not really need a further dialogue, the *Philosopher*, to tell us what the philosopher is. We need to read the *Theaetetus*, the *Sophist*, and then the *Politicus* to find out how at least Plato conceives of the philosopher. These dialogues are his answer to the question what a philosopher is.“; Mary Lousie Gill, *Philosophos. Plato's Missing Dialogue*, Oxford 2012.

45 Mit bestimmten, überlieferten Dialogen (*Parmenides*, *Philebos*) haben den *Philosophos* beispielsweise identifiziert: Egil Anders Wyller, *The Parmenides is the Philosopher*, in: *Classica et Mediaevalia* 29 (1968), S. 27–39; Donald Davidson, *Plato's Philosopher*, in: *Apeiron* 26,3–4 (1993), S. 179–194.

legungen Platons (und an den Platonismus) anknüpfen, wurden vorgelegt von Schmitt, sc. u. a. zum Erkenntnispotential des Platonischen Mythos⁴⁶ und am Beispiel der *Politeia* zum organischen Aufbau des Dialogarguments, der sich in allen Teilen an einem bestimmten Skopos orientiert,⁴⁷ von Büttner mit einer Studie zu der erkenntnistheoretischen Begründung der Platonischen Literaturtheorie⁴⁸ und von Uhlmann mit einer Analyse des *Phaidon*,⁴⁹ bei der die literarische Gestaltung bezogen auf das Dialogargument ausgewertet wird, sowie mit einer Studie zu dem *Parmenides*-Kommentar des Proklos,⁵⁰ in der sie mit einer detaillierten Analyse und Auslegung des Kommentars das produktive Potential der neuplatonischen Dialoghermeneutik für eine Auseinandersetzung mit Platons Dialogen herausstellt.⁵¹

46 Arbogast Schmitt, Mythos bei Platon, in: Reinhard Brandt, Steffen Schmidt (Hgg.), Mythos und Mythologie, Berlin 2004, S. 55–87, hier: S. 74: „Genau in diesem Sinne hat Platon seine eigene literarische Tätigkeit verstanden. Das, was er in seinen Dialogen grundsätzlich und insbesondere in seinem Dialog über den Staat anstrebt, ist ein möglicher vollkommener Mythos, d. h. eine Darstellung, in welcher Weise das, was Gerechtigkeit von ihrem Begriff her ist, im Leben des einzelnen Menschen wie im Leben der Gemeinschaft realisiert werden müßte.“, S. 75: „Auch die ästhetische Form einer künstlerischen Darstellung folgt in diesem Sinn aus ihrem Inhalt.“

47 Ders., Platon, *Politeia*, in: Anton Bierl, Arbogast Schmitt, Andreas Willi (Hgg.), Antike Literatur in neuer Deutung. Festschrift für Joachim Latacz anlässlich seines 70. Geburtstages, München/Leipzig 2004, S. 229–255, hier: S. 231: „Es liegt nahe, anzunehmen, daß der von Platon tatsächlich verfolgte Skopos nicht einfach in einem einzelnen dieser Themen liegen kann, auch nicht in einer nur additiven Verbindung, sondern in einer Darstellungsabsicht, bei der die Einzelthemen zu einer funktionalen Einheit zusammengehören, d. h. wechselseitig aufeinander aufbauen und ein gemeinsames Endziel erreichen.“

48 Stefan Büttner, Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung, Tübingen/Basel 2000 (= Marburg, Univ., Diss., 1999). Zu dem Gedanken, dass sich ein einheitlicher Dichtungsbegriff in Platons Dialogen gewinnen lässt: Ders., Psychologie und Poetik bei Platon. Argumente für die Einheit der Platonischen Dichtungstheorie, in: Antike und Abendland 47/1 (2001), S. 41–65. Vgl. außerdem: Ders., Antike Ästhetik. Eine Einführung in die Prinzipien des Schönen, München 2006, S. 13–60.

49 Gyburg Radke-Uhlmann, Die *energeia* des Philosophen – zur Einheit von literarischem Dialog und philosophischer Argumentation in Platons *Phaidon*, in: Dorothea Frede, Burkhard Reis (Hgg.), Body and Soul in Ancient Philosophy, Berlin/New York 2009, S. 179–203, hier: S. 3: „Platon entwirft damit eine ganz neue Dichtungstheorie, die zugleich eine Theorie des philosophischen Dialogs ist. Neu ist diese Theorie mit Blick auf die moderne Rezeption der platonischen Dialoge, denn sie führt in der gedanklichen Konsequenz zu einer Dialogtheorie, die die von Platon gewählte Form des Dialogs aus den besonderen Inhalten der einzelnen Schrift heraus und zu deren Stütze entwickelt und interpretiert.“, S. 203: „Der Dialog *Phaidon* stellt die Vorstellung eines philosophischen Lebens dar. Die Todesstunde des Sokrates ist dafür das beste Paradigma. Doch ist es nicht nur und nicht primär die Haltung des Sokrates, die diese Vollendung vollzieht; sondern im philosophischen Gespräch wird das für den Philosophen spezifische Verhältnis zu seinem Körper und seiner Seele zum zentralen Thema gemacht.“

50 Gyburg Radke(-Uhlmann), Das Lächeln des Parmenides. Proklos' Interpretationen zur Platonischen Dialogform, Berlin/New York 2006.

51 Die Studie setzt sich kritisch mit der modernen und postmodernen Wende in der Dialogforschung auseinander und weist auf die Abhängigkeiten zu Kant und auf das romantische Erbe dieser Deutungsansätze hin, die ihnen mit Blick auf die Beurteilung der Dialogform inhärent sind, vgl. ebd., S. 1–62.

Im Folgenden soll in der Analyse des Vorgesprächs der Fokus darauf gerichtet werden, inwiefern sich (1.) am Beispiel der Dialogeinleitung die reduzierte dramatische Form des *Sophistes* als eine spezifische Form der Vermittlungsstrategie verstehen lässt, die für bestimmte Adressaten mit bestimmten Erkenntnisvoraussetzungen konzipiert und auf die Fragestellung ausgerichtet ist, die im Dialog verhandelt wird. In diesem Sinne lässt sich auch die Einleitung als Teil eines kompositionellen Gesamtkonzepts verstehen, das Platon im *Sophistes* umsetzt. Damit soll (2.) als Ausblick gezeigt werden, inwiefern diese auf den ersten Blick abweichende Gestaltung des *Sophistes* ebenso wie andere Dialoge aus dem *Corpus Platonicum* auf eine Kompositionstechnik zurückzuführen ist, bei der formal-bildhafte Elemente und Inhalte aus dem Meinungsbereich für den Leser eine vermittelnde Funktion übernehmen (sc. zur inhaltlichen Erschließung des Dialogarguments, auf die auch die dramatischen Anteile der Kompositionsform abgestimmt sind).⁵² Im weiteren Verlauf der Dialoginterpretation werden diese Thesen zu Platons Dialogtechnik, sc. zu diesem produktiven Verhältnis von Dialogform und Dialogargument, die hier an einer Auslegung des Vorgesprächs erprobt werden, auch in die fortschreitende Analyse des *Sophistes* einbezogen.

Als theoretische Fundierung wird hierzu im Folgenden vorweg zunächst ein vergleichender Blick auf zentrale Passagen aus dem *Phaidros* und aus der *Politeia* geworfen. Im *Phaidros* entwickelt Platon eine Debatte darum, wie eine tatsächlich gute bzw. überzeugende und schöne Rede zu gestalten sei, und lässt die Dialogpartner im Zuge der *Politeia* und dem dort entworfenen παιδεία-Konzept u. a. grundlegende Einsichten zu den verschiedenen Erkenntnisvermögen der Seele, ihren spezifischen Bildungsgegenständen und ihrem Entfaltungspotential entwickeln. Der Rückgriff auf diese Passagen (für sich und im Vergleich) ist für die Analyse der einleitenden Passage des *Sophistes* produktiv, da sich damit eine neue Perspektive eröffnen lässt, inwiefern sich die spezifische Kompositionsform des *Sophistes* nicht als Abweichung oder Exemplar minderer Qualität, sondern als eine ganz bestimmte Ausdrucksform Platonischer Dialogtechnik begreifen lässt, mit der Platon grundsätzliche Überlegungen aus dem Bereich seiner eigenen Rhetorik und Psychologie umsetzt.

Zugleich eignen sich die im Folgenden herangezogenen Passagen aus *Phaidros* und *Politeia*, um inhaltlich einen Vergleich mit der Fragestellung bzw. mit den Problemata, die im *Sophistes* verhandelt werden, zu ziehen. Sie werden entsprechend im Zuge der Auslegung des Vorgesprächs des *Sophistes* mitreflektiert.

⁵² Vgl. zu beispielhaften Analysen einzelner Platonischer Dialoge, bei denen Funktion und Bedeutung der literarischen Gestaltung für das Argument in diesem Sinne ausgewertet wurden: Sandra Erker, *Sophistenkritik im Spiegel homerischer Zitate. Dynamiken des negativen Transfers in Platons Dialogen am Beispiel des Protagoras*, S. 413–431; Dies., *Komödie, Tragödie und der Aufstieg des Philosophen zum Schönen selbst in Platons Symposion*, in: Stefan Büttner, Christopher Diez, Nils Kircher (Hgg.), *Tragik oder Traktat? Zum Wechselspiel von Tragödie und Philosophie in der Antike*, Baden-Baden 2022 (*Literatur und Philosophie* 1), S. 21–67.

3 Exkurs: Über die Komposition einer guten Rede im *Phaidros*

Wie man eine tatsächlich schöne Rede gestaltet, die ihre Adressaten auf beste Weise von einer Sache überzeugt, lässt Platon im *Phaidros* erörtern. Dabei nimmt die Debatte ihren Ausgangspunkt von der einfältigen Schwärmerei des jungen Phaidros für die Rede des Lysias, die er kurz zuvor gehört hat und die er Sokrates voller Begeisterung am Dialogbeginn – primär hingerissen von Wortwahl, Stilistik und Wohlklang der Rede⁵³ – wortwörtlich vorträgt, da er sie als Vortragsmitschrift mitgebracht hat.⁵⁴ Wie Sokrates im Anschluss kritisch aufdeckt, lassen sich die Teile der Lysiasrede in keine sachlich notwendige Argumentationsabfolge bringen. Sie beginnt, wie sie aufhört,⁵⁵ hat lediglich eine falsche Meinung zum Gegenstand, von der man sich als vernünftiger bzw. philosophisch gebildeter Mensch nicht überzeugen lassen sollte. Mit seiner Rede versucht Lysias den Zuhörer nämlich zu überreden, dass man sich dem Nichtverliebten hingeben müsse, da der Verliebte für den Geliebten schädlich sei.⁵⁶ Mitreißen kann eine solche Rede (nur) die Hörer, die sich vorrangig im Bereich von Wahrnehmung und Meinung von den Effekten der Wortwahl, Stilistik und Klangkunst verzaubern lassen. Ohne kritische Reflexion und aus Unkenntnis lassen sich solche Zuhörer dazu verleiten, nicht auf den Mangel an überzeugenden Argumenten bzw. auf den Mangel an sachlich begründeter Einheit der Argumentationsschritte zu achten, und übernehmen die präsentierte, falsche Meinung entsprechend ohne weitergehende Reflexion.⁵⁷

53 Seine Begeisterung über die sprachliche Gestaltung der Lysiasrede fasst Phaidros im Anschluss an seinen Vortrag folgendermaßen zusammen, als er Sokrates um sein eigenes Urteil bittet: Plat. Phdr. 234c6–7: Τί σοι φαίνεται, ὦ Σώκρατες, ὁ λόγος; οὐχ ὑπερφυῶς τὰ τε ἅλλα καὶ τοῖς ὀνόμασιν εἰρησθαι.

54 Plat. Phdr. 228d1–e2. Obwohl Phaidros anbietet, die Argumente der Rede der Reihe nach vorzutragen, um dabei seine eigene Redekunst an Sokrates zu erproben, besteht Sokrates darauf, dass Phaidros die Lysiasrede selbst vorliest, die er als Mitschrift mitgebracht hat. Die Diskussion kann auf diese Weise folglich explizit auch auf die stilistischen und sprachlichen Eigenheiten der Originalrede gerichtet werden, die neben der präsentierten falschen Meinung und dem Mangel an stringenter Argumentation, die Sokrates kritisiert, mit in den Blick genommen werden.

55 Vgl. zu dieser Kritik, die Sokrates vorbringt: Plat. Phdr. 264a4–c1.

56 Plat. Phdr. 230e6–234c5.

57 Vgl. das Lob des Phaidros nach der Lysiasrede: Plat. Phdr. 234e1–4, sowie die Kritik des Sokrates, die er schrittweise offenlegt: Plat. Phdr. 234d1–236a6. Sokrates zeigt sich zunächst begeistert angesichts des Eros, den die Rede in Phaidros angeregt hat (Plat. Phdr. 234d1–6), selbst hat er aber (angeblich) nur auf die stilistischen Eigenheiten der Rede geachtet, mit Blick auf die Argumentation habe Lysias seinem Eindruck nach mehrmals dasselbe gesagt (Plat. Phdr. 234e5–235a8). Inhaltlich zeigt er sich entsprechend wenig beeindruckt; andere Dichter und Denker hätten bereits Überzeugenderes zu Eros geliefert (Plat. Phdr. 235b6–d3). Gemessen an dem später entwickelten Konzept von der guten Rede zeigt seine vorgebrachte Kritik, dass die Lysiasrede die Kriterien einer guten Rede, sc. die Vermittlung eines bestimmten Sachverhaltes, nicht erfüllt, auch wenn Sokrates zugesteht, dass Lysias die Sache zumindest nicht gänzlich verfehlt habe; selbst der schlechteste Redner richte noch irgendwie etwas aus (Plat. Phdr. 235e2–236a6).

Eine überzeugende Rede müsse aber, wie Sokrates mit Phaidros im Laufe des Dialogs als Gegenentwurf entwickelt, in all ihren Teilen wie ein Lebewesen geordnet und auf ihr ἔργον hin komponiert sein, sc. bezogen auf die Vermittlung einer bestimmten Sache, von der überzeugt werden soll.⁵⁸

Die spezifische Leistung der Rede bestimmt Sokrates im Laufe des Dialogs entsprechend mit einer Seelenlenkung (ψυχαγωγία),⁵⁹ für die der Redner allgemein Einblick in verschiedene Arten seelischer Verfasstheit sowie in die spezifische Seelenbildung seiner Adressaten nehmen muss und gleichzeitig den Gegenstand, von dem er dieses bestimmte Publikum überzeugen will, genau kennen muss.⁶⁰ Der Redner bleibt gemäß dieser These bei seiner Rede stets an die Wahrheit gebunden, um von einer Sache zu überzeugen, die tatsächlich etwas ist, was für die Adressaten erstrebenswert oder Gegenstand philosophischer Wahrheitssuche sein kann.⁶¹ Nur ein solcher Erkenntnisinhalt hat selbst von sich her Überzeugungskraft für all diejenigen, die imstande sind, ihn (vermittelt über die Rede) zu erfassen.⁶²

πρὶν ἂν τις τό τε ἀληθὲς ἐκάστων εἰδῇ πέρι ὧν
λέγει ἢ γράφει, κατ' αὐτό τε πᾶν ὀρίζεσθαι δυνατόν γένηται,
ὁρισμένους τε πάλιν κατ' εἶδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν
ἐπιστηθῇ, περὶ τε ψυχῆς φύσεως διδὼν κατὰ ταῦτά, τὸ

58 Plat. Phdr. 264c2–5. S. dazu: Gyburg Uhlmann, *Rhetorik und Wahrheit: ein prekäres Verhältnis von Sokrates bis Trump*, Stuttgart 2019, hier: S. 112: „Nicht der äußere Aufbau allein wird hier zum Gegenstand der Kritik, sondern die innere Ordnung der Argumente, die der Redner durch eine begründete Analyse des Sachverhalts gewinnt. Nur dann können die Teile der Rede auch in sich wie die Teile eines Organismus funktionieren.“

59 Plat. Phdr. 271c10: ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὐσα [...].

60 Plat. Phdr. 271c10–d2.

61 Mit den dialektisch fundierten Erörterungen zum Nichtsein als Verschiedenheit im *Sophistes* lässt sich komplementär aufzeigen, dass selbst der schlechte Redner an den Sachverhalt oder die Bedingungen von Erkenntnis grundlegend gebunden bleibt, sofern er überhaupt noch als Redner erkennbar ist und sich auf etwas bezieht. Daher spricht Sokrates im *Phaidros* Lysias auch zu, dass er die Sache nicht gänzlich verfehlt habe; selbst der schlechteste Redner könne das nicht: Plat. Phdr. 235e2–236a6. Rede ist, wie die Dialogpartner als theoretische Fundierung im *Sophistes* festhalten, notwendig immer Rede von etwas: Plat. Sph. 262e5–6. Auch die falsche Rede hat allgemein Anteil am Sein, sofern sie überhaupt Rede ist. Ihrem Inhalt nach bleibt sie rudimentär an das gebunden, auf das sie sich gemäß Verschiedenheit täuschend bezieht. Vgl. dazu die Mechanismen der falschen Rede: Plat. Sph. 263c1–d5.

62 Vgl. zu diesem neuen Rhetorikkonzept, das Platon gegen die Tradition seiner Zeit mit dem Anspruch auf eine Bindung der überzeugenden Rede an die Wahrheit bzw. an Wissen entwickelt, sc. mit Rückgriff auf das Fundament der Dialektik: Gyburg (Radke-)Uhlmann, *Rhetorik und Wahrheit: ein prekäres Verhältnis von Sokrates bis Trump*, S. 93: „Platon zeigt: Rhetorik kann nur dann das Beste leisten, wenn sie auf Wissen gründet, und Wissen muss begrifflich begründet werden.“, S. 119: „Dieses neue Konzept koppelt Rhetorik mit rational begründetem Wissen und Wahrheit.“, ebd.: „Das, was er gelernt haben muss, nennt Platon Dialektik. Gemeint sind damit die Techniken der methodisch geleiteten Erschließung eines Wissens über einen bestimmten Sachverhalt. Als solche bietet die Dialektik auch die Basis für die rationale Erkenntnisarbeit im Gespräch. Im engeren Sinn nennt Platon diese Form der im Einzelgespräch verwendeten Erkenntnismethode auch Dialektik. Diese Dialektik ist als solche daran gebunden, hinreichende Begründungen für ihre Aussagen zu haben oder herzuleiten.“

προσαρμόττον ἐκάστη φύσει εἶδος ἀνευρίσκων, οὕτω τιθῇ
καὶ διακοσμῇ τὸν λόγον, ποικίλῃ μὲν ποικίλους ψυχῇ καὶ
παναρμονίους διδοὺς λόγους, ἀπλοῦς δὲ ἀπλῇ, οὐ πρότερον
δυνατὸν τέχνῃ ἔσεσθαι καθ' ὅσον πέφυκε μεταχειρισθῆναι
τὸ λόγων γένος, οὔτε τι πρὸς τὸ διδάξαι οὔτε τι πρὸς τὸ
πείσαι, ὥς ὁ ἔμπροσθεν πᾶς μεμήνυκεν ἡμῖν λόγος.

Bevor einer die Wahrheit von allen Dingen kennt, über die er redet oder schreibt, <bevor> er imstande ist, sie als sie selbst ganz zu bestimmen, und, nachdem er sie bestimmt hat, es versteht, sie wiederum nach den Arten bis hin zum Unteilbaren zu teilen, und auf dieselbe Weise die Natur der Seele durchschaut hat, und, indem er für jede Natur die passende Art erforscht hat, so die Rede komponiert und durchgestaltet, dass er einer bunten [d. h. an die Vielheit der Wahrnehmung gebundenen] Seele bunte <Reden> und solche Reden gibt, die alle Register bedienen, den schlichten aber schlichte, wird er nicht imstande sein mit Kunstfertigkeit, soweit es der Sache nach möglich ist, die Gattung der Reden zu behandeln, weder um etwas zu lehren noch um von etwas zu überzeugen, wie die ganze vorherige Rede uns gezeigt hat.⁶³

Mit dieser Zusammenfassung der bisherigen Übereinkünfte im Dialog betont Sokrates die umfassenden Kenntnisse, über die der Redner verfügen muss, wenn er zu wahrhafter Redekunst imstande sein will. Gleichzeitig deckt er die vielfältigen Faktoren auf, die zum Gelingen einer guten Rede beitragen – sc. mit dem Ziel, Wissen zu vermitteln (τι πρὸς τὸ διδάξαι)⁶⁴ oder von einer guten Handlung zu überzeugen (τι πρὸς τὸ πείσαι)⁶⁵ – und die berücksichtigt werden müssen, wenn man gemäß Platon die Qualität einer Rede beurteilen will.⁶⁶

Im Dialog werden diese Methoden der Seelenlenkung durch die Rede selbst umgesetzt, wenn Sokrates den jungen Phaidros in der ersten Dialoghälfte von seiner fehlgeleiteten Schwärmerei für die Lysiasrede abbringt. Zum Einsatz kommen dazu zwei große Beispielreden, mit denen Sokrates den Redeliebhaber Phaidros packt und ihn mit Rücksicht auf sein Erkenntnisniveau, das noch stark an die Wahrnehmung gebunden ist,⁶⁷ umwendet. Dazu hält Sokrates zunächst eine for-

63 Plat. Phdr. 277b5–c6.

64 Plat. Phdr. 277c5.

65 Plat. Phdr. 277c5–6.

66 Vgl. zu der These, dass nach Platon nur die wissensbasierte Rede wirkliche, d. h. dauerhafte und in der Sache begründete, Überzeugungskraft besitzt: Gyburg Uhlmann, *Rhetorik und Wahrheit: ein prekäres Verhältnis von Sokrates bis Trump*, S. 117: „Wirklich gut reden könne man, so Platon, nur dann, wenn man auch ein Wissen von dem habe, wozu man rate.“, S. 120: „Platon hingegen pocht darauf, dass man nur dann, wenn man Rechenschaft davon ablegen könne, warum die eigene Meinung wahr sei und das Richtige treffe, dazu in der Lage sei, gut zu reden und von dem, was wirklich und langfristig gut für die Zuhörer sei, zu überzeugen.“

67 Dies zeigt sich bereits in seiner ersten Reaktion, mit der er die Lysiasrede auf sprachlich-stilistischer Ebene lobt, vgl. Plat. Phdr. 234c6–7: τί σοι φαίνεται, ὦ Σώκρατες, ὁ λόγος; οὐχ ὑπερφυῶς τὰ τε ἄλλα καὶ τοῖς ὀνόμασιν εἰρησθαί; Phaidros richtet seine Aufmerksamkeit explizit auf das ὄνομα, Sokrates versucht ihn im Folgenden stattdessen auf das ἔργον der

mal gut gebaute, aber an der Sachkenntnis vorbeiführende Rede,⁶⁸ was von Platon auch in der dramatischen Gestaltung der Passage abgebildet wird. Denn er lässt Sokrates diese erste Gegenrede aus Scham darüber, dass sie wie die Lysiasrede an der falschen Meinung, sc. Eros sei etwas Schädliches, festhält, nur mit verhülltem Kopf vortragen.⁶⁹

Diese erste Rede des Sokrates erfüllt folglich noch nicht die Kriterien einer guten Rede.⁷⁰ Aber mit Hilfe dieser Rede kann Sokrates Phaidros in eine erste Aporie führen, um auf die notwendige Einsicht hinzulenken, dass für das Gelingen einer guten Rede ihre Orientierung an der Wahrheit und nicht formale Aspekte ausschlaggebend sind.⁷¹ Sie dient der seelischen Reinigung von falschen Meinungen, die erst als solche aufgedeckt werden müssen, um überwunden werden zu können.

Eine solche Rede, die alle Kriterien einer guten Rede erfüllt, hält Sokrates in einem zweiten Schritt mit unverhülltem Kopf und ohne Scham,⁷² um Eros wieder zu seinem Recht zu verhelfen. Der argumentative Aufbau dieser zweiten Rede ist an einem bestimmten Sachverhalt ausgerichtet und von dorthin gewinnt die Rede ihre Einheit und Überzeugungskraft: Die Liebe müsse als Streben nach dem Schönen verstanden werden, mit dem die Seele ihr Potential entfalten und der Mensch glücklich werden kann, worauf Sokrates Phaidros mit allen Teilen seiner Rede hinzulenken versucht. Ihren Abschluss findet die Rede in einem Schlussgebet an den Gott Eros, dem Sokrates seine Rede als Gabe darbringt.⁷³ Mit dieser Geste setzt Platon in der zweiten Rede des Sokrates in Verbindung mit der Dialoghandlung den Gedanken um, dass die einzelne Rede und ihr Wirkpotential dem Göttlichen

Rede umzuwenden (sc. Überzeugungskraft durch Seelenlenkung auf eine bestimmte Erkenntnis hin), das die Lysiasrede nicht leistet (Plat. Phdr. 234e5–235d3). Vgl. analog bereits auf Ebene eines einzelnen Erkenntnisinhaltes die Betonung der Differenz zwischen *ὄνομα* und *ἔργον* aus dem *Sophistes*: *νὺν γὰρ δὴ σὺ τε καὶ γὰρ τοῦτου περὶ τοῦνομα μόνον ἔχομεν κοινῇ, τὸ δὲ ἔργον ἐφ' ᾧ καλοῦμεν ἐκάτερος τάχ' ἂν ἰδίᾳ παρ' ἡμῖν αὐτοῖς ἔχοιμεν· δεῖ δὲ αἰεὶ παντός περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μᾶλλον διὰ λόγων ἢ τοῦνομα μόνον συνωμολογήσθαι χωρὶς λόγου* (Plat. Sph. 218c1–5). Die Erkenntnis einer Sache muss sich an dem *ἔργον* orientieren; die bloße Verwendung eines *ὄνομα* garantiert noch kein Wissen und kann ohne weitere Begründung zu Täuschung über den Sachverhalt führen.

68 Plat. Phdr. 237a7–242a2.

69 Plat. Phdr. 237a4–5: *Ἐγκαλυψάμενος ἐρῶ, ἵν' ὅτι τάχιστα διαδράμω τὸν λόγον καὶ μὴ βλέπων πρὸς σὲ ὑπ' αἰσχύνῃς διαπορώμαι.*

70 Indem Platon Sokrates die erste, falsche Rede voller Scham und verhüllt vortragen lässt, arbeitet er in die Dialoghandlung und Diskussion den Gedanken ein, dass der Philosoph die Wahrheit in jeder Hinsicht liebt, dass ihm alles Falsche jedoch verhasst ist, wie Platon Sokrates z. B. bei der Definition des philosophischen Eros analog in der *Politeia* formulieren lässt: Plat. R. 485c3–4.

71 Vgl. die inhaltliche Kritik des Sokrates an der Lysiasrede und an der eigenen, ersten Rede: Plat. Phdr. 242e2–243a2. Die Rede erfordert von Sokrates daher eine Reinigung, nach der er unverhüllt eine wahrheitsgebundene Gegenrede halten will, vgl. Plat. Phdr. 243a2–b7. Weil, wie im *Sophistes* theoretisch fundiert gezeigt wird, Rede immer Rede von etwas sein muss (Plat. Sph. 262e5–6), leistet die Rede, die an der Wahrheit bzw. an der Vermittlung eines bestimmten Sachverhaltes orientiert ist, das *ἔργον* einer Rede notwendig auf beste Weise.

72 Plat. Phdr. 243b4–7.

73 Plat. Phdr. 256e3–b6.

untersteht, in dem das Prinzip aller Erkenntnis zu verorten ist und dem sich der Philosoph mit seiner Wahrheitssuche soweit wie es für den Menschen möglich ist, annähert. Eros steht dabei in spezifischer Weise für die treibende Kraft in der Erkenntnissuche der Seele.⁷⁴

Auch der Adressatenbezug wird in der zweiten Rede kunstgerecht umgesetzt: Abgestimmt auf Phaidros setzt Sokrates Beispiele aus dem Meinungsbereich und Bilder ein, an denen für Phaidros diskursiv-rationale Inhalte in vermittelter Weise aufbereitet sind. Auf die Einsicht in die Natur der Seele und in die Bedeutung, die Eros für die Entfaltung der seelischen Möglichkeiten als Antrieb zum Schönen spielt, führt Sokrates Phaidros beispielsweise mit dem Bild des Seelenwagens hin.⁷⁵ Die Liebe wird im Zuge dessen gedeutet als eine Wiedererinnerung an das Schöne. Durch sie werden die Seelen zum Schönen selbst mit aller Macht und in all ihren Teilen hingezogen, wenn ihre Vermögen entsprechend kultiviert, im richtigen Verhältnis zueinander erzogen und auf die Einsicht in das Göttliche ausgerichtet werden.⁷⁶

Die zweite Rede des Sokrates kann daher zugleich als Vorbereitung auf das Plädoyer für eine wahrheitsgebundene und adressatenbezogene Rede in der zweiten Dialoghälfte gelesen werden. Die gute Rede muss die Seele in dem ihr ohnehin inhärenten Antrieb zum Schönen unterstützen, wenn sie diese auf eine bestimmte Erkenntnis hinlenkt.

Wie jedoch erreicht man als Redner eine solche Ordnung der Rede bzw. eine Gebundenheit der Rede an die Wahrheit? Und wie gelangt man zu Kriterien, um eine wahrheitsgetreue von einer falschen Rede, d. h. eine gute von einer schlechten Rede, zu unterscheiden?⁷⁷

Sokrates bekennt sich im Zuge dieser Diskussion in der zweiten Dialoghälfte gegenüber Phaidros als Liebhaber (ἐραστής)⁷⁸ der dialektischen Verfahrenswei-

74 Im *Sophistes* verweist der Gastfreund zum Abschluss der Dihairese analog auf die bereits vorgebildete, philosophische Natur des jungen Theaitet und bemerkt, dass für ihn weitergehende Erklärungen zu dem göttlichen und menschlichen Teil der hervorbringenden Kunst abgekürzt präsentiert werden könnten, obwohl diese der Sache nach eigentlich notwendig wären; in der (seelischen) Natur des Theaitet wirkt bereits etwas, was ihn zu der Erkenntnis hinzieht, die vermittelt werden soll (d. h. ein philosophischer Eros): Plat. Sph. 265d5–e2: ΞΕ. Καλῶς γε, ὦ Θεαίτητε. καὶ εἰ μὲν γέ σε ἡγοῦμεθα τῶν εἰς τὸν ἔπειτ' <ἀν> χρόνον ἄλλως πῶς δοξαζόντων εἶναι, νῦν ἂν τῷ λόγῳ μετὰ πειθοῦς ἀναγκαίᾳς ἐπεχειροῦμεν ποιεῖν ὁμολογεῖν· ἐπειδὴ δέ σου καταμανθάνω τὴν φύσιν, ὅτι καὶ ἄνευ τῶν παρ' ἡμῶν λόγων αὐτὴ πρόσσειν ἐφ' ἅπερ νῦν ἔλκεσθαι φής, ἔάσω· χρόνος γὰρ ἐκ περιττοῦ γίγνεται ἄν.

75 Plat. Phdr. 246a3–247e6.

76 Vgl. für eine kurze, umrisshafte Beschreibung: Plat. Phdr. 249c1–d3. Vgl. zu der ausführlichen Diskussion dieser Form philosophischer μανία: Plat. Phdr. 249d4–253c6.

77 Als Beispiel richtet sich Sokrates auf seine eigenen Reden aus der ersten Dialoghälfte, von denen die eine zu tadeln, die andere zu loben sei: Plat. Phdr. 265c5–6. Kriterium für diese Unterscheidung muss das jeweilige Verhältnis der Rede zu Erkenntnissen sein, zu denen man mittels dialektischer Verfahren (sc. mit Dihairese und Zusammenfassung) gelangt und die als Prinzipien von Ordnung und Wahrheit guter Reden angesehen werden müssen (vgl. Plat. Phdr. 266b3–5).

78 Plat. Phdr. 266b3.

sen, zu denen er die begriffliche Zusammenfassung⁷⁹ und das Verfahren der Dihairese als begriffliche Zergliederung⁸⁰ rechnet. Mit ihnen sei man imstande, zu reden (λέγειν)⁸¹ und vernünftige Einsicht zu nehmen (φρονεῖν).⁸² Mittels der dialektischen Verfahrensweisen gelangt man somit, wie Sokrates es hier im *Phaidros* definiert, zu der gesicherten Einsicht in die Sachunterschiede selbst, die sowohl Prinzip einer guten Rede als auch Prinzip vernünftiger Einsicht sein müssen.⁸³

4 Exkurs: Seelenvermögen und Ausbildung der Philosophen in der *Politeia*

Eine ausführliche Diskussion über die Natur der Seele, über die der gute Redner laut *Phaidros* Wissen besitzt, führen auch die Gesprächspartner in der *Politeia*, jedoch unter einer anderen Frageperspektive: Im Zuge der Debatte um die gerechte Verfassung der Seele, die sich zu der gerechten Verfassung im Staat analog verhalte, müssen im Zentrum der *Politeia* Grundlagen einer Seelenlehre und eines darauf abgestimmten Bildungskonzeptes erarbeitet werden.⁸⁴

Ihren Ausgangspunkt nimmt die Erörterung im fünften Buch der *Politeia* von der umrisshaften Wesensbestimmung des Philosophen. Seiner Natur nach strebe er nach Weisheit. Sokrates greift zum Vergleich auf Beispiele von Verliebten zurück, die jeweils die Sache, die sie lieben, ganz und in jeder Hinsicht lieben und verfolgen.⁸⁵ Analog dazu sei auch der Philosoph begierig nach der ganzen Weisheit,⁸⁶ liebe diese selbst und alles, was damit verwandt sei, d. h. die Wahrheit.⁸⁷ Diese Liebe treibe ihn fortwährend dazu an, sich um die Entfaltung seines seelischen Potentials und schließlich um das Seiende selbst zu bemühen, bis er

79 Vgl. zur Definition der begrifflichen Zusammenfassung: Plat. Phdr. 265d3–7.

80 Vgl. zur Definition der Dihairese: Plat. Phdr. 265e1–266b2.

81 Plat. Phdr. 266b4.

82 Plat. Phdr. 266b5.

83 Vgl. zu diesem Anspruch, den Platon mit seinem neuen Rhetorikkonzept formuliert, sc. dass die Rede erst durch ein dialektisches Fundament als kunstgerecht gelten kann: Gyburg Uhlmann, *Rhetorik und Wahrheit: ein prekäres Verhältnis von Sokrates bis Trump*, S. 114: „Es ist damit nun klar geworden, dass auch hier die Rhetorik ihre Wissensbasis nicht aus sich selbst heraus erschließt, sondern ihren Kunstcharakter eben von den dialektischen Praktiken her erhält.“

84 Vgl. zu diesem Bildungskonzept in der *Politeia* und zu seiner Wirkungsgeschichte: Gyburg (Radke-) Uhlmann, *Die Artes Liberales – eine Bildungsidee im Wandel*, in: *Die Idee der Universität im Wandel der Zeit. Beiträge zum wissenschaftlichen Symposium und zur erstmaligen Verleihung des Abt-Jerusalem-Preises 2009*, hg. von der Evangelischen Akademie Abt Jerusalem, Braunschweig 2010, S. 16–24, hier: S. 18: „Denn sein Staatsentwurf ist in allererster Linie ein Bildungsentwurf. [...] Es geht um seelische Potenzen, ihre Kultivierung und ihre Inhalte, mit denen die Kultivierung gelingen kann. [...]“, S. 19: „Deshalb ist Platons Staatstheorie eine Schule des Unterscheidens, die von den Gegenständen ausgeht, die erkannt, d. h. die unterschieden werden können.“

85 Plat. R. 474d3–475b7.

86 Plat. R. 475b8–10.

87 Plat. R. 485b10–d5.

zu der letzten Einsicht des Intellekts gelangt sei.⁸⁸ Im Folgenden muss daher geklärt werden, was unter diesem Wissen, nach dem der Philosoph mit seinem Eros strebt, genau zu verstehen ist und wie man den angehenden Philosophen darauf adäquat vorbereiten kann.⁸⁹

Blickt man zum Vergleich auf den *Phaidros* zurück, lässt sich bemerken, dass Platon die Lysiasrede folglich nicht an einer beliebigen falschen Meinung ausgerichtet hat: Wenn Lysias den jungen Phaidros, der noch ganz am Anfang seiner Erkenntnissuche steht, nicht nur mit einer formal schlecht komponierten Rede, sondern sogar mit der falschen Meinung davon zu überzeugen versucht, dass Eros etwas sei, was allein im Bereich der Wahrnehmung zu suchen und außerdem schädlich sei, so dass man ihn nicht zum Ziel seines eigenen Handelns oder Erkennens machen dürfe, wendet er den jungen Phaidros bereits auf dieser Ebene der einfachen Meinung – sc. am Beispiel von den Verliebten und Nichtverliebten – von seinem seelischen Potential zur Wahrheitssuche ab. Ohne eine Intervention, wie sie Sokrates im Anschluss unternimmt, um Eros wieder zu seinem Recht zu verhelfen, als der er auch im Bildungsweg des Phaidros seinen Platz haben muss, hätte die Lysiasrede für den jungen Phaidros überaus schädliche Konsequenzen.

Der falsche Zugriff auf das, was Eros für die Wahrheitssuche der Seele bedeutet, spiegelt sich ebenso in der Art und Weise wider, wie Lysias dieses Prinzip seelischer Potentialentfaltung mit seiner schlechten Rede unterwandert. Im weiteren Verlauf des *Phaidros* erarbeiten die Dialogpartner demgegenüber, wie mit einem geläuterten Rhetorikkonzept das produktive Potential von Eros in der Seele angeregt wird.

Die Liebe des Philosophen, die diesen zur Weisheit (ganz und in jeder Hinsicht) zieht, steht in der *Politeia* am Beginn einer umfangreicheren Untersuchung darüber, wie die seelischen Voraussetzungen und der Ausbildungsweg des Philosophen zu bestimmen sind, durch die eine gerechte Verfassung in Staat und Seele verwirklicht werden kann.⁹⁰

88 Plat. R. 490a8–b8.

89 Eine erste Annäherung an diese Frage erreichen die Dialogpartner bereits am Ende des fünften Buches mit der Unterscheidung der Wahrnehmungsfreunde und der Freunde des Intelligiblen (Plat. R. 475d1–480a13): Grundlegend differenziert werden muss zwischen Vermögen der Seele, die an die Wahrnehmung gebunden sind und nach diesen Erkenntnisinhalten von Eros angetrieben werden, und solchen, die sich auf das Wissen selbst bzw. das Seiende richten und daher als spezifisch für die Erkenntnissuche und den Eros des Philosophen gelten müssen. Die Passage bereitet die Argumentation auf die ausführlichere Differenzierung der Seelenvermögen im Liniengleichnis vor, zeigt zugleich aber auch, dass Eros für die Seele in all ihren Vermögen wirksam ist, sofern er die Seele auf jeweils spezifische Weise zur Erkenntnissuche (im Wahrnehmbaren oder Wissbaren) antreibt.

90 Vgl. zum Skopos des Dialogs, nach dem die Analyse der gerechten Verfassung der Seele, ihrer Vermögen und Potentialentfaltung analog zu der gerechten Verfassung des Staates zu betrachten (und auf diesen hin gedacht) werden muss: Arbogast Schmitt, Platon, *Politeia*, S. 229–255, bes.: S. 235: „Der Weg zur Auffindung und Aufstellung einer guten Staatsverfassung ist durch diesen Begriff von Staat schon vorgezeichnet: er muß über die Reflexion auf die Grundvermögen des Menschen und auf die Bedingungen ihrer optimalen Ausbildung und

Aus diesen unterschiedlichen Frageperspektiven der beiden Dialoge heraus erklärt sich, warum in der *Politeia* trotz bestimmter Themen und Betrachtungen, die sich komplementär zu dem verhalten, was im *Phaidros* behandelt wird, eine weitaus umfangreichere Analyse der einzelnen seelischen Vermögen, ihrer Gegenstände und Bildungsmöglichkeiten notwendig ist.

Im Sonnengleichnis⁹¹ wird im Zuge dessen eingeführt, wie das Erkenntnisvermögen der Seele immer auf einen bestimmten Inhalt gerichtet ist, um diesen zu erfassen, und wie die Seele dabei Prinzip und Kraft ihrer Unterscheidungsleistung nicht aus sich selbst heraus gewinnt, sondern auf das Gute zurückführen muss, das ihr und allem übergeordnet ist. Sokrates entfaltet diesen Gedanken, indem er mit dem Sonnengleichnis eine Analogie zum Bereich des Wahrnehmbaren herstellt: Das Auge könne den Wahrnehmungsinhalt nur mittels Licht erfassen, während das Sehvermögen und das Vermögen, erkannt zu werden, auf die Sonne selbst zurückgeführt werde.⁹² Analog dazu⁹³ sei das Gute selbst einerseits für das Erkenntnisvermögen der Seele Prinzip des Erkennens, andererseits für den Erkenntnisgegenstand, auf den sich die Seele richtet, Prinzip dafür, dass dieser als etwas Bestimmtes erkannt werden könne.⁹⁴ Auch das, was von der Seele (begrifflich) erkannt werden kann, führt folglich analog sein Sein und Wesen auf das Gute selbst zurück.⁹⁵

Im Liniengleichnis⁹⁶ wird diese Verschiedenheit zwischen dem Sichtbaren (ὁρατόν)⁹⁷ und dem Denkbaren (νοητόν),⁹⁸ die zugleich mit einer analogen Vergleichbarkeit dieser Bereiche als Instanzen des Guten einhergeht, wieder aufgegriffen. Es sollen die unterschiedlichen Vermögen der Seele, ihre jeweils spezi-

Verwirklichung gehen.“, S. 250: „Der beste Mensch und der beste Staat sind dadurch charakterisiert, daß in diesem optimalen – aristokratischen – Zustand das oberste Vernunftvermögen des Menschen im Wissen um seine ihm eigenen Potenzen und in freier Verfügung über sie für das Ganze des Menschen bzw. des Staats sorgt. Er tut das ohne Zwang, sondern so, daß jedes Glied des Ganzen seine erkennenden, fühlenden und wollenden Vermögen aus eigener Erkenntnis und eigenem Streben in einer ‚Meinungsgemeinschaft‘ mit dem *Nous* hält [...]“

91 Plat. R. 506b2–509b10.

92 Plat. R. 508c4–d6.

93 Plat. R. 508d4: οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὥδε νόει [...].

94 Plat. R. 508d4–509a5.

95 Plat. R. 509b2–10. Auch an dieser Stelle greift Sokrates zum Abschluss des Sonnengleichnisses noch einmal die Analogie zwischen dem Sichtbaren und dem Denkbaren auf. Abgesehen von der didaktischen Motivation, mit dem Sonnengleichnis den schwierigeren Gegenstand begrifflicher Erkenntnis im Verhältnis zum Guten selbst an einem analogen Beispiel aus dem Bereich der Wahrnehmung durchzugehen (vgl. dazu Plat. R. 506d6–e5), wird hiermit der Unterschied zwischen dem Wahrnehmbaren und Denkbaren vorbereitet und die Möglichkeit analoger Verhältnisse, die innerhalb dieser beiden Bereiche und im Verhältnis dieser zueinander bestehen. Diesen Aspekt greift Sokrates mit dem Liniengleichnis auf, entfaltet ihn dort fokussiert und macht ihn schließlich zur Grundlage im Höhlengleichnis, um auf die notwendige Umwendung der Seele bis hin zur Dialektik hinzuführen.

96 Plat. R. 509c1–511e5.

97 Plat. R. 509d4.

98 Ebd.

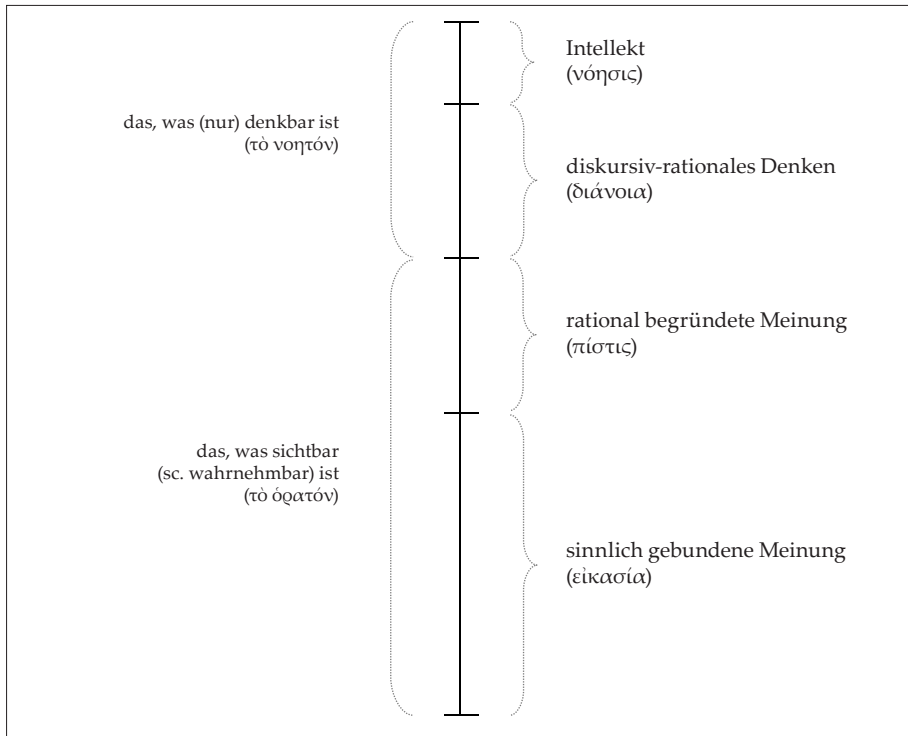


Abb. 1: Das Liniengleichnis (Plat. R. 509c1–511e5)

fischen Erkenntnisinhalte und ihr produktives Zusammenwirken im Rahmen einer funktionellen Einheit der Seele weitergehend entfaltet werden. Sokrates zieht dazu als Bild eine vierfach geteilte Linie heran, um mit diesem Beispiel aus der Mathematik schrittweise notwendige Differenzierungen zwischen den Vermögen der Seele zu durchlaufen, die doch zugleich als Einheit zusammenhängen und gemäß analogen Verhältnissen geordnet sind. Das Sichtbare und Denkbare werden dabei jeweils in zwei Unterabschnitte unterteilt, wobei ein Abschnitt jeweils in einem abbildhaften Verhältnis zu dem übergeordneten Abschnitt steht. Dieses Verhältnis ist analog auf einer höheren Ebene für alle Erkenntnisinhalte und -vermögen anzunehmen, da die Vermögen aus dem Bereich des Sichtbaren zusammengenommen als Abbild des Denkbaren verstanden werden müssen.

Diesen Abschnitten der Linie ordnet Sokrates die Vermögen der Seele zu, mit denen in der *Politeia* erstmals das ganze Spektrum seelischer Erkenntnisfähigkeit entworfen wird: im Bereich des Denkbaren den Intellekt (νόησις) und das diskursiv-rationale Vermögen (διάνοια), das folglich in einem abbildhaften Verhältnis zum Intellekt steht, sowie im Bereich des Sichtbaren die rational begründete Meinung (πίστις) und die wahrnehmungsgebundene Meinung (εἰκασία), von

denen letztere analog in einem abbildhaften Verhältnis zur rational begründeten Meinung steht.⁹⁹ Das Verhältnis all dieser Vermögen untereinander bemesse sich nach dem unterschiedlichen Anteil, den diese jeweils an der Wahrheit hätten und durch den ihnen entsprechend ein spezifischer Grad an Bestimmtheit (sc. im Verhältnis zur Wahrheit selbst) zugesprochen werden muss.¹⁰⁰

Sokrates nimmt im Zuge dieses Liniengleichnisses bereits eine erste Definition der Dialektik vor, wenn er die beiden Vermögen und ihre Verfahrensweisen, die sich ganz im Bereich des Denkbaren bewegen, voneinander abgrenzt: Mit der diskursiv-rationalen Unterscheidungsleistung bediene sich die Seele der Gegenstände aus dem Bereich der begründeten Meinung (πίστις), verwende diese aber wie Bilder (ὡς εἰκόσιν χρωμένη)¹⁰¹ und sei dabei gezwungen von Voraussetzungen auszugehen (ἐξ ὑποθέσεως),¹⁰² während sie nicht zum Prinzip selbst fortschreite, sondern zum Ende hin.¹⁰³

Diese Gegenstände der begründeten Meinung, auf die sich die Seele mit ihrer διάνοια richtet, um daran begriffliches Wissen zu erschließen, werden die Dialogpartner später im Anschluss an das Höhlengleichnis mit den Gegenständen der mathematischen Wissenschaften identifizieren. Mit ihnen kann die Seele auf einfachste Weise mittels διάνοια auf das Denkbare umgewendet werden,¹⁰⁴ wobei das Vermögen zur Erkenntnis nicht erzeugt, sondern durch entsprechende Lenkung auf die richtige Einsicht ausgerichtet und damit funktionstüchtig gemacht wird (sc. zur Unterscheidung des Sachunterschiedes).¹⁰⁵

Dabei ist zu beachten, dass die Gegenstände der mathematischen Wissenschaften zwar ebenfalls aus dem Bereich der Meinung stammen und als solche von der begründeten Meinung (πίστις) betrachtet werden könnten, dass die Seele aber auf sie auf einfachste Weise diskursiv-rational, d. h. spezifisch mit ihrer

99 Plat. R. 511d6–e2.

100 Plat. R. 511e2–4.

101 Plat. R. 510b4.

102 Plat. R. 510b5.

103 Plat. R. 510b4–6: ἡ τὸ μὲν αὐτοῦ τοῖς τότε μιμηθεῖσιν ὡς εἰκόσιν χρωμένη ψυχὴ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπὶ ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτὴν, [...].

104 Vgl. zu dieser Funktion der mathematischen Wissenschaften im Platonischen Bildungskonzept der *Politeia*: Gyburg (Radke-)Uhlmann, *Die Artes Liberales – eine Bildungsidee im Wandel*, S. 16–24. Vgl. grundlegend zu den mathematischen Wissenschaften im Platonismus: Gyburg Radke(-Uhlmann), *Die Theorie der Zahl im Platonismus*. Ein systematisches Lehrbuch, Tübingen/Basel 2003. Vgl. zur Rezeption bei Boethius: Wolfgang Bernard, *Zur Begründung der mathematischen Wissenschaften bei Boethius*, in: *Antike und Abendland* 43 (1997), S. 63–89.

105 Diese Umwendung der Seele sei nicht so zu verstehen, als erzeuge man dadurch das Potential zur Erkenntnis in der Seele, sondern so, dass das Vermögen, das in ihr bereits angelegt ist, richtig ausgerichtet werden müsse, um in die Lage versetzt zu werden, zu erkennen: Plat. R. 518b6–519b6. Das jeweilige Vermögen muss folglich auf den richtigen Erkenntnisgegenstand gelenkt und dazu angeregt werden, diesen zu erfassen. In dieser Hinsicht verhält sich die vorliegende Debatte aus der *Politeia* komplementär zu der im *Phaidros*, in dem mit einem geläuterten Verständnis von Eros und Seele das Konzept einer Rhetorik als Seelenlenkung entwickelt wird.

διάνοια, zugreift. Dies erreicht sie dadurch, dass sie daran das, was nur denkbar ist, als Erkenntnisinhalt durchgeht und festhält.¹⁰⁶ Nur wenn diese Art des Zugriffs auf die Gegenstände der Mathematik tatsächlich von der Seele geleistet wird, gelingt die geforderte Umwendung der Seele zu dem, was nur denkbar ist.¹⁰⁷

Mit dem Intellekt hingegen gehe die Seele, wie Sokrates am Liniengleichnis in einem zweiten Schritt beschreibt, zwar auch von Voraussetzungen aus, schreite aber zum Prinzip selbst hin, indem sie das Verfahren ohne die Gegenstände aus dem Bereich des Wahrnehmbaren mit den Begriffen selbst um ihrer selbst willen durchführe.¹⁰⁸ Die Passage bereitet mit dieser umrisshaften Definition die ausführliche Begründung der Dialektik im siebten Buch vor,¹⁰⁹ wo sie als das spezifische Verfahren des Intellekts ausgewiesen wird. Mit ihr verfährt die Seele rein begrifflich, d. h. mit Zugriff auf das, was denkbar ist, selbst um seiner selbst willen und nimmt ihren Ausgangspunkt von Einsichten, die die Seele als Vorbereitung dianoetisch erfasst hat. Wie eine Mauerzinne (θηριγκός)¹¹⁰ schließe die Dialektik alle anderen Erkenntnisinhalte der Seele ab und sei ihnen als Vollendung (τέλος)¹¹¹ übergeordnet.¹¹²

Wie die Seele – beginnend bei ihrer anfänglichen Gebundenheit an die Wahrnehmung – schrittweise dieses Potential ausbildet, bereiten die Gesprächspartner am Beginn des siebten Buches mit dem Höhlengleichnis vor:¹¹³ Beginnen müsse

106 Vgl. den Durchgang durch die mathematischen Wissenschaften, deren Gegenstände jeweils unter dieser Perspektive geprüft werden: Plat. R. 522b2–526c7 (Arithmetik), Plat. R. 526c8–527c11 (Geometrie), Plat. R. 527d1–530c5 (Stereometrie und Astronomie), Plat. R. 530c5–531c8 (Musik); vgl. dort exemplarisch zu dem Gedanken der richtigen Verwendung der mathematischen Wissenschaften mittels diskursiv-rationalem Verfahren: Plat. R. 526e6–7 (Geometrie): οὐκοῦν εἰ μὲν οὐσίαν ἀναγκάζει θεάσασθαι, προσήκει, εἰ δὲ γένεσιν, οὐ προσήκει, Plat. R. 529c7–d5 (Astronomie): [...] ταῦτα μὲν τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ποικίλματα, ἐπεὶ περ ἐν ὁρατῷ πεποικιλταί, κάλλιστα μὲν ἡγεῖσθαι καὶ ἀκριβέστατα τῶν τοιούτων ἔχειν, τῶν δὲ ἀληθινῶν πολὺ ἐνδεῖν, [...] ἃ δὴ λόγῳ μὲν καὶ διανοίᾳ ληπτὰ, ὅψι δ' οὐ [...], Plat. R. 530b6–c1 (Astronomie): προβλήμασιν ἄρα, ἣν δ' ἐγώ, χρώμενοι ὥσπερ γεωμετρίαν οὕτω καὶ ἀστρονομίαν μέτμεν, τὰ δ' ἐν τῷ οὐρανῷ ἐάσομεν, εἰ μέλλομεν ὄντως ἀστρονομίας μεταλαμβάνοντες χρήσιμον τὸ φύσει φρόνιμον ἐν τῇ ψυχῇ ἐξ ἀχρήστου ποιήσιν. Eine Interpretation der grundsätzlichen Bedeutung der mathematischen Wissenschaften für die Potentialentfaltung der Seele (im Platonismus) hat vorgelegt: Gyburg Radke (-Uhlmann), *Die Theorie der Zahl im Platonismus. Ein systematisches Lehrbuch*, z. B. (unmittelbar zur Stelle): S. 704–709.

107 Vgl. die Zusammenfassung dieses Gedankens am Beginn der Passage zur Dialektik: Plat. R. 531c9–d4.

108 Plat. R. 510b6–9: [...] τὸ δ' αὖ ἕτερον—τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον—ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἀνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἶδει δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη.

109 Plat. R. 531c9–535a1.

110 Plat. R. 534e2.

111 Plat. R. 535a1.

112 Plat. R. 534e2–535a1: ἄρ' οὐν δοκεῖ σοι, ἔφην ἐγώ, ὥσπερ θηριγκός τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κείσθαι, καὶ οὐκέτ' ἄλλο τούτου μάθημα ἀνωτέρω ὀρθῶς ἀν' ἐπιτίθεσθαι, ἀλλ' ἔχειν ἤδη τέλος τὰ τῶν μαθημάτων;

113 Plat. R. 514a1–517a7. Im Anschluss liefert Sokrates eine eigene Auslegung, vgl. Plat. R. 517a8–518b5.



Abb. 2: Antrum Platonicum (1604), Kupferstich: Jan Saenredam, nach dem Ölgemälde von: Cornelis Corneliszoon van Haarlem, im Auftrag von: Hendrik Laurenz Spiegel
© The Trustees of the British Museum

die Seele ihren Erkenntnisanstieg im wahrnehmungsgebundenen Meinungsbereich (sc. wie im Bild die Gefangenen in der Höhle) und müsse schrittweise durch ein Verfahren des Widerspruchs, der die Seele auf die anfängliche Unzulänglichkeit ihrer Unterscheidungsinhalte hinweist,¹¹⁴ umgewendet werden und auf die

114 Die Seele müsse auf etwas gerichtet werden, an dem deutlich wird, dass Unterscheidungen, die an die Wahrnehmung gebunden sind, nicht hinreichend sind, um zu Wissen zu gelangen, wie Sokrates bei der Diskussion der mathematischen Wissenschaften einfordert. Solche Gegenstände aus dem Bereich der Wahrnehmung seien von der Art, dass man an ihnen viele verschiedene Unterschiede erfassen kann, die für sich betrachtet im Widerspruch miteinander stehen, wodurch der vernünftige Teil der Seele (νόησις) zur kritischen Betrachtung aufgefordert wird: Plat. R. 523a10–b4. Auf diese Weise wird klar, dass Wahrnehmungsinhalte nicht ausreichend sind, um zur Einsicht in Sachunterschiede selbst zu gelangen, so dass die Seele auf den Bereich des Denkbaren umgewendet werden kann; exemplarisch führt Sokrates diese Verfahrensweise im Anschluss am sogenannten Fingerbeispiel vor: Plat. R. 523c11–524d6. Vgl. zu einer Auslegung dieser Passage mit einer vergleichenden Analyse der Hypothese des Eidos aus dem *Phaidon* grundlegend: Arbogast Schmitt, Denken und Sein bei Platon und Descartes. Kritische Anmerkungen zur „Überwindung“ der antiken Seinsphilosophie durch die moderne Philosophie des Subjekts, Heidelberg 2011 (Studien zu Literatur und Erkenntnis 1), S. 91–116; Ders., Denken ist Unter-

Prinzipien selbst, d. h. auf das, was nur denkbar ist und wahrhaft als Wissen gelten kann, hingelenkt werden.

Für diese grundlegende Umwendung (περιαγωγή)¹¹⁵ der Seele von dem Wahrnehmbaren zum Denkbaren seien (wie bereits zuvor im Liniengleichnis vorbereitet) besonders die Gegenstände der mathematischen Wissenschaften geeignet. Mit dieser Vorbereitung mittels διάνοια könne der fortgeschrittene Philosophenschüler schließlich – nach eingehender Prüfung seiner Eignung und nach Gewöhnung an diese rationalen Einsichten¹¹⁶ – behutsam auf das dialektische Verfahren umgewendet werden.

Wie im *Phaidros* Dialektik und Rhetorik von Sokrates in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden, um die Ordnung der Rede und ihre Gebundenheit an die Wahrheit grundsätzlich zu fundieren, wird auch in der *Politeia* bei der Behandlung der Dialektik eine Verbindung zur Rhetorik bzw. zu möglichen Formen der Streitrede hergestellt. Der Fokus ist im Kontext der *Politeia* auf die Risiken gerichtet, die aufgrund eines Scheiterns in der dialektischen Unterweisung bestehen. Denn führe man Schüler verfrüht oder unvorbereitet an die Dialektik heran oder unterweise diejenigen, die ihrer Natur nach gar nicht dazu geeignet seien, bestünde die Gefahr, dass sie Mittel der Dialektik zweckentfremden und eine Widerlegungskunst um der bloßen Widerlegung willen betreiben (d. h. ohne vollständige Gebundenheit an die Wahrheit bzw. ohne Absicht, damit tatsächlich bestimmte Unterscheidungen zu machen oder zu vermitteln).¹¹⁷ Dies könne dazu führen, dass diese gescheiterten Schüler alle ihre früheren Kenntnisse verwerfen und sich und die Philosophie in Verruf bringen.¹¹⁸

Was hier nur kurz angedeutet wird, begegnet uns in vielen Dialogen, in denen Platon Sokrates in unmittelbare Konfrontation mit den Sophisten treten lässt; als besonders eindruckliches Beispiel kann der *Euthydemos* gelten. Die Protagonisten Euthydemos und Dionysodoros werden im Dialog eingangs vorgestellt als allwissend (πάσσοφοι),¹¹⁹ übermächtig (παγκρατιασταί)¹²⁰ und Allkämpfer (παμμάχω),¹²¹ die ihre Kunst der unausweichlichen Überwindung mit Körper

scheiden. Eine Kritik an der Gleichsetzung von Denken und Bewusstsein, Heidelberg 2020 (Studien zu Literatur und Erkenntnis 18), S. 118–148.

115 Plat. R. 521c6.

116 Plat. R. 536d5–539d7. Angehende Philosophen müssen nach dieser Argumentation schrittweise an die Dialektik herangeführt werden und für diesen schwierigen Gegenstand geeignet sein. Es bedarf einer fundierten Ausbildung in den mathematischen Wissenschaften, der langwierigen Gewöhnung an die daran gewonnenen dianoetischen Erkenntnisse und einer behutsamen Umwendung auf die spezifische Tätigkeit des Intellekts. Eine unzureichende Vorbereitung bzw. eine verfrühte Hinwendung zum Intellekt selbst können zu Verblendung der Seele bzw. mangels unmittelbarer Einsicht zum Abbruch der philosophischen Wahrheitssuche führen.

117 Plat. R. 539b1–7.

118 Plat. R. 539b9–c3.

119 Plat. Euth. 271c6.

120 Plat. Euth. 271c7.

121 Ebd.

und Geist, d. h. sowohl in der Fechtkunst als auch in der Redekunst, zu beweisen wüssten.¹²² Dabei sei ihre Fähigkeit so groß, dass sie imstande seien, mit ihren Reden alles zu widerlegen, ob es falsch oder wahr sei,¹²³ wobei sie versprechen, diese erstaunliche Kunstfertigkeit beliebigen Schülern in kürzester Zeit zu vermitteln.¹²⁴ Zu der Eristik seien sie selbst erst spät und in ebenso kurzer Zeit¹²⁵ als Vollendung (τέλος)¹²⁶ ihrer Überwindungskunst gekommen.¹²⁷

Die Vorstellung der beiden Sophisten liest sich wie ein abschreckender Gegenentwurf (aus Sicht des wahrhaften Philosophen) zu dem langwierigen, schwierigen und nicht jedem zugänglichen Ausbildungsprozess in der Dialektik, den Sokrates für den Philosophen in der *Politeia* einfordert, und macht zugleich die Attraktivität deutlich, die ein solches Ausbildungsversprechen der Sophisten in der Gesellschaft auf viele ausgeübt haben muss.¹²⁸ Der Gedanke, dass eine solche Form der Widerlegungskunst, die nicht an die Wahrheit gebunden ist, Philosophen und die Philosophie in Verruf gebracht hat, wird analog zu dem, wovon Sokrates in der *Politeia* warnt, am Ende des *Euthydemos* ausführlich vor Augen gestellt.¹²⁹

5 Exkurs: Generierung von Wissensbewegungen – der Dialog als Seelenlenkung

Fragt man nach Kriterien, um die verschiedenen Dialoge für sich und im Vergleich zueinander zu beurteilen, können die vorgestellten Passagen aus *Phaidros* und *Politeia* produktiv sein, um zu klären, warum man im *Corpus Platonicum* auf eine so erstaunliche Fülle an unterschiedlichen Kompositionsarten und Perspektivierungen von Sachdiskussionen stößt.

122 Plat. Euth. 271c7–272a5.

123 Plat. Euth. 272a7–b1: οὕτω δεινὸν γεγονότατον ἐν τοῖς λόγοις μάχεσθαι τε καὶ ἐξελέγχειν τὸ αἰεὶ λεγόμενον, ὁμοίως ἔαντε ψεῦδος ἔαντε ἀληθὲς ἦ.

124 Plat. Euth. 272b3–4.

125 Plat. Euth. 272b8–10.

126 Plat. Euth. 272a5.

127 Platon lässt die Sophisten im *Euthydemos* als täuschendes Zerrbild der Philosophen auftreten. Die Beschreibung der Vollendung (τέλος) ihrer Kunst durch die Eristik, die am Abschluss ihres Ausbildungsweges als Sophisten steht, erinnert an die Vollendung seelischer Erkenntnisuche durch die Dialektik in der *Politeia*: Plat. Euth. 272a4–5: πρὸ τοῦ μὲν οὖν ταῦτα δεινὸν ἦσθιν μόνον, νῦν δὲ τέλος ἐπιτεθήκατον παγκρατιαστικῇ τέχνῃ. Vgl. Plat. R. 534e2–535a1: ἀρ' οὖν δοκεῖ σοι, ἔφην ἐγώ, ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθημασιν ἢ διαλεκτικῇ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι, καὶ οὐκέτ' ἄλλο τούτου μάθημα ἀνωτέρω ὀρθῶς ἂν ἐπιτίθεσθαι, ἀλλ' ἔχειν ἤδη τέλος τὰ τῶν μαθημάτων;

128 Vgl. die eigene Reaktion des Sokrates, mit der er die Sophisten vorstellt: Plat. Euth. 272b1–4. Vgl. eine analoge Situation im *Protagoras*, bei der diese Wirkung am jungen Hippokrates vorgeführt wird, der sich mit (blinder) Begeisterung bei Protagoras in die Lehre begeben will, woraufhin Sokrates ihn kritisch auf die Gefahren für seine Seele hinweist: Plat. Prt. 310a8–314c2.

129 Plat. Euth. 304d4–305b3.

Denn versteht man den Platonischen Dialog nach den gerade umrissenen Grundsätzen der Platonischen Rhetorik als eine Form der Seelenlenkung (ψυχαγωγία), die jeweils auf bestimmte Adressaten ausgerichtet ist mit dem Ziel, zu einer Sachfrage bestimmte Wissensbewegungen in diesen zu generieren, muss der einzelne Dialog in all seinen Teilen – d. h. mit der gewählten dramatischen Form, den Arten der Rahmenhandlungen, dem Dialogpersonal, aber auch den nacheinander entwickelten Argumenten oder Streitreden, mit denen ein Sachverhalt verhandelt wird – unter dieser Zwecksetzung als funktionale Einheit zusammen gedacht und ausgewertet werden.¹³⁰

Notwendigerweise kann ein solcher Dialog nicht an einem Korsett von formal immer wieder gleich eingesetzten Kompositionselementen orientiert werden (z. B. an einer dramatischen Form, die stets in einer Aporie endet, oder an immer wieder gleich gestalteten Rahmenhandlungen). Um gemäß dieses Rhetorikkonzepts aus dem *Phaidros* dem Anspruch einer Seelenlenkung bestimmter Adressaten gerecht zu werden, für die die Sachfrage perspektiviert wird und variable Faktoren (sc. ihre Erkenntnisvoraussetzungen) Berücksichtigung finden müssen, ist eine Diversität in der formalen Gestaltung und in der Aushandlung von Wissen nicht nur möglich, sondern sogar unerlässlich.

In der oben bereits behandelten Passage aus dem *Phaidros* lässt Platon Sokrates diesen Gedanken zum Abschluss für die Gestaltung einer Rede auf den Punkt bringen:

[...] τὸ
προσαρμόττον ἐκάστη φύσει εἶδος ἀνευρίσκων, οὕτω τιθῇ
καὶ διακοσμή τὸν λόγον, ποικίλῃ μὲν ποικίλους ψυχῇ καὶ
παναρμονίους διδοὺς λόγους, ἀπλοῦς δὲ ἀπλῇ, [...]

[...] indem er für jede Natur die passende Art erforscht hat, so die Rede komponiert und durchgestaltet, dass er einer bunten [d. h. an die Vielheit der Wahrnehmung gebundenen] Seele bunte <Reden> und solche Reden gibt, die alle Register bedienen, den schlichten aber schlichte, [...]¹³¹

Die Forderung, dass für bunte Seelen bunte Reden und für schlichte Seelen schlichte komponiert werden müssen, könnte im Falle des Dialogs so (miss-) verstanden werden, als ob man diese Einteilung unmittelbar und allein auf die dramatische Ausgestaltung, auf den mehr oder weniger extensiven Einsatz von

130 Das Konzept von einer guten Rede als organische Einheit nach dem Vorbild eines Lebewesens, wie Platon es im *Phaidros* einführt, hat entscheidende Wirkung auf die neuplatonische Dialoghermeneutik ausgeübt. Das Beispiel des Lebewesens dient Proklos als Vorbild für seine Praxis der Dialoginterpretation: Proc. in R. (I) 11,9–12, in Alc. 56,15, in Prm. I 659,14–19. S. dazu mit Verweis auf die Passagen und mit einer Diskussion zu der neuplatonischen Skoposhermeneutik und dem Analogieprinzip: Gyburg Radke(-Uhlmann), Das Lächeln des Parmenides. Proklos' Interpretationen zur Platonischen Dialogform, S. 243–270.

131 Plat. Phdr. 277b8–c3.

Rahmenhandlungen, auf Szeneriebeschreibungen, alle eingesetzten sprachlichen Mittel o. ä. beziehen muss. Dramatisch aufwendiger gestaltete Dialoge wären nach dieser Sicht formal den mannigfachen Seelen, die stärker an Wahrnehmungsinhalte gebunden sind, zuzurechnen, dramatisch karg aufbereitete Dialoge hingegen generell an sogenannte einfache Seelen¹³² gerichtet, d. h. an diejenigen, die ihr seelisches Potential bereits für ein diskursiv-rationales oder dialektisches Verfahren ausgebildet haben.

Wenn auch der Einsatz von dramatischen Elementen mit Blick auf verschiedene Adressatengruppen wichtig ist und als Orientierung dienen kann, um eine Einteilung der Dialoge im *Corpus Platonicum* vorzunehmen, sowie für einen Dialog, der auf eine dialektisch gebildete Leserschaft abzielt, eher eine dramatisch karge Komposition passend sein könnte, würde eine solche formale Kategorisierung und Dialoganalyse im Sinne des erläuterten Rhetorikkonzepts aus dem *Phaidros* zu kurz greifen. Ausschlaggebend muss für die Frage nach der Funktion aller Teile der Dialogkomposition gemäß diesem Konzept stattdessen sein, inwiefern diese im konkreten Dialogkontext zum Zweck einer Seelenlenkung einer bestimmten Leserschaft für eine bestimmte Sachdiskussion eingesetzt werden. Darunter fallen Mittel der dramatischen Gestaltung ebenso wie eingesetzte Gleichnisse, Bilder, Streitreten und Argumentationen zu der Sachfrage, die im Dialog für ein bestimmtes Erkenntnisniveau verhandelt wird. Platon lässt an diesem dargestellten, fortschreitenden Erkenntnisprozess, der in der Dialoghandlung dargestellt wird, die einzelnen Dialogfiguren und im Falle des *Sophistes*, wie unten noch gezeigt wird, sogar fiktive Dialogpartner und ihre Einsichten mitwirken.¹³³

Zieht man die umfangreiche Differenzierung seelischer Vermögen und das dort entwickelte παιδεία-Konzept aus der *Politeia* heran, das sich komplementär zu der Forderung aus dem *Phaidros* verhält, der gute Redner müsse für seine Kunst Wissen über die Natur der Seele besitzen, kann die jeweilige Funktion der verschiedenen Dialogteile für die Gesamtkomposition in den Blick genommen werden: Im Sinne der Platonischen Seelenlehre aus der *Politeia* bedient Platon mit dem Dialog und seinen verschiedenen Kompositionselementen ein breites Spektrum von Erkenntnisgegenständen, auf sich die verschiedenen seelischen Vermögen richten und funktional bei der Einsicht in die übergeordnete Sachfrage des Dialogs zusammenwirken. Nicht nur eine bestimmte Leserschaft mit einem generellen Erkenntnisniveau (z. B. noch im Meinungsbereich verhaftet oder bereits dianoetisch gebildet), sondern auch für Zugriffsmöglichkeiten verschiedener seelischer Ver-

132 Die Charakterisierung der Seelen als einfach oder schlicht bezieht sich auf die Einfachheit, die mit dem Erfassen der intelligiblen Inhalte verbunden ist: Plat. Phdr. 277c3: [...] ἀπλοῦς δὲ ἀπλῇ [...].

133 Im *Sophistes* führen Gastfreund und Theaitet dazu einen fiktiven Dialog mit Vorgängerpositionen und mit den sogenannten Materiefreunden und Ideenfreunden in der Gigantomachie, womit verschiedene Einsichten zu dem Spektrum des Seienden, das erarbeitet werden soll, nebeneinandergestellt, jeweils auf ein weiteres Differenzierungspotential hin geprüft und schließlich mit Hilfe der Dialektik als Einheit aller möglichen Einsichten zu dem, was ist und erkannt werden kann, zusammengeschaut werden.

mögen in ein und demselben Leser können die Elemente der Dialogkomposition von Platon (sc. in Orientierung an seinen eigenen Konzepten) komponiert sein.

Der diskursive Aspekt der Dialogform ermöglicht es, sowohl Aspekte, die zu einer Sachfrage gehören, nacheinander zu entfalten und zu erfassen, als auch Problemata und Widersprüche, die sich bei der Differenzierung eines Unterscheidungsinhaltes ergeben können, kritisch zu reflektieren und schrittweise aufzudecken. Bilder, Gleichnisse oder Elemente der dramatischen Form lassen sich je nach argumentativem Kontext und Fragestellung, die im Dialog insgesamt verfolgt wird, für die Umsetzung dieser konzeptionellen Überlegungen Platons zur Rhetorik ebenso für eine Unterscheidung auf Meinungsebene, wie für einen diskursiv-rationalen Zugriff einsetzen.

Die spezifische Funktion der einzelnen Kompositionselemente muss nach dieser These entsprechend erschlossen werden, sofern diese Elemente Teil der Aushandlung einer bestimmten Sachfrage im Dialog sind, auf diese hin komponiert sind und dabei verschiedene Unterscheidungsvermögen ansprechen.

Exemplarisch soll dies im Folgenden an dem Vorgespräch des *Sophistes* durchgeführt und erhellt werden, um die Relevanz der einleitenden Passage für die Gesamtkomposition neu zu bewerten und das kritische Urteil, das über die kompositionelle Qualität des *Sophistes* gefällt wurde, zu revidieren. Auf diese Weise lässt sich, so die These, die im Folgenden geprüft werden soll, die spezifische Komposition des *Sophistes* nicht als Abweichung oder Komposition minderer Qualität deuten, sondern analog zu anderen Dialogen aus dem *Corpus Platonicum* als Produkt einer Kompositionsstrategie Platons verstehen, die ihre Wurzel in Grundsätzen seiner Rhetorik und seines *παιδεία*-Konzepts hat und an die schwierige Sachfrage geknüpft ist, die im *Sophistes* auf einem entsprechend hohen Niveau verhandelt wird.¹³⁴ Berücksichtigt werden dabei auch Formen der Verflechtung des *Sophistes* mit dem *Theaitet*, an den der Dialog in der kompositionellen Einheit aus *Theaitet* – *Sophistes* – *Politikos* unmittelbar anschließt.

134 Wie sich zeigen wird, muss für die Untersuchungen im *Sophistes* bereits ein Erkenntnisniveau auf Ebene der rational begründeten Meinung mit einer Vorbildung des diskursiv-rationalen Vermögens vorausgesetzt werden. Denn im Zuge der anfänglichen Untersuchungen der Dialogpartner, die fälschlicherweise annehmen, der Sophist habe oder erzeuge Wissen, wird durch Aporie und Reinigung von diesen falschen Meinungen in der ersten Dialoghälfte die Untersuchung im Mittelteil auf den Gegenstand der Dialektik umgewendet – ein Verfahren, das nach den Erörterungen aus der *Politeia* eigentlich einer langwierigen Vorbereitung des angehenden Philosophen bedarf (Plat. R 536d55–39d7) –, um mit dieser Grundeinsicht in die Bedingungen seelischer Erkenntnis schließlich die letzte Dihairese im *Sophistes* planvoll zu Ende zu führen und zu einer begründeten Einsicht in das tatsächliche *ἐργον* des Sophisten zu gelangen. Der Begründungszusammenhang, der für die Fragestellung erforderlich ist, ist somit sehr weitgehend und wird dennoch im Zuge einer einzigen Untersuchung anvisiert, wie Platon den Gastfreund auch im Vorgespräch betonen lässt.

6 Das Vorgespräch im Kontext

Mit der Rede des Theodoros, die das Vorgespräch einleitet, knüpft der *Sophistes* unmittelbar an die letzte Passage des *Theaitet* an, in der von Platon der größere dramatische Kontext der Dialogtrilogie etabliert wird. Sokrates verabschiedet sich dort mit den Worten, er müsse sich nun vor Gericht wegen der Klage des Meletos einfinden, und stellt in Aussicht, dass man sich am nächsten Tag erneut treffen werde (sc. für die Gespräche im *Sophistes* und *Politikos*).¹³⁵

In der Rahmenhandlung des *Theaitet* erfahren wir zwar bereits von Eukleides, dass die nacherzählte Unterredung mit Theaitet kurz vor dem Tod des Sokrates stattgefunden habe,¹³⁶ aber erst mit den letzten Worten im Dialog macht Platon für den Leser die Klage und den Umstand explizit, dass der Gerichtstermin unmittelbar nach Dialogende bevorsteht.

Im Kontext der Schlussdiskussion des *Theaitet* ist dieser Verweis von Platon wirkungsvoll platziert. Er bildet für den Leser neben der narrativen Einordnung der Dialoghandlung auch inhaltlich und methodisch einen wichtigen Reflexionspunkt, wenn Sokrates diesem Hinweis die Beschreibung seiner maieutischen Kunst, die er an ein göttliches Prinzip bindet, den Verweis auf ihre konkrete Wirkungsweise, die sie in der vorherigen Debatte auf Theaitet ausgeübt hat, sowie den üblichen Einsatz dieser Methode bei der wohlgeratenen Jugend vorausgehen lässt.

ἐὰν τοῖνυν ἄλλων μετὰ ταῦτα ἐγκύμων ἐπιχειρῇς
γίγνεσθαι, ὦ Θεαίτητε, ἔαντε γίγνη, βελτιόνων ἔση πλήρης
διὰ τὴν νῦν ἐξέτασιν, ἔαντε κενὸς ᾗς, ἦττον ἔση βαρὺς τοῖς
συνουσί καὶ ἡμερώτερος σωφρόνως οὐκ οἰόμενος εἰδέναι ἅ
μὴ οἶσθα. τοσοῦτον γὰρ μόνον ἢ ἐμὴ τέχνη δύναται, πλέον
δὲ οὐδέν, οὐδέ τι οἶδα ὧν οἱ ἄλλοι, ὅσοι μεγάλοι καὶ θαυ-
μάσιοι ἄνδρες εἰσὶ τε καὶ γεγόνασιν· τὴν δὲ μαιείαν ταύτην
ἐγὼ τε καὶ ἡ μήτηρ ἐκ θεοῦ ἐλάχομεν, ἡ μὲν τῶν γυναικῶν,
ἐγὼ δὲ τῶν νέων τε καὶ γενναίων καὶ ὅσοι καλοί. νῦν μὲν
οὖν ἀπαντητέον μοι εἰς τὴν τοῦ βασιλέως στοὰν ἐπὶ τὴν
Μελήτου γραφὴν ἣν με γέγραπται· ἔωθεν δέ, ὦ Θεόδωρε,
δεῦρο πάλιν ἀπαντῶμεν.

Wenn du es demnach unternimmst, danach mit anderem schwanger zu werden, Theaitet, wirst du, wenn du es wirst, voll sein von Besserem aufgrund der jetzigen Prüfung, wenn du aber leer bleibst, wirst du weniger beschwerlich sein für die, mit denen du zusammen bist, und sanfter sein, weil du auf besonnene Weise nicht glaubst, zu wissen, was du nicht weißt. Nur solches nämlich vermag meine Kunst, mehr aber keineswegs, und auch nicht verstehe ich etwas von den

135 Plat. Tht. 210d1–4: νῦν μὲν οὖν ἀπαντητέον μοι εἰς τὴν τοῦ βασιλέως στοὰν ἐπὶ τὴν Μελήτου γραφὴν ἣν με γέγραπται· ἔωθεν δέ, ὦ Θεόδωρε, δεῦρο πάλιν ἀπαντῶμεν.

136 Plat. Tht. 142c5–8.

Dingen, von denen die anderen Männer <etwas verstehen>, die so großartig und staunenswert sind und gewesen sind. Diese Geburtshelferkunst haben sowohl ich als auch meine Mutter von Gott erhalten, sie für die Frauen, ich hingegen für die edlen und schönen jungen Männer. Nun aber muss ich mich in der Königshalle für die Klage des Meletos einfinden, die er gegen mich gestellt hat. Aber lass uns morgen, Theodoros, wieder hier zusammenkommen.¹³⁷

Wie Platon in der *Apologie* ausführt, wird Sokrates vorgeworfen, die Jugend verdorben zu haben, da man seine Maieutik mit der Methode der sophistischen Eristiker verwechselt, mit denen Sokrates die junge Zielgruppe als spezifische Adressaten seiner Kunst teilt.¹³⁸ Auf den ersten Blick mag mit dem Ergebnis, zu dem der junge, begabte Mathematikschüler am Ende des *Theaitet* gelangt, äußerlich ein ähnlicher Eindruck entstehen, als sei er auf einen streitlustigen Sophisten getroffen: Schrittweise hat Theaitet im Dialog alle Meinungen verworfen, die er nacheinander über das Wissen zur gemeinsamen Prüfung vorgelegt hat. Am Ende steht damit keine konkrete Einsicht in das, was man unter Wissen spezifisch zu verstehen hat.¹³⁹ Und doch beschreibt Sokrates die Funktion seiner Verfahrensweise und das Ergebnis, zu dem Theaitet im Gespräch gelangt ist, als etwas, das für die Generierung von Wissen eine notwendige Voraussetzung bildet.

Wie uns im Unterschied dazu etwa am Beginn des *Euthydemos* vorgeführt wird, schreibt Platon den Sophisten eine große Lust an der Widerlegung um der bloßen Überwindung willen zu und dies unabhängig davon, ob die Adressaten der Rede näher an eine Einsicht in die Wahrheit gebracht werden oder nicht.¹⁴⁰ Der Anspruch, den Sokrates am Ende des *Theaitet* stattdessen einfordert, besteht darin, dass der junge Mathematikschüler nun im Zuge des Verfahrens in die Lage versetzt sei, befreit von seinen falschen Meinungen – sc. angeregt durch die Maieutik und doch aus eigener Kraft – am Beginn seines Strebens nach Wissen zu stehen, wenn er nur prüfend weiterforsche. Schreite er hingegen nicht mehr weiter voran, sei er zumindest so besonnen (σωφρόνως)¹⁴¹ geworden, dass er nicht glaube, zu wissen, was er nicht wisse. Für andere werde er im Gespräch daher nicht beschwerlich (βαρὺς)¹⁴² sein.

Auch wenn das ganze Curriculum, das der Philosoph auf dem Weg zum Wissen durchlaufen muss, im *Theaitet* nicht vorgelegt oder reflektiert wird, erreicht Platon eine erste Annäherung daran durch einen besonderen Kunstgriff, mit dem er den Dialog für eine Leserschaft konzipiert, die sich analog wie Theaitet am An-

137 Plat. Tht. 210b11–d4.

138 Vgl. für die Abgrenzung des Sokrates von den Sophisten und für einen konkreten Verweis auf die Klage des Meletos: Plat. Apol. 19a8–20c3.

139 Plat. Tht. 210a9–b2: οὐτε ἄρα αἰσθησις, ὡ θεαίτητε, οὐτε δόξα ἀληθῆς οὐτε μετ' ἀληθοῦς δόξης λόγος προσγιγνώμενος ἐπιστήμη ἂν εἴη.

140 Plat. Euth. 271c2–272b4, bes. 272a7–b1: οὕτω δεινῷ γεγονότατον ἐν τοῖς λόγοις μάχεσθαί τε καὶ ἐξελέγχειν τὸ αἰεὶ λεγόμενον, ὁμοίως ἔαντε ψευδὸς ἔαντε ἀληθὲς ᾗ.

141 Plat. Tht. 210c3.

142 Plat. Tht. 210c2.

fang ihrer Wissenssuche befindet: Während im Hauptteil das Sokratische Verfahren mit dem jungen Theaitet als entscheidender Beginn seelischer Umwendung im Mittelpunkt steht, den auch der angehende Philosoph nachvollziehen kann, richtet Platon in der Rahmenhandlung mit dem älteren Theaitet den Fokus auf das τέλος dieser Potentialentfaltung. Dieser Theaitet, der kurz vor seinem Lebensende steht, hat alle Erwartungen erfüllt, die Sokrates im Hauptteil gegenüber Theodoros noch als Zukunftsperspektive äußern wird, für die der junge Theaitet im maieutischen Gespräch den Grundstein legen wird und auf die Sokrates in seinen Schlussworten als Prognose vorausweist. Über Zeitgrenzen hinweg und gegen die zeitliche Abfolge werden somit Ziel und Beginn der Potentialentfaltung der Seele für den Leser im Dialog unmittelbar präsent gemacht und treten in direkter Rede nebeneinander. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung, das zwischen Beginn und Ziel der Ausbildung zum Philosophen steht, sowie die entscheidende Rolle, die dabei der Sokratischen Maieutik zukommt, ist mit dieser Kompositionstechnik leicht auch für ein anfängliches Erkenntnisniveau (sc. noch ohne vollendete Ausbildung in der Dialektik) zu überschauen.

Auf Basis dieser Meinung über den Erfolg der Sokratischen Methode, auf den der Leser in allen Teilen der Dialogkomposition hingeführt werden soll,¹⁴³ können die Argumentationsschritte im *Theaitet* eingeordnet werden, wenn Theaitet Wissen von Wahrnehmung,¹⁴⁴ von wahrer Meinung¹⁴⁵ und von wahrer Meinung mit Begründung abgrenzt.¹⁴⁶ Alle diese Fäden der Komposition laufen in den Schlussworten des Sokrates und in seiner Prognose über Theaitets Zukunft zusammen.¹⁴⁷ Wertet man vor diesem Hintergrund den Verweis auf die Klage des Meletos aus, den Platon hier platziert,¹⁴⁸ wird im Dialogkontext deutlich, dass der Blick des Lesers, der Rahmenhandlung und Hauptteil des Dialogs überblickt, angesichts der genannten Klage kritisch auf einen zu lösenden Widerspruch gelenkt wird. Vor Augen gestellt wird dem Leser im Dialog das konkrete Ausbildungsverfahren eines angehenden Philosophenschülers, für den sich – schon in der Einleitung vorausblickend – die Sokratische Maieutik als entscheidender Wegbereiter erwiesen hat. Der ganze Dialog mit Einleitung und Hauptteil steht den Vorwürfen, die gegen Sokrates vorgebracht werden und im Anschluss an die Dialogreihe zu seinem Todesurteil führen werden, entgegen.

143 In Verbindung mit der *Apologie* liest den *Theaitet* als Verteidigung der Sokratischen Maieutik: Zina Giannopoulou, *Plato's Theaetetus as a Second Apology*, Oxford 2013, S. 2: „In this book I answer this question in the affirmative by arguing that *Theaetetus*, Plato's most systematic enquiry into the nature of knowledge, is a philosophically sophisticated elaboration of *Apology* that successfully differentiates Socrates from the sophists.“, S. 7: „*Theaetetus* is a kind of homage to the Socrates of *Apology*, a validation of his lifelong quest for knowledge through an inconclusive examination of the essence of knowledge.“

144 Plat. Tht. 151d7–186e12.

145 Plat. Tht. 187a1–201c7.

146 Plat. Tht. 201c8–210b3.

147 Plat. Tht. 210b11–d1.

148 Plat. Tht. 210d1–4.

Wenn Theodoros also gleich zu Beginn des *Sophistes* mit seiner Rede an diese letzte Passage am Ende des *Theaitet* anknüpft, indem er auf die gemeinsame Übereinkunft zum erneuten Treffen verweist, leistet die Einleitung im *Sophistes* zwar formal auch einen narrativen Anschluss an den vorausgegangenen Dialog: Zwischen *Theaitet* und *Sophistes* hat der Gerichtstermin stattgefunden, nach dem sich die Gesprächspartner am folgenden Tag wie verabredet wieder zusammenfinden, und es werden die anwesenden Dialogfiguren in Erinnerung gerufen, um auf eine veränderte Gesprächssituation hinzuführen. Durch den Verweis auf die Schlusspassage des *Theaitet* wird dieser narrative Rahmen in aller Kürze aufgerufen.

Einhergeht mit diesem Rückgriff auf das Ende des *Theaitet* aber vor allem eine inhaltliche Verflechtung beider Dialoge. Der *Sophistes* baut mit Thema, Methode und Erkenntnisniveau der Argumentation auf dem auf, was im *Theaitet* insgesamt bereits für das Streben nach Wissen für den angehenden Philosophenschüler geleistet wurde und was nun (sc. wie von Sokrates für *Theaitet* prognostiziert) zum Fortschritt im weiteren Erkenntnisprozess produktiv gemacht werden kann.¹⁴⁹ Gesucht werden soll im *Sophistes* nämlich eine Definition des Sophisten, von dem man bisher nur den Namen (ὄνομα), aber noch keine Einsicht in sein Wesen (ἔργον) gemeinsam habe und dessen Wesensdefinition sich als eine harte Probe philosophischer Unterscheidungskunst erweist, an die man nicht unvorbereitet oder mit geringer Mühe herantreten kann.

Nur über eine Einsicht in das ἔργον sei eine gesicherte Erkenntnis möglich, wie in der Anfangspassage des *Sophistes* etabliert wird. Für dieses Unternehmen hat Theodoros am zweiten Tag einen Gastfreund mitgebracht, den er eingangs vorstellt als einen Philosophen aus dem Umkreis der Schüler des Parmenides und Zenon. Die kritische Diskussion über seine Identität als Philosoph, die Sokrates gleich zu Beginn anstrengt, dient nicht nur der Prüfung dessen, was Theodoros über den namenlosen Gast behauptet, sondern fungiert zugleich als Aufhänger, um die folgende Untersuchung anzustoßen, die der Gastfreund mit seiner Expertise leiten und leisten soll.

Den *Sophistes* schneidet Platon folglich durch diesen Anschluss an den *Theaitet*, durch die Wahl des vorgebildeten Gesprächsleiters, durch die veranschlagte Methode und Thematik und die dafür notwendigerweise zu verhandelnden Problemata auf ein philosophisch vorgebildetes Publikum zu. Die Fragestellung soll im *Sophistes* dezidiert aus Sicht der Philosophen¹⁵⁰ – d. h. für ein diskursiv-

149 S. zu der These, der *Sophistes* knüpfe an den *Theaitet* an, da *Theaitet* im vorausgehenden Dialog eine seelische Reinigung bzw. Annäherung an Gegenstände des Intellekts erfahre: Zina Giannopoulou, *Plato's Theaetetus as a Second Apology*, Oxford 2013, S. 184–185: „Since *Sophist* dramatically succeeds *Theaetetus* and provides a definition of the Sophist, we may surmise that Socrates' obstetric purgation has enabled *Theaetetus* to partake in a conversation with a positive outcome. One of the most important lessons that *Theaetetus* takes away from his discussion with Socrates is the role of the *koina* in the soul's cognitive activity. This lesson will find a ready application in the exchange of the following day, when the Philosopher and the Statesman will be distinguished from the Sophist.“

150 Plat. *Sph.* 216d2–217a1.

rationales Erkenntnisniveau und mit Einblick in die Dialektik als Fundament des Verfahrens – untersucht werden. Sind diese Grundlagen der Dialektik für den Gastfreund bereits gelegt, müssen sie im Zuge der Argumentation im Dialog für den vorgebildeten Philosophenschüler Theaitet noch entfaltet werden. Sie bilden die Voraussetzung für eine gesicherte Einsicht in das Wesen des Sophisten. Die Aufgabe sei ein schwieriges und weitläufiges Unternehmen, wie der Gastfreund eingangs selbst betont.¹⁵¹

Wie sich noch im Dialog zeigen wird und wie hier zur Kontextualisierung für die folgende Interpretation des Vorgesprächs kurz umrissen werden soll, lassen sich die spezifischen Wirkmechanismen der sophistischen Täuschungskunst erst nach Einsicht in das Sein bzw. in die Prinzipien seelischer Unterscheidungsleistung treffen, wenn man bestimmen will, inwiefern der Sophist als täuschendes Abbild des Philosophen aufzutreten vermag. Mit seiner Täuschungskunst weicht der Sophist von Grundsätzen der Dialektik ab, bleibt jedoch zugleich an bestimmte Bedingungen gebunden und kann auf diese Weise wie alles, was erkennbar ist, im Spektrum des Seienden verortet und von dem Philosophen gesichert definiert werden.

Das vermeintliche Nichtsein, das dem Sophisten zugeschrieben wird, lässt sich von dem Philosophen mit Hilfe seines dialektischen Verfahrens als Konfusion von Unterschieden aufdecken und auf den Begriff der Verschiedenheit zurückführen. Mit dem Begriff der Verschiedenheit als Prinzip seiner Kunst erzeugt der Sophist falsche Meinungsinhalte bei bestimmten Adressaten, die nicht über ausreichende Kenntnisse verfügen, und vermag mit Mitteln der falschen Rede die Spuren dieser Konfusionen für diese Adressaten zu verwischen.

Legt man diesen Dialogkontext zugrunde und berücksichtigt die Art, wie der *Sophistes* formal und inhaltlich an den *Theaitet* angeschlossen wird, lässt sich das Vorgespräch bereits als Teil einer produktiven Aushandlung dieser gesamten Fragestellung begreifen, auf die der *Sophistes* mit seiner Suche nach der Wesensdefinition des Sophisten ausgerichtet ist.

7 Auslegung des Vorgesprächs

Den Auftakt der einleitenden Passage bildet die Wesensbestimmung des Gastfreundes, den Theodoros in Anknüpfung an die Dialoghandlung des *Theaitet* als neuen Gesprächspartner vorstellt. Gegenüber diesem namenlosen Unbekannten hegt Sokrates sogleich den Verdacht, dass es sich bei ihm nicht um einen gewöhnlichen Gastfreund bzw. Philosophen, sondern in Wahrheit um einen Gott nach homerischem Vorbild handelt, der sich unerkannt zu ihnen gesellt, um sie in der Rolle eines widerlegenden Gottes (θεὸς ἐλεγκτικός)¹⁵² zu prüfen und falsche Meinungen und Täuschungen in ihren Reden aufzudecken.

¹⁵¹ Plat. Sph. 217e3–5.

¹⁵² Plat. Sph. 216b5–6.

In der Forschung ist die Art, wie sich Sokrates mit dieser Homerreferenz zweifelnd an Theodoros wendet, als Ironie ausgelegt worden. So vermutet Verdenius (1955)¹⁵³ im Anschluss an de Fries (1949),¹⁵⁴ dass Platon hiermit durch Sokrates die Eleaten und Theodoros selbst habe verspotten lassen wollen:

The ironic flavour of the passage [...] is heightened by the above interpretation. Socrates directs his irony against the Eleatic stranger, whom he suspects to be an ἐριστικός, but also against Theodorus himself, whom he ridicules for his pompous introduction by representing him as the venerable protégé of the Eleatic god.¹⁵⁵

Möglichen Homerreferenzen, die in die Eingangsszene eingearbeitet sind, ist auch Bordoy (2013)¹⁵⁶ im Anschluss an und in Abgrenzung von diesen Positionen nachgegangen und hat die Homerreferenzen – vor dem Hintergrund von möglichen Parallelen zur Homerkritik in Platons *Politeia* – als Anspielungen auf die Wandelbarkeit und listige Vielseitigkeit des Odysseus ausgelegt.¹⁵⁷ Dadurch werde der Gastfreund selbst in die Nähe des vielgestaltigen und täuschenden Sophisten gerückt; der Eingangsszene könne in diesem Sinne bereits ein inhaltlicher Bezug zu dem Dialogthema zugeschrieben werden. Dass diese Anspielungen ironisch gedeutet werden müssen, vertritt folglich auch Bordoy, verwehrt sich dabei aber mit einer Akzentverschiebung gegen die These, dass eine spottende Herabwertung der Eleaten oder von Theodoros hineingelesen werden könne. In der Annahme, dass Platon Sokrates mit seiner ironischen Nachfrage stattdessen im Dialog grundsätzlich den Verdacht hegen lasse, dass der Fremde tatsächlich ein Sophist ist, der sich unerkannt unter die Gesprächspartner begibt, vermutet Bordoy generelle Zweifel, die im gesamten Dialog für den Leser zu Beginn suggeriert werden. Damit solle der Erfolg des folgenden dihairetischen Verfahrens im *Sophistes* in Frage gestellt werden.¹⁵⁸

Gegen diese These und gegen Interpretationen, die die Passage als Ironie auswerten, spricht, dass Platon selbst im Anschluss von Sokrates problematisieren lässt, dass die Unterscheidung zwischen Göttern und Philosophen schwierig sei,

153 Willem Jacob Verdenius, *Plato Sph.* 216AB, in: *Mnemosyne* 8 (1955), S. 33.

154 Gerrit Jacob de Vries, *Spel bij Plato*, Amsterdam 1949, S. 157.

155 Willem Jacob Verdenius, *Plato Sph.* 216AB, S. 33.

156 Francesc Casadesús Bordoy, *Why is it so Difficult to Catch a Sophist?* *Pl. Sph.* 218d3 and 261a5, in: Beatriz Bossi, Thomas M. Robinson (Hgg.), *Plato's Sophist Revisited*, Berlin/Boston 2013 (*Trends in Classics – Supplementary Volumes* 19), S. 15–27. Vgl. außerdem allgemein zu der Abwandlung homerischer Zitate bei Platon und zu einer entsprechenden Analyse der vorliegenden Stelle, die als Odysseus-Allusion gedeutet wird: Seth Benardete, *Some Misquotations of Homer in Plato*, in: *Phronesis* 8 (1963), S. 173–178.

157 Francesc Casadesús Bordoy, *Why is it so Difficult to Catch a Sophist?* *Pl. Sph.* 218d3 and 261a5, S. 15–27, hier: S. 18.

158 Ebd., S. 27: „Equipped with his philosophical hunting weapon, the dialectical method and *diairesis*, he attempts, like Menelaus, to catch the sophist. Nonetheless, the possibility of success remains in doubt, [...] the hard-working hunter, the Stranger from Elea himself, could be yet another of multiple and polymorphous manifestations of the Sophist...”

da bereits die wahrhaften (und nicht scheinbaren) Philosophen aufgrund der Unkenntnis der Leute meist nicht erkannt, sondern für Staatsmänner, Sophisten oder Wahnsinnige gehalten würden.¹⁵⁹ Die Frage nach einer gesicherten Differenzierung zwischen Sophist und Philosoph wird, wie bereits die oben ausgeführte Kontextualisierung gezeigt hat, im Zentrum der gesamten Debatte des Dialogs stehen, so dass die Zweifel, die Platon Sokrates eingangs äußern lässt, als Teil dieser argumentativen Einheit ausgewertet werden müssen.

Tatsächlich lässt sich in der Frage nach der genauen Wesensbestimmung des Gastfreundes eine merkwürdige Unschärfe ausmachen, die – gerade, weil Platon sie von Sokrates formulieren lässt – den Ironieverdacht, der in der Forschung geäußert wurde, nahezulegen scheint. Die verdeckte Identität, die Sokrates dem Unbekannten mittels Homerreferenz in seiner Frage zuschreibt, changiert zwischen einem wirklichen Gott und dem göttlich anmutenden Sophisten, der – wie in der ersten Dialoghälfte herausgestellt werden wird – als Streitkünstler lediglich scheinbar wie ein Gott alles weiß und über alles zu streiten in der Lage ist.¹⁶⁰ Sokrates stellt damit ein Tableau an alternativen, nicht zusammenpassenden Wesensbestimmungen zusammen, die in ihrer konfusen Einheit an die verschiedenen Erscheinungsweisen erinnern, die in der ersten Dialoghälfte dem Sophisten aus Unkenntnis über sein tatsächliches ἔργον zugeschrieben werden und in der zweiten Dialoghälfte überwunden werden müssen.¹⁶¹

159 Plat. Sph. 216c2–d2.

160 Dass der Begriff des Sophisten in sich bereits eine gewisse Ambivalenz berge aufgrund der Unterschiede, die zwischen den verschiedenen (historischen) Vertretern bestanden haben dürften, obwohl man sie gemeinhin unter demselben Begriff subsumiert und das Bild von der Sophistik aufgrund der Quellsituation stark von der Darstellung in Platons Dialogen beeinflusst ist, beleuchten kritisch anhand von Fragmenten, einer Analyse der Sophisten in Platons Dialogen und der Rezeption der Sophistik in Moderne und Postmoderne die Beiträge in dem Sammelband: Barbara Zehnpfennig (Hg.), *Die Sophisten. Ihr politisches Denken in antiker und zeitgenössischer Gestalt*, Baden-Baden 2019 (Staatsverständnisse 132).

161 Bedeutsam für die Diskussion im *Sophistes* insgesamt ist eine implizite Auseinandersetzung mit *Über das Nichtseiende* des Gorgias, die bereits hier durchscheint – sc. in der von Platon inszenierten Verwechslungsmöglichkeit von den Sophisten, die sich wie Gorgias mit dem Seinsbegriff des Parmenides gegen den Lehrmeister vom Sein gerichtet und ihn in radikaler Weise *ad absurdum* geführt haben, mit den ‚wahrhaften‘ Philosophen und ihrem Anspruch auf tatsächliche Einsicht. Diese Auseinandersetzung muss insbesondere später im Dialog als Hintergrund für die Debatte um den Seinsbegriff des Parmenides und die Rechtfertigung des Gastfreundes, er begehe mit seiner Kritik an Parmenides keinen Vätermord (sc. wie z. B. Gorgias), angenommen werden, vgl. zu den impliziten Referenzen auf Gorgias im *Sophistes*: Christoph Jermann, *Philosophie und Politik. Untersuchungen zur Struktur und Problematik des platonischen Idealismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986 (= Tübingen, Univ., Diss., 1986), S. 109–118; Christoph Ziermann, *Platons negative Dialektik. Eine Untersuchung der Dialoge Sophistes und Parmenides*, Würzburg 2004 (= Berlin, Univ., Diss., 2001), S. 69–71 und S. 125; Christian Iber, *Platon. Sophistes*, S. 253–254. Dass Gorgias in seiner Schrift den Seinsbegriff des Parmenides mit einer Vorgehensweise der Eleaten, mit der er sich insbesondere an (den hier in der Einleitung ebenfalls genannten) Zenon anlehnt, *ad absurdum* geführt hat, zeigt: Walter Bröcker, *Gorgias contra Parmenides*, in: *Hermes* 86,4 (1958), S. 425–440, hier: S. 435: „Es ist bemerkenswert, daß die Eleaten im ersten Teil von

Dass Platon ausgerechnet Sokrates mit seiner Frage nicht genau zwischen Gott, Philosoph und Sophist unterscheiden lässt, kollidiert auf den ersten Blick nicht nur mit seiner Rolle als Philosoph, sondern erhält im Kontext der Einleitung durch den narrativen Anschluss an die Dialoghandlung des *Theaitet* eine besondere Brisanz. Dieser Sokrates, der gerade zuvor noch vor Gericht gestanden hat, um sich gegen den Vorwurf zu verteidigen, einer jener Sophisten zu sein, und aufgrund einer unrechtmäßigen Verurteilung der Todesstrafe entgegenblickt, wird hier zu Beginn des *Sophistes* von Platon auf eine solche Art inszeniert, dass man angesichts seiner Frage zu der Auffassung gelangen könnte, Sokrates könne selbst nicht zwischen Gott, Philosoph und Sophist unterscheiden. Es scheint fast, als lasse Platon ihn selbst in die Rolle des unrechtmäßigen Anklägers gegenüber dem Gastfreund schlüpfen.¹⁶²

Kontextualisiert man die Frage im weiteren Fortgang des Vorgesprächs und innerhalb der *Sophistes* kann sie stattdessen argumentationsstrategisch als eine Form der philosophischen Maieutik begriffen werden, mit der Sokrates in aller Kürze bei seinem Gesprächspartner eine Umwendung (περιαγωγή) der Seele erreicht, wie sie für den Auftakt der folgenden Untersuchung notwendig ist.

Erzeugt wird von Sokrates durch diese konfuse Einheit von an sich verschiedenen Erscheinungsweisen eine Aporie, durch die Theodoros herausgefordert wird,¹⁶³ anstelle der bloßen Zuschreibung, der Gastfreund sei ein Philosoph, eine

Gorgias' Buch mit ihren eigenen Waffen geschlagen werden. Das Beweis-Schema: Wenn S existiert, so muß es entweder P oder nicht-P sein, wenn es aber weder P noch nicht-P sein kann, dann existiert S nicht – ist das ständig verwendete Schema der Dialektik des Zenon.“ Dass Gorgias' Schrift *Über das Nichtseiende* nicht singular ist, sondern mit anderen ähnlichen Bestrebungen von Sophisten aus dem Umkreis der Eleaten zusammengefasst werden kann, zeigt: Olof Gigon, Gorgias 'Über das Nichtsein', in: Hermes 71,2 (1936), S. 186–213, bes. S. 213: „Uns kam es darauf an, zu zeigen, daß die Schrift π. τοῦ μὴ ὄντος keineswegs eine alleinstehende Kuriosität ist, sondern das einzige annähernd erhaltene Denkmal einer Gruppe von σοφισταί: Xeniaades, Kratylos, auch Protagoras und zu einem nicht unwichtigen Teil Demokrit. Eine Gestalt wie Lykophron (Ar. Phys. 185b27f.) könnte hier ebenfalls angeschlossen werden. Ich möchte diese alle zur Einheit der Eleatenschüler zusammenfassen. Sie gehen alle von Parmenides aus, führen ihn aber nicht im Ganzen weiter, sondern verfolgen einzelne Fragestellungen, besonders die Erkenntnislehre, bis zu den äußersten Extremen mit dem Radikalismus, der aller Eleatischen Philosophie eigen ist. Auch wo sie auf das Ganze gehen, ist ihre Wirkung durchaus auflösend, kaum mehr fördernd.“ Mit der vorliegenden Diskussion hier am Beginn des *Sophistes* ruft Platon bei seiner Etablierung des Dialogskopos diesen Kontext implizit auf und grenzt den Anspruch der folgenden Untersuchung dezidiert davon ab.

162 Vgl. für den Gedanken allgemein, dass in der Komposition der einleitenden Passage die explizite Diskussion der Problemstellung (Unterscheidung von Philosoph und Sophist am Beispiel des Gastfreundes) mit den implizit eingeführten Umständen des Dialoggeschehens zusammenwirken: David Ambuel, *Image & Paradigm in Plato's Sophist*, S. 68: „The conflation is explicit in the dialogue's stated problem and implicit in its dramatic setting, the date of Socrates' trial and execution. The introduction alludes to it with Socrates' jest that the unnamed Visitor may not be the man he claims to be [...]“

163 Vgl. analog dazu die Beschreibung der Methode, eine notwendige Differenzierung im Erkenntnisprozess zu erzeugen, indem die Seele im Wahrnehmbaren anhand einer Aporie

genaue Begründung zu liefern, dass ihm dies zugeschrieben werden muss. Auf dieser Basis erfolgt im Dialog eine erste Differenzierung zwischen Gott, Philosoph und Sophist bzw. Streitkünstler. Erst mit einer solchen Begründung zu der philosophischen Natur, die Theodoros dem Gastfreund eingangs lediglich unreflektiert zuschreibt, ist eine wirkliche Einsicht in das ἔργον des Gastfreundes möglich. Erst im Anschluss kann eine gesicherte Benennung (ὄνομα) erfolgen.

Anwendung findet diese Methode der Differenzierung zwischen ὄνομα und ἔργον, die für die Fragestellung im *Sophistes* insgesamt eine zentrale Rolle einnimmt, in der folgenden Passage, wenn Sokrates von den vielen Verwechslungsmöglichkeiten berichtet, denen schon die tatsächlichen Philosophen aufgrund der Meinung unwissender Leute unterliegen, die ihnen zuschreiben, Staatsmänner, Sophisten oder Wahnsinnige zu sein.¹⁶⁴ Von dem Gastfreund fordert Sokrates im Zuge dessen ein, im Folgenden zu erörtern, was diejenigen von dort (οἱ περὶ τὸν ἐκεῖ τόπον)¹⁶⁵ von dem Sophisten, Staatsmann und Philosophen denken und sagen (ἡγούμενα καὶ ὠνόμαζον)¹⁶⁶ und kommt mit Theodoros und dem Gastfreund überein, dass die drei Benennungen, die man verwende, jeweils auf verschiedene Sachunterschiede, die es auseinanderzuhalten gilt, bezogen seien.¹⁶⁷

Gemäß dem Gastfreund ist diese erste Übereinkunft leicht zu leisten, eine Wesensbestimmung zu geben, d. h. eine genaue Einsicht zu liefern, was etwas Bestimmtes ist (καθ' ἑκάστον μὴν διορίσασθαι σαφῶς τί ποτ' ἔστιν),¹⁶⁸ sei hingegen keine kleine oder leichte Aufgabe.¹⁶⁹

In der folgenden Untersuchung, die sich auf die Definition des Sophisten konzentriert, reflektiert der Gastfreund erstmals explizit im Dialog, dass man zwischen ὄνομα und ἔργον nicht nur unterscheiden, sondern dass einer Einsicht in das ἔργον stets ein Vorrang gegenüber dem bloßen Zugriff auf das ὄνομα ohne weitere Begründung eingeräumt werden müsse.¹⁷⁰ Wie sich später im Dialog erweist, dreht der Sophist bei seiner Täuschungskunst dieses Verhältnis um, indem

darauf gerichtet wird, dass bisherige Unterscheidungen noch nicht ausreichend sind, sondern einer weitergehenden Begründung durch Reflexion auf das, was denkbar ist, bedarf: Plat. R. 523a10–b4, und zur weiteren Erläuterung dieses Gedankens im Zuge des Fingerbeispiels: Plat. R. 524a6–d1.

164 Plat. Sph. 216c2–d2.

165 Ebd. Sph. 217a1.

166 Ebd. Platon arbeitet mit diesem Begriffspaar eine Unterscheidung zwischen ὄνομα und ἔργον ein, auf die er Sokrates schon bei der Etablierung von Fragestellung und Methode richtig zurückgreifen lässt. Der Unterschied wird hier angewendet, aber noch nicht reflektiert. Dies dient neben einer weiteren Hinführung auf die spezifische Methode gesicherter Erkenntnis, die erst im Folgenden explizit gemacht wird, auch der Charakterisierung des Sokrates. Er ist bereits in der Lage, dieses Verfahren anzuwenden, und demonstriert damit eine entsprechende Unterscheidungskompetenz, die Platon auch von Theaitet im Folgenden ähnlich umsetzen lässt (Plat. Sph. 218b1–4).

167 Plat. Sph. 217a6–b3.

168 Plat. Sph. 217b2–3.

169 Plat. Sph. 217b1–3.

170 Plat. Sph. 218c1–5.

er die Einheit und Erkennbarkeit von falschen Meinungsinhalten vorrangig mit Mitteln der Rede plausibilisiert und sich dabei das Unwissen seiner Adressaten zunutze macht.

Dass gerade solche Verwechslungsmöglichkeiten z. B. bei der Verwendung des gleichen ὄνομα für verschiedene Sachverhalte mit unterschiedlichem ἔργον entstehen können, arbeitet Platon ebenfalls im Vorgespräch auf Ebene der Dialoghandlung an einem Beispiel ein, wenn Theaitet sich als Gesprächspartner bereit erklärt. Wenn er selbst im Gespräch ermüden sollte, könne der Gastfreund, wie Theaitet im Zuge dessen vorschlägt, auf den jungen Sokrates zurückgreifen, der mit Sokrates zwar den Namen gemeinsam habe (ὁμώνυμον),¹⁷¹ aber (sc. bezogen auf sein ἔργον) ihm, Theaitet, als Alters- und Übungsgenosse gleich und daher ebenso im Aushalten von Strapazen erprobt sei. Platon lässt so den jungen Theaitet in seiner Rede das Problem einer Täuschung aufgrund von Homonymie am Beispiel erkennen und mit Verweis auf das jeweilige ἔργον gemäß dem Begriff der Verschiedenheit richtig auflösen. Die Passage dient einerseits dazu, für den Leser eine weitere Differenzierung zu dem Verhältnis von ὄνομα und ἔργον hinzubringen und an einem einfachen Beispiel auf spätere Diskussionen über die sophistische Täuschungskunst, das Nichtsein als Verschiedenheit und die notwendige Annahme von Begriffsverhältnissen mittels Dialektik vorzubereiten.¹⁷² Sie fungiert andererseits als Mittel der Charakterisierung der Dialogfigur des jungen Mathematikschülers. Denn mit seiner Unterscheidungskompetenz, die Theaitet hier beweist, wird er von Platon als geeigneter Dialogpartner eingeführt. Vorbereitet ist er dazu bereits aufgrund der vorausgegangenen Diskussionen aus dem *Theaitet* und er erfüllt die Prognose für den weiteren Erkenntnisfortschritt, die Sokrates am Ende des *Theaitet* stellt.

Platon markiert hiermit auf Ebene der Dialogkomposition das Erkenntnisniveau der anstehenden Diskussion, das sich aus den seelischen Möglichkeiten der beteiligten Diskutanten und ihrer Themensetzung ergibt. Zu diesen gehören der Gastfreund, der als dialektisch gebildeter Philosoph die Gesprächsführung übernimmt, und der junge Mathematikschüler Theaitet, der bereits eine erste grundlegende Vorbildung im *Theaitet* erfahren hat und bereit ist, den dialektisch fundierten Ausführungen über die Definition des Sophisten durch den Gastfreund zu folgen, auch wenn er selbst noch nicht über das notwendige Wissen verfügt, um eigenständig ein dialektisches Verfahren anzustrengen.

Zusammengefasst wird der Leser im Vorgespräch auf engem Raum angesichts der bloßen Zuschreibung des Theodoros, der namenlose Gastfreund sei ein Philosoph, mittels Aporie und mit einem kurzen maieutischen Verfahren, das von der ersten Frage des Sokrates ausgeht, schrittweise dazu angeregt:

171 Plat. Sph. 218b3.

172 Dieser Aspekt erweist sich als bedeutsam für den Mechanismus der Täuschung, die Maler und Sophist auf analoge Weise mit ihrer mimetischen Kunst erzeugen. Sie ist bei der Herleitung des Maler-Paradeigma in der vorläufigen Definition des Sophisten eingearbeitet: Plat. Sph. 234b7.

- (1.) den Unterschied von ὄνομα und ἔργον an einem konkreten Meinungsinhalt, sc. dem Gastfreund, als Problem zu erfassen und für eine gesicherte Einsicht in diesen Meinungsinhalt richtig nachzuvollziehen,
- (2.) an dem Beispiel der Philosophen, Sophisten und Staatsmänner und den verschiedenen Verwechslungsmöglichkeiten, die aus Unwissen geschehen, zu begreifen, dass nur durch einen Zugriff auf das ἔργον eine gesicherte Erkenntnis möglich ist, von der auch die richtige Zuschreibung des ὄνομα abhängig gemacht werden muss,
- (3.) an dem Beispiel des jungen und alten Sokrates, auf die Theaitet verweist, die Gefahren für eine Konfusion kennenzulernen, die mit einer Homonymie ohne weitere Reflexion auf den Sachunterschied einhergehen können, was sich später im Dialog mit der Herleitung des Nichtseins als Verschiedenheit und mit der Einsicht in die Mechanismen der sophistischen Täuschungskunst in Verbindung bringen lassen wird,
- (4.) den ὄνομα-ἔργον-Grundsatz schließlich explizit als notwendige Voraussetzung für eine gesicherte Erkenntnis zu reflektieren, orientiert an der der Gastfreund im Hauptteil seine dialektische Jagd auf den Sophisten durchführen wird.

Die einleitende Passage muss also, wie die vorgelegte Analyse gezeigt hat, in diesem Sinne als funktionaler Teil der Gesamtkomposition des *Sophistes* begriffen werden, die auf bestimmte Weise, soweit dies mit den Mitteln der dramatischen Einleitung möglich und angemessen ist, zu dem Dialogargument beiträgt. Denn während die Einleitung auf einer ersten Ebene zwar auch der grundsätzlichen Einführung in die Dialoghandlung dient, leistet sie auf einer weiteren Ebene vor allem eine Hinführung auf Inhalt, Methode und Erkenntnisniveau der Argumentation. Abgestimmt auf die Sachdiskussion, die Gastfreund und Theaitet später führen, regt sie einen fortschreitenden Differenzierungsprozess bei dem Leser an. Dies erfolgt im Vorgespräch, indem relevante Aspekte des späteren Dialogarguments an Elementen der dramatischen Handlung, an Diskussionen über diese und an weiteren Meinungsinhalten, die noch eng an die Dialoghandlung geknüpft werden, exemplarisch und auf einem einfachen Niveau durchlaufen werden.

Weil der Dialog im Unterschied etwa zu dem vorausgegangenen *Theaitet* auf einem höheren Erkenntnisniveau mit der Debatte um die Wesensbestimmung des Sophisten und die vorgebildeten Dialogpartner ansetzt und darüber hinaus durch den Anschluss an den *Theaitet* bereits auf dort geleistete Einsichten aufbauen kann, erfolgt die maieutische Umwendung und die dramatische Einführung in aller Kürze. Sie wird am Anfang des *Sophistes* bereits mit der kurzen Frage erzielt, die Platon von Sokrates eingangs stellen lässt. Schon in dieser Form – die im Vergleich zu anderen Dialogen reduziert ist – kann die dramatische Einleitung ihre Funktion im *Sophistes* entfalten. Sie ist mit Blick auf die insgesamt verhandelte Sachfrage an eine entsprechend vorgebildete Leserschaft adressiert.

III

Zur Methode im *Sophistes*

1 Paradeigma und Dihairese

Da die Frage nach dem ἔργον, dem τί ποτ' ἔστι,¹ des Sophisten, die sich die Gesprächspartner für die Untersuchung vorgenommen haben, besonders schwierig zu beantworten ist und einer umfangreichen Begründung bedarf, schlägt der Gastfreund vor, das Größere und Schwierigere zunächst an einem Kleineren und Leichterem durchzugehen, bevor auf dieser Grundlage der Gegenstand selbst verhandelt werden kann.

Eingeführt wird dazu die Paradeigma-Methode mit einem anschließenden dihairetischen Verfahren, das die gesamte Dialogkomposition bestimmt. Es baut auf der eingangs gestellten Forderung nach einer Differenzierung zwischen ὄνομα und ἔργον auf.

Der Gang der Untersuchung im *Sophistes* lässt sich in zwei Hauptteile mit jeweils verschiedenen Paradeigmata, die herangezogen und gegenübergestellt werden, unterteilen: (a) das Paradeigma des Anglers in der ersten Dialoghälfte, mit dem die Dialogpartner aufgrund eines Fehlschlusses (sc. dass der Sophist ein ähnliches ἔργον habe wie der Angler) zu einer Vielfalt an nicht zusammenpassenden Erscheinungsweisen des Sophisten gelangen, und (b) das sachlich treffendere Paradeigma des Malers in der zweiten Dialoghälfte, mit dem die Definition schließlich – je nach These der Interpreten² – gelingt.

Ausgehend von dem Maler führen Gastfreund und Theaitet nur eine einzelne Dihairese durch, die im Unterschied zu dem dihairetischen Verfahren in der ersten Dialoghälfte durch weitergehende, umfangreiche Analysen fundiert wird. Mit Hilfe des zweiten Paradeigma gewinnen Gastfreund und Theaitet begründete Einsicht in das tatsächliche ἔργον des Sophisten, das von mimetischer und täuschender Natur ist. Die Wesensdefinition, die am Ende erschlossen wird, deckt,

1 Plat. Sph. 217b3.

2 Unvollständig bleibt die Definition am Dialogende, um Widersprüche in der Eleatischen Grundposition aufzudecken und den Leser zu einer Erkenntnis aufzufordern, die außerhalb des Dialogs liegt, z. B. nach: David Ambuel, *Image & Paradigm in Plato's Sophist*, S. 174–175: „The problem of the image is never solved in the *Sophist*, nor was it meant to be. [...] The collapse of this distinction and all analogous distinctions in the *Sophist* has its source in Eleaticism. [...] In its strict exclusion of not-being, the Eleatic concept of being is not able to account for resemblance, and so it leads to a nominalism in which being and not-being are indistinct, lending justification to sophistry. [...] Thus, the *Sophist* does not conclude in doctrine, but in *aporia*.“

wie im Folgenden herausgearbeitet werden soll, für den Leser im Rückblick den Mechanismus auf, durch den in der ersten Dialoghälfte eine konfuse Vielfalt an verschiedenen, nicht zusammenpassenden Erscheinungsweisen des Sophisten erschlossen wurde. Er besteht in der fehlerhaften Annahme über die tatsächliche Vergleichbarkeit von Paradeigma und Sophist im ἔργον und bringt darum die Dialogpartner zur Dialoghälfte mit verschiedenen Dihairesen, die sich nicht auf ein einheitliches ἔργον zurückführen lassen, in eine erste Aporie.

Obwohl die Dihairese und der *Sophistes* nach Vertretern der These, Platon habe methodisch und inhaltlich in seinen Dialogen eine Entwicklung vollzogen, üblicherweise dem Spätwerk Platons und damit einem ‚reiferen‘ Platon zugeschrieben werden,³ hat das offenkundige Scheitern dieses dihairetischen Verfahrens in der ersten Dialoghälfte des *Sophistes* in der Forschung eine Debatte über die grundsätzliche Legitimation der Dihairese im *Sophistes* ausgelöst – sowohl als Instrument, um Erkenntnisse bzw. neue Einsichten zu gewinnen, als auch mit Blick auf ihre konkrete Anwendung im Dialog. Während nach Ambuel der *Sophistes* mit seinem dihairetischen Verfahren insgesamt in Aporie ende, weil Platon das Argument mit allen Schritten im Dialog durch entsprechend erzeugte Widersprüche, die sich aus dem Eleatismus ergeben, planmäßig *ad absurdum* geführt habe, um den Leser zu weiterer Differenzierung – sc. außerhalb der Dialoggrenzen – herauszufordern,⁴ Rosen das Problem in der im *Sophistes* nicht geglückten Anwendung dieses Verfahrens sieht,⁵ Benardete und Iber hingegen Bedenken grundsätzlicher Art am dihairetischen Verfahren geäußert haben (sc. ob es überhaupt geeignet sei, um Erkenntnisse über Unbekanntes zu erreichen),⁶ haben Kolb und

3 Vgl. Julius Stenzel, Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles, S. 53–54: „Platon selbst sah seine Methode als neu [...] und zur Lösung schwerwiegender wissenschaftlicher Fragen geeignet an [...]“; Julius Matthew Emil Moravcsik, The Anatomy of Plato's Divisions, in: Edward N. Lee, Alexander P. D. Mourelatos, Richard M. Rorty (Hgg.), Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy presented to Gregory Vlastos, Assen 1973 (Phronesis, Supplementary I), S. 324–348, hier: S. 324–325: „According to the interpretation to be put forward in this paper, the Method of Division, as a method used self-consciously by Plato, was the product of Plato's later thought, and as such fits naturally into the context of his metaphysical speculations – speculations that were triggered partly by problems that have been bypassed in the middle period dialogues, and partly by the difficulties that the earlier constructive ontological theses encountered.“

4 David Ambuel, Image & Paradigm in Plato's *Sophist*, S. 174–175.

5 Stanley Rosen, Plato's *Sophist*. The Drama of Original and Image, S. 85: „There can be no doubt that the stranger makes remarks about diaeresis which encourage us to regard it as a quasi-mathematical procedure of universal competence. But these remarks must be measured against the actual functioning of diaeresis in the Stranger's hands. Perhaps diaeresis is like the sophist in claiming, wrongly, to 'know' everything.“

6 Seth Benardete, The Being of the Beautiful. Plato's *Theaetetus*, *Sophist*, and *Statesman*, translated and with a commentary by Seth Benardete, Chicago/London 1984, S. 78: „As it is, we are confronted with the riddle of a pseudoscience in pursuit of the pseudoscience of the sophist.“; Christian Iber, Platon. *Sophistes*, S. 224: „Platon führt in den Dialogen *Sophistes*, *Politikos* (287b–c), *Phaidros* (265c–d) und *Philebos* (16c–d) die Dihairese als spezifisch philosophische Methode der Erkenntnis an. Die Begriffseinteilungen werden von Platon jedoch nicht nur auf bereits inhaltlich Erkanntes wie den Angelfischer angewandt. Die Frage ist, ob diese Metho-

Glasmeyer auf die Vorläufigkeit dieses Verfahrens und seiner Ergebnisse in der ersten Dialoghälfte hingewiesen, die erst durch das Fundament der Dialektik an späterer Stelle überwunden werden könne.⁷ Kolb hat dabei überzeugend herausgearbeitet, dass Platon „dieses Scheitern der Dihairetik zu Beginn stillschweigend in Szene [setze]“⁸ knüpft diese Beobachtung aber an die These, dass dies im Dialog in dieser frühen Phase der Argumentation ohne „jegliche Reflexion“⁹ und aus einem Defizit heraus geschehe, das dem Verfahren für die Analyse von nicht bereits Bekanntem grundsätzlich anlaste und folglich zu Tage tritt, wenn man es auf den Sophisten anwendet. Der „Anfangsteil des Dialogs mit seinen Sophistendefinitionen [könne] selbst als eine Demonstration sophistischer Scheinerkenntnis gedeutet werden [...]“.¹⁰

Erörterungen in Platons Dialogen zu Funktion und Wirkmacht der Dihairese als Instrument der Dialektik, d. h. als spezifische Methodik philosophischer Wissenssuche, sollen im Folgenden anhand einschlägiger Stellen aus *Politeia*, *Phaidros* und *Philebos* untersucht und verglichen werden, um diese Ergebnisse im Anschluss bei der konkreten Analyse des dihairetischen Verfahrens im *Sophistes* heranzuziehen. Wie sich dabei zeigen wird, ist die Dihairese nach den Grundsätzen der Platonischen Erkenntnistheorie nicht als inhaltsleere Methodik zu begreifen, die additiv eines weiteren Wissenserwerbs bedarf, um erfolgreich zu sein, sondern muss stets als Verfahren betrachtet werden, das eine Unterscheidungs-tätigkeit, sc. in diesem Fall den Intellekt, unmittelbar begleitet (unterstützt und vorbereitet durch die Tätigkeit der *διάνοια* in der Seele). Abgestimmt darauf ist auch die Argumentation im Platonischen Dialog daraufhin angelegt, dass die Dihairese als Verfahren immer an einen bestimmten Erkenntnisprozess der Seele gebunden ist, der sich auf die Einsicht in das Begriffliche selbst richtet. Sie ist von ihm nicht abzulösen oder durch ihn zu ergänzen.

de in Anwendung auf das unerkannte Wesen des Sophisten hinreichend ist, dieses zu ermitteln.“; S. 225: „Es stellt sich heraus, daß die Wesensbestimmung des Sophisten ein Problem für die dihairetische Erkenntnistheorie darstellt.“

7 Peter Kolb, Platons *Sophistes*. Theorie des Logos und der Dialektik, S. 51: „Platon konfrontiert den Leser in den Anfängen des Dialoges nicht nur mit einer vorläufigen und verbesserungswürdigen Form von dialektischer Methode, die allenfalls den Schein eines wissenschaftlichen Verfahrens hervorbringt. Mit der Figur des Theaitetos läßt er auch die Einsicht gegenwärtig werden, daß menschliches Verstehen in seiner ursprünglichen Fassung die Form der Irreflexivität hat. [...] So wecken die anfänglichen Dihairesen die Neugierde, wie es der Fremde anfangen wird, seinen Schüler zu einer Reflexion auf seine Wissensform zu veranlassen, um dann mit ihm gemeinsam zu einer wissenschaftlich angemessenen Erörterung der Sophistik aufzubrechen.“; Christian Glasmeyer, Platons *Sophistes*. Zur Überwindung der Sophistik, Heidelberg 2003, S. 57–58: „Das dialektische Verfahren der Dihairese, das die Definition des Sophisten ermöglicht, wird jedoch erst im Laufe des Dialogs, wie noch zu zeigen sein wird, durch die Lehre von dem Verhältnis der Ideen zueinander, dessen methodischer Ausdruck es ist, auf ein sicheres Fundament gestellt.“

8 Peter Kolb, Platons *Sophistes*. Theorie des Logos und der Dialektik, S. 49.

9 Ebd.

10 Ebd., S. 54.

Das Scheitern des dihairetischen Verfahrens in der ersten Dialoghälfte, das seinen Ausgangspunkt von einer falschen Meinung der Dialogpartner über das Wesen des Sophisten nimmt (sc. mit der falschen Meinung, dass der Sophist jemand mit Wissen sei), wird sich entsprechend als Inszenierung einer seelischen Reinigung von falschen Meinungen erweisen, mit der die Notwendigkeit, mit der die Dihairese an Wissen gebunden ist, im Dialog selbst demonstriert wird. Sukzessiv wird der junge Theaitet – sc. aufgrund noch nicht gemachter Unterscheidungsleistungen, da das Verfahren in der ersten Hälfte noch nicht an den Intellekt bzw. an begriffliche Erkenntnis gebunden ist – unter Anleitung des dialektisch gebildeten Gastfreundes in immer größere Konfusionen geführt, die sich an den einzelnen Dihaireisen und ihren Fehlschlüssen nachzeichnen lassen. Ausgehend von der falschen Meinung, d. h. einer Konfusion von Unterschieden, kann ein Verfahren, das an den Intellekt gebunden ist, nur in einer Aporie enden, wie Platon in der ersten Dialoghälfte demonstriert, bleibt aber – ganz nach den Mechanismen, die am Dialogende auch für die sophistische Täuschungskunst gefunden werden – in gewisser Hinsicht an den Intellekt gebunden. Planmäßig geraten die Dialogpartner so schließlich zur Dialoghälfte in Aporie, um von falschen Meinungen gereinigt, umgewendet und mit Aufdeckung dieser Konfusionen schrittweise zu tatsächlicher, täuschungsfreier Einsicht in die gesuchte Wesensbestimmung des Sophisten gelenkt zu werden. Die Untersuchung, die in der zweiten Dialoghälfte mit einer einzelnen Dihairese durchgeführt werden kann, bleibt an Wissen gebunden, bildet also einen am Intellekt ausgerichteten Erkenntnisprozess der Seele ab, mit der die Dialogpartner schließlich zu der Definition des Sophisten – sc. zu dem scheinbar prekärsten Gegenstand aus dem Spektrum des Seienden – gelangen.

2 Exkurs: Dialektik und Dihairese im *Corpus Platonicum*

Ausführlich thematisiert wird die Bedeutung der Dialektik und der Dihairese in Platons *Politeia* sowie in geringerem Umfang auch im *Phaidros* und *Philebos*. Die betreffenden Passagen aus der *Politeia* sind bereits oben im Zuge der Analyse des Vorgesprächs des *Sophistes* mit Blick auf das Spektrum verschiedener seelischer Vermögen, auf das *παιδεία*-Konzept und auf mögliche Verbindungen zur Rhetorik betrachtet worden. Vor diesem Hintergrund wurde die Kompositionsform des *Sophistes* beleuchtet und es wurde außerdem ein erster Vergleich zu Verweisen auf das dialektische Verfahren im *Phaidros* gezogen, sofern es als Fundament einer wahrheitsgebundenen Rhetorik ausgewiesen wird.

Im Folgenden sollen aus den drei Dialogen ausgewählte Passagen zur Herleitung und Begründung der Dialektik bzw. des dihairetischen Verfahrens herangezogen und im jeweiligen Dialogkontext ausgewertet werden. Die Ergebnisse dieser vergleichenden Untersuchung dienen im Anschluss der Auseinandersetzung mit dem Einsatz der Dialektik bzw. Dihairese im *Sophistes* und sollen außerdem für die weitere Auslegung des *Sophistes* produktiv gemacht werden. Relevant werden diese Ergebnisse für die Frage sein, inwiefern sich die Diskussionen in den

genannten Dialogen komplementär zu den Erörterungen verhalten, die im *Sophistes* über das Sein geführt werden und im Zentrum der Debatte um das Wesen des Sophisten stehen.

3 Exkurs: Dialektik und Dihairese in der *Politeia*

In der *Politeia* wird die Dialektik als krönender Abschluss der Ausbildung der Philosophen behandelt,¹¹ mit der diese am Ende der Potentialentfaltung ihrer Erkenntnisvermögen zu tatsächlichem Wissen gelangen. Dabei steht im Rahmen der Untersuchung im siebten Buch die Abgrenzung im Mittelpunkt, die im Bereich dessen, was denkbar ist, zwischen dem diskursiv-rationalen Verfahren der Seele und der Dialektik zu ziehen ist, sowie die Überlegung, wie eine solche letzte Wende des Philosophenschülers auf das dialektische Verfahren gelingt.

Was unter Wissen spezifisch zu verstehen ist, wird einhergehend mit dieser Differenzierung von Sokrates – für den gegenwärtigen Kenntnisstand im siebten Buch, sc. im Anschluss an die Behandlung der mathematischen Wissenschaften – neu gefasst. Bisher habe man, wie Sokrates erstmals einräumt, die Kenntnisse, zu denen die Seele mittels *διάνοια* anhand der mathematischen Wissenschaften gelangt, aus Gewohnheit als Wissen bezeichnet.¹² Tatsächlich könne man diesen Status aber nur der Erkenntnis zuweisen, zu der die Seele mit Hilfe des dialektischen Verfahrens gelangt, wenn sie das Denkbare selbst als es selbst erschließt und somit Rechenschaft über das Prinzip ihrer Erkenntnisse ablegt.¹³

Die Einsichten, die die Seele mittels *διάνοια* erzielt, werden von Sokrates an dieser Stelle im Zuge der hier notwendigen Differenzierung von der Dialektik abgegrenzt und im Unterschied zu ihr als träumend bezeichnet.¹⁴ Mit diesem Bild wurde bisher in der *Politeia* das Verhältnis zwischen dem Bereich des Sichtbaren im Unterschied zum Denkbaren charakterisiert.¹⁵ Jedoch bereits im Liniengleichnis bereitet Sokrates vorab den Gedanken vor, dass das abbildhafte Verhältnis des Sichtbaren im Verhältnis zum Denkbaren analog auf die untergeordneten Abschnitte des jeweiligen Bereichs zu beziehen sei: auf *εἰκασία* im Verhältnis zu *πίστις* im Sichtbaren ebenso wie auf *διάνοια* im Verhältnis zu *νόησις* im Denkbaren.¹⁶

11 Vgl. dazu den Vergleich mit einer Mauerzinne: Plat. R. 534e2–535a1.

12 Plat. R. 533c7–e2.

13 Plat. R. 533b1–c5.

14 Plat. R. 533b6–c3.

15 Vgl. für eine Definition des Träumens, sofern es als Bild für eine Erkenntnis eingesetzt wird, bei der das, was lediglich ähnlich mit etwas ist, für identisch mit dieser Sache gehalten wird: Plat. R. 476c2–7. Die Unterscheidung bezieht sich hier noch – vor der später erfolgenden Differenzierung unterschiedlicher seelischer Vermögen im Zuge des Liniengleichnisses – allgemein auf die Abgrenzung einer Erkenntnis von Einzeldingen von der Einsicht in das, was nur denkbar ist. Vgl. außerdem für den bildhaften Vergleich des Träumens in der *Politeia* die Unterscheidung zwischen philosophisch (d. h. dialektisch) gebildeten Herrschern und solchen Herrschern, die träumend mit ihrer Seele ganz an die Wahrnehmung gebunden geblieben sind: Plat. R. 520c3–d1.

16 Plat. R. 509d6–511e5.

Dieser Perspektivwechsel auf die Rolle der *διάνοια*, der sich in der Diskussion im siebten Buch mit den Dialogpartnern selbst vollzieht,¹⁷ spiegelt den fortschreitenden Differenzierungsprozess wider, den Sokrates im Gespräch mit Glaukon bis zu diesem Punkt erreicht hat. Platon setzt in der Dialoggestaltung Grundlagen seines zuvor entwickelten *παιδεία*-Konzepts um, wenn er den Erkenntnisanstieg des Philosophen bis zum Wissen nicht nur inhaltlich nachverfolgen lässt, sondern auch das Argumentationsniveau der Erörterung darauf abstimmt, indem der Blick auf die Rolle der jeweiligen Vermögen erst schrittweise – dem Curriculum des Philosophen folgend – freigegeben oder dabei jeweils neu perspektiviert wird.

Wie bis zu diesem Punkt im Dialog betrachtet wurde und von Sokrates im siebten Buch¹⁸ eingeräumt wird, erkennt die Seele mit der *διάνοια* zwar im Unterschied zu allen Erkenntnisvermögen, die im Meinungsbereich an die Wahrnehmung gebunden bleiben, etwas von dem Seienden und kann zu dem gerechnet werden, was sich auf das richtet, was denkbar ist. Vor der Auseinandersetzung mit den mathematischen Wissenschaften beschreibt Sokrates für Glaukon so diese Umwendung der ganzen Seele allgemein als etwas, was nicht mit dem Umdrehen einer Scherbe verglichen werden könne, sondern mit einer fundamentalen Wende von einem nächtlichen zu einem wahrhaften Tag verstanden werden müsse und sich somit als wahre Philosophie beschreiben lasse.¹⁹ Im Fokus stand im damaligen Kontext für die Gesprächspartner im Anschluss an das Höhlengleichnis noch die zentrale Rolle, die der *διάνοια* in diesem Prozess der Umwendung vom Werden zum Sein zugesprochen werden muss.

Anders verhält es sich hier an späterer Stelle im siebten Buch im Zuge der ausführlichen Begründung der Dialektik, nachdem schon die mathematischen Wissenschaften behandelt worden sind.²⁰ Verglichen mit dem Gegenstand der Dialektik muss das, was die *διάνοια* erschließt, für ähnlich, nicht bereits für identisch mit Wissen gehalten werden,²¹ auch wenn die Seele sich sowohl diskursiv als auch dialektisch auf das richtet, was denkbar ist, wie Sokrates gegenüber Glaukon erstmals konkretisiert.²²

Ein Fortschreiten zum dialektischen Verfahren erweist sich als der schwierigste Schritt im gesamten Prozess der Philosophenausbildung, der nicht für jeden zugänglich ist, sondern weitreichender Vorbereitung bedarf. Sokrates stellt gegenüber Glaukon die Gefahren heraus, die sich an dieser Stelle für den angehenden Philosophen ergeben.²³ Denn die wahre Bedeutung der Dialektik lasse sich erst durch die Kraft der Dialektik selbst erfassen, so dass der Erkennende schon vorab

17 Plat. R. 531c9–535a1.

18 Plat. R. 533b6–8.

19 Plat. R. 521c5–8.

20 Plat. R. 531c9–535a1.

21 Vgl. für die Definition des Träumens in diesem Sinne als Bild für eine Erkenntnis: Plat. R. 476c2–7.

22 Plat. R. 533b1–e2.

23 Plat. R. 535a3–539d7, davon insbesondere zu der Möglichkeit des Scheiterns im dialektischen Verfahren: Plat. R. 537e1–539d7.

über (diskursiv-rational erworbene) Erkenntnis verfügen müsse, um Einsicht zu nehmen.

Diesen Gedanken greift Platon in der Dialogkomposition auf, wenn er Sokrates vorweg die Warnung aussprechen lässt, dass Glaukon voraussichtlich der folgenden Darlegung über die Dialektik nicht mehr folgen könne, auch wenn er, Sokrates, versuche, die Sache selbst in den Blick zu nehmen und als solche zu entfalten.²⁴

Bereits im Zuge der Behandlung des Liniengleichnisses hat sich Glaukon mit seinen Nachfragen als ein Gesprächspartner erwiesen, der noch nicht für eine unmittelbare Umwendung auf die Dialektik bereit ist. Selbst bei der Behandlung der mathematischen Wissenschaften zeigen seine Nachfragen, dass er stets wieder auf wahrnehmungsgebundene Meinungsinhalte zurückgreift, statt eine diskursiv-rationale Verfahrensweise anzustrengen, auf die Sokrates Glaukon in der Diskussion wiederholt verweisen muss.²⁵

Für eine Ausbildung in der Dialektik bedarf es jedoch nicht nur der grundlegenden Einsicht in, sondern sogar einer langwierigen Gewöhnung an diese spezifischen Gegenstände der *διάνοια*, wie Sokrates später kritisch im Zusammenhang mit der Auswahl und Prüfung angehender Philosophen bemerkt.²⁶ Andernfalls kann es zu verhängnisvollen Fehlern bei der Umwendung von der *διάνοια* zur *νόησις* kommen.²⁷

Diese Gefahren des Scheiterns führt Sokrates Glaukon mit einem Vergleich vor Augen: Es verhalte sich wie bei einem Kind, das bei Zieheltern aufgewachsen sei, ohne zu wissen, dass diese nicht seine wahren Eltern sind. In der Zeit des Unwissens über die wahren Eltern, würde dieses Kind den Zieheltern viel Ehre entgegenbringen und ihnen folgen, sich von schädlichen Schmeichlern hingegen fernhalten. In dem Augenblick aber, in dem dieses Kind erfahre, dass die Zieheltern nicht die wahren Eltern sind, ohne allerdings bereits genaues Wissen über die wahren Eltern erhalten zu haben, bestehe die große Gefahr, dass sich dieses Kind nicht nur von den Zieheltern abwende, sondern mangels Alternative den Schmeichlern folge, anstatt die wahren Eltern zu finden.²⁸

Sokrates legt Glaukon – mit Rücksicht auf das Erkenntnisniveau seines Gesprächspartners – im Anschluss eine eigene Deutung dieses Vergleichs vor und bezieht sich dabei auf ein Beispiel aus der staatlichen Verfassung. Wer in den gerechten Gesetzen erzogen sei, folge ihnen, wie es sich gehört, hinterfrage man jedoch die Wahrheit dieser Gesetze im Verhältnis zu dem, was das Gerechte selbst

24 Plat. R. 533a1–11.

25 Vgl. dazu z. B.: Plat. R. 528e6–529a8. Glaukon meint, in der Astronomie beschäftige man sich mit den höheren Erkenntnissen, weil die Beobachtungen auf den Himmel gerichtet seien. Der erste Einwand von Sokrates, dass eine solche Auseinandersetzung mit der Astronomie nicht gesucht sei, sondern solche Naturbeobachtungen den Blick eher nach unten (sc. auf das Wahrnehmbare) als nach oben (sc. auf die begriffliche Einsicht) richten, versteht Glaukon nicht (Plat. R. 529a8).

26 Plat. R. 535a3–537d8.

27 Plat. R. 537e1–539d7.

28 Plat. R. 537e9–538c3.

sei, könne der dabei erzeugte Widerspruch zu einer Abkehr des Gerechten von den bisher für allgemeingültig gehaltenen Gesetzen kommen, wenn noch keine begriffliche Einsicht in das Gerechte selbst möglich ist.²⁹

Die gesamte Passage steht im Kontext der Abgrenzung von *διάνοια* und *νόησις*,³⁰ wie oben bereits herausgestellt wurde. Überträgt man den ersten Vergleich des Kindes und seiner Zieheltern sowie den Vergleich aus dem Bereich der staatlichen Verfassung auf die gesuchten Gefahren in der Ausbildung zur Dialektik – die auf diesem Niveau das übersteigen würde, was Glaukon zu leisten in der Lage ist –, so ergibt sich eine neue Sicht auf die Ursache der Täuschung, vor die sich die Seele gestellt sieht: Hat sie bisher geglaubt, mit der diskursiv-rationalen Einsicht in das, was denkbar ist, bereits Wissen über das, was ist (sc. im Unterschied zu Wahrnehmung und Meinung), erlangt zu haben, führt die Wende auf das dialektische Verfahren zu einer Aporie über den tatsächlichen Wahrheitsanspruch dieser bisherigen, für wahr gehaltenen Erkenntnis. Die Seele muss einsehen, dass sie mit der *διάνοια* lediglich träumt im Verhältnis zu dem, was sich durch die Dialektik erschließen lässt, muss dennoch aber – z. B. mittels vorausgegangener Gewöhnung an die diskursiv-rationalen Einsichten – in der Lage sein, an den dianoetischen Einsichten festzuhalten, sofern sie in Relation zur Wahrheit richtig eingeschätzt werden. Sie müssen zum Ausgangspunkt einer weitergehenden Suche nach der Wahrheit gemacht werden, ohne dass ihr Geltungsanspruch vollends aufgehoben wird.

Sokrates führt Glaukon die möglichen Konsequenzen eines Scheiterns vor Augen: Führe man die jungen Schüler zu schnell und unvorbereitet an das Wissen heran, nutzten sie den dabei erzeugten Widerspruch allein um der Überwindung willen, woraus sich verwerfliche Formen der Streitrede ergäben, die die Philosophie in Verruf gebracht hätten. Bringt man diese Anspielung im Dialogkontext mit dem Gedanken der Unterscheidung von *διάνοια* und *νόησις* sowie mit den bisher eingeführten Unterscheidungen zu den Seelenvermögen zusammen, lässt sich das, was nach Sokrates von den Streitrednern aufgrund einer verfehlten Dialektik erzeugt wird, dem Bereich der falschen Meinung zuweisen.

In dieser Hinsicht ist die vorliegende Passage aus der *Politeia* als Vergleichsstelle produktiv sowohl für die Auslegung der ersten Scheindihairesen im *Sophistes*, die nach dem ersten Paradeigma zu einer Aporie über die Wesensbestimmung des Sophisten führen, weil sie nach denselben Mechanismen funktionieren wie die hier angedeuteten Widersprüche der Streitreden, als auch für eine Auslegung der zweiten Dialoghälfte des *Sophistes*. Denn dort führt der Gastfreund mit Theaitet

²⁹ Plat. R. 538c4–539a4.

³⁰ Darauf bezieht sich auch die Rückfrage des Glaukon (Plat. R. 538c4–5), wenn er um eine Ausdeutung des ersten Vergleichs bittet. Das Beispiel aus dem Bereich der staatlichen Verfassung, das Sokrates im Anschluss verwendet (Plat. R. 538c6–539a4), ist mit Rücksicht auf das Niveau des Glaukon gewählt, den er zuvor bereits gewarnt hat, dass dieser voraussichtlich nicht mehr den Ausführungen folgen könne, die sich nun auf die Dialektik unmittelbar beziehen (Plat. R. 533a1–6).

eine Debatte zum Sein und zum Nichtsein, im Zuge dessen die sophistische Täuschungskunst mit Hilfe eines dialektischen Verfahrens aus dem Prinzip der Verschiedenheit abgeleitet und in den Bereich der falschen Meinung eingeordnet wird.

4 Exkurs: Dialektik und Dihairese im *Phaidros* und *Philebos*

Stellt man neben die Passagen zur Dialektik in der *Politeia* einschlägige Passagen aus dem *Phaidros* und *Philebos*, lassen sich für die Diskussion weitere wichtige Aspekte hinzubringen, mit denen sich verschiedene Formen des dialektischen Verfahrens sowie der Prinzipienstatus der Dialektik gegenüber anderen Arten seelischer Erkenntnis erfassen lassen.

Wenn Sokrates etwa im *Phaidros* bei der Herleitung der wahrheitsgebundenen Redekunst gegenüber *Phaidros* bekennt, dass er ein Liebhaber der Dihairesen und Zusammenfassungen sei, die als Verfahrensweisen zur Dialektik zu rechnen sind, verweist er darauf, dass er durch sie imstande sei, zu reden und zu denken.³¹ Während in der *Politeia* vorgeführt wird, wie Formen der sophistischen Streitrede auf eine Verfehlung der dialektischen Kunst zurückgehen, weist diese Passage aus dem *Phaidros* ergänzend darauf hin, dass Ordnung, Einheit und Überzeugungskraft im Reden und Denken, die Sokrates zuvor für das Gelingen einer guten Rede eingefordert hat, auf Prinzipien zurückzuführen sind, die sich mittels der dialektischen Verfahrensweisen erschließen lassen, d. h. zu dem spezifischen Erkenntnisprozess des Intellekts bzw. zu der Einsicht des Intellekts (vorbereitet durch rationale Unterscheidungen) in seine eigenen Inhalte zu rechnen sind.

Im *Philebos* grenzt Sokrates am Dialogbeginn in einer kurzen Passage zunächst die dialektisch begründete Rede von derjenigen ab, die eristisch verfährt,³² wenn er mit Protarchos als Stellvertreter für Philebos die Frage erörtert, was man unter dem Guten zu verstehen habe, ob es die Lust (ἡδονή) sei, wie Philebos vorschlägt, oder vernünftiges Denken (φρόνησις), für das Sokrates einsteht.³³ Sokrates spezifiziert die Fragestellung, wenn er zur Debatte stellt, ob und wie sich diese beiden Aktivitäten in der Seele zu dem verhalten, was man unter dem Glück des Menschen im Leben versteht.³⁴ Grundsätzlich müsse man von verschiedenen Formen der Lust,³⁵ aber auch von verschiedenen Formen der Einsicht³⁶ ausgehen, die es zu unterscheiden und in ein Verhältnis zueinander und zum Guten zu setzen

31 Plat. Phdr. 266b3–5: τοῦτων δὲ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὃ Φαῖδρε, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ὃ λέγειν τε καὶ φρονεῖν.

32 Plat. Phlb. 15d1–17a5.

33 Vgl. für die Einführung dieser Thesen: Plat. Phlb. 11b4–c3.

34 Plat. Phlb. 11d2–7.

35 Plat. Phlb. 12c1–13d8. Sokrates benennt hier als Problem, das noch gelöst werden muss, dass man in Aporien gerät, wenn man die Lust mit dem Guten identifiziert, zugleich aber feststellt, dass es verschiedene Formen von Lust gibt und diese einander unähnlich sind, sofern man qualitative Unterschiede zwischen ihnen machen kann.

36 Plat. Phlb. 13e2–14b8. Sokrates betont, dass man auch bei den Arten von Erkenntnis in eine Aporie gerate, wenn man nicht zwischen ihnen differenziere.

gelte. Zur Lösung dieses Problems lenkt Sokrates den Blick auf den schwierigen Fragekomplex um Einheit und Vielheit und ihre Verwirklichungsformen im Spektrum des Seienden.³⁷ Der Einschub dient auf Ebene der Dialogkomposition dazu, Fragestellung und Argumentationsniveau der Diskussion im *Philebos* weiter einzugrenzen.

Den zunächst vorgebrachten Vorschlag des Protarchos, das Problem von Einheit und Vielheit auf die Konstitution von Einzeldingen zu beziehen, sc. dass er selbst etwas Bestimmtes sei, ihm aber zugleich viele Qualitäten zugesprochen werden könnten,³⁸ lehnt Sokrates als möglichen Gegenstand der vorliegenden Erörterung ab. Dies sei ein bereits gemeinhin bekanntes und abgehandeltes Teilproblem, über das alle einig seien.³⁹ Denn man beziehe sich dabei lediglich auf die richtige Erkenntnis eines Einzelnen aus dem Bereich des Werdens und Vergehens (d. h. Einheit und Vielheit, sofern damit ein Meinungsinhalt als solcher konstituiert wird). Dies stehe aber nicht zur Debatte.⁴⁰

Selbst wenn man dieses Einzelne in seine Teile zergliedere, aber mit Blick auf einen bestimmten Sachunterschied als bestimmte Teile dieser Einheit auffasse⁴¹ (d. h. Einheit und Vielheit bezogen auf einen rational begründeten Meinungsinhalt), bilde dies nach Sokrates nicht den Gegenstand der vorliegenden Diskussion.

Das Problem, das Sokrates herausgreift und vornimmt, betrifft das Begriffliche selbst, wenn man es als etwas Eines ansetzt und es im Verhältnis zu der Vielheit betrachtet, in der sich dieser Sachunterschied im Werden und Vergehen verwirklicht. Damit sind nach Sokrates zwei Schwierigkeiten verbunden: (a) Betrachte man begriffliche Unterschiede, die man erfasst, als etwas Eines (z. B. der Mensch, der Ochse, das Schöne und das Gute, was Sokrates hier als Tableau an Beispielen anführt), bestünde Diskussionsbedarf dazu, ob man diese Sachunterschiede tatsächlich als wahrhaft seiende Einheiten auffassen dürfe.⁴² (b) Gestehe man andererseits zu, dass dieses Eine, das man ansetzt, im Bereich des Werdens und Vergehens zugleich als Vieles erscheinen und erfasst werden kann, dann gerate man an jenen Punkt, der ohne richtige Auflösung zu bedeutsamen Aporien, bei erfolgreicher Differenzierung hingegen zu großer Gewissheit, führen könne. Wie nämlich kann das Eine, das doch immer dasselbe ist, scheinbar zugleich Vieles (sc. im Werden und Vergehen) werden?⁴³

Die vorgelegte Perspektive auf das Verhältnis von Einheit und Vielheit ist für die Aporie, die Sokrates zuvor mit Protarchos bezogen auf Lust und Erkenntnis formuliert hat, und für die Fragestellung des Dialogs unmittelbar relevant. Nur wenn man die Vielheit an Formen von Lust und Erkenntnis in ein bestimmtes Ver-

37 Plat. Phlb. 14c1–15c9.

38 Plat. Phlb. 14c11–d3.

39 Plat. Phlb. 14d4–e4.

40 Plat. Phlb. 15a1–4.

41 Plat. Phlb. 14d8–e5.

42 Plat. Phlb. 15b1–2.

43 Plat. Phlb. 15b2–c3.

hältnis zum Guten selbst setzt, das sich als etwas Eines im Unterschied zu dieser Vielheit festhalten lässt, werden auch qualitative Unterschiede zwischen den vielfältigen Formen von Lust und Erkenntnis differenzierbar und begründbar und lässt sich ihr jeweiliges Verhältnis zum Guten selbst bestimmen. Der eingeführte Schwerpunkt, unter dem die Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit gelöst werden soll, liefert den spezifischen Begründungshorizont der Erörterung im Dialog.

Im Anschluss an diese Eingrenzung der Fragestellung lenkt Sokrates mit Protagoras den Blick auf die Unterscheidung zwischen dialektischer und eristischer Rede. Explizit wird diese Untersuchung als Startpunkt der Argumentation angekündigt, mit der das Problem von Einheit und Vielheit und die ganze Sachfrage bearbeitet werden soll.⁴⁴ Der vorgestellte Argumentationskontext am Anfang des *Philebos* ist von zentraler Bedeutung für das Verständnis der Passage.

Sokrates beginnt mit der allgemeinen Feststellung, Einheit und Vielheit seien stets in der Rede miteinander verbunden, weswegen junge Leute sich leicht dazu verführen ließen, die Rede fälschlicherweise zur Widerlegung und Konfusion zu verwenden, so dass sie andere, aber vor allem sich selbst in größte Aporie brächten.⁴⁵ Diese Beschreibung der jungen Leute, die die wahre Rede verfehlen und aus Lust am Widerspruch und daran, alles herumzudrehen, Streitreden hervorbringen, erinnert an die Konsequenzen eines Scheiterns in der dialektischen Ausbildung, wie sie Sokrates im siebten Buch der *Politeia* beschreibt. Um zu verstehen, worauf der im *Philebos* genannte Grundsatz verweist, dass Einheit und Vielheit in der Rede stets miteinander verbunden seien, muss die Passage unter dem Fokus ausgelegt werden, den die Dialogpartner zuvor für die Debatte um Einheit und Vielheit festgesetzt haben: Es soll um ein Eines gehen, das als begriffliche Einheit einer Vielheit im Werden und Vergehen vorausgeht. Dabei soll betrachtet werden, wie es möglich ist, dass diese (begriffliche) Einheit in der (verwirklichten) Vielheit erkennbar ist. Im Sinne des Rhetorikkonzepts aus dem *Phaidros* leistet die Rede genau das, wenn sie als eine Seelenlenkung verstanden wird, die ihre Adressaten mit der gesamten Gestaltung ihrer (vielheitlichen) Teile und Argumentationsschritte auf die Einsicht in einen bestimmten Sachverhalt lenkt, von dem sie ihre Einheit und Ordnung erhält – sc. sowohl bezogen auf ihre formalen Gestaltungselemente, als auch (dem übergeordnet) in den einzelnen Schritten ihrer Argumentation. Die jungen Leute, die Sokrates im *Philebos* im falschen Umgang mit der Rede beschreibt, verfehlen diese Einheit, die mittels einer Seelenlenkung erzielt werden könnte, indem sie Teile und Techniken der Komposition ihrer Rede stattdessen zur Widerlegung, Umwendung und Konfusion von Unterschieden nutzen, durch die sie Aporien für sich und andere erzeugen.

Dieser falschen Verwendung der Rede hält Sokrates im *Philebos* im Anschluss eine andere Kunst entgegen, die sich leicht beschreiben, schwierig aber durchfüh-

⁴⁴ Plat. Phlb. 15d1–2.

⁴⁵ Plat. Phlb. 15d8–16a3.

ren lasse. Dazu erzählt Sokrates in einem Mythos von der Bedeutung der Dialektik für die gute und wahre Rede. Als Gabe sei sie mit einem Feuer von den Göttern durch Prometheus herunter zu den Menschen gebracht worden und bestehe in dem Wissen, dass alles aus Einem und Vielen geordnet sei und Bestimmtheit und Unbestimmtheit in sich verbinde.⁴⁶ Aufgrund dieser Konstitution von allem müsse man immer einen bestimmten Begriff (ιδέαν)⁴⁷ annehmen, der hinsichtlich seiner Bestimmtheit und Einheit zu prüfen ist und mit dem man in der Lage ist, das Einzelne zu erfassen.⁴⁸ Auf diese Voraussetzung führt Sokrates die Abgrenzung der dialektischen Rede von der eristischen zurück;⁴⁹ nur die dialektische Rede macht sich die im Mythos beschriebene Verfahrensweise zu eigen, die auf die Vermittlung einer bestimmten Erkenntnis ausgerichtet ist.

Auf einer allgemeinen Ebene wird die Dialektik an späterer Stelle im Dialog außerdem noch einmal verhandelt, wenn Sokrates ihren Gegenstandsbereich und Rang unter den Wissenschaften bestimmt.⁵⁰ Sie beziehe sich auf das wahrhaft Seiende, auf das, was von Natur aus mit sich selbst identisch ist und daher für die wahrste Erkenntnis überhaupt gehalten werden muss.⁵¹ Gemessen daran (und nicht etwa an einem praktischen Nutzen, wie Protarchos es zunächst für die Rhetorik geltend machen will) müsse ihr der höchste Rang unter den Wissenschaften und Künsten eingeräumt werden.⁵²

46 Plat. Phlb. 16c5–10.

47 Plat. Phlb. 16d1.

48 Plat. Phlb. 16c10–d2: [...] δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων ἀεὶ μίαν ιδέαν περὶ παντὸς ἐκάστοτε θεμένους ζητεῖν—εὐρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν [...].

49 Plat. Phlb. 16e4–17a5.

50 Plat. Phlb. 57b5–59b9.

51 Plat. Phlb. 57e6–58a6.

52 Plat. Phlb. 58b9–e3.

IV

Erste Dialoghälfte: Aporie und Reinigung der Seele

1 Das Paradeigma des Anglers

Nachdem in der einleitenden Passage der Gegenstand, die Methode und die Dialogpartner für den *Sophistes* festgelegt sind, leitet der Gastfreund den ersten Gang der Untersuchung mit dem Paradeigma des Anglers ein.

Gemäß der etablierten Methode muss der Angler ein Gegenstand sein, der selbst leicht erkennbar und bekannt ist und daher nicht noch selbst erschlossen werden muss, so dass man ihn als Vorlage heranziehen kann, um gemäß Ähnlichkeit (sc. im ἔργον) leichter den schwierigeren Gegenstand zu erkennen.¹

Ausgehend von der These, dass der Angler jemand ist, der eine Kunst ausübt, schließt der Gastfreund ein dihairetisches Verfahren an, um unter den verschiedenen Formen von τέχνη, die schrittweise entfaltet werden, die spezifische Kunstfertigkeit zu ermitteln, mit der das ἔργον des Anglers zu bestimmen ist.

Grundsätzlich müssen alle Künste in zwei Arten² unterteilt werden: die hervorbringende (τέχνη ποιητική) und die erwerbende Kunst (τέχνη κτητική). Die hervorbringende Kunst bringe etwas, was zuvor nicht etwas gewesen ist, ins Sein,³ die erwerbende Kunst hingegen bringe etwas, was bereits ist oder geworden ist, durch Reden oder Handlungen in ihre Gewalt, wie z. B. alle Arten des Lernens und Erkennens, des Gelderwerbs, des Wettkampfs und der Jagd.⁴

Der Angler müsse, wie der Gastfreund mit Theaitet übereinkommt, unter die erwerbenden Künste gerechnet werden.⁵ Schrittweise werden im Anschluss die verschiedenen Arten dieser erwerbenden Kunst mit dem dihairetischen Verfahren durchgegangen, bis die Dialogpartner das spezifische ἔργον des Anglers eingegrenzt haben.⁶

1 Vgl. zu der allgemeinen Begründung der Paradeigma-Methode: Plat. Sph. 219a1–2.

2 Plat. Sph. 219a8.

3 Plat. Sph. 219b4–6: πᾶν ὅπερ ἂν μὴ πρότερόν τις ὄν ὕστερον εἰς οὐσίαν ἄγῃ, τὸν μὲν ἄγοντα ποιεῖν, τὸ δὲ ἀγόμενον ποιῆσθαι πού φαμεν. Im Rückblick liefert der Gastfreund gegen Dialogende eine erweiterte Fassung dieser Definition. Sie ist dort um das inzwischen erworbene Wissen angereichert und dient als Grundlage für die abschließende Definition im *Sophistes*: Plat. Sph. 265b8–10: ποιητικὴν, εἴπερ μεμνήμεθα τὰ κατ' ἀρχὰς λεχθέντα, πᾶσαν ἔφαμεν εἶναι δύναμιν ἣτις ἂν αἰτία γίγνηται τοῖς μὴ πρότερον οὖσιν ὕστερον γίνεσθαι.

4 Plat. Sph. 219c2–7.

5 Plat. Sph. 219d1–3.

6 Plat. Sph. 219d4–221c4.



Abb. 3: Das Paradeigma des Anglers (Plat. Sph. 219a4–c4)

Anmerkung: Die Dialogpartner entscheiden sich jeweils für das, was auf der rechten Seite der Dihairese abgebildet ist

Bedeutsamer als eine vollständige Liste all dieser genannten erwerbenden Künste ist die Art und Weise, wie Platon das dihairetische Verfahren von den beiden Gesprächspartnern an dem Paradeigma entwickeln und die einzelnen Schritte jeweils kommentieren lässt.

Platon bindet dabei die Komposition der Dihairese an wichtige Vorüberlegungen aus der einleitenden Passage zurück. So lässt er Gastfreund und Theaitet auf den eingeführten Unterschied zwischen *ὄνομα* und *ἔργον* in der Dihairese mehrfach explizit zurückgreifen und diesen Grundsatz für eine gesicherte Erkenntnis richtig anwenden.⁷ Die Dihairese zum ersten Paradeigma steht in unmittelbarem

⁷ Für den Zugriff auf die Sacheinsicht ist erst das Paradeigma des Malers zielführend. Allerdings ist das Paradeigma des Anglers bereits auf bestimmte Weise Teil des fortschreitenden Erkenntnisprozesses im Dialog, mit dem der Sophist erschlossen werden soll: Im Sinne eines maieutischen Verfahrens bietet es am Anfang der Erkenntnissuche die Möglichkeit, durch eine Aporie (a) den Widerspruch zwischen der Benennung des Sophisten und seines tatsächlichen *ἔργον* aufzudecken, der zu einer Täuschung führt, wenn man das *ὄνομα* für bedeutsamer hält als die Sacheinsicht, und (b) die vielfältigen Erscheinungsweisen kritisch zu reflektieren, die nicht auf eine Art der erwerbenden Kunst, sondern auf eine der hervorbringenden Kunst zurückzuführen sind. Die Vielfalt der Dihairesen, die aufgrund einer Täuschung über

Kontrast zu dem anschließenden Scheitern des dihairetischen Verfahrens angesichts des Versuchs, die vielfältigen Erscheinungsweisen des Sophisten, auf die man in Analogie zum Angler gestoßen ist, zu einer Einheit zusammenzufassen.

Die explizite Umsetzung des ὄνομα-ἔργον-Grundsatzes geschieht im Paradeigma des Anglers schon bei der ersten Differenzierung der zwei Arten von Kunst. Der Gastfreund lässt jeweils eine ausführliche Erklärung folgen, um die Dihairese zu begründen. Erst auf dieser Grundlage wird dann das richtige ὄνομα zugeordnet.⁸ Die Methode wird aber auch an weiteren Stellen explizit gemacht⁹ und auch von Theaitet richtig umgesetzt, wenn er die Sacherkenntnis für relevanter und zielführender hält als den Zugriff auf eine möglichst präzise Benennung.¹⁰

Daran wird ersichtlich, dass es bei der Dihairese nicht um eine Unterscheidung geht, die lediglich dem ὄνομα nach erfolgt, sondern um eine Einteilung in erkannte Sachunterschiede, die man mittels Dihairese (und dem ihm zugrundeliegenden Unterscheidungsakt) in das richtige begriffliche Verhältnis zueinander setzt, durch Erklärungen absichert und expliziert und erst im Anschluss daran richtig benennt. In diesem Sinne kommt das dihairetische Verfahren auch in der zweiten Dialoghälfte des *Sophistes* zum Einsatz und wird dort sogar um eine weitergehende Untersuchung supplementiert, die die vorgeführte Erklärung zum Wesen des Sophisten auf dem Fundament der Dialektik selbst absichert. Wie in der Einleitung programmatisch entworfen, soll die Definition des Sophisten aus der Perspektive des Philosophen erschlossen werden.

Betrachtet man im Unterschied zu dem Paradeigma des Anglers mit seiner einfachen, stringenten Dihairese die Vielheit der folgenden Dihairesen zum Sophisten, fällt auf, dass Theaitet gleich zu Beginn einer verhängnisvollen Täuschung unterliegt. Plötzlich und erstmals im Dialog weicht Theaitet von dem ὄνομα-ἔργον-Grundsatz ab, wenn der Gastfreund analog zu der Frage, ob der Angler jemand ohne Sachverstand (ιδιώτην)¹¹ oder jemand mit Kunstfertigkeit (τινα τέχνην ἔχοντα)¹² sei, das ἔργον des Sophisten zur Debatte stellt. Vor die Wahl ge-

ὄνομα und ἔργον zustande kommen, bildet in der ersten Dialoghälfte die Mechanismen der sophistischen Täuschungskunst ab. Darüber hinaus bietet das Paradeigma unter inhaltlichen Gesichtspunkten aber auch wichtige Vorüberlegungen insbesondere im Zuge der Dihairesen zur Streit- und Reinigungskunst, die für die Differenz zwischen Philosoph und Sophist relevant sind und in der zweiten Dialoghälfte dialektisch fundiert werden.

8 So zählt der Gastfreund z. B. bei der hervorbringenden Kunst zunächst verschiedene einzelne Künste auf, die alle darunter fallen (Plat. Sph. 219a10–b1), verweist dann darauf, dass sie alle zurecht mit demselben ὄνομα bezeichnet würden (Plat. Sph. 219b1–2) und liefert zur Begründung eine ausführliche Definition (Plat. Sph. 219b4–10), aus der im letzten Schritt die passende Benennung abgeleitet wird (Plat. Sph. 219b11–12). Bei der Herleitung der erwerbenden Kunst verfährt der Gastfreund ganz analog, führt dasselbe Verfahren aber prägnanter, sc. in einem längeren Satz zusammengefasst, durch (Plat. Sph. 219c2–7).

9 Vgl. z. B. die Herleitung eines passenden Namens für Netz (ἔγκος) aus einer zuvor gemachten Definition durch den Gastfreund: Plat. Sph. 220c1–2.

10 Plat. Sph. 220d4: ἀμελῶμεν τοῦ ὀνόματος ἀρεκὶ ἅρ καὶ τοῦτο.

11 Plat. Sph. 221c9.

12 Ebd.

stellt – mit einer ganz analogen Formulierung –, ob man den Sophisten analog für jemanden ohne Sachverstand (ιδιώτην)¹³ oder einen in jeder Hinsicht wahrhaft Weisen (παντάπασιν ὡς ἀληθῶς σοφιστήν)¹⁴ halten müsse, dem ebenfalls eine Form der erwerbenden Kunst zugesprochen werden muss, lässt sich Theaitet angesichts des bloßen ὄνομα des Sophisten dazu verleiten, ihn für einen Wissenden zu halten. Analog zum Angler spricht er ihm daher zu, dass er sich ebenfalls einer Form der erwerbenden Kunst bediene.

Platon lässt Theaitet an dieser Stelle trotz seines Unwissens über den Sophisten auf ein ἔργον schließen, das dem Sophisten nicht zugesprochen werden kann; denn Theaitet schließt von dem bloßen ὄνομα ohne weitere Erklärung auf eine vermeintliche Ähnlichkeit (sc. im Wesen) zwischen Angler und Sophist. Damit begeht Theaitet gerade einen solchen Fehler, den schon Sokrates mit seiner provozierenden Frage gegenüber der Identität des philosophischen Gastfreundes am Dialogbeginn zu verhindern versucht hat. Vor einem solchen Fehler wurde in der einleitenden Passage auch explizit im Rahmen der Etablierung der ὄνομα-ἔργον-Methode gewarnt. An dem einfachen Beispiel des Anglers zeigt Platon vorweg, dass Theaitet zu einer solchen Unterscheidung grundsätzlich in der Lage ist. Und doch erliegt Theaitet schon im ersten Untersuchungsgang angesichts der besonderen Schwierigkeit, die die Einsicht in den gesuchten Gegenstand mit sich bringt, eben jenen Mechanismen der sophistischen Täuschungskunst, die es im Folgenden aufzudecken gilt.¹⁵

Für die gesamte erste Dialoghälfte erweist sich dieser Fehlschluss, den Platon am Verfahren mit Theaitet demonstriert, als folgenschwer und zugleich als erster Kairos der Dialoghandlung, um zu einem Wissen über das eigene Nichtwissen zu gelangen.¹⁶ Der Fehlschluss wird die Gesprächspartner am Ende der ersten Dialoghälfte in eine Aporie führen, die erst durch ein neues Paradeigma, sc. den

13 Plat. Sph. 221d1.

14 Plat. Sph. 221d2.

15 Vgl. dazu später analog die Begründung der falschen Rede: Plat. Sph. 263c5–d5. Am Beispiel der beiden Aussagesätze zu Theaitet wird dort gezeigt, dass auch die falsche Rede sich auf etwas, sc. Theaitet, bezieht – somit hat sie in dieser Hinsicht Anteil am Sein; sie ist Rede von etwas –, dass sie ihm aber dennoch etwas zuspricht, was eigentlich von ihm verschieden ist – in dieser Hinsicht hat sie auch (ohne Widerspruch) Anteil an der Verschiedenheit und nicht am Sein; man kann ihr folglich Nichtsein zusprechen, wie es in der zweiten Dialoghälfte begründet wird. Die Täuschung Theaitets über eine vermeintliche Analogie des Sophisten zum Angler im Anschluss an das erste Paradeigma funktioniert nach denselben Kriterien. Sie wird von Platon sogar an die täuschende Benennung des Sophisten zurückgebunden, durch die Theaitet zu einer Konfusion von Unterschieden verleitet wird. Ausgehend von dieser falschen Meinung wird mit den verschiedenen Dihairesen die Vielheit der täuschenden Erscheinungsweisen des Sophisten vorgeführt.

16 Als Kairos lässt Platon den Gastfreund später tatsächlich einen weiteren entscheidenden Moment der seelischen Umwandlung im Dialog kennzeichnen, sc. im Zuge der Umwandlung von der Dialektik auf den Wirkungsbereich des Sophisten im Wahrnehmbaren und Meinbaren, vgl. Plat. Sph. 260a1. Vgl. dazu die entsprechende Diskussion unten zur Stelle.

Maler, und eine tiefgehende Untersuchung zu dem, was man unter dem Nichtsein zu verstehen hat, gelöst werden kann.

2 Die fünf Dihairesen und die *ποικιλία* des Sophisten

Ausgehend von dem Fehlschluss des Theaitet entfalten die Gesprächspartner eine Vielheit an Dihairesen, die die *ποικιλία* der täuschenden Erscheinungsweisen des Sophisten abbildet. Der Sophist wird im Zuge dessen gehalten für (1.) einen Jäger auf wohlhabende und angesehene junge Männer,¹⁷ (2.) einen Kaufmann, der bezogen auf die Seele Reden und Erkenntnisse über die Tugend (*ἀρετή*) verkauft,¹⁸ (3.) (a) einen Kleinhändler, der mit eingekauften Kenntnissen handelt, sowie (b) einen Händler, der eigens hergestellte Kenntnisse verkauft,¹⁹ (4.) einen Streitredner, der mit seiner Kunst Geld erwirbt²⁰ und (5.) einen, der die Seele durch Widerlegung (*ἔλεγχος*) von falschen Meinungen reinigt.²¹

Auch wenn diese verschiedenen Dihairesen letztendlich in einer Aporie enden, leistet dieses erste Scheitern im Verfahren einen essentiellen Beitrag für die fortschreitende Argumentation im Dialog. Die Vielheit führt nicht nur zusammengekommen die Konfusion über die Erscheinungsweisen des Sophisten vor, in die man wie Theaitet aufgrund einer falschen Meinung gerät, sondern die verschiedenen Dihairesen sind von Platon in einer solchen Weise komponiert, dass sie den Schritten einer seelischen Reinigung nachgestaltet sind. Sukzessiv werden die Dialogpartner von einer falschen Meinung über daraus entwickelte Widersprüche und erste Zweifel, die angesichts weiterer Verwicklungen immer umfassender werden, in eine grundlegende Aporie geführt, die eines weiteren Paradeigma bedarf, mit der schließlich wahre Kenntnisse über das Wesen des Sophisten erworben werden können.

Eben diese Art der seelischen Reinigung lässt Platon von den Gesprächspartnern im Zuge der fünften Dihairese als Methode einführen.²² Nach der Unter-

17 Vgl. zur 1. Dihairese: Plat. Sph. 221d8–223b8. Vgl. zur Definition: Plat. Sph. 223b1–7.

18 Vgl. zur 2. Dihairese: Plat. Sph. 223c1–224d3. Vgl. zur Definition: Plat. Sph. 224c9–d2.

19 Vgl. zur 3. Dihairese, die trotz ihrer Kürze anders als alle übrige Dihairesen zwei Wesensbestimmungen umfasst: Plat. Sph. 224d4–e5. Sie wird als dritte Dihairese eingeleitet (vgl. Plat. Sph. 224d4), die folgende Dihairese zum Streitkünstler wird folgerichtig als vierte benannt (vgl. Plat. Sph. 225e4), während jedoch später im Fazit alle fünf Erscheinungsweisen der vier Dihairesen gesondert aufgeführt und mit einer entsprechend abweichenden Zählung ausgewiesen werden, vgl. Plat. Sph. 231c8–e6.

20 Vgl. zur 4. Dihairese: Plat. Sph. 224e6–226a5. Vgl. zur Definition: Plat. Sph. 226a1–4.

21 Vgl. zur 5. Dihairese: Plat. Sph. 226b1–231c7. Vgl. zur Definition: Plat. Sph. 231b3–8.

22 Vgl. für eine analoge Beschreibung einer seelischen Reinigung mittels Widerlegung: Plat. Sph. 230b1–d4. Gemäß dieser Definition der Methode werden die falschen Meinungen in der Rede zusammen- und nebeneinandergestellt, womit die Widersprüche, die zwischen ihnen bestehen, für die zu erziehende Seele unmittelbar ersichtlich sind. Dadurch kann die Seele leichter selbst aktiv werden, um die eigenen falschen Meinungen zu widerlegen. Nur durch ein Wissen über das eigene Nichtwissen sei die Seele bereit, zu tatsächlichem Wissen fortzuschreiten.

scheidung verschiedener Arten der körperlichen und seelischen Reinigung,²³ den verschiedenen Formen von Schlechtigkeit, die in der Seele bestehen können und von denen sie befreit werden muss,²⁴ wird in der fünften Dihairese die gesuchte Kunst der seelischen Reinigung darauf festgelegt, dass sie die Seele von ihrer Hässlichkeit, sc. von ihrer Unwissenheit, befreie, wobei die schlimmste Art, gegen die man vorgehen müsse, in dem Unwissen über das eigene Nichtwissen bestehe.²⁵ Dazu gebe es zwei Verfahren, mit der eine solche Belehrung, eine solche Erziehung (παιδεία),²⁶ erzielt werde.²⁷ Die eine bestehe wie z. B. bei der Erziehung von Söhnen in der bloßen Ermahnung, durch die falsche Meinungen aus der Seele beseitigt und durch andere Erkenntnisse ersetzt werden.²⁸ Zielführender sei jedoch die zweite Form der seelischen Reinigungskunst, bei der die aktive Differenzierungsleistung der Seele angeregt wird, weil die meisten Leute sich nicht freiwillig täuschen, sondern erst zu einer Einsicht über ihr eigenes Nichtwissen geführt werden müssten. Dazu würden mittels dieser Form der seelischen Reinigung falsche Meinungen in der Rede nebeneinander gestellt, so dass für den Zögling die bestehenden Widersprüche zwischen ihnen selbst offensichtlich würden und er aus eigener Kraft zu der Widerlegung dieser Meinungen gebracht werde.²⁹ Für die beste und bedeutsamste aller Reinigungsarten der Seele wird dieses Verfahren von dem Gastfreund gehalten, weil in der Seele erst dasjenige widerlegt und beseitigt werden muss, was für die Einsicht in die Wahrheit hinderlich ist. Danach kann die Seele zu wahren Erkenntnissen geführt werden, weil sie nur annimmt, das zu wissen, was sie tatsächlich weiß.³⁰

Mit dieser Beschreibung knüpft die fünfte Dihairese unmittelbar an das Dialogende des *Theaitet* an, an dem Sokrates bereits auf analoge Weise das Ziel seiner philosophischen Maieutik formuliert und die weitere Entwicklung des *Theaitet* prognostiziert.³¹ Fortgesetzt wird auch im Rahmen des dihairetischen Verfahrens in der ersten Hälfte des *Sophistes* die Verflechtung der beiden Dialoge auf thematischer und methodischer Ebene. Wie oben im Zuge der Auslegung der einleitenden Passage gezeigt wurde, ist ein entsprechender expliziter und impliziter Rückgriff auf den *Theaitet* schon dort im *Sophistes* erfolgt.

Als bestimmte Schritte eines Reinigungsprozesses der Seele³² lassen sich die fünf Dihairesen im *Sophistes* folgendermaßen deuten:

23 Plat. Sph. 226e1–227c9.

24 Plat. Sph. 227d13–228e5.

25 Plat. Sph. 229b7–c10.

26 Plat. Sph. 229d1–3.

27 Vgl. für die gesamte Passage: Plat. Sph. 229e1–230e4.

28 Plat. Sph. 229e4–230a4.

29 Plat. Sph. 230a5–d4.

30 Plat. Sph. 230d6–e3.

31 Plat. Tht. 210b4–d1.

32 Vgl. dazu die Beschreibung einer solchen seelischen Reinigung mittels Widerlegung in der fünften Dihairese: Plat. Sph. 230b4–d4.

(1.) Die erste Dihairese erzeugt als Konsequenz aus dem Fehlschluss des Theaitet über die vermeintliche Ähnlichkeit von Angler und Sophist eine erste falsche Meinung über die Kunst des Sophisten. Obwohl die Verfahrensweise an sich dem Anschein nach richtig umgesetzt wird, sc. rein formal analog zu der über den Angler, besteht der inhaltliche Ausgangspunkt in der Leistung der Jagd, die dem Sophisten fälschlicherweise³³ nach dem Vorbild des Anglers zugesprochen und durch eine weitere Eingrenzung spezifiziert wird (sc. als Jagd auf reiche und angesehene junge Männer).³⁴ Im Laufe des Dialogs wird dieses Bild der Jagd auf den Differenzierungsprozess der Dialogpartner selbst übertragen und bezogen auf den gesuchten Sophisten in sein Gegenteil verkehrt. So tritt der Sophist ab der vierten Dihairese, in der die Zweifel an der Gewissheit über die erschlossenen Erscheinungsweisen bereits gewachsen sind, plötzlich nicht mehr als Jäger auf, sondern als das gejagte, wilde Tier, dem der Philosoph als der wahrhafte Jäger mit den Werkzeugen der Dialektik zu Leibe rückt.³⁵ Das Bild des gejagten Tieres wird für den Sophisten ab dieser Stelle im Dialog wiederholt verwendet,³⁶ bis er am Ende des *Sophistes* durch eine einzelne Dihairese, d. h. mittels dialektisch abgesicherter Erkenntnis, definiert wird. Am Dialogende ist damit endgültig begründet, dass der Philosoph der wahrhafte Jäger, der Sophist der Gejagte und daher nur das täuschende Abbild des jagenden Philosophen ist. Nur dem Philosophen kann im Sinne der unterteilten Arten von τέχνη eine Form der erwerbenden Kunst zugesprochen werden.³⁷

33 Auf Grundlage der späteren Erörterungen kann man diese Konfusion darauf zurückführen, dass dem Sophisten von Theaitet etwas, von dem er verschieden ist, wie etwas, das er ist, zugesprochen wird. Vgl. zu dieser Herleitung der falschen Rede gemäß dem Begriff der Verschiedenheit nach der dialektischen Grundlegung in der zweiten Dialoghälfte: Plat. Sph. 263c5–d5.

34 Plat. Sph. 223b1–7.

35 Plat. Sph. 226a6–8.

36 Plat. Sph. 235a10–c6; 236c9–d3; 239c4–7; 241c2–3; 260c11–d3. In der Passage: Plat. Sph. 261a4–b4, wird das Bild der Jagd schließlich aufgrund der Schwierigkeit der Angelegenheit, die im Dialogverlauf immer deutlicher geworden ist, mit dem Bild der Eroberung einer Stadt verbunden, deren Mauern es mutig zu überwinden gilt: Plat. Sph. 261b5–c4. Selbst im Laufe der zweiten Hälfte des *Sophistes* scheint sich die Erscheinungsweise des Sophisten (sc. mit fortschreitendem Differenzierungsprozess und besserer Einsicht in das tatsächliche ἔργον) von der schlauen, immer wieder entkommenen Jagdbeute bis hin zu etwas zu wandeln, was sich noch treffender mit einer schwer einzunehmenden Festung vergleichen lässt. Der Sophist täuscht sich (und andere) nicht unfreiwillig, sondern erweist sich als wehrhaft in der Aufrechterhaltung seines trügerischen Scheins. Vgl. dazu bei der finalen Definition des Sophisten den Verweis auf die absichtliche Verstellung, die sich in dem Hin- und Herwinden des Täuschenden zeigt und auf seine Furcht zurückzuführen ist, entdeckt zu werden: Plat. Sph. 268a1–4.

37 Vgl. dazu später: Plat. Sph. 253b8–254b6. Durch den Wissenserwerb mittels Dialektik scheint vor dem Sophisten zuerst der Philosoph gefunden zu sein: Das durchgeführte dialektische Verfahren bildet die Grundlage für das Jagdzeug des Philosophen, mit dem er schließlich den Sophisten abgesichert fangen bzw. definieren kann. Eine Fundierung in der Dialektik geht im *Sophistes* der abschließenden Definition des Sophisten daher notwendig voraus.

(2.) Ab der zweiten Dihairese wird der Blick auf die ποικιλία des Sophisten freigegeben, die sich nun für die Gesprächspartner abzeichnet, wie der Gastfreund eingangs kommentiert und diesen Eindruck, der sich zu dem Sophisten ergibt, als φάντασμα³⁸ ausweist.³⁹ Denn es lässt sich mit dem dihairetischen Verfahren auf erstaunliche Weise ein weiteres ἔργον für den Sophisten neben dem Jäger generieren. Dieser Schritt markiert die ersten Widersprüche, in die die Seele angesichts der verschiedenen Erscheinungsweisen aufgrund einer falschen Meinung gerät, weil das ursprüngliche ἔργον, das auf Basis einer falschen Meinung erschlossen wurde, nicht ausreicht, um den Sophisten tatsächlich wesentlich zu erfassen. Es ist von dem, was der Sophist wesentlich ist, lediglich verschieden. Die Seele schwankt erstmals und gerät angesichts einer erstaunlichen Vielheit an Unterschieden, die sich der Möglichkeit entziehen, als Gegenstandseinheit zusammengefasst zu werden, in Verwirrung.

(3.) In der dritten Dihairese scheint das Verfahren an sich explizit *ad absurdum* geführt zu werden, indem die Regeln des dialektischen Verfahrens ausgehebelt werden: Innerhalb ein und derselben Dihairese ergeben sich auf erstaunliche Weise zwei verschiedene ἔργα, die ohne weitere kritische Reflexion als Ergebnisse angenommen werden, sc. die Händlerkunst und die Kunst des Verkaufs von eigenen Gütern. Beides zusammen (καπηλικὸν εἴτε αὐτοπωλικόν, ἀμφοτέρως),⁴⁰ wie der Gastfreund explizit formuliert, müsse dem Sophisten zugesprochen werden, ohne dass an dieser Stelle eine weitere begriffliche Unterteilung erfolgt. Die Stelle hat in der Forschung Aufmerksamkeit auf sich gezogen aufgrund der abweichenden Zählung zwischen den fünf Dihairesen (inklusive der doppelten Erscheinungsweise in der dritten Dihairese)⁴¹ und den später resümierten sechs Erscheinungsweisen,⁴² die dort ohne Rücksicht auf die Grenzen der durchgeführten Dihairesen zusammengestellt werden. Eine eigene Zählung erhalten später somit auch die beiden ἔργα, die hier in der dritten Dihairese noch konfundiert in Erscheinung treten, ohne dass ein regelgerechtes dihairetisches Verfahren bzw. eine weitere Begründung dazu erfolgt.

In der neueren Literatur wird die Zählung üblicherweise (auch ohne weitere Reflexion über die vorhergehende Abweichung) an die Einteilung angepasst, die der Gastfreund im Rückblick selbst vornimmt. So gehen etwa Kolb (1995),⁴³ Notomi (1998),⁴⁴ Glasmeyer (2003),⁴⁵ Ambuel (2007)⁴⁶ und Iber (2007)⁴⁷ von sechs

38 Plat. Sph. 223c3.

39 Plat. Sph. 223c1–4: ἔτι δὲ καὶ τῆδε ἰδόμεν· οὐ γάρ τι φαύλης μέτοχόν ἐστι τέχνης τὸ νῦν ζητούμενον, ἀλλ' εὖ μάλα ποικίλης. καὶ γὰρ οὖν ἐν τοῖς πρόσθεν εἰρημένοις φάντασμα παρέχεται μὴ τοῦτο ὃ νῦν αὐτὸ ἡμεῖς φαμεν ἀλλ' ἕτερον εἶναι τι γένος.

40 Plat. Sph. 224e2.

41 Plat. Sph. 221d8–231c7.

42 Plat. Sph. 231c8–e6.

43 Peter Kolb, Platons *Sophistes*. Theorie des Logos und der Dialektik, S. 35.

44 Noburu Notomi, The Unity of Plato's *Sophist*. Between the Sophist and the Philosopher, S. 77.

45 Christian Glasmeyer, Platons *Sophistes*. Zur Überwindung der Sophistik, S. 58 und S. 121–123.

Dihairesen in der ersten Dialoghälfte aus, die der abschließenden siebten Dihairese vorausgehen, während noch Sayre (1983)⁴⁸ eine Unterteilung in fünf Dihairesen zugrundelegt und Rosen (1983) auf das Desiderat einer klaren Festlegung hinweist: „As we shall see, the exact number of these diaereses is not clear; it may be six or seven [sc. in the whole dialogue].“ Obwohl Cornford (1935) – mit einer Unterteilung in sieben Dihairesen im gesamten Dialog – dafür plädiert, dass die ersten vier Dihairesen Platon lediglich als Mittel der Satire gegenüber den Sophisten dienen, ihnen sonst aber keine weitere inhaltliche Relevanz zugesprochen werden könne,⁴⁹ lohnen die festgestellten Unstimmigkeiten in der Durchführung des Verfahrens, d. h. die Fehler in der Zählung und Ordnung des Verfahrens, die dem Gastfreund offenbar stillschweigend unterlaufen, wie auch die begriffliche Unschärfe, mit der die Dialogpartner in der ersten Dialoghälfte die Frage nach dem Sophisten umkreisen, eines genaueren Blicks.

Wie Nancy in seinem Beitrag herausgestellt hat,⁵⁰ stoßen wir erst im anschließenden *Politikos* auf eine Erläuterung, die über die fehlende Distinktion zwischen der Händlerkunst und der Kunst des Verkaufs von eigenen Gütern aus der dritten Dihairese hinausgeht. Er zieht daher diese Passage heran, um als Übersetzung für das Begriffspaar in der dritten Dihairese „retailer or direct salesman of the same merchandise (i.e., learning)“⁵¹ vorzuschlagen. Die Passage aus dem *Politikos* ist abgesehen davon, eine präzise Übersetzung für Händlerkunst und Kunst des Verkaufs von eigenen Gütern zu begründen, als Vergleichsstelle hilfreich,

(Schemata der Dihairesen). In den Schemata fasst Glasmeyer dritte und vierte Dihairese zusammen.

46 David Ambuel, Image & Paradigm in Plato's *Sophist*, S. 42: „The first six attempts at defining the sophist present an amalgam of characterizations, all familiar from other dialogues, yet they fail to reach any conclusions.“

47 Christian Iber, Platon. *Sophistes*, S. 225–236.

48 Kenneth M. Sayre, Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved, Princeton, New Jersey 1983, S. 220: „In like fashion, the five abortive definitions of sophistry at the beginning (which themselves fail because not preceded with collections) together serve as a collection for the division finally completed at the end of the dialogue.“

49 Francis Macdonald Cornford, Plato's Theory of Knowledge. The *Theaetetus* and the *Sophist* of Plato, S. 175: „Divisions I–IV may then, be taken as analysing the practice of the great fifth-century Sophists, considered as rhetoricians and paid teachers of 'goodness'. The treatment is satirical and superficial; we have not yet found the essence of Sophistry.“ Während Cornford zumindest der letzten Dihairese zugesteht, dass mit ihr die Frage nach der Wesensbestimmung des Sophisten gelöst sei, deutet dagegen alle Definitionsversuche im *Sophistes* insgesamt als Satire: Lesley Brown, Definition and Division in Plato's *Sophist*, in: David Charles (Hg.), Definition in Greek Philosophy, Oxford 2010, S. 151–171, hier: S. 151: „The dialogue's enigma is that it offers not one but seven different definitions, all of them satirical or whimsical, and each purporting to be the account of what sophistry is. [...] all this without intending the reader to assume that the method of division has revealed any essence of sophistry, since there can be no such thing.“

50 Michel Nancy, Remarks on the First Five Definitions of the Sophist (*Soph.* 221c–235a), in: Beatriz Bossi, Thomas M. Robinson (Hgg.), Plato's *Sophist* Revisited, Berlin/Boston 2013 (Trends in Classics – Supplementary Volumes 19), S. 57–70.

51 Ebd., S. 60.

um inhaltlich der Konfusion auf die Spur zu kommen, der die Dialogpartner an dieser Stelle im *Sophistes* erliegen und die sich auch in den Unstimmigkeiten der Methodik abzeichnen. Denn im Gespräch mit Sokrates dem Jüngeren zieht der Gastfreund im *Politikos* den Händler und den Verkäufer von eigenen Gütern als Beispiel heran, um Herrscher und Herold voneinander abzugrenzen⁵² und koppelt diesen Vergleich an eine Erklärung, die sich auf den involvierten Erkenntnisprozess bezieht. Wie Händler fremde Güter (ἐργα ἀλλότρια)⁵³ erwerben und weiterverkaufen würden, eigne sich auch der Herold fremde Erkenntnisse (ἀλλότρια νοήματα)⁵⁴ an und gebe sie an andere weiter. Der Vergleich bewegt sich somit in eben dem epistemischen Kontext, in dem auch die Dihairesen aus dem *Sophistes* für die gesuchte Definition des Sophisten gelesen werden müssen. Nicht unterschieden bleibt in der dritten Dihairese im *Sophistes* somit, ob der Sophist als Lehrmeister (sc. zum Schein, wie sich herausstellen wird) Kenntnisse ‚verkauft‘, die er aus eigener Kraft, d. h. als eigenes, tatsächliches Wissen, erworben hat, oder ob er sie lediglich wie fremde Güter übernimmt und weitergibt, womit er als jemand angesehen werden muss, dessen Kunst nicht auf tatsächlicher Einsicht oder Sachkenntnis beruht.

Eine solche Konfusion, in die die Dialogpartner in der dritten Dihairese unvermerkt geraten, hat für die Bewertung der sophistischen Täuschungskunst entscheidende Konsequenzen. Wie schon Sokrates im *Protagoras* gegenüber dem jungen Hippokrates bemerkt, wenn er den Sophisten mit dem (reisenden) Kaufmann und dem (ortsgebundenen) Händler vergleicht, der mit dem handelt, wovon sich die Seele nährt,⁵⁵ begibt sich Hippokrates in größte Gefahr, wenn er sich unkritisch von Protagoras unterrichten lässt, weil man Erkenntnisse nicht wie Nahrung in einem Gefäß mitnehme, sondern unmittelbar durch einen eigenen Erkenntnisakt mit der Seele erfasse und (zum eigenen Schaden oder Nutzen) aufnehme.⁵⁶

Ist der Sophist also jemand, der (wie der Philosoph) über tatsächliches Wissen verfügt und damit handelt, oder gibt er nur fremde (bzw. falsche, sc. ungeprüfte) Meinungen ohne eigene Sachkenntnis weiter? Wie sich an Sokrates im *Phaidros* durch das Bekenntnis seiner Liebe zur Dialektik, die Prinzip jeder Rede und jedes Denkaktes ist, gezeigt hat, muss eine Rede stets an ein Wissen, d. h. an eine bestimmte Sachkenntnis von etwas, von dem sie überzeugen soll, gebunden sein und wird entsprechend in der Seele des Redners zu dem Prinzip seiner Rede und

52 Plat. Plt. 260c7–d2: καί μοι δοκεῖ τῇδέ πη, καθάπερ ἡ τῶν καπήλων τέχνη τῆς τῶν αὐτοπωλῶν διώρισταί τεχνης, καὶ τὸ βασιλικὸν γένος ἔοικεν ἀπὸ τοῦ τῶν κηρύκων γένους ἀφωρίσθαι.

53 Plat. Plt. 260d4.

54 Plat. Plt. 260d7–8.

55 Plat. Prt. 313c4–6: Ἄρ' οὖν, ὦ Ἰππόκρατες, ὁ σοφιστὴς τυγχάνει ὢν ἔμπορος τις ἢ κάπηλος τῶν ἀγωγίμων, ἀφ' ὧν ψυχὴ τρέφεται; Vgl. für eine Unterscheidung zwischen ἔμπορος und κάπηλος, die nicht in der Art des Handels, sondern in der Mobilität des einen bzw. der ortsgebundenen Tätigkeit des anderen zu suchen sei: Michel Narcy, Remarks on the First Five Definitions of the Sophist (*Soph.* 221c–235a), S. 57–70, hier: S. 60, Fn. 8.

56 Plat. Prt. 313e2–314b4.

in den Adressaten zu dem Prinzip ihrer Einsicht in das, worauf die Rede in all ihren Teilen hinlenkt.⁵⁷ Dass der Sophist mit seiner Redekunst nach Platon nicht auf diese Weise an Wissen gebunden ist, bleibt den Dialogpartnern als Einsicht in der dritten Dihairese des *Sophistes* verschlossen. Explizit markiert ist dieser Mangel an Einsicht jedoch im Verfahren, weil nun nicht nur – wie mit der zweiten Dihairese – eine Vielheit an nicht zusammenpassenden Dihairesen entstanden ist, sondern mit der dritten Dihairese sogar das einzelne Verfahren selbst nicht mehr regelgerecht – d. h. nicht an ein Wissen gebunden – durchgeführt werden kann, um das *ἔργον* des Sophisten zu erschließen.

Ausgehend von der vorgeschlagenen These, dass mit dem Scheitern im dihairetischen Verfahren im Dialog ein Prozess abgebildet werden soll, mit dem die Seele nach dem Vorbild der fünften Dihairese von falschen Meinungen gereinigt werden soll, und dass dabei auch die Konfusionen sukzessiv vorgeführt werden, in die man inhaltlich und methodisch gerät, lassen sich die festgestellten Widersprüche in Zählung und Ordnung wie auch der Mangel an inhaltlicher Begründung als intendiert annehmen. Sie weisen voraus auf die Mechanismen der sophistischen Täuschungskunst, mit der falsche Meinungsinhalte erzeugt werden.

Mit der in jeder Hinsicht, methodisch und inhaltlich, erreichten Aporie über die *ποικιλία* des Sophisten, die sich verglichen mit dem Angler nicht unter ein einheitliches und bestimmtes *ἔργον* vereinen oder mit einem regelgerecht durchgeführten dihairetischen Verfahren erschließen lässt,⁵⁸ wird Theaitet die Notwendigkeit vor Augen geführt, dass die bisherige falsche Meinung, sc. der Sophist sei ebenfalls ein Wissender, überwunden werden müsse.

Ein sachlich treffenderes Paradeigma muss stattdessen später herangezogen werden, um eine weitere (planvoll ablaufende) Dihairese zu unternehmen und zu einer gesicherten Einsicht zu gelangen. Nach dem Vorbild der seelischen Reinigungskunst mittels Widerlegung sind die Dialogpartner auf die zweite Dialoghälfte vorbereitet, sofern sie mittels Aporie aus eigener Kraft Wissen über ihr eigenes Nichtwissen erlangt haben.

(4.) Durch die vierte Dihairese treffen Gastfreund und Theaitet im weiteren Differenzierungsversuch auf eine Erscheinungsweise, mit der der Sophist zwar bereits richtig als Streitkünstler ausgewiesen wird,⁵⁹ allerdings unter der weiterhin falschen Annahme, er sei ein Wissender, seine Kunst sei folglich unter die erwerbenden Künste zu rechnen. Die vierte Dihairese wird aus diesem Grund im Anschluss an das gesamte Verfahren und die daraus resultierende Aporie von dem

⁵⁷ Plat. Phdr. 266b3–c5.

⁵⁸ Dies betrifft sowohl die Vielheit der Dihairesen, die ein und dieselbe Sache erschließen sollen, mit denen die Dialogpartner aber zu unterschiedlichen Erscheinungsweisen gelangen, als auch Unstimmigkeiten im Verfahren selbst, z. B. das doppelt erschlossene *ἔργον* in der dritten Dihairese, ohne eine weitere Unterteilung anzustrengen, als auch die abweichende Zählung zwischen den einzelnen Dihairesen und den erschlossenen Erscheinungsweisen im anschließenden Resümee.

⁵⁹ Plat. Sph. 226a1–4.

Gastfreund verwendet, um auf einfachste Weise die falsche Meinung über das vermeintliche Wissen des Sophisten zu widerlegen und ihn stattdessen als täuschenden Mimeten aufzudecken.⁶⁰ Die Erscheinungsweise als Streitkünstler bietet somit einen entscheidenden Angriffspunkt für den Philosophen. Platon lässt den Gastfreund passend dazu erstmals auf das Bild des Jägers in umgedrehter Weise zurückgreifen: Gejagt wird nun ab der vierten Dihairese der Sophist als das vielgestaltige Tier, das schwer zu fangen ist, weil er sich aufgrund seiner *ποικιλία* den Zugriffen des Philosophen, des wahrhaften Jägers, immer wieder entzieht.⁶¹

(5.) In der fünften und letzten Dihairese wird der Sophist schließlich als Reinigungskünstler erschlossen, womit genau eine solche Identifikation von Philosoph und Sophist stattfindet, die Sokrates in der einleitenden Passage bezogen auf den Gastfreund, also den tatsächlichen Philosophen, provozierend hinterfragt.⁶² Mit der fünften Dihairese wird eben jene verhängnisvolle Erscheinungsweise offenkundig, mit der sich der Sophist nach Platon als täuschendes Abbild des Philosophen präsentiert, ohne dass er dessen Wissen oder dessen Methode des maieutischen Unterrichtsgesprächs tatsächlich zu leisten vermag – wobei spiegelbildlich das missglückte Verfahren der Dihairese in der ersten Dialoghälfte, die mit ihrer *ποικιλία* auf einen falschen Unterscheidungsakt zurückgeht, diesen Aspekt abbildet. Platon lässt den Gastfreund im Zuge der fünften Dihairese erstmals ernsthafte Bedenken, eine Furcht, äußern, die gefundene Erklärung tatsächlich dem Sophisten zuzuordnen.⁶³ Gefunden ist in der fünften Dihairese nämlich eine Definition des Philosophen, dessen Unterscheidungskunst selbst unter die erwerbende Kunst zu rechnen ist, obwohl sie an dieser Stelle dem Namen nach dem Sophisten zugeschrieben wird. Der Sophist bringt nur ein täuschendes Abbild des Philosophen hervor.

Während sich Theaitet noch ganz von der vermeintlichen Ähnlichkeit der vorgeführten Erscheinung zum Sophisten mitreißen lässt,⁶⁴ mahnt der Gastfreund an dieser Stelle bereits, das, was ähnlich erscheint, mit Vorsicht zu behandeln, um keiner Täuschung zu unterliegen.⁶⁵ Wie der Sophist in der Lage ist, eine solche vermeintliche Ähnlichkeit zum Philosophen zu erzeugen, sc. etwas, was nicht etwas ist, wie etwas, was ist, zu präsentieren, wird Thema der gesamten zweiten Dialoghälfte sein. Eine Analyse dessen, was unter diesem sogenannten Nichtsein zu verstehen ist, steht folglich im Zentrum der weiteren Untersuchung. Sie bedarf einer Einsicht in die Dialektik als Fundament der philosophischen Wahrheitssuche.

60 Plat. Sph. 232b1–233d2.

61 Plat. Sph. 226a6–8.

62 Plat. Sph. 216a5–b6.

63 Plat. Sph. 230e5–231a1. Vgl. dazu auch die Einschränkung, die Zuordnung sei zwar vorgenommen, aber umstritten gewesen, wie der Gastfreund im Resümee bemerkt: Plat. Sph. 231e4–6.

64 Plat. Sph. 231a4–5.

65 Plat. Sph. 231a6–b1.

3 Aufgedeckt: Der Sophist als täuschender Streitkünstler

An die fünf Dihairesen, mit denen die falschen Meinungen über den Sophisten methodisch in einen Widerspruch geführt werden, schließt der Gastfreund ein Resümee an. Alle sechs erschlossenen Erscheinungsweisen werden in einer prägnanten Übersicht nebeneinandergestellt und es wird der Versuch unternommen, sie in ihrer Einheit zu verstehen. Diese Art der Zusammenschau bildet neben der schon verwendeten Dihairese eine weitere Art des dialektischen Verfahrens ab.⁶⁶ Auch sie scheitert im Falle des Sophisten, da alle Dihairesen von einem Nichtwissen bzw. von einer falschen Meinung über den Sophisten entwickelt worden sind und entsprechend nicht zu einer stimmigen, rational geordneten Einheit zusammengeführt werden können. Angesichts dieser konfusen Vielheit an Erscheinungsweisen könne das Zusprechen eines einzigen ὄνομα, wie der Gastfreund im Zuge des Resümees einwendet, nicht auf eine gesunde Vorstellung (τὸ φάντασμα [...] ὑγιές)⁶⁷ zurückgeführt werden.

Platon lässt den Gastfreund zum Abschluss des Verfahrens sowohl den ὄνομα-ἔργον-Grundsatz aufgreifen und festigen, mit dem im Resümee alles, was bisher fälschlicherweise angenommen wurde, kritisch geprüft wird, als auch auf den Vergleich einer unwissenden mit einer kranken Seele aus der fünften Dihairese verweisen.⁶⁸ Nach dem Vorbild der unmittelbar zuvor eingeführten Reinigungskunst bedarf es an dieser Stelle für die Gesprächspartner selbst einer Beseitigung aller falschen Meinungen über den Sophisten, an dem die bisher vorgeführte Vorstellung krankt, um den Weg zu einer gesicherten, gesunden Erkenntnis frei zu machen.

Zum Zwecke dieser kritischen Wende recurriert der Gastfreund auf das Ergebnis der vierten Dihairese (sc. der Sophist als Streitreder), an dem sich auf einfachste Weise das angebliche Wissen des Sophisten als Schein aufdecken lässt. Diese Erscheinungsweise, die auf eine falsche Meinung zurückzuführen ist, enthüllt am meisten von allen, wie der Gastfreund seine Auswahl begründet, für was der Sophist tatsächlich gehalten werden muss.⁶⁹

Als Streitreder würden die Sophisten über alle Wissensbereiche streiten und behaupten, auch ihre Schüler zu dieser allumfassenden Widerlegungskunst fähig zu machen. Eine solche Kunstfertigkeit lasse sich für den Menschen jedoch nur dem Anschein nach vollbringen, wie Gastfreund und Theaitet schrittweise zeigen; dass ein Mensch dazu tatsächlich in der Lage ist, ist nicht denkbar. Die Streitkunst des Sophisten kann folglich nur an Meinungen gebunden sein, nicht

66 Vgl. zu Zusammenfassung und Dihairese als Arten des dialektischen Verfahrens, die Prinzip des Denkens und der wahrheitsgebundenen Rede sind: Plat. Phdr. 266b3–5: τοῦτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστὴς, ὦ Φαίδρε, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ὦ λέγειν τε καὶ φρονεῖν.

67 Plat. Sph. 232a2–3.

68 Plat. Sph. 232a1–6.

69 Plat. Sph. 232b3–4.

aber auf Basis von tatsächlichem Wissen umgesetzt werden oder zu einem solchen Wissen fähig machen.⁷⁰

Ausgehend von dem Paradeigma des Anglers haben die Gesprächspartner am Ende der ersten Dialoghälfte einen vollständigen Reinigungsprozess von einer Vielheit an täuschenden Erscheinungsweisen vollzogen, die sich aus dem Fehlschluss des Theaitet am Anfang des Verfahrens ergeben hat. Im Sinne der fünften Dihairese bildet dieser Prozess eine notwendige Voraussetzung für alle weiteren Differenzierungsleistungen im Dialog. Nur so ist für die Seele des Philosophen-anwärters der Weg bereitet, um das Wesen des Sophisten dialektisch abgesichert zu begründen.

⁷⁰ Plat. Sph. 233c10–d2.

V

Zweite Dialoghälfte: Der Philosoph und das ἔργον des Sophisten

1 Der Maler als σαφέστερόν τι παράδειγμα

Für den zweiten Untersuchungsgang wird ein sachlich treffenderes Paradeigma (σαφέστερόν τι παράδειγμα)¹ etabliert, der Maler, der im Unterschied zu dem Angler von den Dialogpartnern gleich von Anfang an – sc. als Konsequenz aus dem vorausgegangenen Reinigungsprozess – kritisch auf seine Ähnlichkeit zum Sophisten geprüft wird.

Platon greift mit diesem Paradeigma im *Sophistes* auf ein prominentes Beispiel aus seinen eigenen Dialogen zurück. Verweise auf den Maler und auf konkrete Vertreter der Malerei durchziehen das gesamte *Corpus Platonicum*; sie werden von Platon immer wieder als Beispiele und zum Analogievergleich im philosophischen Argument herangezogen, dienen aber je nach Dialogkontext als Vergleichspunkt für verschiedene Sachverhalte, was bei den Interpreten die Frage nach der grundsätzlichen Haltung Platons gegenüber Bildlichkeit und Kunst aufgeworfen hat.² So werden in den Dialogen Verweise auf die Malerei und ihre Erzeugnisse sowohl mit Blick auf das Potential herangezogen, etwas gemäß Ähnlichkeit (sc. aufgrund einer bestimmten τέχνη oder Erkenntnis) abzubilden, als auch für die Möglichkeit, täuschenden Schein zu erzeugen bzw. ein Bild gegenüber Unwissenden für die Sache selbst auszugeben. Sie dienen an der einen Stelle dem Vergleich, um das ἔργον des Sophisten zu erschließen, an der anderen Stelle der Abgrenzung von seiner Scheinkunst.

So greift Sokrates etwa im *Protagoras* auf die Maler als ζωγράφοι³ neben den Baumeistern zurück, um sie mit ihrer bestimmten Kunstfertigkeit und Kenntnis⁴ von dem trügerischen Sophisten abzugrenzen.⁵ Ähnliche Passagen finden sich

1 Plat. Sph. 233d3.

2 Vgl. für einen Überblick über relevante Stellen mit Diskussion der verschiedenen Verwendungsweisen des Malerbeispiels: Nancy Demand, Plato and the Painters, in: Phoenix 29,1 (1975), S. 1–20.

3 Plat. Prt. 312d1–3.

4 Plat. Prt. 312c6–d3: Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, τοῦτο μὲν ἔξεστι λέγειν καὶ περὶ ζωγράφων καὶ περὶ τεκτόνων, ὅτι οὗτοί εἰσιν οἱ τῶν σοφῶν ἐπιστήμονες· ἀλλ' εἰ τις ἔροιτο ἡμᾶς, *Τῶν τί σοφῶν εἰσιν οἱ ζωγράφοι ἐπιστήμονες*, εἵπομεν ἅν που αὐτῷ ὅτι τῶν πρὸς τὴν ἀπεργασίαν τὴν τῶν εἰκόνων, καὶ τᾶλλα οὕτως.

5 Plat. Prt. 312d3–e6.

auch im *Ion*⁶ und *Gorgias*.⁷ In der Rede des Timaios im gleichnamigen Dialog dient das fünfte Element Gott dazu, den Kosmos auszugestalten (διαζωγραφεῖν),⁸ ein Prozess, der im *Timaios* in dem Kontext der Erzählung von einer Kosmogonie also mit dem Bild einer umfassenden, göttlich erwirkten ζωγραφία umschrieben wird.⁹

Aber auch auf die Möglichkeit der Scheinerzeugung wird im *Corpus Platonicum* mit dem Beispiel der Malerei und mit Bildern hingewiesen: So greift Platon im zehnten Buch der *Politeia* auf den Maler zurück, um einen Analogieschluss für den schlechten Dichter zu ermöglichen, der aus dem Staat und dem entwickelten Bildungsprogramm verbannt werden soll. Dem Maler wird in diesem Kontext das Wissen von den Gegenständen, die er abbildet, abgesprochen im Unterschied zu dem Sachverständigen; seine Bilder sind nicht mit dem identisch, was sie nachahmen, vermögen daher diejenigen zu täuschen, die noch am Anfang ihrer Erkenntnisuche und somit in (epistemischer) Entfernung zu dem stehen, was der Maler abbildet. Fälschlicherweise halten diese unwissenden Rezipienten das Bild von einem Sachverhalt für die Sache selbst. In der hier konzipierten Analogie ist die Perspektive auf das Täuschungspotential der Malerei eingegrenzt, das sich durch einen generierten Fehlschluss ergibt und eng an die Erkenntnisvoraussetzungen der Rezipienten gebunden ist. Für diejenigen, die am Anfang ihrer Wissensuche stehen, können Bilder ebenso wie Werke von Dichtern schädliche Konsequenzen nach sich ziehen, da Fehlschlüsse aus Unwissen möglich sind.

In demselben Dialog findet sich zugleich auch ein Verweis auf das produktive Potential, das dem Bild bei der Wissensgenerierung für den Philosophen zukommt. Denn einer Bilderzeugung gemäß Ähnlichkeit, sc. mit der Sache, die erkannt werden soll, bedient sich der Philosoph als Instrument, um das, was mit der Dialektik erfasst wird, im Einzelnen zu vermitteln oder zu erschließen; von Sokrates wird der Philosophenherrscher und seine ordnende Funktion im Staat in diesem Sinne an zentraler Stelle in der *Politeia* mit dem Maler (ζωγράφος) und seiner Kunst verglichen.¹⁰

Auch die Mathematiker beziehen sich nach Platon auf Gegenstände, die durch eine Nachahmungstätigkeit generiert werden, verwenden diese aber als Ausgangspunkt ihrer begrifflich-rationalen Einsicht (διάνοια). In den zentralen Passa-

6 Plat. *Ion* 532e4–533a6.

7 Plat. *Grg.* 448b11–c9. Die Malerei tritt hier als bestimmte Kunstfertigkeit gleichberechtigt neben der Heilkunst auf, um im Analogieverfahren kritisch zu erörtern, worin die Kunst des Rhetors besteht.

8 Plat. *Tim.* 55c6.

9 Plat. *Tim.* 55c4–6: ἔτι δὲ οὐσῆς συστάσεως μιᾶς πέμπτῃς, ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς αὐτῇ κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφεῖν.

10 Plat. *R.* 501c4–9. Hierbei handelt es sich offenkundig um eine Form der τέχνη εἰκαστική, wie sie im *Sophistes* eingeführt und dort als ζωγραφία analog umschrieben wird: Plat. *Sph.* 236b9–c1. S. zu der Relevanz der Maleranalogie für das ἔργον des Philosophen und die Entwicklung einer Kunsttheorie Platons: Arbogast Schmitt, *Der Philosoph als Maler – der Maler als Philosoph*. Zur Relevanz der platonischen Kunsttheorie, in: Gottfried Boehm (Hg.), *Homo Pictor*, Redaktion: Stephan E. Hauser, München/Leipzig 2001 (Colloquium Rauricum 7), S. 32–54.

gen, in denen in der *Politeia* das Bildungsprogramm der mathematischen Wissenschaften entworfen und begründet wird, mit dem die Seele dazu angeregt werden kann, ihr Potential zu entfalten und zu Wissen zu gelangen, werden die spezifischen Gegenstände der *διάνοια* entsprechend von denen aus dem Meinungsbereich abgegrenzt. Die Mathematiker richten sich auf Meinungsinhalte zwar zur Vermittlung ihrer Erkenntnistätigkeit (z. B. das einzelne verwirklichte oder vorgestellte Dreieck, an dem der Sachverhalt Dreieck begriffen werden soll), bedienen sich dieser Meinungsinhalte aber als Bilder, ohne diese Bilder (sc. von dem, was begrifflich erkannt werden kann) selbst erkennen oder herstellen zu wollen.¹¹ Für den Verweis auf diese Nachahmungstätigkeiten, die für den philosophisch interessierten Mathematiker lediglich eine vermittelnde Funktion übernehmen, setzt Platon nach dem Vorbild von plastischer Kunst und Malerei in der *Politeia* gleiche Wendungen ein, wie sie uns im *Sophistes* begegnen.¹²

Diese Flexibilität, mit der Platon in seinen Dialogen das Beispiel des Malers einsetzt, auf die Funktion von Bildern im Erkenntnisprozess reflektiert und je nach Argumentationskontext unterschiedlich perspektiviert¹³ – sc. im Sinne der *τέχνη εἰκαστική* und der *τέχνη φανταστική* aus dem *Sophistes*, wie sich zeigen wird –, hat in der Forschung zu dem Urteil geführt, Platon habe grundsätzlich oder im Laufe seiner Dialoge Kritik an der Malerei oder an dem Erkenntniswert der Kunst allgemein geübt – etwa unter dem Eindruck zeitgenössischer Entwicklungen in der Kunst.¹⁴ Wie bereits Keuls gezeigt hat, widerspricht eine solche These schon dem historischen Befund.¹⁵ Darüber hinaus lassen sich nach Platon, wie bereits in neueren Beiträgen herausgearbeitet werden konnte, der Begriff der Mimesis und die damit erzeugten Bilder im Spektrum des Seienden auf verschiedene Instanzen beziehen, in denen sich das, was begrifflich erschließbar ist, verwirklicht.¹⁶ Sie müssen daher weitergefasst und stets auf ihre jeweilige Verwendung

11 Plat. R. 510d5–511a2. S. am Beispiel der Geometrie zu dieser vermittelnden Funktion der Mathematik und der Bedeutung von Anschauung und Vorstellung im Erkenntnisakt bei Platon: Gyburg Radke-Uhlmann, Phantasia als Organon. Anschauung und Phantasie in der Platonischen Wissenschaftstheorie am Beispiel der Geometrie, in: Arbogast Schmitt, Gyburg Radke-Uhlmann (Hgg.), Anschaulichkeit in Kunst und Literatur. Wege bildlicher Visualisierung in der europäischen Geistesgeschichte (Colloquium Rauricum XI), München/Leipzig 2011, S. 152–179.

12 Vgl. Plat. R. 510e2: ἂν πλάττουσί τε καὶ γράφουσιν, und Plat. Sph. 235e5–6: Οὐκ οὖν ὅσοι γε τῶν μεγάλων πού τι πλάττουσιν ἔργων ἢ γράφουσιν.

13 Vgl. zu diesem Bedeutungsspektrum: Stephen Halliwell, The Shifting Problems of Mimesis in Plato, in: Julia Pfefferkorn, Antonino Spinelli (Hgg.), Platonic Mimesis Revisited, Baden-Baden 2021 (International Plato Studies 40), S. 26–46.

14 So z. B.: Nancy Demand, Plato and the Painters, S. 1–20. Passagen mit Kritik an der Malerei seien u. a. gegen zeitgenössische Entwicklungen gerichtet, vgl. ebd., S. 20: „[...] his negative response, his attack on illusionism, does seem to owe something to external influence, and this influence very likely had something to do with the illusionist extremes of the Sicyonians.“

15 Vgl. mit einem Überblick über Entwicklungen der Malerei zu Platons Zeiten: Eva Keuls, Plato on Painting, in: The American Journal of Philology 95,2 (1974), S. 100–127.

16 Vgl. hierzu: Arbogast Schmitt, Mimesis bei Platon, in: Gertrud Koch, Martin Vöhler, Christiane Voss (Hgg.), Die Mimesis und ihre Künste, München 2010, S. 231–254; Stefan Büttner,

im Argumentationskontext geprüft werden, ohne dass diese unterschiedlichen Verwendungsweisen auf unvereinbare Widersprüche in Platons Bild- oder Kunstverständnis zurückgeführt werden müssen oder dem Bild jeglicher Wert im Erkenntnisprozess abgesprochen werden muss.

Das Paradeigma des Malers und seine Analogie zu dem ἔργον des Sophisten wird im *Sophistes* als Konsequenz aus der erreichten seelischen Reinigung, die die Dialogpartner durch Aporie in der ersten Dialoghälfte durchlaufen haben, am Anfang der zweiten Hälfte eingehend geprüft. Platon demonstriert im Zuge dieser Herleitung des Paradeigma dezidiert die gewonnene Einsicht des Theaitet um sein eigenes Nichtwissen: Hatte sich Theaitet bei der Untersuchung zum Angler und Sophisten noch von einer Ähnlichkeit gemäß ὁνομα oder von unbegründeten Meinungen hinreißen lassen,¹⁷ fordert Theaitet nun weitere Erklärungen von dem Gastfreund ein, zeigt sich vorsichtig, eine vorschnelle oder zu weitreichende Zustimmung zu geben, und betont, dass er selbst von der Einsicht in den gesuchten Gegenstand weit entfernt sei.¹⁸

Ausgangspunkt für die angenommene Ähnlichkeit zwischen Maler und Sophist ist für die Dialogpartner die Widerlegung einer falschen Meinung aus dem vorangegangenen Verfahren. Der Sophist, der gemäß der vierten Dihairese als unüberwindlicher Streitkünstler in allen Gebieten auftritt und verspricht, darin alle Schüler schnellstmöglich und gegen Geld kompetent zu machen, hatte sich bei kritischer Betrachtung als jemand erwiesen, der dies nur zum Schein, sc. ohne Wissen, vorzugeben vermag.¹⁹ Diese Annahme dient dem Gastfreund bei der Begründung des neuen Paradeigma als Orientierungspunkt, um die im ἔργον begründete Ähnlichkeit zwischen Maler und Sophist offenzulegen.

Durch seine mimetische Kunst erwecke auch der Maler den Anschein, alles schnellstmöglich und für wenig Geld herzustellen: Menschen, Tiere, Pflanzen, alles auf dem Meer, auf der Erde und im Himmel, selbst die Götter.²⁰ Durch diese Nachahmungskunst verfertige er Bilder, die gleichen Namens (ὁμώνυμα)²¹ mit den tatsächlichen Gegenständen seien, die sie aber lediglich nachahmten. Damit

Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung, S. 131–143, bes. S. 133; Gyburg Radke(-Uhlmann), Die Theorie der Zahl im Platonismus. Ein systematisches Lehrbuch, S. 269.

17 Vgl. Plat. Sph. 221d3–4; 231a4–5. Im Zuge der fünften Dihairese zur Reinigungskunst mahnt der Gastfreund vor den Gefahren der Täuschung, die mit der unvorsichtigen Annahme von (vermeintlichen) Ähnlichkeiten einhergehen können: Plat. Sph. 231a6–b1.

18 Vgl. Plat. Sph. 233e1; 234a1–2; 234e3–4.

19 Plat. Sph. 232b1–233d2. Vgl. zum abschließenden Fazit: Plat. Sph. 233c10–11: δοξαστικὴν ἄρα τινὰ περὶ πάντων ἐπιστήμην ὁ σοφιστὴς ἡμῖν ἀλλ' οὐκ ἀλήθειαν ἔχων ἀναπέφανται.

20 Plat. Sph. 233d9–234a6.

21 Plat. Sph. 234b8. Bereits in der einleitenden Passage des *Sophistes* arbeitet Platon an einem einfachen Beispiel vorab den Gedanken ein, dass bei Homonymität eine Differenzierung gemäß ἔργον erfolgen muss, um eine Verwechslung in der Sache zu vermeiden, wenn er Theaitet auf den jungen Sokrates verweisen lässt, der dem älteren Sokrates dem Namen nach gleich (ὁμώνυμον) sei, im ἔργον jedoch (sc. Erkenntnisfähigkeit, Alter, Ausbildung) Theaitet gleiche: Plat. Sph. 218b1–4.

sei der Maler in der Lage, jungen und unverständigen Menschen vorzugaukeln, er könne dies alles tatsächlich vollbringen (ἀποτελεῖν ἔργῳ),²² wenn er ihnen die gemalten Bilder aus der Ferne zeige.²³ Analog dazu verfare der Sophist mit seiner täuschenden Redekunst, sc. als Mimēt mit Worten, indem er für unwisende und einfältige junge Leute gesprochene Bildwerke (εἰδῶλα λεγόμενα)²⁴ erzeuge und damit vorgebe, etwas Wahres zu sagen und in allem überaus weise (σοφώτατον)²⁵ zu sein.²⁶

In diese vorläufige Definition der sophistischen Täuschungskunst bindet der Gastfreund explizit Aspekte ein, die für die Definition am Ende des *Sophistes* von zentraler Bedeutung sein werden²⁷ und die im Folgenden erst noch umfangreich (sc. aus der Sicht des Philosophen, d. h. auf Basis der Dialektik)²⁸ begründet werden müssen: das Verhältnis von Sein und Nichtsein bzw. von Verschiedenheit, das sich der Sophist zunutze macht, die Bedeutung von Mimesis und Bildlichkeit, das Unwissen der Adressaten (sc. hier im Bild: ihre Entfernung zum Wissen)²⁹ als Voraussetzung für eine gelungene Täuschung (sc. die Erzeugung einer falschen Meinung) sowie die Rolle, die dabei der Sprache und Rede zukommt, wenn der Sophist sich für etwas ausgibt, was man eigentlich der Sache nach nur dem Philosophen zusprechen kann.

Mit dem so begründeten Paradeigma formuliert der Gastfreund für die folgende Erörterung die Aufgabe, Theaitet im Erkenntnisprozess zu unterstützen und trotz seiner Unerfahrenheit und begrenzten Einsicht an diese Kenntnis über das Wesen des Sophisten schrittweise heranzuführen,³⁰ von der Theaitet, wie er selbst bekennt, noch entfernt ist.³¹

Die Rollen zwischen dem philosophisch ausgebildeten Gastfreund, der die Gesprächsführung übernommen hat, und dem schon fortgeschrittenen und vorgebildeten Philosophenanwärter Theaitet sind hiermit verteilt und der sachange-

22 Plat. Sph. 234b10.

23 Plat. Sph. 234b5–10.

24 Plat. Sph. 234c6.

25 Plat. Sph. 234c7.

26 Plat. Sph. 234c2–7.

27 Plat. Sph. 268c8–d4.

28 Diese Perspektive, aus der die gesuchte Fragestellung behandelt werden soll, etabliert Platon im Zuge der einleitenden Passage, vgl. Plat. Sph. 216d2–217a1. Sie ergibt sich außerdem aus dem Umstand, dass der Gastfreund ausdrücklich als Philosoph das Gespräch lenken soll, seine Kompetenz zu Beginn diskutiert wird und er entsprechend auf Basis dieses Wissens und seiner dialektischen Kompetenz die Untersuchung mit Theaitet führen soll, vgl. Plat. Sph. 217d1–218a3.

29 Das Bild der Entfernung (vgl. Plat. Sph. 234b8; 234c4), mit der Maler und Sophist eine Täuschung über die vorgeführten Bilder erzeugen (sc. aufgrund von Unwissen und Verwechslung seitens ihrer Adressaten), verwendet Theaitet im Anschluss an die vorläufige Definition des Sophisten selbst, um seine epistemische Entfernung zu dem noch gesuchten Gegenstand zu beschreiben und vorsichtig die Gewissheit über seine Zustimmung gegenüber dem Gastfreund einzuschränken: Plat. Sph. 234e3–4.

30 Plat. Sph. 234e5–235a4.

31 Plat. Sph. 234e3–4.

messenen Analyse der sophistischen Täuschungskunst steht nichts mehr im Wege. Bis zum Ende des *Sophistes* wird sich die Prognose des Sokrates erfüllen, die er am Ende des *Theaitet* ausgesprochen hat, dass Theaitet gereinigt von seinen falschen Meinungen³² für einen weiteren Differenzierungsprozess bereit sein wird. Und es wird sich zugleich das Ergebnis erfüllen, das in der fünften Dihairese im Anschluss an eine seelische Reinigung von falschen Meinungen in Aussicht gestellt wurde, sc. die Möglichkeit, nach der Widerlegung falscher Meinungsinhalte zu tatsächlichem Wissen fortzuschreiten. Platon setzt diese Generierung von Wissen in der zweiten Dialoghälfte im Argument und kompositionell an dem Erkenntnisprozess bzw. an der Dialoghandlung der Gesprächspartner um.

Vor die Wahl gestellt, ob der Sophist einer der Zauberer (τῶν γοήτων ἐστὶ τις)³³ und einer sei, der das, was etwas ist, lediglich nachahme (μιμητὴς ὢν τῶν ὄντων),³⁴ oder ob er stattdessen tatsächlich Wissen von so vielen Dingen besitze,³⁵ entscheidet sich Theaitet nun für die richtige Zuordnung der sophistischen Kunst zu den Nachahmungskünsten,³⁶ womit die Kunst des Sophisten in der zweiten Dialoghälfte als eine Art der hervorbringenden Kunst³⁷ behandelt wird.

2 Beginn der Dihairese: Der Sophist als Mimet

Ausgehend von dem Paradeigma des Malers erfolgt eine Dihairese zu den verschiedenen Arten der nachahmenden Kunst. Dabei zieht der Gastfreund als methodische Vorbemerkung erneut das Bild der Jagd heran: Das wilde Tier, sc. der Sophist, soll im Folgenden nicht mehr losgelassen, sondern mit einem gesicherten Verfahren eingefangen werden (περιελήφμεν),³⁸ das der Gastfreund im ersten Schritt mit dem Fangnetz eines Jägers vergleicht.³⁹ Diese Methode, den Sophisten mit seinen Erscheinungsweisen gesichert zu erfassen, beschreibt er nach Art der Dihairese, die im Folgenden erneut zum Einsatz kommen wird und der der Gejag-

32 Dieser Reinigungsprozess der Seele von ihren falschen Meinungen bestimmt die erste Dialoghälfte des *Sophistes* erneut, weil dies mit Blick auf den gesuchten Gegenstand, die Wesensbestimmung des Sophisten, spezifisch erfolgen muss. Es müssen erst falsche Meinungen zu dem Sophisten aufgedeckt und überwunden werden, um für das neue Verfahren in der zweiten Hälfte bereit zu sein. Im *Theaitet* hat sich Theaitet mit Sokrates hingegen allgemein der Frage gewidmet (und falsche Meinungen ausgeräumt), was man überhaupt unter Wissen versteht, und ist somit den ersten Schritt auf dem Weg zu seiner weiteren philosophischen Ausbildung gegangen.

33 Plat. Sph. 235a1.

34 Ebd.

35 Plat. Sph. 235a3–4: [...] περὶ τοσούτων καὶ τὰς ἐπιστήμας ἀληθῶς ἔχων τυγχάνει.

36 Plat. Sph. 234e5–235a9.

37 Eine allgemeine Definition der hervorbringenden Kunst wird schon bei der Einführung des ersten Paradeigma vorgelegt, vgl. Plat. Sph. 219b4–c1. Durch sie werde etwas, was zuvor nicht etwas gewesen ist, ins Sein geführt (Plat. Sph. 219b4–5: εἰς οὐσίαν ἄγει).

38 Plat. Sph. 235b1.

39 Plat. Sph. 235a10–b3.

te nicht entkommen könne.⁴⁰ Am Abschluss des Verfahrens müsse eine Zusammenfassung stehen, wie der Gastfreund – weiterhin mit Hilfe des Jagdbildes – umschreibt. Im Ausdruck (sc. συλλαβεῖν)⁴¹ verbinden sich in dieser Passage bereits die dialektische Verfahrensweise der Zusammenfassung mit dem Bild des Beutefangs, wenn der Gastfreund in Aussicht stellt, wie die verschiedenen Erscheinungsweisen zu einer Einheit zusammengebunden werden: Zusammenfassend einfangen würden sie den Sophisten (συλλαβεῖν αὐτὸν)⁴² nach den Regeln des königlichen Gesetzes,⁴³ gemäß dem man imstande sei, das Einzelne und Allgemeine zu behandeln.⁴⁴ Da schon in der einleitenden Passage des *Sophistes* festgelegt wurde, dass das Untersuchungsziel aus der Perspektive des Philosophen erfolgen soll, kann die vorliegende Stelle mit dem Anspruch gedeutet werden, dass auch die Erörterung dialektisch fundiert erfolgen muss. In ähnlicher Weise hatte bei der Herleitung des zweiten Paradeigma schon Theaitet den Gastfreund für seinen Zugriff auf die Nachahmungskunst gelobt: Gar vieles habe er genannt, dabei alles zu einer Einheit zusammengefasst (εἰς ἓν πάντα συλλαβὼν)⁴⁵ und eine überaus vielgestaltige (ποικιλώτατον)⁴⁶ Art angeführt, d. h. eben eine solche Art, die für

40 Plat. Sph. 235b8–c4.

41 Plat. Sph. 235b10.

42 Ebd. Das Bild der Jagd auf den Sophisten (vgl. zuvor das Fangen nach Art eines Umfassens (sc. mittels Fangnetz) als Sinnbild für die Dihairese: Plat. Sph. 235b1: αὐτὸν περιειλήφαμεν) wird an dieser Stelle in eine Beschreibung übergeleitet, die das endgültige Einfangen des Sophisten als eine Form der Zusammenfassung beschreibt, wie sie neben der Dihairese als Verfahrensweise der Dialektik gelten kann (Plat. Sph. 235b10: συλλαβεῖν αὐτὸν) und sich an das dihairetische Verfahren anschließen soll. Mit Dihairese und Zusammenfassung als Prinzipien seelischer Unterscheidungsleistung kann das ἔργον des Sophisten am Dialogende schließlich abgesichert erschlossen werden. Vgl. zu diesem Gedanken analog die Beschreibung der beiden Verfahrensweisen der Dialektik als Voraussetzung für Rede und Denken im *Phaidros*: Plat. Phdr. 266b3–5: τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὦ Φαῖδρε, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ὦ λέγειν τε καὶ φρονεῖν.

43 Plat. Sph. 235b10–c1: [...] συλλαβεῖν αὐτὸν κατὰ τὰ ἐπεσταλμένα ὑπὸ τοῦ βασιλικοῦ λόγου [...].

44 Plat. Sph. 235c4–6. Am Dialogende beschreibt der Gastfreund analog, wie die Definition (sc. das ἔργον) mittels Zusammenfassung geleistet wird und bezogen darauf auch das zutreffende ὄνομα (sc. gesichert) zugesprochen werden kann, vgl. Plat. Sph. 268c5–6: οὐκοῦν συνδήσομεν αὐτοῦ, καθάπερ ἔμπροσθεν, τοῦνομα συμπλέξαντες ἀπὸ τελευτῆς ἐπ’ ἀρχήν;

45 Plat. Sph. 234b3–4.

46 Plat. Sph. 234b4. Mit dem Begriff ποικίλος (und ähnlich: πολυκέφαλος) werden auch der Sophist und seine Kunst im Dialog mit Blick auf die vielfältigen Erscheinungsweisen beschrieben, vgl. z. B. Plat. Sph. 226a6–7: τὸ ποικίλον [...] τοῦτο τὸ θηρίον; 223c2: ποικίλης; 240c4: ὁ πολυκέφαλος σοφιστής. Die Nachahmungskunst ist gemäß der zustimmenden Antwort des Theaitet daher eine geeignete Kunst, um dieses ἔργον des Sophisten im Vergleich zu erfassen. Seine Kunst bewegt sich im Bereich von Wahrnehmung und Meinung, der z. B. auch in der *Politeia* mit gleichem Vokabular (ποικίλος, πολυκέφαλος) verbunden wird. Vgl. dort den bildhaften Vergleich der drei Seelenteilen des Menschen ((a) ἐπιθυμητικόν, (b) θυμοειδές, (c) λογιστικόν) mit (a) einem vielheitlichen und vielköpfigen wilden Tier (Plat. R. 588c7–8: θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου), (b) einem Löwen und (c) einem Menschen: Plat. R. 588c7–e2. Die wahrnehmungsgebundene Erkenntnis der Seele, auf der das ἐπιθυμητικόν gründet,

die Deutung des Sophisten mit seinen vielfältigen Erscheinungsweisen (die dennoch auf ein bestimmtes ἔργον zurückgeführt werden sollen) angemessen ist.

Dihairese und Zusammenfassung bilden im *Sophistes* die Werkzeuge des Philosophen auf der Jagd nach dem Sophisten und bestimmen die Dialogkomposition insgesamt. Im Unterschied zu der ersten Dialoghälfte, die in einer Aporie endete, ohne dass eine Zusammenfassung der vorgeführten Erscheinungsweisen möglich war, kann die Verfahrensweise nun im Anschluss an diesen seelischen Reinigungsprozess mit einer einzelnen, regelgerecht durchgeführten Dihairese und einer abschließenden Definition vollständig umgesetzt werden.⁴⁷

Platon lässt den Gastfreund ausdrücklich herausstellen, dass (sogar) er noch nicht vorab festlegen könne, unter welche Nachahmungsart die Kunst des Sophisten fällt.⁴⁸ Diese Einsicht in das eigene Unwissen und in die Täuschungsmöglichkeit gegenüber der Erscheinungsvielfalt des Sophisten schließt konsequent an das Ergebnis des vorausgegangenen Reinigungsprozesses an, hebt die Schwierigkeit der Fragestellung hervor, die zur Lösung einer umfangreicheren Begründung bedarf, wie der Gastfreund schon in der Dialogeinleitung hervorgehoben hat,⁴⁹ und erneuert nach dem Scheitern in der ersten Dialoghälfte zudem den Anspruch auf eine gesicherte Erkenntnis, die mittels einer Fundierung durch die Dialektik erfolgen muss.

Eingeteilt werden am Anfang der neuen Dihairese die Arten der Nachahmung grundsätzlich⁵⁰ in die ebenbildnerische Kunst (τέχνη εἰκαστική)⁵¹ und in die auf den Schein ausgerichtete Kunst (τέχνη φανταστική).⁵²

Bei der ebenbildnerischen Kunst richte sich der Maler zur Herstellung seines Bildes, d. h. mit Blick auf Länge, Breite, Tiefe und auf die im Bild verwendeten Farben, nach den Verhältnissen des Vorbildes, das angemessen nachgestaltet werden soll (κατὰ τὰς τοῦ παραδείματος συμμετρίας).⁵³

ist der Bereich, in dem auch der Sophist mit seiner bilderschaffenden Redekunst für die Erzeugung falscher Meinungsinhalte operiert.

47 Vgl. zu der abschließenden Definition, mit der im Anschluss an die umfangreiche Dihairese eine solche Zusammenfassung erfolgt: Plat. Sph. 268c8–d4. Der Gastfreund kündigt die Definition entsprechend als Zusammenfassung nach Art des dialektischen Verfahrens an, vgl. Plat. Sph. 268c5–6: οὐκοῦν συνδήσομεν αὐτοῦ, καθάπερ ἔμπροσθεν, τοῦνομα συμπλέξαντες ἀπὸ τελευτῆς ἐπ' ἀρχήν; Dihairese und Zusammenfassung bilden als Verfahrensweisen der Dialektik die notwendige Voraussetzung für (wahrheitsgebundene) Rede und vernünftige Einsicht, vgl. Plat. Phdr. 266b3–5.

48 Plat. Sph. 235d2–3.

49 Vgl. zu dem nötigen Umfang der Untersuchung: Plat. Sph. 217e3–5. Vgl. zur Schwierigkeit der Frage, weshalb die Paradeigma-Methode erforderlich ist: Plat. Sph. 218c5–d2.

50 Vgl. zu den verwendeten Begriffen in der abschließenden Unterteilung nach den einzelnen Erklärungen: Plat. Sph. 236c6–7: τούτῳ τοίνυν τῷ δύο ἔλεγον εἶδη τῆς εἰδωλοποιικῆς, εἰκαστικὴν καὶ φανταστικὴν.

51 Plat. Sph. 235d6–e2; 236a8–b3.

52 Plat. Sph. 235e3–236a7; 236b4–c5.

53 Plat. Sph. 235d7–8.

Theaitet reagiert mit Verwunderung auf diese Unterscheidung, weil er die Beschreibung der ebenbildnerischen Kunst schon für die vollständige Definition dessen hält, was jedes Bild, jede Nachahmung, leistet (sc. sofern sie Nachahmung von etwas, d. h. von einem bestimmten Gegenstand, ist). Muss man nicht annehmen, dass jedes Bild, sofern es Bild ist, tatsächlich das versucht abzubilden, auf das es sich bezieht? Möglich sei aber noch eine weitere Art, wie der Gastfreund einräumt, sc. eine Form der Nachahmung, die sich nicht (ausschließlich) auf das Vorbild richtet (sc. sofern es etwas Bestimmtes ist, d. h. ein ἔργον hat), sondern sich bei der Herstellung ihrer Bilder an der Erscheinungsweise orientiere. Diese Kunst sei darauf ausgerichtet, dass das Bild für die Adressaten schön erscheine, anstatt die schönen Verhältnisse des Vorbildes selbst zum Prinzip der Nachahmung zu machen, sc. im Bild umzusetzen und erschließbar zu machen.

Während der Gastfreund in seiner Formulierung für diese Art der Nachahmung zunächst auf die plastische Kunst und Malerei zurückgreift (ὅσοι γε τῶν μεγάλων πού τι πλάττουσιν ἔργων ἢ γραφουσιν),⁵⁴ ist die anschließende Erläuterung, diese Nachahmungsart orientiere ihre Abbildung der Größenverhältnisse nicht an der Sache, die abgebildet wird, sondern daran, dass ein Eindruck des Schönen für jemanden aus einer gewissen Entfernung entsteht, auf die Kunst der Herstellung von Skulpturen eingegrenzt.⁵⁵ Wie Büttner überzeugend herausgestellt hat,⁵⁶ dient dieser Verweis auf Kolossalstatuen als Vergleichspunkt für die Herleitung der τέχνη φανταστική und darf nicht als grundlegende Ablehnung zeitgenössischer Entwicklungen in der Kunst gelesen, sc. „als prinzipielle Kritik an Kolossalstatuen mißverstanden“⁵⁷ werden.

54 Plat. Sph. 235e5–6. Für den, der nur der Erscheinung nach als Philosoph auftritt (sc. der Sophist), arbeitet Platon bereits in der einleitenden Passage im *Sophistes* den mit πλάττουσιν verwandten Begriff πλαστῶς im Unterschied zu ὄντως (sc. bezogen auf das Vorbild dieser täuschenden Abbildung: der tatsächliche Philosoph) ein, vgl. Plat. Sph. 216c5–6: [...] οἱ μὴ πλαστῶς ἀλλ' ὄντως φιλόσοφοι [...]. Die täuschende Erscheinung, die der Sophist mit einer bestimmten Form der Nachahmungskunst generiert (sc. mit der hier definierten τέχνη φανταστική), ist also schon in der Dialogeinleitung programmatisch eingearbeitet: Mit dem Begriffspaar πλαστῶς und ὄντως treten an einem einfachen Beispiel die später definierte Nachahmung gemäß τέχνη φανταστική, mit der lediglich ein täuschender Meinungsinhalt erzeugt wird, und das Vorbild dieser Nachahmungstätigkeit, sc. das tatsächliche Sein, für den der Philosoph einsteht und das Gegenstand der Dialektik ist, in Opposition zueinander auf. Auf dieser einfachen Ebene – der Unterscheidung zwischen den scheinbaren und den tatsächlichen Philosophen – gerät der Skopos des Dialogs für den Leser bereits vorab als Problemstellung in den Blick.

55 Vgl. hierzu: Stephen Halliwell, *The Shifting Problems of Mimesis in Plato*, S. 26–46, hier: S. 35, Fn. 18: „Sculpture and painting are coupled in the remarks on phantastic mimesis at Sph. 235e5–236a2, but the explanation of optical adjustments given here cannot apply in the same way to both two-dimensional and three-dimensional representations.“

56 Stefan Büttner, *Antike Ästhetik. Eine Einführung in die Prinzipien des Schönen*, S. 49–53. Grundlegend dazu: Ders., *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*, S. 1–17 (Problemstellung und Vorgehensweise), S. 127–130 (Die wichtigsten anthropologischen Grundbegriffe für Platons Literaturtheorie), S. 131–143 (Der Platonische Literaturbegriff).

57 Ders., *Antike Ästhetik. Eine Einführung in die Prinzipien des Schönen*, S. 52.

Das Entscheidende an einer Kolossalstatue ist für Platon aber nicht ihr Körper als Körper, sondern daß der Körper den dargestellten Charakter, zum Beispiel Zeus, ähnlich wiedergibt. Wenn Zeus in Olympia schon im Sitzen so riesig ist, daß er, stünde er auf, die Decke des Tempels mit seinem Kopf zu zersprengen droht, so ist dies eine der Machtfülle des Zeus angemessene Darstellung; daß er dafür verzerrt dargestellt werden muß, bleibt sekundär.⁵⁸

Die Unterscheidung zwischen τέχνη εἰκαστική und τέχνη φανταστική, die an dieser Stelle am Beispiel der verschiedenen Arten künstlerischer Nachahmungstätigkeit entwickelt wird, ist noch ganz an das einfach erfassbare Paradeigma des Malers gebunden, das als Vorbild für eine Nachahmungstätigkeit dienen soll, mit der der Sophist analog mittels Sprache und falschen Meinungsinhalten Täuschung und Schein bei seinen Adressaten erzeugt. Die kritische Analyse dieses Beispiels von der Erzeugung einer bestimmten Erscheinungsweise für einen entfernt stehenden Betrachter muss entsprechend im Argumentationskontext ausgewertet werden. Dazu ist wie auch für die weitergehende Entfaltung des dihairetischen Verfahrens ein Analogieschluss von dem Maler bzw. Bildhauer auf die spezifische Tätigkeit des Sophisten notwendig.

Schon bei der vorausgegangenen Etablierung des Maler-Paradeigma wurde auf die Möglichkeit hingewiesen, dass der Maler bei jungen Leuten, die in einiger Entfernung stehen, mit seinen Bildern vortäuschen kann, alles tatsächlich herzustellen, auf das er sich mit seiner Kunst richtet.⁵⁹ Im Anschluss daran wurde bei einem ersten Vergleich mit einer vorläufigen Definition der Sophisten die räumliche Entfernung im Maler-Paradeigma mit einer epistemischen Entfernung der Adressaten im Verhältnis zu der Sache, die nachgeahmt wird, gedeutet.

Indem der Gastfreund am Anfang der zweiten Dialoghälfte die Kunst der perspektivischen Verzerrung am Beispiel der Kolossalstatuen für eine Bildkunst heranzieht, die in den Meinungen der Betrachter den Eindruck einer bestimmten Erscheinungsweise erzeugt, wird der Fokus auch in der Dihairese auf die Erkenntnisvoraussetzungen der Adressaten gerichtet, die für die Wirkmacht des Sophisten und seiner Kunst entscheidend sind. Denn um zu beschreiben, wie eine Täuschung erzielt werden kann, d. h. wie etwas nicht als es selbst, sondern als etwas anderes „erscheinen“ kann, müssen notwendig die seelische Konstitution der Adressaten und die Mechanismen, wie bei ihnen falsche Meinungsinhalte erzeugt werden, in den Blick genommen werden. Der Sophist manipuliert den präsentierten, falschen Meinungsinhalt in seiner solchen Weise, dass bei dem Adressaten seiner Wortkunst ein bestimmter Eindruck, eine Meinung erzeugt werden kann, die fälschlicherweise für wahr gehalten wird, weil das präsentierte Bild, die falsche Meinung, mit der Sache selbst, sc. mit einer wahren Meinung oder Wissen, verwechselt wird. Wie Bildhauer solche Erscheinungsweisen für den Betrachter

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Plat. Sph. 234b5–10.

mit den Mitteln der perspektivischen Verzerrung erzielen können, erreicht der Sophist dies mit seiner täuschenden Wortkunst, d. h. durch eine falsche Zuschreibung (sc. eines ἔργον) mit sprachlichen Mitteln (ὄνομα).

Nach diesem ersten Schritt der Dihairese stehen im Anschluss zunächst umfangreiche Untersuchungen an, mit denen die Grundlagen geschaffen werden, um den Sophisten dieser Nachahmungsart zuzuordnen und begründen zu können, dass eine solche Täuschung überhaupt denkbar ist. Die Dihairese wird entsprechend erst wieder am Ende des *Sophistes* fortgesetzt,⁶⁰ wo sie schließlich in eine zusammenfassende Definition des Sophisten mündet.⁶¹

60 Vgl. Plat. Sph. 264b9–268c4. Im Zuge dessen erinnert der Gastfreund rückblickend an den ersten Schritt der Dihairese und verweist kurz auf die Erklärungen, die in der Zwischenzeit erbracht werden mussten, um fortzufahren: Plat. Sph. 264b9–d9.

61 Plat. Sph. 268c8–d4.

VI

Dialektische Fundierung: Sein, Nichtsein, Verschiedenheit

1 Der Philosoph in Aporie: Können Nichtsein, falsche Rede und falsche Meinung Gegenstand des Denkens sein?

Für die Gliederung der Komposition lässt Platon den Gastfreund am Beginn dieser umfangreichen Untersuchung, die in das dihairetische Verfahren eingeschoben wird, erneut auf das Jagdbild zurückgreifen. Der Sophist sei zur Flucht in eine schwer zugängliche Gattung (εἰς ἄπορον εἶδος)¹ hineingeschlüpft, die es im Folgenden zu ergründen gilt. Nur auf diese Weise kann er am Ende sicher der richtigen Nachahmungsart zugeordnet und gefangen werden.²

Dazu umreißt der Gastfreund mit Theaitet die Problemlage: Es müsse erst die Frage geklärt werden, wie (überhaupt) denkbar ist, dass etwas als etwas erscheint, ohne es tatsächlich zu sein, bzw. wie man annehmen darf, dass falsche Rede oder falsche Meinung tatsächlich etwas sind (ψευδῇ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντως εἶναι),³ auf das man sich beziehen kann, ohne dass man dabei in Widersprüche gerät.⁴ Offenbar setze diese Rede von dem Falschen voraus, dass Nichtseiendes (τὸ μὴ ὄν)⁵ sei,⁶ wie der Gastfreund Theaitet zu bedenken gibt und die Diskussion in eine grundsätzliche Debatte um das Nichtsein überleitet.

Als Hintergrund dieser gesamten Debatte um das Nichtsein und den Seinsbegriff des Parmenides muss im *Sophistes* eine implizite Auseinandersetzung mit Gorgias (und vermutlich weiteren Sophisten aus dem Umkreis des Eleaten) angenommen werden,⁷ der in seiner Schrift *Über das Nichtseiende*⁸ den Seinsbegriff des

1 Plat. Sph. 236d2.

2 Plat. Sph. 236c9–d3.

3 Plat. Sph. 236e4.

4 Plat. Sph. 236d9–237a1: ὄντως, ὦ μακάριε, ἐσμέν ἐν παντάπασι χαλεπῇ σκέψει. τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μὴ, καὶ τὸ λέγειν μὲν ἅττα, ἀληθῆ δὲ μὴ, πάντα ταῦτά ἐστι μετὰ ἀπορίας αἰεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν. ὅπως γὰρ εἰπόντα χρη ψευδῇ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντως εἶναι, καὶ τοῦτο φθεγγόμενον ἐναντιολογία μὴ συνεχέσθαι, παντάπασιν, ὦ Θεαίτητε, χαλεπόν.

5 Plat. Sph. 237a3.

6 Plat. Sph. 237a3–4.

7 Vgl. zu der Bedeutung des Gorgias für die Auseinandersetzung im *Sophistes*: Hans-Joachim Newiger, Untersuchungen zu Gorgias' Schrift über das Nichtseiende, Berlin 1973, S. 187–188;

Parmenides *ad absurdum* geführt hat.⁹ Während Gomperz hinter diesem Kunststück sophistischer Rhetorik eine Spielerei, ein *παίγνιον*, vermutet,¹⁰ hat Gigon zurecht gegen die These, es handle sich dabei um „eine Absage an die Philosophie, ein Denkmal einer geistigen Krise des Gorgias, der nur noch in der Rhetorik den Ausweg aus einem hoffnungslosen Nihilismus gefunden habe“¹¹ die Ernsthaftigkeit des Unternehmens betont¹² und herausgearbeitet, dass Gorgias wohl zu einem größeren Kreis an Sophisten gerechnet werden muss, die sich in ähnlicher Weise an dem Seinsbegriff des Parmenides abgearbeitet und die Wirkmacht sophistischer Rhetorik demonstriert haben.¹³

Christoph Jermann, Philosophie und Politik. Untersuchungen zur Struktur und Problematik des platonischen Idealismus, S. 109–118, hier: S. 118: „Wenn demnach jener „Fremde aus Elea“ nicht einfach Gorgias ist, so läßt sich doch sagen, daß Gorgias in ihm, der chiffrierten Personifikation des (synthetischen) Philosophen überhaupt, als ein wesentliches, ja vorrangiges Moment enthalten ist. [...] Mit anderen Worten: Wie im vorigen Kapitel hinsichtlich seiner praktischen Intentionen [...] zeigte sich nun [...] auch im Blick auf Platons theoretische Leistung die entscheidende Bedeutung des Gorgias als Vorbild und Gegner.“; Christoph Ziermann, Platons negative Dialektik. Eine Untersuchung der Dialoge *Sophistes* und *Parmenides*, Würzburg 2004 (= Berlin, Univ., Diss., 2001), S. 69–70: „Platon begibt sich in die kritische Perspektive des Gorgias, nicht jedoch, um wie dieser Parmenides' Intention auf das Seiende zu destruieren, sondern um sie erst recht zu verwirklichen.“; Christian Iber, Platon. *Sophistes*, S. 253–254.

- 8 Eine Auseinandersetzung mit dem Werktitel, zu dem uns in der Überlieferung verschiedene Angaben vorliegen, mit der allgemeinen Quellenlage sowie mit dem Forschungsdiskurs über Intention und Verhältnis der Schrift zu Gorgias' übrigen Arbeiten bietet: Hans-Joachim Newiger, Untersuchungen zu Gorgias' Schrift über das Nichtseiende, S. 1–9.
- 9 Dass sich Gorgias hauptsächlich gegen Parmenides selbst richte, betont beispielsweise schon: Wilhelm Nestle, Die Schrift des Gorgias „über die Natur oder über das Nichtseiende“, in: *Hermes* 57,4 (1922), S. 551–562, hier: S. 560: „Während man aber meistens annimmt, Gorgias habe sich hauptsächlich gegen die jüngeren Eleaten, Melissos und namentlich Zenon, gewendet, hat sich uns ergeben, daß sich die Spitze der gorgianischen Beweise gegen den Großmeister der eleatischen Lehre, Parmenides selbst, richtet.“
- 10 Heinrich Gomperz, *Sophistik und Rhetorik: das Bildungsideal des ΕΥ ΛΕΓΕΙΝ in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts*, Leipzig 1912 (= Darmstadt 1965), S. 35: „Er wollte einfach zeigen, daß seine „Kunst“ auch auf philosophischem Gebiete Unglaubliches glaubhaft zu machen vermöge. [...] Der Stoff, an dem er seine Kunst beweisen wollte, war ihm schlechthin gleichgültig. [...] Und wie er selbst die Schrift nicht ernst nahm, so wurde sie auch nicht ernst genommen. [...] Die Schrift über die Natur war ein *παίγνιον*. Der „philosophische Nihilismus“ des Gorgias ist aus der Geschichte der Philosophie zu streichen. Seine Scherzrede über die Natur hat ihren Platz in der Geschichte der Rhetorik.“
- 11 Olof Gigon, Gorgias, Über das Nichtsein, S. 186–213, hier: S. 187.
- 12 Ebd., S. 187–188: „Zeugnisse über die Schrift liegen hinreichend vor. Und wenn von ihnen keines der Meinung ist, es handle sich um ein *παίγνιον*, so haben auch wir keinen Grund, dieses gewiß seltsame Denkmal der Anarchie des Denkens zwischen Parmenides und Platon zu entwerten.“
- 13 Ebd., S. 213: „Uns kam es darauf an, zu zeigen, daß die Schrift *π. τοῦ μὴ ὄντος* keineswegs eine alleinstehende Kuriosität ist, sondern das einzige annähernd erhaltene Denkmal einer Gruppe von σοφισταί: Xenias, Kratyllos, auch Protagoras und zu einem nicht unwichtigen Teil Demokrit. Eine Gestalt wie Lykophron (Ar. Phys. 185b27f.) könnte hier ebenfalls angeschlossen werden. Ich möchte diese alle zur Einheit der Eleatenschüler zusammenfassen. Sie gehen alle von Parmenides aus, führen ihn aber nicht im Ganzen weiter, sondern verfolgen einzelne Fragestellungen, besonders die Erkenntnislehre, bis zu den äußersten Extremen mit

Platon ruft diesen zeitgenössischen Diskussionskontext auf und verarbeitet ihn implizit bereits im Dialog, wenn er in der Einleitung des *Sophistes* den Gastfreund als wahrhaften Philosophen vorstellen und von den Sophisten abgrenzen lässt,¹⁴ indem Sokrates mit der provozierenden Frage auftritt, ob es sich bei dem Gastfreund aus dem Umkreis der Eleaten Parmenides und Zenon etwa um einen widerlegenden Gott (also wohl einen der streitlustigen Sophisten) handele.¹⁵ Dieser Gedanke wird hier in der Auseinandersetzung mit dem Seinsbegriff des Parmenides noch einmal aufgegriffen, wenn Platon von dem Gastfreund später betonen lässt, dass die erforderliche Revision des Parmenideischen Seinsbegriff nicht als Vätermord an Parmenides missverstanden werden dürfte, sondern als ernste philosophische Auseinandersetzung, mit der neue und notwendige Einsichten gewonnen werden müssen.¹⁶

Mit großer Ehrerbietung lässt Platon entsprechend durch den Gastfreund Parmenides bereits hier am Beginn der Auseinandersetzung als Lehrmeister anführen. Der Gastfreund zieht die Lehre des Parmenides als Zeugnis für eine legitime Einsicht in das Seiende hinzu, ohne zugleich eine kritische Auseinandersetzung mit dessen Thesen auszuschließen. In seiner schriftlichen und mündlichen Lehre¹⁷ habe Parmenides stets darauf bestanden, dass Nichtseiendes niemals sei und niemals Gegenstand des Denkens werde.¹⁸ Der Gastfreund betont in Verbindung mit dieser Parmenidesreferenz, dass die vorgenommene Frage im Folgenden primär durch eine eigene Differenzierungsleistung gelöst werden müsse.¹⁹

dem Radikalismus, der aller Eleatischen Philosophie eigen ist. Auch wo sie auf das Ganze gehen, ist ihre Wirkung durchaus auflösend, kaum mehr fördernd.“

14 Vgl. die Antwort des Theodoros: Plat. Sph. 216b7–c1, und die Schwierigkeit, die Philosophen von den Sophisten zu trennen, wie Sokrates im Anschluss betont: Plat. Sph. 216c2–217a1.

15 Plat. Sph. 216a5–6.

16 Vgl. zu der Beteuerung, dass es sich nicht um einen Vätermord an Parmenides (d. h. eine völlige Widerlegung des eigenen Lehrmeisters) handele: Plat. Sph. 241d3: Μή με οἷον πατράλοϊαν ὑπολάβῃς γίγνεσθαι τινα; vgl. zu dem Gedanken, dass eine kritische Auseinandersetzung, mit der der Seinsbegriff erweitert werden muss, dennoch notwendig ist: Plat. Sph. 241d5–7: Τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμνημονέοις ἔσται βασανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὄν ὥς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὄν αὐτὸ πάλιν ὥς οὐκ ἔστι πῃ.

17 Plat. Sph. 237a4–7. Dieser Hinweis durch den Gastfreund erinnert daran, dass er in der Einleitung als jemand aus dem Umkreis der Schüler des Parmenides und Zenon vorgestellt wurde. Als solcher kann er von Platon als ein Philosoph eingeführt werden, der nicht nur Einblick in die geschriebene Lehre des Parmenides hat, aus der er an dieser Stelle zitiert, sondern auch mit mündlichen Lehrinhalten vertraut ist.

18 Plat. Sph. 237a8–9. Die Referenz auf Parmenides wird später nach der Passage zur Dialektik wieder aufgegriffen und dient dem Gastfreund dort als Auftakt seines Resümeees, mit dem er die neuen Einsichten zum Nichtsein herausstellt, vgl.: Plat. Sph. 258d1–3. Vgl. Prm. frg. 7,1–2 DK: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο θαμῇ εἶναι μὴ ἔόντα· ἀλλὰ σὺ τῇσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἰργε νόημα [...].

19 Plat. Sph. 237b1–3: παρ' ἐκείνου τε οὖν μαρτυρεῖται, καὶ μάλιστά γε δὴ πάντων ὁ λόγος αὐτὸς ἂν δηλώσειε μέτρια βασανισθεῖς. τοῦτο οὖν αὐτὸ πρῶτον θεασώμεθα, εἰ μὴ τί σοι διαφέρει. Eine Auseinandersetzung mit Parmenides, die zu einer Differenzierung in der Sache führen soll, gleichzeitig jedoch die Position des Lehrmeisters produktiv einbindet, ohne sie gänzlich zu verwerfen, ist schon an dieser Stelle vorgezeichnet. Die Passage ist im Rückblick erneut relevant, wenn der sogenannte Vätermord an Parmenides zur Debatte steht: Plat. Sph. 241d1–7.

Wie der kritische Umgang der Gesprächspartner mit dem Parmenideischen Seinsbegriff an späterer Stelle²⁰ zu beurteilen ist, wird unten im Rahmen der Debatte um den sogenannten Vätermord zu klären sein. Die erste, hier verhandelte Referenz auf Parmenides zeigt jedoch bereits, dass der Gastfreund dem Parmenideischen Seinsbegriff von Anfang an einerseits einen Geltungsanspruch für die Erörterung der Problemstellung, sc. die Frage nach dem ‚Nichtsein‘ des Sophisten, zuerkennt – ihn also nicht, wie etwa Gorgias, in sein Gegenteil verkehrt – und ihn andererseits dennoch als legitimen Ausgangspunkt betrachtet, um aus eigener Unterscheidungskraft zu einer Lösung der vorgenommenen Frage zu gelangen.

Ob und wie diese beiden Aspekte, die miteinander auf den ersten Blick kollidieren, miteinander zu vereinbaren sind – wie also Parmenides vorausgesetzt und zugleich überwunden bzw. weitergedacht werden muss, ohne dass seine Position vollends aufgehoben wird –, wird unten im weiteren Verlauf der Dialoginterpretation herausgestellt. Dabei gilt es einerseits, zu prüfen, in welcher Weise der Begriff des Seins und des Nichtsseins, der im *Sophistes* Parmenides zugeschrieben wird, von den Gesprächspartnern hinterfragt wird (und in welcher Weise nicht). Andererseits bietet der Umgang Platons mit weiteren Vorgängerpositionen, die im Anschluss folgen, einen wichtigen Vergleichspunkt. Sie werden analog zu Parmenides, wie sich zeigen wird, von Platon im Argument neu kontextualisiert, dabei zwar durchaus kritisch betrachtet und gegeneinander abgewogen, aber nicht gänzlich verworfen, sondern in einer umfassenden Erklärung dialektisch abgesichert integriert: Platon lässt sie von den Dialogpartnern in dem erweiterten Spektrum des Seienden verorten, das in Auseinandersetzung mit diesen Denkern begründet und bis zum Dialogende sukzessiv entfaltet werden muss.

Die verhandelten Vorgängerpositionen bieten somit jeweils eine bestimmte Perspektive auf das, was man denken kann, d. h. auf das, was etwas ist und entsprechend in das Spektrum des Seienden einzuordnen ist. Parmenides nimmt mit seinem Seinsbegriff insofern eine besondere Rolle ein, als er sich auf das Prinzip von allem richtet, ohne aber einen Seinsbegriff anzunehmen, mit dem sich das ganze Spektrum des Seienden unmittelbar erschließen oder begründen lässt. Die Methode, mit der er von Platon im Argument neu kontextualisiert und in dem umfassenderen Begriff vom Sein, der erarbeitet und begründet werden soll, eingeflochten wird, bleibt daher gleich wie bei den übrigen Vordenkern. Auch die Parmenideische Position muss im weiteren Dialogverlauf von den Gesprächspartnern kritisch in das umfassendere Konzept integriert werden.

Schrittweise legt der Gastfreund bei seinem ersten Rückgriff auf Parmenides mit Theaitet offen, dass man nicht von einem Nichtsein ausgehen kann, das in einem absoluten Sinne – also in eben dem Sinne, in dem es auch Parmenides als Gegenstand des Denkens ausgeschlossen hat – dem Sein entgegengesetzt ist.²¹

20 Ebd. Der Gastfreund betont ausdrücklich gegenüber Theaitet seine Sorge, dass seine kritische Auseinandersetzung mit dem Parmenideischen Seinsbegriff als Vätermord ausgelegt werden könne, was er jedoch von sich weist.

21 Vgl. dazu die richtungsweisende Einstiegsfrage: Plat. Sph. 237b7–8: [...] καὶ μοι λέγε· τὸ μὴ-

Dazu beginnt der Gastfreund zunächst bei Kriterien des Seins: Dem Sein würde man nicht das Nichtsein zusprechen. Sofern es ist, würde man es immer als ein etwas (τὸ τι) begreifen, d. h. als einen Gegenstand des Denkens, auf den man sich richtet. Auf einfachste Weise umreißt der Gastfreund hiermit Grundsätze seelischer Erkenntnis, die es später im Dialog durch einen Rückgriff auf die Dialektik abzusichern und umfassender zu erläutern gilt: Sofern etwas ist, muss es *etwas* und als solches erkennbar sein. Wer nicht einmal von etwas redet, redet überhaupt nicht.

Auf dieser Grundlage wendet sich der Gastfreund dem (vermeintlichen) Nichtsein zu: Würde man versuchen, das Nichtsein in jeder Hinsicht von dem Sein abzugrenzen – d. h. es nicht für etwas zu halten, sondern zu versuchen, es selbst zu denken, sofern es überhaupt nichts ist –, gerate man in verschiedene Widersprüche.

(1.) Das Nichtsein könnte nicht mehr Gegenstand des Denkens oder der Rede sein: Der Gastfreund zieht die Zahl heran,²² um deutlich zu machen, dass man eine Sache, der man zuspricht, zu sein bzw. etwas zu sein, als ein Eines oder Vieles begreift. Solche diskursiv-rationalen Kriterien, die allen seelischen Unterscheidungsinhalten zukommen und an der Zahl als spezifischer Gegenstand der διὰ νοῖα auf einfachste Weise zu erschließen sind, würde man dem Nichtsein folglich unter der getroffenen Annahme absprechen.²³ Es könnte nicht mehr Gegenstand des Denkens, der Rede, der Sprache oder überhaupt irgendeiner Erklärung sein, wie der Gastfreund kritisch zusammenfasst.²⁴ Weder benennen noch besprechen noch begreifen lässt sich das, was überhaupt nichts ist, als es selbst.²⁵ Wie schon die Zusammenfassung der Passage zeigt, kreisen die Dialogpartner angesichts des Nichtseins, das dem Sein vollständig entgegengesetzt sein soll, in mehreren An-

δαμῶς ὃν τολμῶμέν που φθέγγεσθαι; Theaitet versteht die Problemstellung nicht; der Gastfreund umkreist im Folgenden das Problem in mehreren Anläufen, um deutlich zu machen, dass etwas, was tatsächlich überhaupt nichts ist, kein Gegenstand des Denkens, des Redens, der Sprache oder irgendeiner Erklärung sein kann. Das Nichtsein kann nicht als es selbst gedacht werden, vgl. dazu: Plat. Sph. 238c8–10: συννοεῖς οὖν ὡς οὔτε φθέγγεσθαι δυνατόν ὁρθῶς οὔτ' εἰπεῖν οὔτε διανοηθῆναι τὸ μὴ ὂν αὐτὸ καθ' αὐτό, ἀλλ' ἔστιν ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἀφθεγγκτον καὶ ἄλογον;

- 22 Vgl. zu den verschiedenen Zahlbegriffen im Platonismus und zu der Herleitung der Zahl als etwas Begriffliches, das Gegenstand einer rational-dianoetischen Tätigkeit ist: Gyburg Radke(-Uhlmann), Die Theorie der Zahl im Platonismus. Ein systematisches Lehrbuch, bes. S. 320–431 (IV. Sind Zahlen Begriffe?), S. 432–575 (V. Was sind Zahlen?). Vgl. zu dem Platonischen Konzept einer *communis mathematica scientia* mit einer Abgrenzung von Descartes: Arbogast Schmitt, Denken und Sein bei Platon und Descartes. Kritische Anmerkungen zur „Überwindung“ der antiken Seinsphilosophie durch die moderne Philosophie des Subjekts, S. 1–29; Ders., Denken ist Unterscheiden. Eine Kritik an der Gleichsetzung von Denken und Bewusstsein, S. 101–148. Vgl. zu der weiteren Rezeption dieser erkenntnistheoretischen Grundlagen: Wolfgang Bernard, Zur Begründung der mathematischen Wissenschaften bei Boethius, S. 63–89; Arbogast Schmitt, Die Moderne und Platon. Zwei Grundformen europäischer Rationalität, 2., überarbeitete Auflage, Stuttgart/Weimar 2008, S. 232–269; Gyburg (Radke-) Uhlmann, Die Artes Liberales – eine Bildungsidee im Wandel, S. 16–24.

23 Plat. Sph. 238a10–c7.

24 Plat. Sph. 238c8–10.

25 Plat. Sph. 238c8–9: [...] οὔτε φθέγγεσθαι δυνατόν ὁρθῶς οὔτ' εἰπεῖν οὔτε διανοηθῆναι τὸ μὴ ὂν αὐτὸ καθ' αὐτό [...].

laufen um das, was eigentlich nicht zu erfassen ist, und geraten angesichts dessen, was selbst nicht Gegenstand des Denkens sein kann, immer wieder in Aporien.

Ordnet man die vorliegende Passage in den Dialogkontext ein, wird die ganze Tragweite dieser Problembeschreibung deutlich. Abgesehen davon, dass ein solches Nichtsein grundsätzlich nicht widerspruchsfrei denkbar ist, wäre auf der Basis einer solchen Annahme das, was der Sophist mit seiner Täuschung unternimmt, nicht verstehbar, nicht beschreibbar, kein Gegenstand einer Auseinandersetzung. Es wäre überhaupt nichts, auf das man sich richten oder beziehen könnte, und somit auch nicht etwas, das irgendeine Wirkung ausüben könnte (z. B. die Erzeugung falscher Meinungen in den Seelen der Adressaten).

(2.) Das Nichtsein könnte noch nicht einmal Gegenstand der Widerlegung sein: Ein noch schwerwiegenderes Problem, nämlich die größte Aporie (τὴν μεγίστην ἀπορίαν),²⁶ in die man laut dem Gastfreund gerät, betreffe bereits den Versuch, das Nichtsein zu widerlegen, wenn man annimmt, dass es überhaupt nichts ist.²⁷ Der Gastfreund führt rückblickend die Widersprüche, die notwendigerweise entstehen, an seinem eigenen Versuch vor.²⁸ In allen Teilen seiner vorherigen Rede habe er sich auf das Nichtsein bezogen, um es zu widerlegen (sc. als etwas, das überhaupt nichts ist). Dabei habe er jedoch dieses Nichtsein stets behandelt wie etwas, dem ein Sein zugesprochen wird (sc. als etwas, als ein Eines oder als eine Vielheit).²⁹ Selbst eine widerlegende Rede über das Nichtsein, sofern es überhaupt nichts ist, scheint unmöglich.³⁰ Deutlich wird an dieser Stelle, dass das widersprüchliche Umkreisen des Nichtseins, sofern es überhaupt nichts ist, im vorausgegangenen Argumentationsteil von Platon planvoll angelegt ist, um eine geeignete Vorlage für die folgende Reflexion zu bieten und den Prozess fortschreitender Differenzierung durch die Gesprächspartner selbst abzubilden.

Mit einem erneuten Verweis auf das Jagdmotiv halten die Dialogpartner kurz im Argumentationsgang inne. Das grundsätzliche Problem zum Nichtsein muss vertagt werden, bis (sc. später im Dialog auf Basis der Dialektik) eine sichere Erklärung geliefert werden kann.³¹

Einen möglichen Lösungsansatz dafür, dass dennoch eine solche Verflechtung von Sein und Nichtsein anzunehmen ist,³² bietet die Auslegung des Sophisten als einen, der Bilder schafft. Der Gastfreund bringt im Anschluss an die Aporien zu dem Nichtsein, das überhaupt nichts ist, daher den Sophisten als imaginären Diskussionspartner³³ mit in die Erörterung: nicht leicht werde sich dieser darauf

26 Plat. Sph. 238d1.

27 Vgl. die Formulierung der Problemstellung durch den Gastfreund: Plat. Sph. 238d4–7, die im Folgenden wiederum einer weiteren Erklärung für Theaitet bedarf.

28 Plat. Sph. 238d9: οὐδὲν δεῖ τὸ σαφέστερον ἐν ἐμοὶ σκοπεῖν.

29 Plat. Sph. 238d9–239a12.

30 Plat. Sph. 239b1–c3.

31 Plat. Sph. 239c4–7.

32 Vgl. für diese Formulierung später im Fazit der Argumentation: Plat. Sph. 240c1–2: κινδυνεύει τοιαύτην τινὰ πεπλῆχθαι συμπλοκὴν τὸ μὴ ὄν τῷ ὄντι, καὶ μάλα ἄτοπον.

33 Plat. Sph. 239c9–d5.

festlegen lassen, dass er mit seiner Kunst Bilder herstelle, sondern immer wieder streitsüchtig versuchen, sich herauszuwinden, und von ihnen eine weitere Erklärung erzwingen, was denn unter Bild genau zu verstehen sei.

Theaitet führt einzelne Beispiele für Bilder, sc. Spiegelungen und Abbildungen, an,³⁴ soll diese aber im Folgenden auf eine allgemeine Definition (sc. auf das sie einende ἔργον) zurückführen³⁵ und mit Blick auf die darin festzustellende Verflechtung von Sein und Nichtsein reflektieren. Annehmen müsse man einerseits, dass das Bild dem Wahrhaften, dem Seienden, ähnlich sei, das es abbilde, andererseits, dass das Bild selbst nicht mit dem Wahren gleichzusetzen und doch irgendwie etwas sei.³⁶ Auf erstaunliche Weise sei in dem, was man Bild nenne, Sein und Nichtsein miteinander verflochten, so dass der Sophist sie scheinbar doch gegen ihren Willen dazu gebracht habe, einzugestehen, dass das Nichtsein auf irgendeine Weise sei.³⁷

Der Gastfreund nimmt daraufhin in einem zweiten Schritt Wirkung und Inhalt der Täuschungskunst in den Blick. Durch sie bringe der Sophist in den Seelen derer, die er täuscht, falsche Meinungen hervor.³⁸ Er erreiche dies durch eine falsche Rede, nämlich indem er, wie der Gastfreund mit Theaitet vorläufig festhält, von dem Sein rede wie etwas, das nicht ist, und von dem Nichtsein wie etwas, das ist.³⁹ Wie dies möglich und denkbar ist, muss im Folgenden hergeleitet werden.

2 Ein Vatemord an Parmenides? Das Bild als Verflechtung (συμπλοκή) von Nichtsein (μὴ ὄν) und Sein (ὄν)

Ein kleiner Teil⁴⁰ der vielfältigen Schwierigkeiten und Aporien, in die man gerät,⁴¹ ist entfaltet und hat die grundsätzliche Problemlage erschlossen, in die man sich begibt, wenn man die Kunst des Sophisten als Nachahmungskunst von Scheinbarem zu begreifen versucht. Es gilt, zu ergründen, wie eine solche Verflechtung von Sein und Nichtsein, d. h. die Erzeugung falscher Meinungsinhalte, die dem Sophisten mit einer provisorischen Erklärung zugesprochen wurde, denkbar ist.

Der Gastfreund kündigt dazu eine Revision⁴² dessen an, was die Gesprächspartner mit Parmenides bisher unter dem Sein verstanden haben. Dabei erzeugt Platon bei der Dialoggestaltung besondere Aufmerksamkeit für diese grundlegende Wende, die für den weiteren Verlauf der Erörterung eingeleitet werden muss.

34 Plat. Sph. 239d6–8.

35 Plat. Sph. 239e5–240a6.

36 Plat. Sph. 240a7–b11.

37 Plat. Sph. 240c1–6.

38 Plat. Sph. 240d1–4.

39 Plat. Sph. 240e10–241a1.

40 Plat. Sph. 241b9–c1.

41 Plat. Sph. 241b4–7.

42 Plat. Sph. 241d5–7.

Obwohl der Gastfreund sich gegenüber Theaitet dezidiert davon abgrenzt, mit dieser Kritik gegen Parmenides einen ‚Vatermord‘ zu begehen, ist die Passage und die Intention, die hinter dieser Auseinandersetzung mit Parmenides zu vermuten ist,⁴³ in der Forschung heftig umstritten und ihre Deutung von der jeweiligen Gesamtauslegung des Dialogs bedingt. So spricht sich etwa Cornford dafür aus, dass die Position des Parmenides im *Sophistes* entgegen der Beteuerung des Gastfreundes widerlegt werde,⁴⁴ nach Ambuel führt Platon die Argumentation im *Sophistes* sogar planvoll *ad absurdum*, der Dialog sei „aporetic as a whole“,⁴⁵ um ausgehend von dem Seinsbegriff der Eleaten die Unzulänglichkeit dieser Konzeption aufzuzeigen⁴⁶ und stattdessen auf die Notwendigkeit einer neuen Konzeption des Seienden zu verweisen, sc. auf „the necessity of the ontological distinction between paradigm and image, the basis for the theory of participation as an account of reality and meaning.“⁴⁷ Ähnlich bestimmt Iber die „generelle Funktion“ dieser Auseinandersetzung mit dem Eleaten darin, „die Notwendigkeit einer Umgestaltung der Ontologie des Parmenides aufzuzeigen.“,⁴⁸ schränkt zugleich aber mit

43 Vgl. zu dieser möglichen Ambivalenz, die dieser Aussage des Gastfreundes auf den ersten Blick zugeschrieben werden müsse: David Ambuel, *Image & Paradigm in Plato's Sophist*, S. 90: „It is a task that requires the revision of Parmenides. Curiously, the Visitor asks Theaetetus not to take him for a patricide. It is an ambiguous remark that calls attention to just who is conducting the discussion. It could indicate that the upcoming refutation of Eleaticism is a refutation in appearance only. Alternatively, it could indicate that Eleaticism contains a core of truth. Or it could indicate both.“

44 Francis Macdonald Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, S. 199: „Parmenides denied that there could be a world intermediate between the perfectly real and the totally non-existent.“

45 David Ambuel, *Image & Paradigm in Plato's Sophist*, S. xiv.

46 Ebd., S. 174–175: „The collapse of this distinction and all analogous distinctions in the *Sophist* has its source in Eleaticism. [...] The *Sophist* makes an indirect argument for participation as a theory of meaning and of reality. [...] Thus, the *Sophist* does not conclude in doctrine, but in *aporia*.“ Dass eine solche Widersprüchlichkeit der eleatischen Philosophie ursprünglich schon inhärent gewesen sei, formuliert: Olof Gigon, *Gorgias, Über das Nichtsein*, S. 186–213, hier: S. 188: „Dass Isokrates die gesamten alten σοφισταί und besonders die Eleaten als gänzlich paradox empfindet, ist weiter nicht verwunderlich. Was soll der ‚gesunde Menschenverstand‘ mit dem öv des Parmenides anfangen? Die eleatische Philosophie bewegt sich von Anfang an, wenn man einmal von Platon absieht, in der Richtung eines reinen Gedankenexperiments, das zur lebendigen Wirklichkeit kein Verhältnis mehr hat.“ S. dagegen: Arbogast Schmitt, *Parmenides und der Ursprung der Philosophie*, in: Emil Angehrn (Hg.), *Anfang und Ursprung, Die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaften*, Berlin/New York 2007 (*Colloquium Rauricum* 10), S. 109–140, bes. S. 139: „Dass Parmenides aber im Unterschied zu seinen Vorgängern und Zeitgenossen nicht einfach nach etwas Konstantem und Identischem in der Welt der Veränderungen gesucht hat, sondern sich die Bedingungen des Erkennens selbst zum Thema genommen hat, macht ihn in der Tat zu einem Anfang und Ursprung der Philosophie als Wissenschaft.“

47 Ebd., S. xv.

48 Christian Iber, *Platon. Sophistes*, S. 241. Vgl. zu einer inhaltlichen Auslegung dieser Kritik: Ebd., S. 243: „Platons Hauptkritik an Parmenides ist, daß mit dessen logischer Abweisung eines Seins des Nichtseienden die bedrohliche Wirklichkeit der Scheinwelt und des Falschen, die aus Seiendem und Nichtseiendem gemischt ist, keineswegs gebannt ist. [...] Das Seiende oder Wahre des Parmenides ist in Wahrheit machtlos, d. h. ohne Argument gegen die Schein-

Blick auf die Haltung des Gastfreundes gegenüber seinem philosophischen Lehrmeister ein, dass es sich dabei „nur um eine Modifikation, nicht um eine völlige Verabschiedung der Position des Parmenides“⁴⁹ handle. Eine solche Modifikationsthese hat bereits O'Brien⁵⁰ vertreten in scharfer Abgrenzung⁵¹ von Owen,⁵² Frede,⁵³ Dixsaut⁵⁴ und Notomi.⁵⁵

Wie der Gastfreund Kritik an Parmenides übt, zugleich aber diese Auseinandersetzung mit dem großen Lehrmeister selbst reflektiert, der als philosophischer Vater weiterhin anerkannt bleiben soll, inszeniert Platon im Dialog in augenfälliger Weise. Wie die Analyse der bisherigen Dialoghandlung oben gezeigt hat – etwa der einleitenden Passage des *Sophistes* oder des seelischen Reinigungsprozesses in der ersten Dialoghälfte –, können an den Reden und an der Charakterisierung der Gesprächspartner, an ihrem Zusammenwirken in der fortschreitenden Argumentation und besonders daran, wie sie sich an den schwierigen Problematika oder Positionen abarbeiten, ihre jeweiligen Erkenntnisvoraussetzungen oder Unterscheidungsleistungen erschlossen werden.

Um die rätselhafte Haltung, die der Gastfreund gegenüber seinem Lehrmeister Parmenides an den Tag legt, zu deuten, lohnt es daher, den Blick auf die Erkenntnistätigkeit zu richten, auf die dieser scheinbar ambivalente Umgang mit Parmenides und seinem Seinsbegriff zurückzuführen ist. Neben einer genauen Analyse, wie Platon diese Wende ohne völlige Abkehr als Erkenntnisprozess

welt und das Falsche.“; S. 252: „Die Lehre des Parmenides muß überwunden werden, bevor man widerspruchsfrei vom Sein des Nichtseienden und von der trügerischen Kunst des Sophisten wird sprechen können.“

49 Ebd., S. 252.

50 Denis O'Brien, *Le Non-Être. Deux études sur le sophiste de Platon*; Ders., *Parmenides and Plato on What is Not*, S. 19–104; Ders., *Does Plato refute Parmenides?*, S. 117–155, hier: S. 152: „The Stranger and Theaetetus have entered a new world, far removed from the world of Parmenides, and have survived to tell the tale. But that does not mean that they claim to have ‘refuted’ him in any simple sense. How could they have done? Refutation implies contradiction. No-one in his right mind would think to contradict Parmenides’ denial that ,things that are not, are’, in so far as those words are taken as meaning, or even as implying that ,things that do not exist, do exist’.“

51 Ebd., S. 117: „I have a couple of times ventured to suggest that in the *Sophist* Plato does not refute Parmenides. The reaction has been, to say the least, hostile. Hostile, with more than a touch of disapproval. You might have thought I had suggested that the Queen of England was a man. The suggestion was not only false, but foolish. A mere eye-catcher. Absurd, and unseemly.“

52 Gwilym E. L. Owen, *Plato on Not-Being*, S. 223–267.

53 Michael Frede, *Plato's Sophist on False Statements*, in: Richard H. Kraut (Hg.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge 1992, S. 397–424.

54 Monique Dixsaut, *Platon et la question de la pensée*.

55 Noburu Notomi, *Plato against Parmenides: Sophist 236D–242B*, S. 167–187, hier: S. 170: „Plato tackles the same philosophical difficulty that Parmenides faces, and criticizes him so forcefully in order to secure the possibility of *logos* and philosophy.“; S. 186: „Thus, Parmenides’ importance for Plato cannot and should not be underestimated, for he provides the strongest stimulus and yet the greatest challenge for Plato to do philosophy in the most practical and fundamental way.“

inszeniert und wie dies im Kontext der Gesamtargumentation einzuordnen ist, kann als Schlüssel für die Interpretation, wie sich zeigen wird, ein Vergleich mit dem Höhlengleichnis der *Politeia* dienen, in dem sich der Philosoph im Laufe seines Ausbildungswegs vor eine ganz analoge Situation gestellt sieht.

Wenden wir uns zunächst einer eingehenden Analyse der Passage im *Sophistes* zu. Vorab lässt Platon den Gastfreund um Nachsicht bitten und seine große Sorge äußern, dass er (a) als Vatemörder missverstanden werden könne.⁵⁶ Denn er müsse sich nun kritisch den Lehrsätzen des Parmenides zuwenden, weil sich anders weder die vorgenommene Frage beantworten noch irgendetwas von dem denken lasse, was man in den Bereich der Bilder, des Scheins und der falschen Meinung einordne bzw. den Kunstfertigkeiten zuspreche, die sich darauf richten.⁵⁷

Außerdem befürchtet der Gastfreund, (b) für einen Wahnsinnigen (μανικός)⁵⁸ gehalten zu werden, wenn er sich selbst mit der anstehenden Argumentation gänzlich umzuwenden scheine.⁵⁹ Das Bild der Vertauschung von oben und unten, das für eine Verkehrung der gewohnten Verhältnisse steht, aus denen Verwirrung und Verwechslung erwachsen können, erinnert einerseits an die Diskussion in der Einleitung des *Sophistes* um die Identität des Gastfreundes⁶⁰ und die vielfältigen Verwechslungsmöglichkeiten, denen laut Sokrates schon die Philosophen unterliegen.⁶¹ Auch dort wurde die Möglichkeit erörtert, dass Leute die tatsächlichen Philosophen aus Unkenntnis u. a. für Sophisten oder gänzlich Verwirrte halten.⁶² Für das, was der Gastfreund im Folgenden mit einer Revision des Seinsbegriffs plant, scheint er einen ähnlichen Eindruck zu befürchten und will dem vorab entgegentreten.

Eine analoge Situation findet sich in Platons *Politeia*, wenn Sokrates im Höhlengleichnis den Bildungsweg des Philosophen beschreibt⁶³ und betrachtet, wie der Philosoph nach der Dialektik mit einer zweiten Wende, sc. wiederum zurück auf den Bereich von Wahrnehmung und Meinung, fortfahren muss.⁶⁴

Während es bereits bei der ersten Wende des angehenden Philosophen für den Aufstieg zur Sonne, d. h. bis hinauf zum Intelligiblen, zu einer Verwirrung über die neuen Einsichten kommt (sc. aus mangelnder Gewohnheit und Unkenntnis),⁶⁵

56 Plat. Sph. 241d1–3.

57 Plat. Sph. 241d5–e6.

58 Plat. Sph. 242a11.

59 Plat. Sph. 242a10–b2.

60 Plat. Sph. 216a5–c1.

61 Plat. Sph. 216c2–217a1.

62 Plat. Sph. 216c8–d2: καὶ τότε μὲν πολιτικοὶ φαντάζονται, τότε δὲ σοφισταί, τότε δ' ἔστιν οἷς δόξαν παράσχοιεν ἂν ὡς παντάπασιν ἔχοντες μανικῶς.

63 Vgl. für die gesamte Passage: Plat. R. 514a1–541b5.

64 Vgl. dazu im Höhlengleichnis: Plat. R. 516c4–517a7; in der anschließenden Deutung durch Sokrates: Plat. R. 517d4–e3.

65 Plat. R. 515c4–516a4. Daher bedarf es beim Aufstieg der sukzessiven Gewöhnung an die neuen Einsichten, während der angehende Philosoph schrittweise bis hin zu der letzten Einsicht in das Prinzip voranschreitet: Plat. R. 516a5–b8. Mit der Einsicht in das höchste Prinzip kann

ist auch der Abstieg des Philosophen von (anfänglicher) Konfusion und vielfältigen Verwechslungsmöglichkeiten geprägt.⁶⁶

Nachdem der Philosoph selbst Einsicht in das Prinzip genommen und erkannt hat, dass und wie dieses Prinzip Ursache für alles übrige ist, könne er begreifen, wie weit er in seiner Erkenntnis im Vergleich zu seiner damaligen Situation in der Höhle fortgeschritten ist.⁶⁷ Von sich her würde er lieber bei der Einsicht in den höchsten Erkenntnisgegenstand verweilen,⁶⁸ wäre er aber gezwungen, erneut in die Höhle hinabzusteigen und sich mit den Gefangenen darin zu messen, die einzelnen Schatten zu erfassen, müsse er sich erst daran gewöhnen und könne – trotz seiner Wissensbasis durch den bereits erfassten Gegenstand der Dialektik – nicht direkt klar sehen.⁶⁹ Daher laufe er Gefahr, von den Gefangenen fälschlicherweise für jemanden gehalten zu werden, der nichts weiß bzw. nicht imstande sei, etwas richtiges zu erkennen, dessen vorherige Einsicht in das Prinzip folglich unnütz sei (sc. für alle Unterscheidungen im Wahrnehmbaren) und der darum sogar umgebracht werden (d. h. dessen Position verworfen werden) müsse.⁷⁰

Die Situation weist Parallelen zu dem auf, vor dem der Gastfreund im hier analysierten Argumentationskontext des *Sophistes* warnt. Während sich der Seinsbegriff des Parmenides auf das Sein, sofern es selbst Prinzip von allem und absolut ist, richtet und man es mit dem gleichsetzen könnte, was in der *Politeia* für den Gegenstand der Dialektik beansprucht wird, will der Gastfreund von dort den Blick auf Bilder, Nachahmungen, falsche Meinungen und das Scheinbare richten – also auf all das, was im Höhlengleichnis in den Bereich der Schatten und Abbildungen in der Höhle einzuordnen ist –, um auf Basis der Dialektik zu einer gesicherten Einsicht in das ἔργον dieser Gegenstände im Bereich von Wahrnehmung und Meinung zu gelangen.

Dass auch die Position des historischen Parmenides wie diejenige, die hier Parmenides im Dialog zugeschrieben wird, gedeutet werden muss (sc. als Eingrenzung des Seinsbegriffs auf das, was absolut und allgemein unter Sein verstanden

der Philosoph von dort erschließen (Plat. R. 516b9: συλλογίζοιτο), dass und wie das Prinzip Ursache von allem anderen ist: Plat. R. 516b9–c3.

66 Vgl. zu einer Gegenüberstellung dieser beiden grundlegenden Formen der Konfusion, in die die Seele geraten kann und die darum genau geprüft und unterschiedlich bewertet werden müssen: Plat. R. 518a1–b4. Dass sowohl der Philosophenanwärter bei seiner ersten Umwendung aus Unkenntnis über das Denkbare, der dialektisch gebildete Philosoph hingegen bei der zweiten Umwendung aus mangelnder Gewohnheit über das Wahrnehmbare in Verwirrung geraten können, begründet Sokrates im Anschluss mit dem Verweis darauf, dass das Wissen der Seele nicht eingesetzt werde wie eine Sehkraft in blinde Augen, sondern so, dass die Seele mit ihrer bereits inhärenten Unterscheidungskraft richtig auf ihre jeweiligen Gegenstände ausgerichtet, zur Unterscheidung angeregt und darin geübt werden müsse: Plat. R. 518b6–519b6.

67 Plat. R. 516c4–7.

68 Plat. R. 516c8–e2.

69 Plat. R. 516e3–7.

70 Plat. R. 516e8–517a7.

werden muss, sofern es Prinzip von allem ist), hat in Auseinandersetzung mit modernen und antiken Deutungen Schmitt⁷¹ für den historischen Parmenides gezeigt.

Parmenides denkt offenkundig nicht an einzelnes Seiendes, sondern an das erkennbare Sein im Ganzen. Es geht ihm um die Bedingungen im Allgemeinen, wann etwas erkennbar ist.⁷²

Der Seinsbegriff des historischen Parmenides ist daher in seiner ursprünglichen Form noch nicht für die Anforderungen geeignet, die sich beispielsweise für Platon in Auseinandersetzung mit den Sophisten ergeben, sc. für eine begründete und gesicherte Erschließung des Einzelnen in der wahrnehmbaren Welt und insbesondere für eine rational begründete Einsicht in alle Formen von Bildlichkeit, Erscheinung oder Täuschung. Eine Anwendung des Parmenideischen Seinsbegriffs in diesem Sinne auf das Einzelne ist bei Parmenides selbst noch nicht mitgedacht.

Parmenides selbst ist aber offenkundig nicht der Meinung gewesen, man könne seinen Seinsbegriff auf die Dinge der Erfahrung anwenden, sondern erkennt gerade in einer solchen Anwendung den Grund, weshalb den Vielen die Welt voller Widersprüche erscheinen muss.⁷³

Sein Seinsbegriff wird daher von Platon hier im Dialog neu kontextualisiert und für das Argument – das rätselhafte Nichtsein des Sophisten – neu aufgeschlossen. Der historische Parmenides ist davon abzugrenzen, bleibt aber auch für die Gesprächspartner im *Sophistes* Archeget für ein Seinsverständnis, das als Fundament bestehen bleiben muss.

Angesicht der Aporien und Schwierigkeiten, die mit diesem Gegenstand verbunden sind, sehen sich Gastfreund und Theaitet zu einer Revision des Parmenideischen Seinsbegriffs gezwungen, der den Sophisten und ihrer radikalen Wende gegen die Eleaten standzuhalten vermag.⁷⁴ Im weitergehenden Differen-

71 Arbogast Schmitt, Artikel ‚Parmenides‘, in: Jan Urbich, Jörg Zimmer (Hgg), Handbuch Ontologie, Stuttgart 2020, S. 3–11.

72 Ebd., S. 9.

73 Ebd., S. 8. Vgl. zu diesem Gedanken bereits: Arbogast Schmitt, Parmenides und der Ursprung der Philosophie, S. 109–140, hier: S. 139: „Mit voller systematischer Konsequenz und unter Berücksichtigung der vielen und komplexen Aspekte, die dabei zu bedenken sind, hat Parmenides den Versuch der Vermittlung zwischen der axiomatischen Einsicht, dass nur das Bestimmte erkennbar ist, und den Erkenntnisbedingungen der veränderlichen Welt der Erscheinungen nicht durchgeführt. Das wurde erst von Platon und Aristoteles geleistet.“, und zu diesem Beitrag Platons im Anschluss an Parmenides: Ebd., S. 133–134: „Es war die folgenreiche Entdeckung Platons, dass diese Ausfaltung der Verständnisbedingungen des ‚Seins‘ nicht bei einigen abstrakten Begriffen wie Einheit, Vielheit, Identität, Verschiedenheit, Ganzheit, Teil, Diskretheit, Kontinuität endet, sondern in fortschreitender Komplexität ein ganzes Wissenschaftssystem generiert, bei dem zuerst eine Theorie der Zahl, die Arithmetik, dann eine Theorie der Zahlverhältnisse, die Musik, entsteht, dann eine Theorie der für sich unterscheidbaren Größen, die Geometrie, dann eine Theorie bewegter, d. h. in unterschiedlichem Verhältnis zueinander stehender Größen, die Astronomie.“

74 Die Konsequenzen, die sich für die Redekunst aus dieser radikalen Wende der Sophisten gegen den Parmenideischen Seinsbegriff ergeben, für die Platon hier im *Sophistes* eine system-

zierungsprozess richten sie sich daher auf das, was auf den ersten Blick dem Sein, wie es Parmenides definiert hat, ganz und gar entgegensteht. Die Wende, die der Gastfreund an dieser Stelle andeutet und für die er sich vor Theaitet rechtfertigt, um nicht für einen jener Sophisten gehalten zu werden, die das Sein (z. B. wie Gorgias) radikal auf den Kopf gestellt haben, muss somit im Sinne der Wende gedeutet werden, zu der nach Platon im Höhlengleichnis der *Politeia* der Philosoph gezwungen wird, um von dem Prinzip – das der Intellekt selbst für sich und als etwas Allgemeines betrachtet – zu dem umgewendet zu werden, was nicht mehr genuiner Gegenstand der Dialektik ist, aber als Instanz dieses Prinzips auf Basis der Dialektik erschlossen werden kann.

Im Höhlengleichnis wird das Wissen um den höchsten Erkenntnisgegenstand, das der Philosoph bereits gewonnen hat, nur durch jene Gefangenen in der Höhle ohne eigenes Wissen und aufgrund von Verwechslung und Täuschung angezweifelt und führt zu dem Gedanken, den Philosophen, dessen Wissen man aus dieser Perspektive für unnütz hält, umzubringen. Vor einem solchen Umgang mit Parmenides als Philosophenvater und somit auch mit seinem Seinsverständnis, das sich auf das Sein nur richtet, sofern es als unwandelbares Prinzip betrachtet und vorausgesetzt wird, grenzt sich der Gastfreund im *Sophistes* dezidiert ab.⁷⁵

Seinem ἔργον nach, das an der Erkenntnistätigkeit erschließbar ist, die mit der hier angekündigten Verfahrensweise verbunden ist, zeigt sich der Gastfreund also auch in seiner Kritik an Parmenides als der wahrhafte Philosoph aus dem Umkreis der Eleaten, wie er eingangs im Dialog vorgestellt wurde, und entzieht sich somit dem Vorwurf, er könne wohl unerkant einer jener Sophisten sein, die nur um der Widerlegung willen widersprechen, ohne Interesse an der Generierung von Wissen. Eingearbeitet findet sich dieser Gedanke bereits, wie oben gesehen, programmatisch in der Dialogeinleitung, wenn Platon Sokrates provozierend nach der wahren Identität des Gastfreundes fragen lässt, um Verwechslungsmöglichkeiten mit den Sophisten auszuschließen.

Wenn Parmenides folglich in der zweiten Dialoghälfte von den Gesprächspartnern ein Unwissen unterstellt wird, das aufgedeckt und durch weitergehende Differenzierungsarbeit korrigiert werden muss, so lässt sich dies im Sinne der beiden grundlegenden Zustände der Verwirrung deuten, wie sie gemäß Platon im Höhlengleichnis der *Politeia* eingeführt werden: In Verwirrung gerate eine Seele bei den beiden Arten der Umwendung, die für den Ausbildungsprozess des Phi-

matische Abgrenzung sucht (sc. durch einen erweiterten und in der Dialektik abgesicherten Seinsbegriff), zeigt Platon selbst im *Euthydemos* an der dargestellten Debatte mit den sophistischen Gesprächspartnern. Vgl. dazu: Arbogast Schmitt, Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons, Würzburg 1973 (= Würzburg, Univ., Diss., 1974).

⁷⁵ Vgl. außerdem später im *Sophistes* die Gegenüberstellung von Philosoph und Sophist, die jeweils für sich – jedoch aus unterschiedlichen Gründen – schwer zu erkennen seien. Dabei wird eine ähnliche Bildmotivik wie im Höhlengleichnis aus der *Politeia* verwendet, sc. die jeweilige Dunkelheit und Helligkeit der Gegenstände (Nichtsein bzw. Sein) und eine dadurch hervorgerufene, temporäre Blindheit bei denen, die versuchen, Philosoph oder Sophist zu erkennen: Plat. Sph. 253e8–254b2.

losophen grundlegend sind, sc. (a) auf das Prinzip hin, d. h. vom Einzelnen zum Allgemeinen, und (b) von dem Prinzip zurück auf alle Instanzen, d. h. vom Allgemeinen auf das Einzelne. Habe man eine verwirrte Seele vor sich, müsse man genau prüfen, ob sie tatsächlich (a) unwissend oder eigentlich (b) bereits wissend und nur mangels Gewohnheit für den Augenblick verwirrt sei (sc. mangels Gewohnheit daran, das Allgemeine im Einzelnen zu erfassen). Entsprechend unterschiedlich müsse das Urteil ausfallen.⁷⁶

Wenn der Seinsbegriff des Parmenides revidiert werden soll, so geschieht dies im *Sophistes* somit nicht auf Basis einer ausschließlich wahrnehmungsgebundenen Erkenntnisleistung, bei der die Seele nicht um ihr dialektisches Fundament weiß und daher wie die Sophisten dieses Fundament verwirft.

Stattdessen muss die Perspektive, die von dem Gastfreund Parmenides zugeschrieben wird, mit (b) der zweiten Wende des Philosophen vom Prinzip auf dessen Instanzen gedeutet werden. Und auf diese Weise kann das Spektrum dessen, was man unter dem, was ist, verstehen kann, entsprechend erweitert werden. Es muss über das hinausgehen, was man unter dem Sein selbst verstehen kann, das unwandelbar und Fundament von allem ist – und auf das bereits Parmenides reflektiert hat –, als Gegenstand der Dialektik bleibt dieses Allgemeine jedoch weiterhin bestehen. Das Einzelne muss als bestimmte Instanz dieses Allgemeinen erschlossen werden. Prinzip und Instanz müssen in ihrer Relation zueinander und ihrem Begründungszusammenhang verstanden werden.

Eine solche Erweiterung des Seinsbegriffs ist nur für den dialektisch gebildeten Philosophen erreichbar, für jemanden also, der wie der Gastfreund zwar eine kritische Wende gegenüber Parmenides ankündigt, ohne aber dessen grundlegende Einsichten in die Notwendigkeit, das Sein selbst als Basis aller Erkenntnis anzunehmen, zu verwerfen.⁷⁷ In diesem Sinne, weist der Gastfreund zurecht den Vorwurf von sich, einen Vätermord zu begehen, ohne eine kritische Auseinandersetzung mit dem Geltungsanspruch des Parmenideischen Seinsbegriffs für alles, was man unter dem, was erkennbar ist, denken muss, ausschließen zu müssen.

Dieser sachliche Zusammenhang ist für den Gastfreund aufgrund seiner Vorbildung (wie im Vorgespräch etabliert) einsichtig. Theaitet muss hingegen erst

⁷⁶ Plat. R. 518a1–b4.

⁷⁷ In der Einleitung des *Sophistes* weist der Gastfreund auf das weitläufige Unternehmen hin, das für eine Begründung der Fragestellung aus Philosophensicht notwendig ist. Analog dazu lässt Platon Sokrates in der *Politeia* auf die sorgfältige Prüfung hinweisen, die notwendig ist, wenn der Philosoph nach der Dialektik wieder auf den Bereich der Wahrnehmung gerichtet werden muss: Plat. R. 539e2–540a2. Es muss sichergestellt werden, dass der Philosoph nach der zweiten Wende an die Erkenntnis im Wahrnehmbaren wiederum schrittweise gewöhnt wird, um nicht von seiner Wissensbasis abgelenkt bzw. zu falschen Meinungen aufgrund von möglichen Konfusionen verleitet zu werden. Im Anschluss daran kann er an das spezifische *ἔργον* des Staatsmannes herangeführt werden, um im Staat zu herrschen und für eine gerechte Verfassung zu sorgen: Plat. R. 540a4–c2. Die Dialogtrilogie aus *Theaitet*, *Sophistes* und *Politikos* zeichnen mit den Gegenständen der einzelnen Dialoge und ihrer Verflechtung untereinander diesen Gang der Philosophenausbildung von einer ersten Wende zur Dialektik bis hin zum Staatsmann grundsätzlich nach.

noch an die Dialektik herangeführt und vor einem möglichen Missverständnis gewarnt werden.

Mit den hier analysierten Elementen der Dialoghandlung charakterisiert Platon folglich das beteiligte Dialogpersonal und ihre Erkenntnismöglichkeiten, die für den Fortgang der Argumentation relevant sind, erzielt eine Eingrenzung der Perspektive, unter der eine Auseinandersetzung mit Parmenides erfolgen soll, eine Abgrenzung von den radikalen Positionen der Sophisten, allen voran Gorgias, und richtet den Fokus darauf, was das gesuchte erweiterte Verständnis von diesem Sein leisten soll. Mit der Umwendung auf das dialektische Verfahren, für das die Dihairesis an dieser Stelle unterbrochen wird, befinden sich die Dialogpartner an einer wichtigen Scharnierstelle im *Sophistes*. Sie wird von Platon auch auf Ebene der Dialoghandlung an der Interaktion der Diskutanten sichtbar gemacht.

Der Umgang mit Parmenides ist im *Sophistes* keineswegs singulär. Er fügt sich, wie sich in den folgenden Passagen zeigt, konsequent ein in eine Verfahrensweise, mit der Platon philosophische Vordenker in das Dialogargument transferiert, im Argument und für die spezifische Fragestellung neu kontextualisiert, um sie alle gleichermaßen und doch mit Rücksicht auf das jeweilige Erkenntnisniveau, für das sie mit ihrem Seinsbegriff argumentieren (sc. im Bereich der Instanzen oder bezogen auf das Prinzip), für die Generierung von Wissen einzusetzen. Dieser Methode liegt eine Erkenntnistätigkeit zugrunde, die nach der dialektisch abgesicherten Einsicht in das Allgemeine auf eine rational begründete Einsicht in das Einzelne zu schließen vermag,⁷⁸ wie sie der Gastfreund bereits zu Beginn der zweiten Dialoghälfte angedeutet hat.⁷⁹ Sie durchzieht den Dialog auf allen Ebenen und zeichnet sich auch sichtbar in dem Umgang mit Vorgängerpositionen ab: Unter einer philosophischen Gesamtperspektive müssen alle Vordenker mit ihrer jeweiligen Perspektive auf das, was ist, eingeordnet werden und leisten als fiktive Gesprächspartner ihren Beitrag zum fortschreitenden Erkenntnisprozess. Wie am Ende des *Sophistes* offengelegt wird, hat sogar der trickreiche Sophist als Beutefang des Philosophen daran Anteil. Er ist der prekärste Gegenstand von dem, was unterscheidbar ist bzw. noch auf Basis der Dialektik durch den Philosophen erfasst werden kann.

Fragt man folglich nach der Funktion, die die kritische Untersuchung des Parmenideischen Seinsbegriffs, die dezidiert nicht als Vtermord gelten soll, im *So-*

78 Eine solche Erkenntnistätigkeit wird in der *Politeia* auch dem Philosophen zugeschrieben, wenn er nach der Dialektik im Staat herrschen und für gerechte Verhältnisse sorgen soll, d. h. die Einsichten in das Allgemeine im Einzelnen, sc. in den menschlichen Angelegenheiten im Staat, anwenden muss, vgl. Plat. R. 540a4–c2.

79 Plat. Sph. 235b8–c6: Δέδοκται τοίνυν ὅτι τάχιστα διαρεῖν τὴν εἰδωλοποικὴν τέχνην, καὶ καταβάντας εἰς αὐτήν, ἐὰν μὲν ἡμᾶς εὐθύς ὁ σοφιστὴς ὑπομείνη, συλλαβεῖν αὐτὸν κατὰ τὰ ἐπεσταλμένα ὑπὸ τοῦ βασιλικοῦ λόγου, κακεῖνῳ παραδόντας ἀποφῆναι τὴν ἄγρην· ἐὰν δ' ἄρα κατὰ μέρη τῆς μιμητικῆς δῆται πῃ, συνακολουθεῖν αὐτῷ διαφροῦντας αἰεὶ τὴν ὑποδεχομένην αὐτὸν μοῖραν, ἕωπερ ἂν ληφθῇ. πάντως οὔτε οὗτος οὔτε ἄλλο γένος οὐδὲν μὴ ποτε ἐκφυγὸν ἐπέυξεται τὴν τῶν οὕτω δυναμένων μετιέναι καθ' ἑκάστου τε καὶ ἐπὶ πάντα μέθοδον.

phistes einnimmt, lässt sie sich entgegen der in der Forschung vertretenen These, Platon habe sich von Parmenides oder sogar von seinem eigenen Seinsbegriff (sc. aus früheren Dialogen) vollständig abwenden, eine fundamentale Kritik daran üben oder zumindest wichtige Modifikationen vornehmen wollen, stattdessen als eine Methode deuten, die einer dialektisch gebildeten Erkenntnistätigkeit entspringt. Vorgängerpositionen werden auf dem Fundament dialektischer Einsichten durch den Philosophen als Instanzen begriffen, die für eine bestimmte Perspektive auf das Seiende stehen, und sie werden von dem Philosophen entsprechend in ein Verhältnis zu einem allgemeinen, übergreifenden Seinsverständnis, das im *Sophistes* entfaltet werden soll, gesetzt und begründet. Der fiktive Dialog mit diesen Vordenkern, Parmenides eingeschlossen, der im *Sophistes* eindrucklich mit der Vatemorddebatte, der Diskussion zum Sein als Vielheit und Einheit oder mit dem Bild der Gigantomachie von Platon inszeniert wird, ermöglicht dem Philosophen eine Sicht auf all das, was sich im Spektrum des Seienden denken bzw. unterscheiden lässt.

3 Vorgängerpositionen zum Sein: Vielheit und Einheit

Für das ‚gefährliche‘ Unternehmen, das sie sich vorgenommen hätten,⁸⁰ schlägt der Gastfreund vor, zunächst zu hinterfragen, ob in ihren bisherigen Vorstellungen vom Sein noch Unstimmigkeiten vorlägen und sie nur fälschlicherweise davon ausgegangen seien, alles sei bereits ausreichend differenziert.⁸¹

Dazu zieht der Gastfreund neben Parmenides bzw. den Eleaten verschiedene weitere Vorgängerpositionen heran, sc. die der Naturphilosophen, und lässt somit der Einheit des Eleatischen Seins die Annahme einer Pluralität von Prinzipien, eine Vielheit im Sein, gegenüberreten. Explizit erwähnt wird Xenophanes. Ohne Namensnennung referenziert werden Heraklit und Empedokles,⁸² die namentlich bereits im *Theaitet* neben Protagoras (und den Dichtern Homer und Epicharmos)

80 Plat. Sph. 242b6–7: [...] παρακινδυνευτικοῦ λόγου [...].

81 Plat. Sph. 242b10–c2: τὰ δοκοῦντα νῦν ἐναργῶς ἔχειν ἐπισκέψασθαι πρῶτον μὴ πη τετραγήμενοι μὲν ὦμεν περὶ ταῦτα, ῥαδίως δ' ἄλλήλοις ὁμολογῶμεν ὡς εὐκρινῶς ἔχοντες.

82 Plat. Sph. 242c8–243a4. Vgl. dazu: Thomas Buchheim, *Die Vorsokratiker*. Ein philosophisches Porträt, München 1994, S. 47–55; Christian Iber, *Platon. Sophistes*, S. 255–260. Diese Auflösung der anonymen Referenz im *Sophistes* (sc. bezogen auf: Plat. Sph. 242d6–243a2) nimmt auch Simplicios in seinem Kommentar zur Aristotelischen *Physik* vor: Simp. in Ph. 50,12–23: ἐνεδεικνυτο δὲ τὴν ἐν τῇ γενέσει ἐναρμόνιον μίξιν τῶν ἐναντίων, ὡς καὶ ὁ Πλάτων ἐν Σοφιστῇ τῆς Ἡρακλείτου δόξης ἀπεμνημόνευσε παραθεὶς αὐτῇ καὶ τὴν Ἐμπεδοκλέους. λέγει δὲ οὕτως Ἰάδης δὲ καὶ Σικελαὶ τινες ὅστερον μούσαι ξυγνεύοντες, ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλέστατον ἀμφοτέρω καὶ λέγειν ὡς τὸ ὄν πολλὰ τε καὶ ἓν ἐστίν, ἐχθρὰ δὲ καὶ φιλία συνέχεται. διαφερόμενον γὰρ δὴ συμφέρεται, φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν μουσῶν. Ἰάδας καὶ συντονωτέρας τὰς Ἡρακλείτου καλῶν μούσας, αἱ δὲ μαλακώτεροι φησί, μαλακωτέρας δὲ διοτιδήποτε καὶ Σικελὰς τὰς Ἐμπεδοκλέους καλεῖ, αὐταὶ οὖν φησι, τὸ μὲν αἰεὶ οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τότε μὲν ἓν εἶναι φασὶ τὸ πᾶν καὶ φίλον ὑπ' Ἀφροδίτης, τότε δὲ πολλὰ καὶ πολέμιον αὐτὸ αὐτῷ διὰ νεῖκος τι.

herangezogen wurden,⁸³ um dort Wissen von Wahrnehmung abzugrenzen.⁸⁴ Sie wurden im *Theaitet* unter der Perspektive der Wandelbarkeit des Wahrnehmbaren, sc. bezogen auf den Bereich des Werdens, betrachtet,⁸⁵ im *Sophistes* lenkt der Gastfreund hingegen den Blick darauf, welcher Seinsbegriff diesen Konzepten, die von einer Vielheit von Prinzipien ausgehen, zugrunde liegt und ob dieser jeweilige Seinsbegriff einer umfassenden Konzeption von dem, was etwas ist und denkbar ist, standhält.⁸⁶

Mit den Naturphilosophen und Eleaten trägt der Gastfreund für Theaitet somit unterschiedliche Vorstellungen zum Sein zusammen, die geprüft und einander gegenübergestellt werden sollen und teilt sie zunächst grundsätzlich nach den Begriffen von Vielheit und Einheit in zwei Gruppen ein. Entscheidend für diese Auseinandersetzung ist dabei die Perspektive, unter der der Gastfreund die Diskussion eröffnet und die sich in die Verfahrensweise, wie oben betrachtet, einfügt: Jeder dieser Vordenker habe ihnen seine eigene bestimmte Erzählung (μῦθόν τινα)⁸⁷ zum Sein vorgetragen wie Kindern.⁸⁸ Ob etwas davon wahr sei, sei schwer zu entscheiden, und diesen Vordenkern als überaus berühmten Männer zu wi-

83 S. dazu: Naomi Reshotko, Heracleitean Flux in Plato's *Theaetetus*, in: *History of Philosophy Quarterly* 11,2 (1994), S. 139–161; Johannes Hachmöller, Platons *Theaitetos*. Ein Gespräch an Heraklits Herdfeuer, Würzburg 2015.

84 Plat. Th. 152e1–5: ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, αἰεὶ δὲ γίγνεται. καὶ περὶ τούτου πάντες ἐξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου συμφερέσθων, Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Ἐμπεδοκλῆς, καὶ τῶν ποιητῶν οἱ ἄκροι τῆς ποιήσεως ἑκατέρως, κωμωδίας μὲν Ἐπίχαρμος, τραγωδίας δὲ Ὅμηρος [...]. Referenzen auf Heraklit finden sich auch im *Kratylos*: Plat. Crat. 402a8–10: Λέγει πού Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ὅση ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.

85 Mit möglichen Veränderungen, die die Flusstheorie Heraklits im *Theaitet* und *Kratylos* durch Platon erfahren habe, setzt sich kritisch auseinander: Matthew Colvin, Heraclitean Flux and Unity of Opposites in Plato's *Theaetetus* and *Kratylos*, in: *The Classical Quarterly* 57,2 (2007), S. 759–769, hier: S. 768: „Plato's Heraclitean flux is not Heraclitus' flux, but is far more radical and epistemologically upsetting. Further, Plato's compresence of opposites is also not Heraclitus' unity of opposites.“

86 Dass die naturphilosophische Position des Empedokles bedeutsame Parallelen zu dem Rhetorikkonzept des Gorgias aufweist (der, wie oben gezeigt, im *Sophistes* insbesondere mit Blick auf den Begriff des Nichtseins des Sophisten eine wichtige Bezugsgröße bildet) und dass diese Analogien zwischen beiden Denkern auch von Platon im *Sophistes* aufgegriffen und bei der Etablierung des Maler-Paradeigma verarbeitet wurden, hat (mit Verweis auf Plat. Sph. 233c–234d) überzeugend herausgearbeitet: Thomas Buchheim, Maler, Sprachbildner: Zur Verwandtschaft des Gorgias mit Empedokles, in: *Hermes* 113 (1985), S. 417–429, bes. S. 426: „Es scheint dort, als schöbe er die beiden gleichsam ineinander, den einen begreifend als Vexierbild des andern.“, S. 428: „Indes bleibt äußerst vielsagend der Drehpunkt, durch den Platon die Wendung von Empedokles zu Gorgias vollzieht: Die Kunst der Maler dechiffriert zum einen den kosmischen Charakter der fraglichen Poiesis und leitet zugleich die Auffindung einer analogen Kunst an, nämlich die der Poiesis von Sprachgebilden (εἰδῶλα λεγόμενα). – Ein Gleichnis des Empedokles regt an zur rhetorischen Kunst des Gorgias.“, S. 429: „Von Empedokles ausgehend mündet Platon wiederum im Metier des Gorgias: große und schöne Logoi komponieren, ein Ohrenschauspiel so berührend, wie die Augenweiden der Maler.“

87 Plat. Sph. 242c8.

88 Plat. Sph. 242c8–9: μῦθόν τινα ἕκαστος φαίνεται μοι δηγεῖσθαι παισὶν ὡς οὖσιν ἡμῖν [...].

dersprechen, scheine frevelhaft zu sein.⁸⁹ Methodisch schließt der Gastfreund hiermit daran an, wie bereits bei den Eleaten bzw. Parmenides Thesen zum Sein als verschiedene Möglichkeiten gedeutet wurden aus dem Spektrum dessen, was denkbar ist und erklärt werden muss. Offene Kritik lässt Platon den Gastfreund hingegen an dieser Stelle daran äußern, dass alle diese Vordenker ihre Reden ohne Rücksicht auf das spezifische Erkenntnisniveau ihrer Adressaten zu Ende gebracht hätten, d. h. ohne ihre Rede darauf auszurichten, ob ihre Adressaten in dem, was sie von dem Sein jeweils vermitteln wollten, folgen könnten.⁹⁰ Allgemein gesprochen fehlt diesen Positionen also noch das dialektische Fundament bzw. eine Einordnung ihres jeweiligen Seinsverständnisses in dem übergreifenden Konzept, wie es von dem Philosophen im *Sophistes* erschlossen werden muss.

Dies ist der Ansatzpunkt, von dem aus der Gastfreund als Untersuchungsmethode vorschlägt, in einen fiktiven Dialog mit diesen Vordenkern zu treten,⁹¹ um ihre Positionen nachzuvollziehen und zu prüfen. Die Dialogpartner wenden sich zunächst den Naturphilosophen zu, nach denen das Sein – je nach Position auf eigene Weise – in seiner Vielheit betrachtet wird.⁹² Würde man das Sein z. B. für das Warme und Kalte halten, hält man das Sein eigentlich für zwei verschiedene Sachverhalte. Wie kann ein solches Sein jedoch widerspruchsfrei gedacht werden?⁹³ Kann ein und dasselbe beides zugleich sein oder muss man das Sein als ein Drittes neben diesen beiden Prinzipien annehmen?⁹⁴ Die Dialogpartner gehen sukzessiv den Konfusionen nach, die entstehen, wenn man annimmt, dass Sein (ausschließlich und in jeder Hinsicht) Vieles oder mehrere Prinzipien sei, und decken auf, dass sie in dieser Rede stets davon ausgehen, dass das Sein, das sie zwar verschiedenen Prinzipien zusprechen, dennoch auf irgendeine Weise ein Eines sein müsse.

Mit dieser Auseinandersetzung wird ein zentraler Gedanke vorbereitet, der später im Zuge der Gigantomachie bei der Kritik an den Materiefreunden relevant ist und dem Spektrum des Seienden, das dort entfaltet wird, zugrunde liegt. Auch die Materiefreunde müssen, obwohl sie das Sein eigentlich ganz im Körperlichen verorten, nach kritischer Diskussion schließlich einräumen, dass es etwas geben muss, was sich nur denken lässt.⁹⁵ Analog dazu ringen Gastfreund und Theaitet im fiktiven Dialog den Naturphilosophen vor der Gigantomachie bereits das Zugeständnis ab, dass das Sein nicht nur Vieles, sondern auch ein Eines ist.⁹⁶

89 Plat. Sph. 243a2–4.

90 Plat. Sph. 243a6–c9.

91 Plat. Sph. 243d6–8.

92 Plat. Sph. 243d8–9: φέρε, ὅποσοι θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἢ τινε δύο τοιούτω τὰ πάντ' εἶναι φατε, [...]. Mit diesem kurzen Verweis bezieht sich der Gastfreund zurück auf die Passage, in der Positionen von Naturphilosophen zusammengetragen wurden: Plat. Sph. 242c8–d4.

93 Plat. Sph. 243d8–e2.

94 Plat. Sph. 243e2–6.

95 Plat. Sph. 246e2–248a3.

96 Vgl. zur Beschreibung der begrenzten Perspektive der Materiefreunde: Plat. Sph. 246a7–b3.

Im zweiten Schritt wendet sich der Gastfreund mit Theaitet den Eleaten zu.⁹⁷ Auch ihre Rede vom Sein, das sie nur für ein Eines halten, muss geprüft und revidiert werden. Dazu greifen die Dialogpartner auf den Erkenntnisgrundsatz aus der Dialogeinleitung zurück, dass ein ὄνομα immer auf einen bestimmten Sachverhalt, den es zu differenzieren gilt, bezogen sein muss.⁹⁸ Auf dieser Basis werden verschiedene Widersprüche aus der Position, die den Eleaten zugeschrieben wird, im fiktiven Dialog mit ihnen hergeleitet.

(1.) Wenn sie behaupten, das Sein sei ein Eines, scheinen sie demselben Sachverhalt zwei verschiedene ὀνόματα zuzusprechen. Wie lässt sich jedoch das Sein als ein Eines denken, wenn man ihm bereits zwei ὀνόματα zuspricht?⁹⁹

(2.) Das ὄνομα ist stets auf einen bestimmten Sachverhalt bezogen, muss selbst jedoch, sofern es ὄνομα ist, von dem, auf das es bezogen ist, differenziert werden.¹⁰⁰ Wenn das Sein aber (nur) ein Eines sein soll, ist es unmöglich davon auszugehen, dass man ihm etwas zusprechen kann. Über das Sein ließe sich also nicht reden, wenn außer ihm nichts gedacht werden darf, ohne dass man das, was man dem Sein zuspricht, mit der Rede über das Sein zugleich aufhebt.¹⁰¹

(3.) Würde man stattdessen – um dieses Problem zu umgehen – das ὄνομα für identisch mit dem bezeichneten Sachverhalt halten, beziehe sich (a) das ὄνομα entweder auf keinen bestimmten Sachverhalt¹⁰² oder (b) das ὄνομα sei wiederum

97 Plat. Sph. 244b6–7. Mit diesem kurzen Verweis bezieht sich der Gastfreund zurück auf die Passage, in der die Eleaten zusammengefasst genannt werden: Plat. Sph. 242d4–6.

98 Vgl. Plat. Sph. 217a6–b3 und 218c1–5.

99 Plat. Sph. 244b9–c9.

100 Im *Kratylos* definieren die Dialogpartner analog das ὄνομα als ein Bild, das gemäß Ähnlichkeit mit Silben und Buchstaben dem Sachunterschied, auf den es bezogen ist, nachgebildet wird, vgl. Plat. Crat. 431d2–8. Seine Richtigkeit (ὀρθότητα) bemisst sich entsprechend nicht nach Identität mit der Sache, die es benennt, sondern nach der Ähnlichkeit, die es als ὄνομα mit Silben und Buchstaben erzeugt; als Bild kann das ὄνομα niemals das, was es benennt, in jeder Hinsicht ganz (Plat. Crat. 432d6: πάντα πανταχῇ) nachbilden, d. h. identisch mit ihm werden, vgl. Plat. Crat. 432c7–d3: Ὅρας οὖν, ὦ φίλε, ὅτι ἄλλην χρὴ εἰκόνα ὀρθότητα ζητεῖν καὶ ὧν νυνδὴ ἐλέγομεν, καὶ οὐκ ἀναγκάζειν, ἕαν τι ἀπὴν ἢ προσῇ, μηκέτι αὐτὴν εἰκόνα εἶναι; ἢ οὐκ αἰσθάνῃ ὅσον ἐνδέουσιν αἱ εἰκόνες τὰ αὐτὰ ἔχειν ἐκείνοις ὧν εἰκόνες εἰσὶν; und Plat. Crat. 432d11–433a2. Vgl. dazu: Anna Pavani, *The Essential Imitation of Names: On Cratylean Mimesis*, in: Julia Pfefferkorn, Antonino Spinelli (Hgg.), *Platonic Mimesis Revisited*, Baden-Baden 2021 (International Plato Studies 40), S. 81–102, bes. S. 93–95. Vgl. zu dem Befund (mit weiterführenden Stellenangaben), dass im *Corpus Platonicum* der Begriff des εἰκῶν weiter gefasst werden muss: Gyburg Radke(-Uhlmann), *Die Theorie der Zahl im Platonismus. Ein systematisches Lehrbuch*, S. 269: „[...] während der griechische Ausdruck εἰκῶν (Abbild) [...] in platonischer Begrifflichkeit jede Art von Instanzen eines allgemeinen Sachverhaltes bezeichnen kann.“ Vgl. zu einem in diesem Sinne erweiterten Mimesis-Begriff bei Platon: Stefan Büttner, *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*, S. 133: „Der Mimesisbegriff ist dahingehend zu erweitern, daß auch das *Abbild* etwas Nicht-Sinnliches sein kann. Wenn Mimesis mit dem Herstellen von Bildern (εἰδωλα ποιεῖν) identisch ist, bedeutet dies nicht automatisch, daß die Bilder anschaulich sein müssen, so sehr dies auch unser Wortgebrauch mit seiner häufigen Anwendung von ‚Bildern‘ für ‚anschauliche Bilder‘ bzw. ‚Vorstellungen‘ nahelegt.“

101 Plat. Sph. 244c11–d5.

102 Plat. Sph. 244d6–7. Das ὄνομα kann jedoch nicht, sofern es ὄνομα ist, gedacht werden, ohne

als ὄνομα auf ein ὄνομα bezogen, was sich ebenfalls nicht denken lässt, wenn das Sein nur ein Eines sein soll.¹⁰³

Derselbe Gedankengang müsse auch für das Eine (τὸ ἓν)¹⁰⁴ und das Ganze (τὸ ὅλον)¹⁰⁵ gelten, die man dem Sein zuspricht. Sukzessiv gelangt der Gastfreund mit Theaitet so zu der Einsicht, dass sich von dem Sein, das die Eleaten für ein Eines halten, nur widerspruchsfrei denken und reden lässt, wenn man es ebenso gemäß weiterer Unterschiede, die man ihm zusprechen kann, betrachtet und das Sein auf diese Weise zugleich als eine Vielheit begreift: Das Sein muss ein Eines sein, jedoch auch ein Ganzes, eine Vielheit aus Teilen mit Anfang und Ende, die sich durchdenken und voneinander abgrenzen lassen, wie der Gastfreund (ausgerechnet) mit einer Parmenidesreferenz der von ihm eingeführten Grundthese der Eleaten entgegenhält.¹⁰⁶ Diese (wie sich später zeigt: diskursiv-rationale) Betrachtung des Seins als eine Vielheit aus Unterschieden, die als Einheit (sc. mit Hilfe des Intellekts) zusammenzudenken sind, scheint gegenläufig zu der These zu sein, dass das Sein nur ein Eines ohne Teile, d. h. vollständig mit sich identisch, ist (sc. wie es der Intellekt als Sein erfassen würde).

Wie oben bereits angemerkt, kann für den historischen Parmenides noch keine Unterscheidung zwischen Prinzip und Instanz bzw. eine Herleitung der Instanzen aus dem Prinzip angenommen werden. Das Verfahren, Differenzierungen, um die der Eleatische Seinsbegriff noch erweitert werden muss, unmittelbar an und mit einer Parmenidesreferenz vor Augen zu führen, drückt (1.) auf Ebene der Dialoghandlung die Wertschätzung aus, die der Gastfreund weiterhin seinem Lehrmeister entgegenbringt, es ist (2.) in erkenntnistheoretischer Hinsicht erklärbar mit der Wende des Intellekts von dem Allgemeinen zu dem Einzelnen, bei der der Geltungsanspruch des Allgemeinen (sc. mit Parmenides) nicht verworfen wird. Ein ‚Vatermord‘ ist somit auch an dieser Stelle ausgeschlossen. (3.) Zeigt dieses Verfahren, dass der Gastfreund trotz seiner kritischen Wende aus den Lehrsätzen des Parmenides etwas entfaltet, was grundsätzlich in ihnen angelegt ist, aber noch weiterer Differenzierungstätigkeit bedarf. Es müssen alle Konsequenzen erschlossen werden, die sich aus den Grundlagen ergeben, die Parmenides bereits gelegt hat.

In einem weiteren Schritt lenken die Dialogpartner in der Auseinandersetzung mit den Eleaten den Blick schließlich auf das Sein, sofern man es als etwas Gewor-

dass man einen bestimmten Sachverhalt damit bezeichnet. Anders ausgedrückt: Würde sich das ὄνομα tatsächlich auf nichts beziehen, hebt man damit das spezifische ἔργον auf, durch das etwas überhaupt ὄνομα ist. Die Annahme (3.) (a) ist folglich nicht widerspruchsfrei denkbar.

103 Plat. Sph. 244d7–10.

104 Plat. Sph. 244c11–12.

105 Plat. Sph. 244c14–15.

106 Plat. Sph. 244e2–7: Εἰ τοίνυν ὅλον ἐστίν, ὥσπερ καὶ Παρμενίδης λέγει, Πάντοθεν ἐν κύκλῳ σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ, μεσσοῦσθαι ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ, τοιοῦτόν γε ὃν τὸ ὄν μέσον τε καὶ ἔσχατα ἔχει, ταῦτα δὲ ἔχον πάσα ἀνάγκη μέρη ἔχειν· ἢ πῶς;

denes (d. h. im Bereich von Wahrnehmung und Meinung) begreifen kann.¹⁰⁷ Würde man dem Sein (sc. als Prinzip) neben Sein und Einheit nicht auch Ganzheit (als Sachunterschied im Bereich des Denkbaren) zusprechen, ließe sich nicht erklären, wie etwas geworden sein kann, d. h. wie neben dem Sein an sich, das nur denkbar ist, auch das Werden im Spektrum all dessen, was unter Sein zu verstehen ist, anzunehmen ist.

Der Sachunterschied des Ganzen, der im Begriff vom Sein neben Einheit und Sein enthalten sein muss, wird von dem Gastfreund als entscheidende Voraussetzung dafür eingeführt, dass sich neben dem Sein an sich auch Werden (sc. zurückgeführt auf dieses Prinzip) denken lässt. Damit bereitet der Gastfreund vor, dass man nicht nur zwischen verschiedenen Sachunterschieden, die dem Sein als Sein zugesprochen werden (d. h. sofern es nur denkbar ist), differenzieren muss, sondern dass außerdem eine Hierarchie im Spektrum des Seienden zwischen dem Prinzip und seinen Instanzen, zwischen Sein und Werden, angesetzt werden muss. Dies wäre nicht möglich, wenn man das, was ist, nur für ein Eines hält.

Analog zu dem fiktiven Dialog mit den Naturphilosophen bereitet die vorliegende Erörterung mit Parmenides und den Eleaten die ausführliche Kritik an den Freunden des Intellekts vor, die im Folgenden im Zuge der Gigantomachie erfolgt. Diejenigen, die dem Sein zusprechen, dass es nur ein Eines ist, müssen einräumen, dass es sich als solches nicht für sich denken und behandeln lässt. Analog müssen später die Freunde des Intelligiblen dazu gebracht werden, einzusehen, dass Sein nicht vollständig in Ruhe sein kann, sondern auch als bewegt anzunehmen ist.

In so zahlreiche Widersprüche verliere man sich, wie die Dialogpartner zum Abschluss dieser ersten Auseinandersetzung mit Vorgängerpositionen festhalten, wenn man das Sein entweder nur als Vielheit (bzw. als zwei oder mehr Prinzipien) oder als ein Eines begreifen wolle.¹⁰⁸

4 Die Gigantomachie und das Spektrum des Seienden

Nachdem Vorgängerpositionen auf diese Weise in wesentlichen Ansätzen¹⁰⁹ verhandelt worden sind – sc. als Ausgangspunkt für eine erste Reflexion auf das Prinzip und den Grundunterschied zwischen Vielheit und Einheit bzw. zwischen Werden und Sein –, schlägt der Gastfreund vor, sich weiteren Vertretern zuzuwenden, an deren Positionen deutlich gemacht werden kann, dass bereits eine Erörterung zum Sein ebenso viele Schwierigkeiten beinhaltet wie diejenige zum Nichtsein.¹¹⁰

¹⁰⁷ Plat. Sph. 245c11–d7.

¹⁰⁸ Plat. Sph. 245d12–e5.

¹⁰⁹ So fasst der Gastfreund den fiktiven Dialog mit den Naturphilosophen und Eleaten abschließend zusammen: Plat. Sph. 245e6–7.

¹¹⁰ Plat. Sph. 245e8–246a2: [...] τοὺς δὲ ἄλλως λέγοντας αὐθρατέως, ἴν' ἐκ πάντων ἴδωμεν ὅτι τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν εὐπορώτερον εἰπεῖν ὅτι ποτ' ἔστιν.

Dazu entwirft der Gastfreund eine Erzählung, nach der die verschiedenen Vertreter in ihrem Streit miteinander über das Sein in einer Gigantenschlacht verwickelt sind,¹¹¹ ohne dass diese Kontrahenten im Bild namentlich bestimmten Schulen oder historischen Positionen zugeordnet werden.

Platon lässt den Gastfreund mit dieser Gigantomachie auf ein beliebtes Bildmotiv aus Kunst und Literatur zurückgreifen, das für uns erstmals literarisch in der Theogonie des Hesiod¹¹² greifbar ist und malt so im Argument ein Gemälde, an dem mit der gewaltsamen Auseinandersetzung in der Welt zwischen den chaotischen Kräften, sc. den Giganten, und den ordnenden Mächten, sc. den olympischen Göttern (die Zeus unterstehen und schließlich den Sieg davontragen), das Ringen verschiedener philosophischer Denker um die Ordnung des Seins (διὰ τὴν ἀμφοιβήτην περὶ τῆς οὐσίας πρὸς ἀλλήλους)¹¹³ entworfen wird.

Während das Bild in seiner Rezeption in Kunst und Literatur¹¹⁴ verschiedene Narrative, insbesondere auch im politischen Kontext, bedient hat,¹¹⁵ versetzt Platon die Gigantomachie im *Sophistes* in den Kontext einer philosophischen Grundsatzzdebatte um die ontologische Ordnung all dessen, was ist und von der Seele erkannt werden kann. Die Position des Göttervaters Zeus füllt der Philosophenvater Parmenides mit seinem Seinsbegriff – der Gastfreund hatte selbst einen Vtermord vorab grundsätzlich abgelehnt –, Aussöhnung und Sieg erzielt am Ende jedoch in der Version Platons der dialektisch gebildete Philosoph mit seiner umfassenden Perspektive auf alles Seiende, nach der Einheit und Vielheit, Bewegung und Ruhe im Spektrum all dessen, was ist, zusammengefasst werden kann und so ohne Streit oder Widerspruch (sc. ohne Aufhebung einzelner Positionen) ne-

111 Plat. Sph. 246a4–5: καὶ μὴν ἔοικέ γε ἐν αὐτοῖς οἷον γιγαντομαχία τις εἶναι διὰ τὴν ἀμφοιβήτην περὶ τῆς οὐσίας πρὸς ἀλλήλους.

112 Hes. Th. 950–955.

113 Plat. Sph. 246a5.

114 Einen ausführlichen Überblick über Quellenlage und Mythenvarianten bietet: Johannes Ilberg, Giganten, in: Wilhelm Heinrich Roscher (Hg.), Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Bd. 1,2, Leipzig 1890, Sp. 1639–1653. Mit Entwicklungen des Bildmotivs in der (insbes. bildenden) Kunst setzt sich auseinander: Ernst Kuhnert, Die Giganten in der Kunst, in: Wilhelm Heinrich Roscher (Hg.), Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Bd. 1,2, Leipzig 1890, Sp. 1653–1673. Die beiden Darstellungsformen der Giganten (sc. als Mischwesen oder in anthropomorpher Gestalt) könnten Platon im *Sophistes* als Anregung für die Unterscheidung zwischen den ‚ursprünglichen‘ und den ‚besser gemachten‘ (sc. ähnlich den Ideenfreunden zahmeren bzw. für einen rational begründeten Diskurs aufgeschlossenen) Materiefreunden gedient haben, vgl. Plat. Sph. 246c8–d2 und d4–9: Παρὰ μὲν τῶν ἐν εἰδεῖσιν αὐτὴν τιθεμένων ῥᾶον, ἡμερώτεροι γάρ· παρὰ δὲ τῶν εἰς σῶμα πάντα ἐλκόντων βίᾳ χαλεπώτερον, ἴσως δὲ καὶ σχεδὸν ἀδύνατον. ἀλλ’ ὥδέ μοι δεῖν δοκεῖ περὶ αὐτῶν δοῦναι. [...] Μάλιστα μὲν, εἴ πῃ δυνατόν ἦν, ἔργῳ βελτίους αὐτοὺς ποιεῖν· εἰ δὲ τοῦτο μὴ ἔχωρεῖ, λόγῳ ποιῶμεν, ὑποτιθέμενοι νομιμώτερον αὐτοὺς ἢ νῦν ἐθέλοντας ἂν ἀποκρίνασθαι. τὸ γὰρ ὁμολογηθὲν παρὰ βελτιόνων που κυριώτερον ἢ τὸ παρὰ χειρόνων· ἡμεῖς δὲ οὐ τούτων φροντίζομεν, ἀλλὰ τὰληθὲς ζητοῦμεν.

115 Vgl. dazu und zu weiteren Quellenangaben: Joachim Latacz, Gigantomachie, in: Hubert Cancik, Helmuth Schneider (Antike), Manfred Landfester (Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte) (Hgg.), Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Altertum, Band 4: Epo–Gro, Stuttgart/Weimar 1998, Sp. 1069–1070.

beneinander in einer komplexen Einheit und Ganzheit denkbar ist. Sie wird durch den Gastfreund für Theaitet am Bild der Gigantomachie dianoetisch entfaltet, auf Basis seiner dialektischen Vorbildung abgesichert und bereitet bezogen auf den Erkenntnisprozess, den Platon mit beiden Diskutanten im Dialog abbildet, den Weg für die später folgende Erörterung zur Dialektik selbst.¹¹⁶

Die Gigantomachie des *Sophistes* hat in der Forschung zu einer intensiven Debatte um eine mögliche Identifikation der anonym angeführten Kontrahenten geführt. Während die sogenannten¹¹⁷ Materiefreunde¹¹⁸ in der älteren Forschung mit den Kynikern bzw. Antisthenes gleichgesetzt wurden,¹¹⁹ seit Cornford¹²⁰ und

116 Plat. Sph. 249c10–d4: Τῷ δὲ φιλοσόφῳ καὶ ταῦτα μάλιστα τιμῶντι πᾶσα, ὥς ἔοικεν, ἀνάγκη διὰ ταῦτα μῆτε τῶν ἐν ἡ καὶ τὰ πολλὰ εἶδη λεγόντων τὸ πᾶν ἑστηκός ἀποδέχεσθαι, τῶν τε αὖ πανταχὶ τὸ ὄν κινούντων μὴδὲ τὸ παράπαν ἀκούειν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῶν παίδων εὐχὴν, ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν συναμφοτέρω λέγειν.

117 Neben den Termini ‚Materiefreunde‘ und ‚Ideenfreunde‘ finden sich in der Literatur auch die Begriffe ‚Materialisten‘ und ‚Idealisten‘, vgl. z. B.: Francis Macdonald Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, translated with a running commentary, London 1935, S. 228; Kritik an dieser Terminologie übt: Wolfgang Kühne, Die ‚Gigantomachie‘ in Platons *Sophistes*. Versuch einer analytischen Rekonstruktion, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 86,3 (2004), S. 307–321, hier: S. 307: „Die in der Sekundärliteratur gängigen Bezeichnungen der Kontrahenten als ‚Materialisten‘ und ‚Idealisten‘ sind in vielfacher Hinsicht irreführend.“ und plädiert stattdessen für ‚Somatiker‘ und ‚Eidetiker‘ (Ebd.). In der vorliegenden Arbeit wird auf die Begriffe ‚Materiefreunde‘ und ‚Ideenfreunde‘ zurückgegriffen, die im Forschungsdiskurs etabliert sind – gleichwohl ihre Bedeutung im Argumentkontext ebenfalls genau bestimmt werden muss. Orientierung könnte eine analoge Unterscheidung zwischen den Wahrnehmungsfreunden (bzw. den Freunden des Schauens und Hörens) und den Philosophen (sc. die, die nach Weisheit bzw. Wissen begierig sind) aus der *Politeia* bieten, vgl.: Plat. R. 475d1–480a13 und zur Terminologie: Plat. R. 475d2–4: οἱ τε γὰρ φιλοθεάμονες πάντες ἔμοιγε δοκοῦσι τῷ καταμανθάνειν χαίροντες τοιοῦτοι εἶναι, οἱ τε φιλήκοοι ἀτοπώτατοί τινες εἰσιν ὥς γ’ ἐν φιλοσόφοις τιθέναι. Es werden zunächst in der Gigantomachie mit den jeweils ‚strengen‘ Vertretern der Materie- und Ideenfreunde zwei grundsätzliche Perspektiven eingeführt, von denen sich die eine auf das Sein richtet, sofern es wahrnehmbar, die andere auf das Sein, sofern es nur denkbar und somit Gegenstand von Wissen ist. Beide Perspektiven müssen jeweils weitergehend differenziert, in diesem Sinne aneinander angenähert werden, um insgesamt ein Spektrum des Seienden zu erschließen und aus Sicht des Philosophen zusammenzuschauen, in dem sich alle diese Perspektiven auf das, was ist und denkbar ist, einordnen und auf die Dialektik zurückführen lassen. Vgl. zu der Bedeutung dieses Grundunterschieds zwischen Wahrnehmung und Wissen nach Platon, mit dem eine rational fundierte Gegenstandserkenntnis begründet wird: Arbogast Schmitt, *Die Moderne und Platon*. Zwei Grundformen europäischer Rationalität, S. 324–325, Fn. 324. Vgl. ausführlich zu den Konsequenzen, die sich daraus für eine erkenntnistheoretische Analyse der Meinung (bei Platon und Aristoteles) ergeben: Ebd., S. 324–329.

118 Plat. Sph. 246a7–b3. Und zur folgenden Diskussion: Plat. Sph. 246e2–248a3. Vgl. zu der abschließenden Aussöhnung zwischen beiden Positionen mit der übergreifenden Perspektive des Philosophen: Plat. Sph. 249c10–d4.

119 Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 2,1: Sokrates und die Sokratiker. Plato und die Alte Akademie, S. 298–299, Fn. 1; Ferdinand Dümmler, *Antisthenica*, Halle 1882 (= Berlin, Univ., Diss., 1882), S. 51–63, hier: S. 63: „Ultimus dialogus quo fusius contra Antisthenem disputatum est, est *Sophista*.“; Paul Natorp, *Platos Ideenlehre*. Eine Einführung in den Idealismus, S. 288–289: „Es ist der ‚Giganten-

in neueren Beiträgen aber gewöhnlich mit den jonischen Naturphilosophen identifiziert werden,¹²¹ herrscht mit Blick auf die sogenannten Ideenfreunde¹²² nicht nur Uneinigkeit¹²³ über eine mögliche Deutung ihrer Identität, sondern auch über die Auslegung der Kritik, die Platon im Rahmen der Gigantomachie an ihnen üben lässt. Diskutiert werden für die Identifikation der Ideenfreunde (a) die Megariker,¹²⁴ (b) italische Pythagoreer, für die bereits Proklos¹²⁵ argumentiert,¹²⁶ (c) Schüler des Platon, die möglicherweise fehlerhafte Positionen über die Ideen-

kampf' zwischen dem sensualistischen Materialismus, wie wir annehmen, der Kyniker, einerseits, dem Idealismus der eigenen Schule Platons andererseits, den er mit der gewohnten Überlegenheit der Ironie uns vorführt.“ Vgl. dazu mit einer kritischen Auseinandersetzung: Theodor Ebert, Wer sind die Ideenfreunde im *Sophistes*?, S. 82–100.

- 120 Francis Macdonald Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, transl. with a running commentary, London 1935 (= Repr. 1957), S. 229–230, bes. S. 229: „Ever since the sixth century the school had been divided into two traditions: on the one side the Ionian science of the Milesians and their successors on the other the Italian tradition of the Pythagoreans and Parmenides. [...] Plato's peculiar veneration for Parmenides shows that he regards him as the precursor of his own philosophy.“
- 121 Theodor Ebert, Wer sind die Ideenfreunde im *Sophistes*?, S. 82–100, hier: S. 82.
- 122 Plat. Sph. 246b6–c3. Und zur folgenden Diskussion: Plat. Sph. 248a4–249c9. Vgl. zur abschließenden Aussöhnung zwischen beiden Positionen mit der übergreifenden Perspektive des Philosophen: Plat. Sph. 249c10–d4.
- 123 So resümiert etwa: Theodor Ebert, Wer sind die Ideenfreunde im *Sophistes*?, S. 82–100, hier: S. 82: „[...] die Diskussion darüber ist auch heute noch nicht zu einem Abschluß gekommen.“
- 124 Friedrich D. E. Schleiermacher, *Platons Werke*, II, 2, S. 134–135: „Soll nun eine Vermutung gewagt werden [...] so möchte man sagen, Platon habe hiebei weniger den Parmenides selbst im Sinne gehabt, als Andere, gegen welche er auch sonst ohne sie zu nennen streitet, nemlich die ursprünglichen und ersten Megariker.“; Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 2, 1: Sokrates und die Sokratiker. Plato und die Alte Akademie, S. 298, Fn. 1; Hermann Bonitz, *Platonische Studien*, S. 163, Fn. 7; Otto Apelt, *Die Ideenlehre in Platons Sophistes*, S. 69–99, hier: S. 89: „Denn daß die Megariker es sind, die hier als ‚Ideenfreunde‘ bekämpft werden, sollte nach allem, was Zeller, Bonitz u. a. gesagt haben, nicht mehr bezweifelt werden.“ Kritisch zu dieser These: Kurt von Fritz, *Schriften zur griechischen Logik*, Bd. 2: Logik, Ontologie und Mathematik, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, S. 86: „In diesem ganzen Passus ist nichts enthalten, was mit irgendeiner der für Eukleides bezeugten Lehre so eng zusammenhinge, daß man ein Recht hätte, die Stelle auf ihn zu beziehen, während die Mehrheit der von den εἰδῶν φίλοι angenommenen εἰδῆ der Einheitslehre des Eukleides eher widerspricht.“; im Anschluss daran: Theodor Ebert, Wer sind die Ideenfreunde im *Sophistes*?, S. 82–100, hier: S. 85.
- 125 Proc. in Prm. II 729,24–730,1: ἦν μὲν γὰρ καὶ παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις ἡ περὶ τῶν εἰδῶν θεωρία, καὶ δηλοῖ καὶ αὐτὸς ἐν Σοφιστῇ τῶν εἰδῶν φίλους προσαγορεύων τοὺς ἐν Ἰταλίᾳ σοφοὺς· ἀλλ’ ὁ γὰρ μάλιστα πρεσβεύσας καὶ διαρρηδὴν ὑποθέμενος τὰ εἶδη Σωκράτης ἐστίν [...].
- 126 Charles-Augusta Mallet, *Histoire de l'École de Mégare et des Écoles d'Élis et d'Érétrie*, Paris 1845, S. LIII–LVIII; John Burnet, *Early Greek Philosophy*, London/Edinburgh 1892 (= London 1930), S. 309 (im Anschluss an Proklos); Alfred Edward Taylor, *Plato: The Man and His Work*, London 1926 (= London 1960), S. 386: „As the speaker is certainly an Italian Eleatic [...] we must plainly look to Italy for these rationalistic dualists. Hence Proclus is pretty likely to be right when he says that the persons meant are ‚wise men in Italy‘ whom he also calls Pythagoreans [...].“

lehre vertreten haben, oder (d) eine kritische Auseinandersetzung Platons mit seiner eigenen Ideenlehre¹²⁷ im Unterschied zu früheren Dialogen.¹²⁸

Das Bild der Gigantomachie ist für beide Gruppen, die nach dem Gastfreund um eine Deutung des Seins rivalisieren, von Platon nicht beliebig gewählt, sondern weist für die Sachverhalte, die im Zuge des *Sophistes* an ihnen herausgearbeitet werden sollen, geeignete Ansatzpunkte auf.¹²⁹ Wir haben im Bild der Gigantomachie das sterbliche Geschlecht der Giganten auf der einen Seite, die als chaotische, rohe Kräfte in der Welt¹³⁰ für den Bereich des Werdens bzw. des Körpers und des Wahrnehmbaren stehen, und die unsterblichen, olympischen Götter auf der ande-

127 Zur Verteidigung gegen zeitgenössische Kritiker: George Grote, *Plato and the other Companions of Socrates*, 3 Bde., Bd. 2, London 1865 (= Repr. Cambridge 2009), S. 399: „[...] Plato defends himself against reproaches seemingly made to him at the time.“ Als Selbstkritik, Revision oder Modifikation: Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon*, Erster Band: *Leben und Werke*, Berlin 1919 (= Berlin ²1920), S. 564–565; Henry Jackson, *Plato's Later Theory of Ideas*, in: *Journal of Philology* 14 (1885), S. 173–230, bes. S. 197–202, hier: S. 199: „That Plato's teaching underwent an important transformation, and that, in certain dialogues, from the stand-point of the later doctrine, he submits the earlier to direct and careful criticism, I have endeavoured to show in my papers upon the *Philebus* and the *Parmenides*. Hence I am already prepared to accept Grote's hypothesis [...]“; Theodor Gomperz, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, Bd. 2, Berlin/Leipzig ⁴1925 (= Repr. Berlin 1973, Berlin/Boston 2020), S. 440–441: „Gar eigenartig ist die Stellung, welche Sokrates in beiden Gesprächen einnimmt. Man möchte ihn einen Ehrenpräsidenten der Verhandlung nennen. [...] Das ist, wie wir meinen, vorerst dadurch bedingt, daß Doktrinen, die in früheren Werken durch den Mund des Sokrates verkündet wurden, hier einen Gegenstand der Kritik bilden.“; Georges Maximilien Antoine Grube, *Plato's Thought, with new introduction, bibliographic essay and bibliography by Donald J. Zeyl*, London 1980 (= London 1935), S. 296–297: „To any reader who had not been forewarned by scholarly discussions it would seem perfectly obvious that the author of the *Phaedo* and the *Republic* must at least be included among those here criticized.“; Paul Friedländer, *Platon*, 3 Bde., Bd. III: *Die Platonischen Schriften, zweite und dritte Periode, zweite erweiterte und verbesserte Auflage*, Berlin ²1960, S. 247; Francis Macdonald Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The *Theaetetus* and the *Sophist* of Plato*, translated with a running commentary, London 1935, S. 242; William David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951, S. 107; William Keith Chamber Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. V: *The later Plato and the Academy*, S. 141: „Faced with this [...], I do not see how anyone can doubt that Plato is preparing the reader for a modification of his own metaphysics.“; Wilhelm Kamlah, *Platons Selbstkritik im *Sophistes**, passim; Lambertus Marie de Rijk, *Plato's *Sophist*. A Philosophical Commentary*, Amsterdam/Oxford/New York 1986, S. 102: „[...] modern scholarship has made it certain that the Idealists theory presented here represents the classic shape of Plato's theory of Forms as it is found in the earlier (pre-critical) dialogues [...]“

128 S. zu diesem Tableau an möglichen Deutungsvorschlägen: William David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, S. 105–107. Vgl. in kritischer Auseinandersetzung mit diesen verschiedenen Positionen: Theodor Ebert, *Wer sind die Ideenfreunde im *Sophistes*?*, S. 82–100, hier: S. 84.

129 Ein „hohes metaphorisches Potential“ spricht dem Motiv zu: Joachim Latacz, *Gigantomachie*, Sp. 1069–1070, hier: Sp. 1069.

130 S. zur Genealogie (mit Quellenhinweisen) der Giganten, zu ihrer sterblichen, rohen Natur und ihrer Gestalt als ‚Erdriesen‘: Otto Waser, *Giganten*, in: Wilhelm Kroll (Hg.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen, Supplementband III: *Aachen bis ad Iuglandem*, München 1918 (= Repr. 1974), Sp. 655–759, bes. Sp. 660–661 und Sp. 732–737.

ren Seite, die als ordnende Kräfte Zeus unterstehen und entsprechend eine geeignete Vorlage für Analogieschlüsse auf das ermöglichen, was für sich erkennbar, Gegenstand von Wissen und Prinzip der Ordnung alles Seienden ist, in diesem Sinne also ‚unsterblich‘ ist.

In Orientierung an diesen grundsätzlichen Charakteristika des Gigantomachie-Motivs ordnet der Gastfreund den Giganten und olympischen Göttern zwei Gruppen von Denkern zu, die einander gegenüberstünden: (a) Die einen würden nur den Körper für das Sein halten, d. h. all das, was mit der Wahrnehmung erfassbar ist. Darüber hinaus würden sie nichts zugestehen.¹³¹ Diese Position wird in der (neueren) Forschung weitestgehend einhellig mit den jonischen Naturphilosophen verbunden. (b) Die anderen richteten sich ganz auf das, was nicht sichtbar ist, und würden denkbare, unkörperliche Ideen für das wahrhafte Sein erklären. Jenes Körperliche aber, auf das sich die Materiefreunde richten, würden sie nur für eine Form des Werdens halten und von dem Sein streng abgrenzen.¹³²

Mit diesen Positionen seien beide Gruppen miteinander in eine unermessliche Schlacht verstrickt.¹³³ Der Gastfreund weist auf die unterschiedliche Diskussionsbereitschaft bzw. Fähigkeit zur vernünftigen Einsicht der Materiefreunde und der Ideenfreunde hin. Während die Ideenfreunde für einen vernünftigen Dialog bereit seien,¹³⁴ müssten die Materiefreunde in ihrer ursprünglichen Form für uneinsichtig und dem Argument schwer zugänglich gehalten werden.¹³⁵ Für die folgende Auseinandersetzung sollen daher Vertreter der Materiefreunde angenommen werden, die besser geworden sind (τοὺς βελτίους γεγονότας)¹³⁶ – entweder tatsächlich oder nur in der Rede der Dialogpartner.¹³⁷ Auch letzteres sei ein legitimes Mittel der Auseinandersetzung, weil es in der folgenden Erörterung, wie der Gastfreund betont, nicht um die Erschließung der tatsächlichen Positionen gehe, sondern darum, der Wahrheit auf den Grund zu gehen. Eine richtige Antwort der besser gemachten Materiefreunde wird sogar für relevanter gehalten als eine Auseinandersetzung mit der ursprünglichen Sichtweise, mit der die Materiefreunde üblicherweise auftreten.¹³⁸

Diesen besser gemachten Materiefreunden soll das Zugeständnis abgerungen werden, dass neben dem Körper, den sie allein für das Sein halten, auch etwas angenommen werden muss, das unter das Sein fällt, aber nicht körperlich ist. Der Gastfreund beginnt dazu ein maieutisches Gespräch, in dem Theaitet in vermittelnder Weise für die Materiefreunde antwortet.¹³⁹

131 Plat. Sph. 246a7–b3.

132 Plat. Sph. 246b6–c3.

133 Plat. Sph. 246c2–3.

134 Plat. Sph. 246c8–9.

135 Plat. Sph. 246c9–d1.

136 Plat. Sph. 246e2.

137 Plat. Sph. 246d4–7.

138 Plat. Sph. 246d7–9.

139 Plat. Sph. 246e2–3: κέλευε δὴ τοὺς βελτίους γεγονότας ἀποκρίνασθαί σοι, καὶ τὸ λεχθὲν παρ’ αὐτῶν ἀφερμήνευε.

Ausgangspunkt bildet die Annahme, dass sterbliches Lebewesen (θνητὸν ζῶον)¹⁴⁰ etwas ist, was unter das Sein gesetzt werden muss. Dem stimmt Theaitet stellvertretend für die Materiefreunde zu.¹⁴¹ Auch die Seele, die dem sterblichen Lebewesen zukomme, müsse im Sein verortet werden. Von ihr gebe es gerechte und ungerechte Seelen. Gerecht sei die Seele durch Anwesenheit von Gerechtigkeit. Wenn Gerechtigkeit aber für vorhanden gehalten werde, müsse sie offenbar wie alle übrigen Tugenden etwas sein, das ist.¹⁴² Müssen folglich all diese Sachverhalte, die ausgehend von dem sterblichen Lebewesen für etwas gehalten wurden, was ist, für sichtbar und ertastbar oder nicht sichtbar gehalten werden? Können die Materiefreunde annehmen, dass diese Sachverhalte, denen sie der Reihe nach zugestimmt haben, seiend zu sein, Körper haben?¹⁴³ Theaitet muss einräumen, dass die Materiefreunde zwar wohl selbst die Seele noch für etwas Körperliches halten dürften, dass sie aber von der Gerechtigkeit schwerlich behaupten könnten, dass sie körperlich ist.¹⁴⁴

Mit diesem Zugeständnis, wie gering es auch auf den ersten Blick erscheint, haben die Dialogpartner eine erste Etappe in der Kritik an den Materiefreunden erreicht. Der Gastfreund betont, dass diese Einsicht von den strengen, ursprünglichen Materiefreunden in keiner Weise zu erwarten sei, dass man als imaginäre Diskussionspartner folglich tatsächlich die besser gewordenen Materiefreunde vor sich habe.¹⁴⁵

Von diesen wird im Folgenden eine weitere Erklärung eingeholt, um festzuhalten, dass sie mit dem, was sie für nicht sichtbar gehalten und dennoch dem Sein zugerechnet haben, etwas angenommen haben, was über den Körper hinaus zum Sein gehört.¹⁴⁶ Dies sei nichts anderes als Vermögen (δύναμις), durch das etwas imstande ist, etwas zu machen oder etwas zu erleiden.¹⁴⁷ Theaitet und Gastfreund schließen ihre Auseinandersetzung mit den Materiefreunden ab, indem sie explizit darauf verweisen, dass diese Erklärung zum Sein für den Moment und in Übereinstimmung mit der Perspektive dieser Vertreter gewonnen ist. Später werde man vielleicht noch eine andere Definition des Seins finden.¹⁴⁸

Betrachtet man, wie Platon den fiktiven Dialog mit den Materiefreunden argumentativ aufbaut und dabei sukzessiv eine Erweiterung der ursprünglichen These im maieutischen Gespräch erreicht, weist die Passage Parallelen zu dem

140 Plat. Sph. 246e5.

141 Plat. Sph. 246e5–6.

142 Vgl. für diese aufeinander aufbauenden Schlussfolgerungen: Plat. Sph. 246e7–247a10.

143 Plat. Sph. 247b1–6.

144 Plat. Sph. 247b7–c2.

145 Plat. Sph. 247c3–7.

146 Plat. Sph. 247c9–d6.

147 Plat. Sph. 247d8–e4: λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιοῦν τινα κεκτημένον δύναμιν εἶτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὅτιον πεφυκὸς εἶτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κὰν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον ὀρίζειν τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.

148 Plat. Sph. 247e5–248a3.

ersten Schritt der Umwendung auf, die die Gefangenen im Höhlengleichnis der *Politeia* machen.

Im *Sophistes* lässt Platon den Gastfreund auf den aporetischen Zustand verweisen, in den die Materiefreunde geraten könnten, wenn sie über den Körper hinaus etwas annehmen müssen, was ist.¹⁴⁹ Auch wenn die Materiefreunde damit noch keine Einsicht in das Sein erreicht haben, wie es die Ideenfreunde betrachten, und diese Perspektive auf das Sein von Theaitet und Gastfreund für vorläufig gehalten wird, haben die Materiefreunde doch eine entscheidende, erste Umwendung erfahren. Analog geraten die Gefangenen im Höhlengleichnis bei ihrer Wende von den Schatten zum Licht in einen ersten Zustand der Verblendung (sc. mangels Wissens und Gewohnheit), der angesichts der schwierigeren Erkenntnisinhalte entsteht, wenn sie über das, was bloße Wahrnehmung ist, hinausgehen. Dieser Zustand der Verblendung wird von Sokrates in der *Politeia* ebenfalls als eine Aporie beschrieben.¹⁵⁰

In beiden Fällen muss die Einsicht in das Sein, die jeweils nach der Auflösung der ersten Aporie erreicht wird, auf den Bereich von Meinung und Wahrnehmung begrenzt bleiben, sc. in der Terminologie aus dem Liniengleichnis der *Politeia* auf etwas, was sich als eine rational begründete Meinung (πίστις) beschreiben lässt.

So werden in der Gigantomachie des *Sophistes* die Materiefreunde zu einer Einsicht gebracht, mit der sie soweit, wie es für ihre wahrnehmungsgebundene Erkenntnis möglich ist, an das herangeführt werden, was nur denkbar ist, ohne dieses Denkbare, das Sein selbst, bereits für sich zu erfassen wie die Ideenfreunde. Denn das, was ist, zeigt sich den Materiefreunden aus ihrer Perspektive – was hier im fiktiven Dialog als vorläufiges Diskussionsergebnis festgehalten wird – als ein Vermögen (δύναμις).¹⁵¹ Für sie ist das, was wahrhaft ist, nicht als es selbst erkennbar, sondern lediglich, insofern es sich im Bereich von Körper und Wahrnehmung als das erschließen lässt, wodurch alles, was Gegenstand der Meinung ist (z. B. sterbliches Lebewesen), in die Lage versetzt wird, etwas hervorzubringen oder zu erleiden.

Dieser Gedanke verhält sich analog zu dem, was Sokrates in der *Politeia* mit dem Begriff des ἔργον einführt, mit dem man die bestimmte Konstitution und Ordnung von Einzeldingen im Bereich von Wahrnehmung und Meinung als Inhalt der rational fundierten Meinung (πίστις) begreift.¹⁵²

149 Vgl. zu dem Hinweis auf eine mögliche Aporie: Plat. Sph. 247d4: [...] τάχ' οὖν ἴσως ἂν ἀποροῖεν [...].

150 Vgl. für die ganze Passage zu der Umwendung und dem Anfang des Aufstiegs: Plat. R. 514b8–515e5. Vgl. für den aporetischen Zustand, der bei diesem ersten Schritt der Umwendung entsteht: Plat. R. 515d5–7: [...] οὐκ οἶε αὐτὸν ἀπορεῖν τε ἂν καὶ ἡγεῖσθαι τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα;

151 Plat. Sph. 247e3–4: τίθεμαι γὰρ ὅρον [ὀρίζειν] τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.

152 Vgl. dazu eine einführende Passage zum ἔργον in: Plat. R. 352d8–353b1. Im Anschluss entwirft Sokrates aufbauend darauf das Konzept der ἀρετή. Sofern etwas gemäß ἔργον dazu in der Lage ist, etwas zu leisten, kann durch die vollendete Ausführung dieser Leistung eine Bestheit (ἀρετή) darin ausgebildet werden: Plat. R. 353b2–d2. Auch die Seele könne man mit Blick auf ihr spezifisches ἔργον an Aktivitäten begreifen, die sie spezifisch leiste

Aus diesem Grund müssen die Materiefreunde im Unterschied zu den Ideenfreunden zunächst besser gemacht werden, sc. zu einer ersten Einsicht in die Möglichkeit gebracht werden, dass das Einzelne im Wahrnehmbaren und Körperlichen überhaupt einer rational-begrifflichen Fundierung bedarf, um erkannt zu werden. Diese Reflexion auf eine notwendige Begründung aller Unterscheidungen im Wahrnehmbaren können die Materiefreunde in ihrer ursprünglichen Form – d. h. aus sich selbst heraus – nicht leisten analog dazu, wie auch die Wahrnehmung selbst nicht mit dem, was rational-begrifflich und für sich erkennbar ist, identisch ist oder diese Erkenntnisse von sich her enthält.¹⁵³ Sie bedarf der Hilfe des Intellekts, der bei Widersprüchen, zu der die Seele im Wahrnehmbaren aufgrund unzureichender Differenzierung gelangt, hinzugezogen werden bzw. (vermittelt über die *διάνοια*) mitbewegt werden muss.¹⁵⁴

An dieser Charakterisierung der Materiefreunde und ihrer Erkenntnisfähigkeit zeigt sich, dass das Bild der Gigantomachie zwar durch historische Positionen, etwa die der jonischen Naturphilosophen, angeregt sein kann, dass aber (auch hier) der Hinweis des Gastfreundes ernst genommen werden muss, dass es nicht um eine Verhandlung solcher Positionen, sondern um die Aushandlung der Wahrheit gehen muss. Die Unterscheidung zwischen den ‚ursprünglichen‘ und den ‚besser gemachten‘ Materiefreunden ist – wie der Gastfreund selbst ausdrücklich einräumt – nicht historisch vertreten,¹⁵⁵ sie ist aber notwendig – wie ein Vergleich mit der *Politeia* gezeigt hat –, um im Bereich der Wahrnehmung das Differenzierungspotential auszuschöpfen, das sich für das Spektrum des Seienden ergibt. Das Bild der Gigantomachie wird im Kontext einer Grundsatzdebatte um das Sein verwendet und von Platon moduliert, um das Zusammenwirken verschiedener

(z. B. sorgen, herrschen, beraten); ihre *ἀρετή* bestehe in der gerechten Seelenverfassung, durch die der Mensch, wenn er sie ausgebildet habe, gut lebe und glücklich werde: Plat. R. 353d3–354a9.

153 Analog verweist Sokrates im Bild des Höhlengleichnisses auf die Notwendigkeit von Zwang und gewaltsamer Umwendung derer, die erst mit allmählicher Gewöhnung einsehen können, dass es einer rationalen Fundierung ihrer wahrnehmungsgebundenen Erkenntnis bedarf und dass Sachverhalte, die selbst für sich denkbar sind, allem Wahrnehmbaren und Körperlichen vorausgesetzt werden müssen: Plat. R. 515c4–516a4.

154 Vgl. in der *Politeia*: Plat. R. 523a10–b4: Δείκνυμι δὴ, εἶπον, εἰ καθορᾶς, τὰ μὲν ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν οὐ παρακαλοῦντα τὴν νόησιν εἰς ἐπίσκεψιν, ὡς ἰκανῶς ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως κρινόμενα, τὰ δὲ παντάπασι διακελεύόμενα ἐκείνην ἐπισκέψασθαι, ὡς τῆς αἰσθήσεως οὐδὲν ὑγιὲς ποιούσης.

155 Aus diesem Grund plädiert so etwa auch Hochholzer dafür, die Auslegung der Argumentation selbst, nicht die Deutung möglicher philosophischer Vorbilder in den Vordergrund zu rücken, vgl. Christoph Hochholzer, Teile und Teilhabe. Eine Untersuchung über Platons *Sophistes*, Berlin/Boston 2016 (= Saarbrücken, Univ., Diss., 2015), S. 413: „Von vornherein geht man also von einer Position aus [sc. bei den besser gewordenen Materiefreunden], die für besser als die entsprechenden zeitgenössischen oder historischen Positionen gehalten wird. Deswegen erscheint es aufgrund der genannten Bemerkungen von Anfang an wenig aussichtsreich, viel Mühe auf die Frage aufzuwenden, gegen welche Autoren sich Platon genau richtet. Zugunsten einer systematischen Auswertung der Argumentation sollen diese philosophiehistorischen Aspekte also in den Hintergrund treten.“

Erkenntnisleistungen der Seele abzubilden, die – bezogen auf die Materiefreunde – an die Wahrnehmung gebunden sind. Historische Positionen, die hinter der vorgeführten Debatte zwischen den Materiefreunden und Ideenfreunden stehen, bleiben hingegen in dem epischen Bild von einer Gigantenschlacht um das Sein schemenhaft. Sie sind im Falle der ‚besser gemachten‘ Materiefreunde sogar ausdrücklich ausgeschlossen; der Fokus bleibt gerichtet auf die Verhandlung von möglichen Positionen zum Sein.¹⁵⁶

Wie verhält es sich nun mit der Deutung der Ideenfreunde? In der zweiten Hälfte der Gigantomachie wenden sich die Dialogpartner diesen Freunden des Intelligiblen zu, die sich ganz auf das Sein richten, sofern es nur denkbar und unveränderlich ist, und es von dem Werden, das wahrnehmbar und stets veränderlich ist, abgrenzen. Dabei gehen sie laut dem Gastfreund davon aus, dass man mit dem Körper mittels Wahrnehmung am Werden Anteil habe, mit der Seele aber aufgrund des vernünftigen Denkens am Sein.¹⁵⁷

Für das folgende maieutische Gespräch, in das die Ideenfreunde als fiktive Diskussionspartner involviert werden, um ihrerseits von ihrer strengen Position abzurücken, nimmt der Gastfreund seinen Ausgangspunkt von dem Begriff der Teilhabe (τὸ δὲ δὴ κοινῶνείν)¹⁵⁸ und zieht eine Verbindung zu der Einsicht, die zuvor mit den Materiefreunden erreicht wurde: Muss diese Teilhabe nicht ebenfalls

156 Wie Platon bereits in der Einleitung des Dialogs durch einen Verweis des Sokrates andeutet (Plat. Sph. 217c4–7), ist der *Sophistes* eng an den *Parmenides* angeschlossen, was sich sowohl mit dem Gegenstand, sc. den komplementären Untersuchungen zum Sein, als auch, wie sich hier in der Auseinandersetzung mit Vorgängerpositionen und in der Gigantomachie zeigt, mit seiner Methode begründen lässt, historische bzw. philosophische Positionen als Ausgangspunkt für eine erkenntnistheoretische Debatte im Dialog heranzuziehen. Eine Reflexion auf diese Untersuchungsmethode Platons findet sich später im Neuplatonismus im *Parmenides*-Kommentar des Proklos, der mit einer analogen Deutungsstrategie – für die die vorliegende Diskussion von Vorgängerpositionen und die Gigantomachie im *Sophistes* Vorbild gewesen sein könnte – den Dialograhmen und die Dialoghandlung des *Parmenides* erschließt. Vgl. zu der Exegese des *Parmenides* durch Proklos: Gyburg Radke (-Uhlmann), *Das Lächeln des Parmenides. Proklos' Interpretationen zur Platonischen Dialogform*, S. 294–409, bes. S. 397: „In der Deutung des Proklos stehen diese drei Gruppen jeweils für unterschiedliche Grade an Einsichten über das Seiende und seine Ursachen und die Möglichkeit, etwas Seiendes zu erkennen.“, S. 400: „Diesen Unterschied, der durch eine allgemeine Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit rationaler Erkenntnis und ihren Bezugsmöglichkeiten auf Einzelnes und Allgemeines gewonnen wird, sucht Proklos nun in der Geschichte der Philosophie zu lokalisieren. Denn wenn dies die Grundmöglichkeiten der Erkenntnisfundierung und *Theoria* sind, dann muß man auch annehmen, daß diese Möglichkeiten irgendwann aktual geworden sind oder geworden sein können.“, S. 400–401: „Proklos verbindet jedoch diese drei allgemeinen Grundmöglichkeiten in der allgemein erschlossenen Reinheit der Erkenntniszugangsweisen mit bestimmten historischen Philosophenschulen: mit den ionischen Naturphilosophen, den eleatischen Seinsphilosophen und den attischen Philosophen, d. h. vor allem Platon, die er alle zusammen in einer Synkrisis miteinander in Beziehung setzt. Er tut dies, obwohl nach der Dialogfiktion eine direkte Begegnung nur zwischen den Eleaten und den Athenern und zwischen den Naturphilosophen und den Athenern stattfindet.“

157 Plat. Sph. 248a7–b1.

158 Plat. Sph. 248b2.

für eine bestimmte Art des Vermögens gehalten werden, durch die ein Erleiden oder Hervorbringen (πάθημα ἢ ποίημα)¹⁵⁹ in dem entstehe, was jeweils aufeinander treffe?¹⁶⁰ Da für Theaitet eine Differenzierung im Bereich dessen, worauf sich die Ideenfreunde richten, bereits sein Erkenntnisniveau übersteigt, muss der Gastfreund im zweiten Teil der Gigantomachie selbst bei den stellvertretenden Antworten zur Unterstützung eingreifen.¹⁶¹ Platon markiert mit diesem Mittel der Dialoggestaltung, dass die Diskussion hier auf einer Ebene erfolgt, für die es bereits einer dialektischen Vorbildung bedarf, um die einzelnen Schlussfolgerungen abzusichern. Über dieses Erkenntnisniveau verfügt der Gastfreund im Unterschied zu Theaitet. Zur Debatte steht in dieser Passage also eine Differenzierung im Bereich dessen, was nur denkbar ist.

Da die Ideenfreunde von sich aus darauf beharren würden, dass das Vermögen, etwas hervorzubringen oder zu erleiden, ganz im Bereich des Werdens verortet und vom Sein ferngehalten werden müsse, wendet der Gastfreund den Blick prüfend auf die Erkenntnistätigkeit der Seele. Dabei zeigt er schrittweise auf, dass diese nicht denkbar wäre, ohne dass man das Erkennen der Seele als ein Hervorbringen (ποίημα)¹⁶² und das Erkenntwerden des Seins als ein Erleiden (πάθος)¹⁶³ versteht.¹⁶⁴

Darüber hinaus sei, wie der Gastfreund fortfährt, weder denkbar, dass dem Sein Bewegung, Leben, Seele und Vernunft gänzlich abzusprechen sei,¹⁶⁵ wobei Theaitet angesichts der Art und Weise, wie diese Sachverhalte jeweils mit dem Sein zusammengebracht werden sollen (z. B. als seelische Unterscheidungsinhalte, als bewegt oder unbewegt), in Aporie gerät.¹⁶⁶ Wie dazu eine fundierte Unterscheidung vorgenommen werden kann, wird erst später im Dialog von den Gesprächspartnern im Zuge der Erörterung zu der Dialektik¹⁶⁷ bzw. zu den μέγιστα γένη¹⁶⁸ ergründet. Für den Moment halten die Dialogpartner im Zuge der Erzählung von der Gigantomachie um das Sein fest, dass selbst die Ideenfreunde zugestehen müssen, dass Bewegung und Ruhe gleichermaßen zum Sein zu rechnen sind, dass somit auch aus ihrer Perspektive (sc. im Bereich dessen, was selbst

159 Plat. Sph. 248b5.

160 Plat. Sph. 248b5–6: πάθημα ἢ ποίημα ἐκ δυνάμεώς τινος ἀπὸ τῶν πρὸς ἄλληλα συννότων γιγνόμενον.

161 Der Gastfreund verweist darauf, dass Theaitet wohl nicht in der Lage sein könnte, die Antworten der Ideenfreunde als Vermittler zu verstehen, dass er selbst aber über die ausreichende Gewohnheit (sc. in diesem Bereich der Erkenntnis) verfüge: Plat. Sph. 248b6–8.

162 Plat. Sph. 248d5.

163 Ebd.

164 Plat. Sph. 248d4–e5.

165 Plat. Sph. 248e6–249a3.

166 Plat. Sph. 249a4–b1.

167 Plat. Sph. 253b8–254b6. Als unmittelbare Vorbereitung hierzu dient die Passage: Plat. Sph. 251a5–253b7.

168 Plat. Sph. 254b7–258c5.

erkennbar ist) nicht nur eines von beiden angenommen werden kann. Andernfalls sind weder Wissen noch vernünftige Einsicht noch Denken möglich.¹⁶⁹

Standen sich die Materie- und Ideenfreunde in der Gigantomachie zu Beginn noch in einem unermesslichen, scheinbar immerwährenden und unversöhnlichen Schlachtgetümmel gegenüber, haben Gastfreund und Theaitet am Ende ihrer maieutischen Unterredung eine Annäherung beider Positionen erreicht, in dem das Differenzierungspotential, das in beiden Positionen noch zu finden ist, ausgeschöpft wurde. Dieses Spektrum an Möglichkeiten von dem, was ist, zu denken, wird von dem Gastfreund zum Abschluss der Erzählung aus Philosophensicht zusammengeführt: Der Philosoph dürfe sich folglich nicht von einer Gruppe der Kontrahenten mitziehen lassen, sondern er müsse beides zusammen annehmen, sc. dass das Sein und das All für unbewegt und bewegt gehalten werden muss.¹⁷⁰

Vergleicht man die vorausgegangene Behandlung der Vorgängerpositionen mit dem Skopos der anschließenden Gigantomachie, so lässt sich festhalten, dass zunächst mit der Passage zu den Naturphilosophen und Eleaten der Blick auf den Grundunterschied zwischen Vielheit und Einheit, Werden und Sein, gerichtet wird, um zu prüfen, was als Prinzip von allem gelten und somit tatsächlicher Gegenstand von Wissen sein kann. In der Gigantomachie wird hingegen bereits das Spektrum des Seienden entfaltet (d. h. inklusive des sogenannten Nichtseins, in dem später der Sophist aufgespürt wird), es werden die verschiedenen Perspektiven auf das, was ist und erkennbar ist, in ein rational begründetes Verhältnis zueinander gesetzt und mit Blick auf die mögliche Einheit und Ganzheit all dieser Ansätze vom Sein bzw. all dieser seelischen Unterscheidungsinhalte von dem, was ist, zusammengeschaut. Die Rolle des Philosophen als Initiator einer solchen Zusammenschau ist vorläufig umrissen, sc. mit einer Vorbereitung durch ein Verfahren, dass anhand der Gigantomachie mittels Bildlichkeit für eine dianoetische Unterscheidungsleistung argumentiert, das für den Philosophenschüler Theaitet notwendig ist. Auf Ebene der dramatischen Gestaltung zeichnet sich dieses Zusammenwirken von Intellekt und Dianoia folglich auch an dem dialogischen Zusammenspiel von Gastfreund und Theaitet ab. Die Gigantomachie dient der unmittelbaren Vorbereitung auf die schwierigen Untersuchungen zum Sein bzw. zur Dialektik selbst, denen sich die Dialogpartner im Folgenden zuwenden.

Stellt man abschließend noch einmal die Frage nach der Identität der sogenannten Ideenfreunde, gestaltet sich eine gesicherte historische Zuordnung dieser strengen Freunde des Intelligiblen noch schwieriger als bei den ‚ursprünglichen‘ Materiefreunden. Die Debatte darüber sei, wie etwa Ebert dieses Desiderat kommentiert, „auch heute noch nicht zu einem Abschluss gekommen“.¹⁷¹ Während

169 Plat. Sph. 249b5–c9.

170 Plat. Sph. 249c10–d4: τῷ δὲ φιλοσόφῳ καὶ ταῦτα μάλιστα τιμῶντι πᾶσα, ὡς εἴκειν, ἀνάγκη διὰ ταῦτα μῆτε τῶν ἐν ἡ καὶ τὰ πολλὰ εἶδη λεγόντων τὸ πᾶν ἐστῆκος ἀποδέχεσθαι, τῶν τε αὖ πανταχὶ τὸ ὄν κινούντων μὴδὲ τὸ παράπαν ἀκούειν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῶν παιδῶν εὐχὴν, ὅσα ἀκίνητα καὶ κεινημένα, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν συναμφοτέρω λέγειν.

171 Theodor Ebert, Wer sind die Ideenfreunde im *Sophistes*?, S. 82–100, hier: S. 82.

die Megariker als historisches Vorbild weitestgehend nicht mehr in Betracht gezogen werden aufgrund abweichender Lehrinhalte¹⁷² oder ihrer „allenfalls [...] lokale[n] Bedeutung“,¹⁷³ sich für die Vermutung, Vorlage für die Kritik an den Ideenfreunden könnten interne Schuldiskussionen gewesen sein, keine belastbaren Quellen anführen lassen, haben wir mit dem Verweis auf italische Pythagoreer durch Proklos¹⁷⁴ zumindest ein (singuläres) Zeugnis aus spätantiker Zeit, für das die im Dialog herausgestellte Herkunft des Gastfreundes aus dem süditalischen Elea sprechen könnte. Mit ihr ließe sich die unmittelbare Vertrautheit des Gastfreundes mit Überzeugungen der strengen Ideenfreunde, sc. der italischen Pythagoreer, begründen.¹⁷⁵ Eine abschließende Gewissheit kann aber auch dieser These nicht zugesprochen werden. Proklos führt selbst keine weiteren Quellenbelege für seine Deutung an; es finden sich keine weiteren Textzeugen für diese Zuordnung.

Wie die Deutung der Passage und ihre Einbettung im Argumentationskontext des *Sophistes* gezeigt hat, ist hingegen eine generelle Selbstkritik Platons auszuschließen, wie sie in der Forschung für die Gigantomachie (und den *Sophistes* generell) weithin vertreten wurde. Selbst die kritischen Einwände, die der Gastfreund mit Theaitet gegenüber den strengen Ideenfreunden vorbringt, müssen, wie sich gezeigt hat, differenzierter bewertet werden. Denn verbunden ist damit nicht eine generelle Ablehnung dieser ursprünglichen Position, die sich ganz dem Intelligiblen, dem unwandelbaren Sein, als Prinzip aller Erkenntnis zuwendet – sie soll nicht überwunden und aufgehoben werden –, sondern die kritische Wende gegen die strengen Ideenfreunde dient stattdessen dazu, alle Differenzierungsmöglichkeiten auszuschöpfen, die der Seele zugesprochen werden müssen, wenn sie sich auf das richtet, was nur denkbar ist. Der Unterschied, der an dieser Stelle im *Sophistes* eingeführt wird, ist die Differenz zwischen dem noetischen und dem dianoetischen Zugriff auf das, was nur denkbar ist. Dass das Intelligible etwas ist, was für sich selbst erkennbar und unwandelbar ist und von dem Intellekt unmit-

172 Vgl. dazu: Kurt von Fritz, *Schriften zur griechischen Logik*, Bd. 2: *Logik, Ontologie und Mathematik*, S. 86: „In diesem ganzen Passus ist nichts enthalten, was mit irgendeiner der für Eukleides bezeugten Lehre so eng zusammenhinge, daß man ein Recht hätte, die Stelle auf ihn zu beziehen, während die Mehrheit der von den εἰδῶν φίλοι angenommenen εἰδῆ der Einheitslehre des Eukleides eher widerspricht.“

173 Theodor Ebert, *Wer sind die Ideenfreunde im Sophistes?*, S. 82–100, hier: S. 85: „Im übrigen scheint es auch eher unwahrscheinlich, daß Platon eine Gruppe, die zu seiner Zeit doch allenfalls eine lokale Bedeutung hatte, in den Status einer Partei in diesem Gigantenkampf erhebt, deren Gegner die Materialisten der jonischen Tradition sein sollen.“

174 Proc. in Prm. II 729,24–730,1: ἦν μὲν γὰρ καὶ παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις ἡ περὶ τῶν εἰδῶν θεωρία, καὶ δηλοῖ καὶ αὐτὸς ἐν Σοφιστῇ τῶν εἰδῶν φίλους προσαγορεύων τοὺς ἐν Ἰταλίᾳ σοφοὺς· ἀλλ’ ὃ γὰρ μάλιστα πρεσβεύσας καὶ διαρρήδην ὑποθέμενος τὰ εἰδῆ Σωκράτης ἐστίν [...].

175 Diese These plausibilisiert mit Querverweisen auf den *Timaios*: Theodor Ebert, *Wer sind die Ideenfreunde im Sophistes?*, S. 82–100. Dass Platon auch in anderen Dialogen Pythagoreische Lehrinhalte verhandelt, hat Ebert in wichtigen Vorarbeiten herausgearbeitet: Ders., *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zu Charmides, Menon und Staat*, Berlin 1974, S. 84–104; Ders., *Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons Phaidon*, Mainz 1994 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur).

telbar erfasst wird – die Einsicht also, für die in der epischen Schlacht um das Sein die strengen Ideenfreunde eintreten –, bleibt eine Erkenntnis, die der Philosoph, wie der Gastfreund am Ende der Gigantomachie für die Aussöhnung aller vorgeführten Positionen konstatiert, weiterhin anerkennen muss, die er aber in seiner dialektischen Gesamtschau auf alles, was ist und erkennbar ist, entsprechend einordnet. Auch in dem, was nur denkbar ist, muss ein Aspekt der Verschiedenheit mitgedacht werden. Dieser Gedanke ist der Position der strengen Ideenfreunde bereits notwendig inhärent, er muss aber noch durch einen weitergehenden Differenzierungsprozess entfaltet werden. Grundlage für diese Unterscheidung bildet die folgende Passage zur Dialektik, mit der die komplexen Begriffsverhältnisse aufgedeckt werden, in denen die μέγιστα γένη zu denken sind, und mit der die Rolle der Verschiedenheit (im Denkbaren wie auch als Prinzip für alles im Werden und Wahrnehmbaren) erschlossen wird.

5 Dialektik und Seinsbegriff – ein lösbares Unternehmen?

Schon in der älteren Forschung und bis in neueste Beiträge hinein werden einheitlich die Passagen über die μέγιστα γένη wie auch die anschließende Verknüpfung dieser Erörterungen mit den Analysen zum Aussagesatz für den philosophischen Kern des Dialogs gehalten.¹⁷⁶ Auch innerdialogisch lässt sie Platon von dem Gastfreund als schwierige Untersuchungen zum Sein ankündigen, die für eine gesi-

176 Vgl. zur älteren Forschung: Friedrich D. E. Schleiermacher, *Platons Werke*, II, 2, Dritte Auflage, Berlin 1857, S. 85: „Gleich auf den ersten Anblick unterscheidet man in diesem Gespräch zwei ganz verschiedenartige Massen [...] Sieht man hingegen auf die Wichtigkeit und den wissenschaftlichen Gehalt beider Massen: so tritt die äußere gänzlich zurück als etwas im Vergleich mit der inneren fast geringfügiges [...]“, S. 85–86: „[...] jener andere an sich mehr philosophische Theil, durch welchen nicht nur das Wesen des Nichtseienden [...] gründlicher als anderwärts [...] aufs Reine gebracht, sondern auch über das Sein selbst tiefsinnig geredet, und über die bisherigen Arten es philosophisch zu betrachten in einigen grossen Zügen geurtheilt wird. So dass man hierauf stehend gerade in der Mitte allein den wahren Gehalt suchen, und glauben möchte, je mehr nach aussen, um desto mehr gehe alles allmählich über in Einfassung und Schale. [...] Allein auf der anderen Seite ist doch auch dieses Aeussere mit diesem Inneren auf das genaueste verbunden, und letzteres selbst würde ohne jenes nicht in seinem vollen Licht erscheinen.“; Karl Heinrich August Steinhart (Hg.), *Platon's sämtliche Werke*, übers. von Friedrich Hieronymus Müller, mit Einleitung begleitet von Karl Heinrich August Steinhart, Bd. 3, Leipzig 1852, hier: S. 437: „Wie die Schale den Kern von allen Seiten umschließt und Niemand diesen findet, wenn er nicht jene zuvor durchbrochen hat, so ist hier die heitere Beschreibung der Sophistenjagd die Hülle des philosophischen Gedankenkerns, mit welchem sie organisch verbunden und zusammengewachsen ist [...]. Sein Höhepunkt ist in der Mitte, bis zu welcher sich die Erörterungen des Eleaten in Ton und Gedanken allmählig in schönem Stufengang erheben, und sodann ebenso allmählig wieder abzusteigen.“; Hermann Bonitz, *Platonische Studien*, S. 189: „in dem positiven Inhalte des *Sophistes*, dem Abschnitte über die Gemeinschaft der Begriffe“, S. 195: „Dass der Abschnitt über die κοινωμία τῶν γενῶν den wichtigsten positiven Ertrag des *Sophistes* enthält, wird von keinem Erklärer in Zweifel gezogen.“; und im Anschluss daran: Julius Matthew Emil Moravcsik, Συμπλοκή εἰδῶν and the Γένεσις of λόγος, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 42,2 (1960), S. 117–129, hier: S. 117: „As Bonitz said scholars have

cherte Definition des Sophisten und des sogenannten Nichtseins, folglich für das Gesamtunternehmen im *Sophistes*, unerlässlich sind.¹⁷⁷ Entsprechend bilden die Passagen selbst für Interpreten, nach denen mit der abschließenden Dihairesis des *Sophistes* keine Lösung der Untersuchung erreicht wird oder die argumentative Einheit des Dialogs generell angezweifelt werden muss, das argumentative Zentrum des Dialogs. So konstatiert Ambuel, der den *Sophistes* für „aporetic as a whole“¹⁷⁸ hält – denn durch die Argumentation im Dialog werde insgesamt die Position der Eleaten *ad absurdum* geführt, würden implizit ihre Defizite mittels Aporie aufgedeckt, aber keine eigene, vollständige Theorie geboten¹⁷⁹ –, dass die Erörterung zu den μέγιστα γένη als „the positive portion of the dialogue, the promise for straight doctrine“¹⁸⁰ präsentiert werde, dass sich in ihren Schwierigkeiten jedoch gerade die Unlösbarkeit des vorgetragenen Unternehmens, die Unmöglichkeit einer positiven Auslegung des *Sophistes*, kristallisiere:

But any interpretation that takes the dialogue's resolution as an authentic solution is confronted by insurmountable difficulties to be found in the structure of the dialogue's analysis of the combination of kinds.¹⁸¹

long recognized that *Sophist* 237–264 contains the inner core of the dialogue with the explanation of meaningful falsehood as the dominant theme.“

177 Plat. *Sph.* 250e1–251a4.

178 David Ambuel, *Image & Paradigm in Plato's Sophist*, S. xiv.

179 Ebd., S. 159: „Far from leaving the philosophical occupation with participation in forms aside in favor of examining the relations among forms, the novelties of the *Sophist* argue indirectly for the significance of participation by presenting an incomplete theory of relations that has its roots in Eleaticism.“

180 Ebd., S. 142.

181 Ders., *Difference in Kind: Observations on the Distinction of the Megista Gene*, in: Beatriz Bossi, Thomas M. Robinson (Hgg.), *Plato's Sophist Revisited*, Berlin/Boston 2013 (*Trends in Classics – Supplementary Volumes* 19), S. 247–267, hier: S. 251. Skeptisch, dass die abschließende Definition des Sophisten als gelungener Definitionsversuch gewertet werden kann, äußert sich in einem neueren Beitrag auch Zehnpfennig mit Verweis auf die grundsätzliche Ambivalenz, die den Sophisten (als historisches Phänomen, in den Dialogen Platons und mit Blick auf ihre Scheinerzeugung) zugeschrieben werden müsse: Barbara Zehnpfennig, *Was ist der Sophist? Eine Spurensuche in Platons Dialogen*, in: Dies. (Hg.), *Die Sophisten. Ihr politisches Denken in antiker und zeitgenössischer Gestalt*, Baden-Baden 2019 (*Staatsverständnisse* 132), S. 53–73, hier: S. 70–71: „Den Sophisten in seinem Kern zu erfassen, fällt schwer – so vielgestaltig erscheint er, so unterschiedlich sind seine Themen und seine Positionen, so wenig greifbar ist er in seiner Wendungs-reichen Argumentation. Dieses Fazit legt Platon in seiner Darstellung der Sophisten dar, und der ihnen ausdrücklich gewidmete Dialog *Sophistes* kommt dann auch zu sehr merkwürdigen Bestimmungen des schillernden Phänomens. [...] In allen Erscheinungsformen des Sophisten erkennt der Fremde die Wirkung des Scheins [...] Die abschließende Bestimmung des Sophisten als Scheinkünstler ist dann aber so verwickelt und begrifflich so verquast, dass der Kommentar des Zuhörers: „Auf alle Weise gewiss“ wohl nur als ironisch gebrochene Spiegelung dieses mäßig gelungenen Versuchs, den Sophisten zu bestimmen, verstanden werden kann. Doch wie soll man den Schein auch angemessen erfassen, da er sich dem rationalen Zugriff immer wieder entzieht?“

Die Passage zu den μέγιστα γένη und ihre Einbettung in den Dialogkontext sind Gegenstand zahlreicher, divergierender Deutungsversuche geworden.¹⁸² Gerade der schwierige Dialogkern des *Sophistes* scheint sich einer einhelligen (oder überhaupt einer konsistenten) Auslegung durch die Interpreten – betrachtet sowohl für sich als auch im Gesamtkontext der Argumentation – zu entziehen.¹⁸³

Für diesen Befund werden unterschiedliche Gründe angeführt: Während Cornford die argumentative Dichte und Rätselhaftigkeit der Partie zur Dialektik hervorhebt, ihren Exkurscharakter betont und vermutet, dass Platon eine ausführlichere Behandlung erst für den *Philosophos* geplant und im *Sophistes* aus ökonomischen Gründen noch zurückgestellt habe,¹⁸⁴ sieht Bärthlein in den μέγιστα γένη erste (sc. noch unvollständige und nicht terminologisch reflektierte) Versuche einer Kategorienforschung, die in der Folge mit Aristoteles weiterentwickelt und schließlich erst mit Kant terminologisch ausgearbeitet und reflektiert worden seien.¹⁸⁵ Ähnlich führen auch noch Kolb, nach dem hier der „limitierte Explika-

182 Vgl. zu diesem Befund der Forschungssituation: Stanley Rosen, *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, hier: S. 229: „The following sections of the *Sophist* are at once the most obscure and the most widely discussed. The difficulty, perhaps even the impossibility, of establishing a noncontroversial sense for the text has led to conflicting interpretations of the Stranger's doctrine of formal combination.“; Peter Kolb, *Platons Sophistes. Theorie des Logos und der Dialektik*, S. 232: „Die Forschungslage zur μέγιστα-γένη-Lehre stellt sich inhomogen und zerklüftet dar.“; Christian Iber, *Platon. Sophistes*, S. 290: „Die im *Sophistes* behandelte Ideenlehre ist eines der umstrittensten Lehrstücke der Philosophie Platons. Bis heute ist sie nur unzureichend erschlossen.“

183 Vgl. zu diesem Desiderat: Peter Kolb, *Platons Sophistes. Theorie des Logos und der Dialektik*, S. 155: „Das Argument birgt Unklarheiten, die so schwerwiegend sind, daß die Möglichkeit seiner rationalen Rekonstruktion gefährdet erscheint.“; Christian Iber, *Platon. Sophistes*, S. 290: „Die im *Sophistes* behandelte Ideenlehre ist eines der umstrittensten Lehrstücke der Philosophie Platons. Bis heute ist sie nur unzureichend erschlossen. Weder über die Bedeutung der leitenden Begriffe und die Struktur ihrer Verflechtung noch über die Argumentationsform herrscht Klarheit.“; David Ambuel, *Difference in Kind: Observations on the Distinction of the Megista Gene*, S. 247–267, hier: S. 251: „But any interpretation that takes the dialogue's resolution as an authentic solution is confronted by insurmountable difficulties to be found in the structure of the dialogue's analysis of the combination of kinds.“; Thomas Buchheim, *Megista gene* und Weisen der Gemeinschaft in *Platons Sophistes* (249d–259e), S. 538–565: „Noch immer gibt es in der Forschung keine allgemein akzeptierte und hinreichend präzise Auffassung darüber, was Platon mit dem Lehrstück über ‚größte Gattungen‘ (μέγιστα γένη) im Herzen des Dialogs *Sophistes* genau genommen hat ausrichten wollen.“

184 Francis Macdonald Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, S. 268: „The extreme compression and consequent obscurity of this account of the field of Dialectic may be explained if we suppose that Plato, as the Stranger's subsequent speeches suggest, intended to analyse the relations of Forms in more detail in the *Philosopher*. Where it stands in the *Sophist*, the account is almost a digression, and Plato may have wished to restrict it to the smallest possible space.“

185 Karl Bärthlein, *Zur Kategorienforschung in der Antike*, in: Dietmar Koch, Klaus Bort (Hgg.), *Kategorie und Kategorialität. Historisch-systematische Untersuchungen zum Begriff der Kategorie im philosophischen Diskurs*, Festschrift für Klaus Hartmann zum 65. Geburtstag, Würzburg 1990, S. 13–48, bes. S. 22: „Platon hat freilich nur versucht, bei den ‚größten Gattungen‘ zwei Gruppen zu unterscheiden; er hat diese Gruppen noch nicht mit Termini bezeichnet, die sich direkt mit Ausdrücken wie ‚Gegenstandskategorien‘ und ‚Re-

tionsgrad und die Ergänzungsbedürftigkeit der μέγιστα-γέννη-Lehre“¹⁸⁶ zu Tage trete, wie auch Iber, für den „[d]ie dialektische Ideenlehre [...] der philosophiehistorisch erste Versuch einer systematischen Kategorienlehre der Gegenstandserkenntnis“¹⁸⁷ darstellt, festgestellte Widersprüche und unvereinbare Brüche in der eigenen Deutung der Dialektikpassage auf grundsätzliche Defizite in Theorie und Methodik Platons zurück, die im *Sophistes* mit der Erörterung zum Sein bzw. zu den μέγιστα γέννη verbunden seien.¹⁸⁸

flexionskategorien‘ übersetzen lassen, aber er hat doch immerhin den für die Kategorienbegründung unerlässlichen Gedanken der Kategorienverflechtung (συμπλοκή) verstanden als Verflechtung auch der zwei unterschiedenen Gruppen miteinander. Freilich spricht Platon nicht darüber, warum die Verflechtung dieser zwei Gruppen notwendig ist und worin die Leistung jeder Gruppe für das Begründetsein des gesamten Kategoriengeflechts besteht.“ Die Terminologie habe mit entsprechender Reflexion erst Kant eingeführt, vgl. ebd., S. 46–47. Die eigene Deutung der γέννη als Kategorien grenzt Bärthlein mit entsprechender Kritik scharf ab von einer Auslegung der μέγιστα γέννη als Intelligibilia, wie sie sich bei Plotin findet, vgl. ebd., S. 39–46. Für eine grundsätzliche Vereinbarkeit von Aristoteles und insbesondere Plotin mit Platons *Sophistes* plädiert dagegen anhand der Ideenfreunde in der Gigantomachie: Eric David Perl, The Motion of Intellect: On the Neoplatonic Reading of *Sophist* 248e–249d, in: The International Journal of the Platonic Tradition 8,2 (2014), S. 135–160, bes. S. 138: „I propose to argue, on the contrary, that in this respect both Aristotle and Plotinus are in accord with Plato. The coinciding of intellect and the intelligibles is not only the best interpretation of the *Sophist*, on the basis of a meticulous reading of the text, but also Plato’s consistent understanding of the relation between intelligible being and intellectual apprehension.“ S. zu einer grundlegenden, kritischen Auseinandersetzung mit dem Narrativ, mit dem sich die Moderne gegenüber der Antike (wie etwa Bärthlein) abgrenzt: Arbogast Schmitt, Die Moderne und Platon. Zwei Grundformen europäischer Rationalität, bes. S. 207–214 (Zur Deutung der ‚Antike‘ aus der Perspektive neuzeitlicher Rationalität); Ders., Die Moderne und die Antike. Gründe und Folgen des größten Kulturumbruchs in der Geschichte Europas, Heidelberg 2019 (Studien zu Literatur und Erkenntnis 16), bes. S. 21–48 (I. Neuzeitliches Selbstverständnis und Deutung der Antike); und zum gewandelten Verständnis der Wissenschaften von der (platonischen) Antike zur Neuzeit: Gyburg Radke-Uhlmann, Ist die Vernunft trivial? Studien zum Wandel der Wissenschaften vom menschlichen Geist, in: Dies. (Hg.), Phronesis – die Tugend der Geisteswissenschaften. Beiträge zur rationalen Methode in den Geisteswissenschaften, Heidelberg 2012, S. 195–219.

186 Peter Kolb, Platons *Sophistes*. Theorie des Logos und der Dialektik, S. 156, Fn. 23.

187 Christian Iber, Platon. *Sophistes*, S. 289.

188 Ebd., S. 305: „Der Begriff der Teilhabe, der die Aporie zwischen völliger Identität oder Nichtidentität der Begriffe lösen soll, erweist sich als widersprüchlich, weil er ein unklarer Begriff für das Mittelding zwischen Identität und Nichtidentität ist. Bereits Aristoteles bezeichnet Platons Teilhabebegriff als leeres Wort und poetische Metapher.“ Bei seiner Kritik an der theoretischen Fundierung im *Sophistes* setzt Iber einen Teilhabebegriff voraus, der sich nicht auf die Ideen oder Begriffe selbst und ihr Verhältnis zueinander bezieht, sondern auf die Relation zwischen der Idee und dem Einzelnen im Wahrnehmbaren, und greift zurück auf: Aristot. *Metaph.* I 9, 991a20–22: τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τὰλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικὰς. Wie ein Vergleich mit Aristot. *Metaph.* I 9, 992a24–29 zeigt, bezieht sich auch Aristoteles auf die Teilhabe, die von dem Einzelnen im Sichtbaren an den Ideen angenommen wird: ὅλως δὲ ζητούσης τῆς σοφίας περὶ τῶν φανερῶν τὸ αἴτιον, τοῦτο μὲν εἰάκαμεν (οὐθὲν γὰρ λέγομεν περὶ τῆς αἰτίας ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς), τὴν δ’ οὐσίαν οἰόμενοι λέγειν αὐτῶν ἐτέρας μὲν οὐσίας εἶναι φαμεν, ὅπως δ’ ἐκείναι τούτων οὐσίαι, διὰ κενῆς λέγομεν· τὸ γὰρ μετέχειν, ὥστερ καὶ πρότερον εἰπομεν, οὐθὲν ἐστίν. Fraglich ist, ob diese Kritik in der *Metaphy-*

Sie greifen damit ein in der Platon- und *Sophistes*-Forschung weit verbreitetes Narrativ auf, nach dem bei Platon grundsätzlich mit logischen oder theoretischen Defiziten, mit Lücken oder Brüchen im Argument zu rechnen sei, die der Möglichkeit einer geschlossenen Interpretation bzw. einer vollständigen und letzten Begründung zentraler Lehrinhalte zum Sein und zur Erkenntnis im Wege stünden. Platon gilt diesem Narrativ nach meist als defizitäre Vorstufe zu Aristoteles und insbesondere zu Kant. Besonders markant formuliert findet sich diese Position bereits in der *Sophistes*-Kommentierung Apelts:

Der Begriff des μὴ ὄν war in der That ein höchst schwieriger. So leicht es *uns* wird, die Wurzel des Uebels zu finden, an dem Platons Darstellung des μὴ ὄν krankt, so verzeihlich war es für *ihn*, dass er sich im Dunkel der Abstractionen verirrt [...]. Das Unvermögen, des diesem Begriff anhaftenden, mit fast zwingender Gewalt wirkenden Scheines Herr zu werden, kennzeichnet die ganze voraristotelische Philosophie. Die dahin gehörigen Versuche bilden eine wahre Leidensgeschichte, aber doch mit allmählich sich mehrenden Anzeichen lang-samer Besserung.¹⁸⁹

Erst Aristoteles habe diese brüchige Theorie des Seins, auf die man bei Platon stoße, von ihren logischen Leerstellen bereinigen können.¹⁹⁰ Ein reflektiertes Verständnis von dem, was Platon unter dem Sein (ὄν) zu verhandeln versucht habe,

sik des Aristoteles unmittelbar auf die *Sophistes*-Passage bezogen und als legitime Auslegung dieser Stelle verstanden werden kann, und ob sich demgegenüber im *Sophistes* nicht stattdessen eine konsistente Deutung der μέγιστα γένη-Diskussion gewinnen lässt, wenn Teilhabe in diesem Kontext auf das bezogen bleibt, was nur denkbar ist, d. h. wenn in dieser Passage die Möglichkeit der Teilhabe von Begriffen untereinander betrachtet wird. Mit der Einführung des Aussagesatzes werden im Anschluss zwar die Konsequenzen in den Blick genommen, die aus dieser potentiellen Verflechtung der Begriffe untereinander für die (konkrete, d. h. einzelne, verwirklichte) Verbindung von Wörtern in der Rede nach dem Vorbild eines Meinungsinhaltes angenommen werden müssen; diese Verhältnisse im Einzelnen und Wahrnehmbaren, in dem der Aussagesatz im Unterschied zu den μέγιστα γένη operiert, können jedoch nur auf abbildhafte Weise verwirklicht werden (sc. nach dem Vorbild der realisierten Verbindungen von Sachunterschieden im konkreten, einzelnen Meinungsinhalt, die ihrerseits auf die potentiellen Begriffsverhältnisse als Prinzip ihrer Einheit zurückzuführen sind). Auf diese bloße Abbildhaftigkeit der Verflechtung von Wörtern in der Rede gegenüber den von ihnen nachgeahmten Meinungsinhalten, verweisen eindeutig die Erörterungen zu der Rolle von Bildlichkeit und Nachahmung für den Redner und Sophisten, die Platon von den Dialogpartnern im letzten Teil der Dihairesis (und im Unterschied zu den (potentiellen) Begriffsverhältnisse der μέγιστα γένη) führen lässt. S. für eine weitergehende Begründung dieser These die ausführliche Interpretation in den folgenden Kapiteln, mit der eine neue Deutung dieser Textstellen im *Sophistes* geboten werden soll, die die einzelnen Argumentationsschritte auf ihre mögliche Einheit zusammenschaut.

189 Otto Apelt, Platons *Sophistes* in geschichtlicher Beleuchtung, in: Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge 50 (1895), S. 394–452, hier: S. 434–435.

190 Ebd., S. 436: „Es war dem alles durchbohrenden Scharfsinn des *Aristoteles* vorbehalten, hier Klarheit zu schaffen.“

sei erst mit Kant erreicht worden.¹⁹¹ Ausgehend von einer solchen entwicklungsgeschichtlichen Dynamik in der Philosophiegeschichte von Platon über Aristoteles bis Kant, die Apelt seiner Deutung als These zugrunde legt, spricht er Platon die grundsätzliche Möglichkeit zu einer abgeschlossenen, gesicherten Theoriebildung ab. Wie in der gesamten griechischen Philosophie vor Aristoteles sei dies für Platon noch nicht möglich gewesen.¹⁹²

Wie Wiehl seiner *Sophistes*-Ausgabe in der Einleitung kritisch voranstellt, die Apelts „Übersetzungen und Erläuterungen weitgehend umgearbeitet“¹⁹³ enthält, liegt dieser Deutung Apelts „geradezu ein System von unbefragten Vorurteilen über das Wesen des Begriffes, ja des Logischen überhaupt“¹⁹⁴ zugrunde, das – zu meist mit Rückgriff auf Kant – in der Platonforschung Eingang und weite Verbreitung gefunden hat:

Die kritischen Argumente dieser Art gegen Platos Logik und Ontologie scheinen zeitlos geworden zu sein und treten in ihrer Wiederholung meist unter Berufung auf Kants „Kritik der reinen Vernunft“ auf. Auch hierin stellt Apelts Plato-Interpretation keinen Einzelfall dar.¹⁹⁵

Diesen Vorurteilen begegnet entschieden auch de Rijk in seinem *Sophistes*-Kommentar, setzt sich kritisch mit diesen Deutungsstrategien bei Apelt,¹⁹⁶ Guthrie,¹⁹⁷

191 Ebd., S. 438: „Die völlige Aufklärung über dieses öv konnte uns freilich erst Kant geben durch die Untersuchung der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens selbst.“

192 Ebd., S. 435: „[...] man meinte einen Gegenstand, ja den einzig wahren Gegenstand zu haben durch eine bloss Form des Urtheils. Man bemerkte nicht, dass man es mit einer blossen Gedankenform zu thun hatte, ohne Inhalt. Das und das Seiende ist für sich nur eine formale Bestimmung des Verstandes, die immer erst von der Erfahrung einen Gegenstand erwartet, auf den sie angewendet werden kann.“

193 Reiner Wiehl (Hg.), Platon. Der *Sophist*, übersetzt von Otto Apelt, neu bearbeitet und herausgegeben von Reiner Wiehl, Griechisch-deutsch, zweite, durchgesehene Auflage, Hamburg 1985 (Philosophische Bibliothek 265), S. VII. Vgl. dagegen die ursprüngliche Ausgabe bzw. Übersetzung mit Erläuterungen Apelts: Otto Apelt (Hg.), Platons *Sophistes*, übersetzt und erläutert von dems., zweite, durchgesehene Auflage, Leipzig 1922 (Philosophische Bibliothek 150).

194 Reiner Wiehl (Hg.), Platon. Der *Sophist*, übersetzt von Otto Apelt, neu bearbeitet und herausgegeben von Reiner Wiehl, S. VIII–IX, hier: S. VIII: „In Apelts Plato-Deutung war geradezu ein System von unbefragten Vorurteilen über das Wesen des Begriffes, ja des Logischen überhaupt eingegangen, welches sich nicht zuletzt auch in seiner Übersetzung und Kommentierung des *Sophistes* niederschlagen mußte. Doch ist hinzuzufügen, daß diese Vorurteile seiner *Sophistes*-Ausgabe, die 1922 in 2. unveränderter Auflage erschien, keine partikularen sind, sondern sich fast immer in kritischen Auseinandersetzungen mit dem dialektischen Denken im allgemeinen und mit Platos Dialektik im besonderen wiederholen, sobald eine empirische und formal-logische Grundlage zum Ausgangspunkt der Kritik gemacht wird. So ist es kein Zufall, daß sich gerade in der angelsächsischen Plato-Literatur so oft dieselben kritischen Einwände gegen Plato's ‚Logik‘ finden wie bei Apelt.“

195 Ebd., S. IX.

196 Otto Apelt, Die Ideenlehre in Platons *Sophistes*, S. 69–99; Ders., Platons *Sophistes* in geschichtlicher Beleuchtung, S. 394–452; Ders., Platonische Aufsätze, Leipzig/Berlin 1912, z. B. S. III: „Die Platonische Philosophie ist nicht fix und fertig aus dem Geiste ihres Schöpfers hervorgegangen, wie Minerva aus dem Haupte Jupiters. Sie hat sich überhaupt niemals zu einem völlig in sich übereinstimmenden Ganzen, zu einem eigentlichen festen System zu-

Cornford¹⁹⁸ und Runciman¹⁹⁹ auseinander und plädiert stattdessen für ein close-reading des Dialogs.²⁰⁰ Schwierigkeiten in der Auslegung des Dialogs dürften nicht ungeprüft dem Platonischen Argument angelastet werden. Stattdessen müssten in solchen Fällen stets die eigene Analyse und eventuelle Vorannahmen hinterfragt werden.²⁰¹

Mit der Wirkmacht solcher Abgrenzungsstrategien neuzeitlicher Positionen auf die Deutung antiker Literatur und Philosophie, die gerade in Forschung und Rezeption zu einer Kritik an Platons Seinsbegriff und Erkenntnistheorie geführt haben und darüber hinaus Konsequenzen für neuzeitliche Deutungen seines Wissenschaftssystems, seiner Ethik und Politik gehabt haben, hat sich grundlegend Schmitt auseinandergesetzt, die Ursachen und Vorurteile dieser Deutungsstrategien aufgedeckt und kritisch hinterfragt.²⁰²

sammengeschlossen und abgerundet.“; vgl. dazu kritisch: Paul Shorey, Review: Platonische Aufsätze von Otto Apelt, Leipzig: Teubner, 1912, in: *Classical Philology* 7,4 (1912), S. 487–490, bes. S. 490: „Thus once more is verified the presumption (I have never said that it is a certainty) that the ‚mistakes‘ of Plato are usually the misapprehensions of his interpreters.“ S. außerdem: Otto Apelt (Hg.), Platons *Sophistes*, übersetzt und erläutert.

- 197 William Keith Chamber Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. V: The later Plato and the Academy.
- 198 Francis Macdonald Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*.
- 199 Walter Garrison Runciman, *Plato's Later Epistemology*, Cambridge 1962.
- 200 Lambertus Marie de Rijk, *Plato's Sophist. A Philosophical Commentary*, S. 21: „Every student would do better to listen to him in the course of close-reading. Most of all, let Plato be his own spokesman.“
- 201 Ebd., S. 20–21: „Indeed, whoever ploughs through the vast literature on the dialogue cannot help but be struck by all those attempts to interpret Plato by recourse to an (occasional or even frequent) appeal to some ‚negligence‘, ‚lack of seriousness‘, ‚inconsistency‘, or even ‚fallacious thinking‘ on Plato's part. Generally speaking: from the methodological point of view, such an appeal is monstrous as it is destructive of all sound philological and philosophical inquiry. [...] My own experience as a life-long reader of Plato's dialogues is that he is a most brilliant logician [...] and, most of all, an overpatient teacher whose constant habit is to proceed step by step and to lead his readers by the hand. His literary talent is quite uncommon [...]“
- 202 Vgl. grundlegend: Arbogast Schmitt, *Die Moderne und Platon. Zwei Grundformen europäischer Rationalität*, bes. S. 207–214 (Zur Deutung der ‚Antike‘ aus der Perspektive neuzeitlicher Rationalität), S. 215–269 (Die erkenntnistheoretischen Grundlagen einer Unterscheidungsphilosophie). Vgl. außerdem: Ders., *Antike Bildung und moderne Wissenschaft: Von den artes liberales zu den Geistes- und Naturwissenschaften der Gegenwart. Historisch-kritische Anmerkungen zu einer problematischen Entwicklung*, in: *Gymnasium* 108,4 (2001), S. 311–344; Ders., *Die Wende des Denkens auf sich selbst und die Radikalisierung des Begriffs des Neuen in der Neuzeit*, in: Maria Moog-Grünwald (Hg.), *Das Neue – eine Denkfigur der Moderne*, Heidelberg 2002, S. 13–38; Ders., *Platon und das empirische Denken der Neuzeit*, Stuttgart 2006 (Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main 43,3), S. 77–109; Ders., *Denken und Sein bei Platon und Descartes. Kritische Anmerkungen zur „Überwindung“ der antiken Seinsphilosophie durch die moderne Philosophie des Subjekts*; Ders., *Denken ist Unterscheiden. Eine Kritik an der Gleichsetzung von Denken und Bewusstsein*. S. im Anschluss daran zur Platonischen Wissenschafts-, Bildungs- und Erkenntnistheorie: Stefan Büttner, *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*; Gyburg Radke

Platons Frage richtet sich also nicht auf die Bedingungen, wie man aus (unbewußt) schon vorhandenen Einheiten neue (bewußte) Einheiten macht, sondern er fragt, warum wir überhaupt nach (bestimmter, als etwas Identisches festhaltbarer) Einheit als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung suchen müssen. Seine Antwort ist: wir suchen deshalb nach Identität in unseren Erfahrungen [...], weil Identität und Bestimmtheit des Erkannten eine axiomatische Forderung des Denkens selbst sind. Identität ist weder ein Begriff, den wir (aposteriorisch) aus der Erfahrung aufnehmen, noch eine Kategorie, die *a posteriori* alle unsere Erfahrungen strukturiert, sondern ein aus dem, was Denken selbst ist, kommendes Kriterium, an dem wir alle Erfahrung messen und sogar korrigieren. Nur unter dem Aspekt, unter dem etwas Bestimmtes, mit sich Identisches ist, ist es überhaupt erkennbar. Solange dieser Aspekt nicht gefunden ist, gibt es keine Erkenntnis.²⁰³

Konsequenzen haben diese Narrative, die sich aus dem beschriebenen Selbstverständnis der Neuzeit gegenüber der Antike speisen und für die bereits Grundlagen in der hellenistischen Philosophie und im späten Mittelalter gelegt wurden,²⁰⁴ auch für die Auseinandersetzung mit philosophischen Positionen der Spätantike, wie beispielsweise Bernard mit einer Interpretation der mathematischen Wissenschaften nach Platonischem Vorbild bei Boethius aufgedeckt und überzeugend revidiert hat,²⁰⁵ Uhlmann für die Mathematiktheorie im Neuplatonismus, insbesondere in Auseinandersetzung mit der *Arithmetik* des Nikomachos von Gerasa,²⁰⁶ für

(-Uhlmann), Die Theorie der Zahl im Platonismus. Ein systematisches Lehrbuch; Dies., Die Artes Liberales – eine Bildungsidee im Wandel, S. 16–24; Dies., Platon, *Politeia*, in: Der Neue Pauly, Supplemente Band 7 (Die Rezeption der antiken Literatur), hg. von Christine Walde in Verbindung mit Brigitte Egger, Stuttgart/Weimar 2010, S. 679–695; Dies., Ist die Vernunft trivial? Studien zum Wandel der Wissenschaften vom menschlichen Geist, S. 195–219.

203 Arbogast Schmitt, Die Moderne und Platon. Zwei Grundformen europäischer Rationalität, S. 225–226. Vgl. außerdem dazu: Ebd., S. 224: „Es muß also ein Kriterium – und als Erkenntniskriterium muß dies ein begriffliches Kriterium sein – vor diesen verschiedenen Erscheinungsformen und unabhängig von allen historisch-zeitlich-situativen Bedingungen geben [...]. Wie kann etwas etwas Bestimmtes sein, obwohl es sich in empirisch immer wieder anderen und neuen Formen zeigt? Der Ansatzpunkt der Suche nach einer begrifflichen Bestimmung der erkennbaren Bestimmtheit von etwas ist bei Platon (und in ähnlicher Weise auch bei Aristoteles) also eine empirische Analyse, d. h. eine Analyse, die die Vielfalt der Erscheinungsformen der Gegenstände der Erfahrung auf die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung und Wissen prüft.“

204 Vgl. dazu: Arbogast Schmitt, Gyburg Radke-Uhlmann (Hgg.), Philosophie im Umbruch. Der Bruch mit dem Aristotelismus im Hellenismus und im späten Mittelalter – seine Bedeutung für die Entstehung eines epochalen Gegensatzbewusstseins von Antike bis Moderne, (6. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung am 29. und 30. November 2002 in Marburg), Stuttgart 2009 (Philosophie der Antike 21).

205 Wolfgang Bernard, Zur Begründung der mathematischen Wissenschaften bei Boethius, S. 63–89.

206 Gyburg Radke(-Uhlmann), Die Theorie der Zahl im Platonismus. Ein systematisches Lehrbuch.

die *Parmenides*-Kommentierung von Proklos²⁰⁷ sowie für die Analyse der Vernunft- und Wissenschaftstheorie des Platonismus grundlegend herausgearbeitet hat.²⁰⁸

Da im Zentrum des *Sophistes* eben jene Fragen zum Sein und zu den Bedingungen menschlicher Erkenntnis verhandelt und mit einem hohen Differenzierungsgrad (sc. wie zu Beginn des *Sophistes* angekündigt, aus Sicht des Philosophen, d. h. auf der Grundlage der Dialektik) mit einer entsprechend dichten Argumentation entfaltet werden, ist hier das Narrativ, das vielen Deutungsversuchen der Passage anhaftet, besonders virulent.

So dürften neben der grundsätzlichen Schwierigkeit, die mit der mittleren Partie im *Sophistes* verbunden ist, gerade die Vielfalt an divergierenden Deutungsansätzen und das damit zumeist einhergehende Narrativ von den generellen Defiziten und Brüchen, die dem Platonischen Argument angelastet werden müssten und in der Passage zu den μέγιστα γένη kulminieren, entscheidend zu dem in der Forschung immer wieder aufgegriffenen Eindruck beigetragen haben, dass eine positive Auslegung der Seins- und Dialektiktheorie im *Sophistes* nicht vollständig oder gar nicht erreicht werden könne.²⁰⁹ Diesen Eindruck formuliert beispielsweise Kolb:

207 Dies., Das Lächeln des Parmenides. Proklos' Interpretationen zur Platonischen Dialogform.

208 Dies., Die Artes Liberales – eine Bildungsidee im Wandel, S. 16–24; Dies., Ist die Vernunft trivial? Studien zum Wandel der Wissenschaften vom menschlichen Geist, S. 195–219.

209 Peck geht soweit, dass die antilogische Struktur, die er in der Diskussion um die μέγιστα γένη vermutet, nicht zur Herleitung der Dialektik oder der Bedingungen philosophischer Erkenntnis eingesetzt werde, sondern stattdessen die Argumentationsweise des Sophisten nachahmen solle, um sie durch die entsprechenden, vorgeführten Brüche und Defizite in der Erörterung aus sich selbst heraus zu widerlegen. Vgl. dazu: Arthur Leslie Peck, Plato and the μέγιστα γένη of the *Sophist*: A Reinterpretation, in: *Classical Quarterly*, N. S. II (1952), S. 32–56, bes. S. 49: „Up to this point the E.V. has been reproducing perfectly the sophistic method. [...] and now finally he states some antilogies which appear to follow as a matter of course.“, S. 50: „Taught by the sophist, we are led into saying Motion is the same, and also Motion is not the same. The sophist, of course, intends us to boggle at this. But we need not, and the E.V. shows why. We have merely to remember that such apparent antilogies result wholly from the suppression of part of the statement concerned; or, to put it more bluntly, from playing with words [...]“, S. 56: „It is indeed surprising that the view has ever been entertained that the business of the true philosopher, as described in *Sophist* 253d–e, is illustrated by the argument about the μέγιστα γένη.“ Vgl. allgemein im Anschluss an dieses Narrativ: Rosamund Kent Sprague, Plato's Use of Fallacy. A Study of the *Euthydemus* and Some Other Dialogues, London 1962, S. XIV: „But although it is useful to have our attention called to passages in which fallacies occur, it is extremely misleading to suggest that an opinion of Plato's logical skill should be based on such passages in isolation [...] I have usually tried to study Plato's fallacious arguments in the context of whole dialogues, and to give at least some attention to the character of the particular person with whom Socrates happens to be conversing when the fallacy occurs. As the reader will see, the result has been that my estimate of Plato's logical power is unusually high.“ Vgl. außerdem: Richard Robinson, Plato's Consciousness of Fallacy, in: *Mind* 51, 202 (1942), S. 97–114; Ders., Plato's Earlier Dialectic, second edition, Oxford 1953. Dazu kritisch (zur ersten Auflage): Paul Friedländer, Review: Plato's Earlier Dialectic by Richard Robinson, 1940, in: *Classical Philology* XL (1945), S. 253–259 (= Repr. in: Ders. (Hg.), Studien zur antiken Literatur und Kunst, Berlin 1969, S. 193–202); Harold Cherniss, Some War-Time Publications Concerning Plato I, in: *The American Journal of*

Das Argument birgt Unklarheiten, die so schwerwiegend sind, daß die Möglichkeit seiner rationalen Rekonstruktion gefährdet erscheint.²¹⁰

Dabei sind die in der Forschung verhandelten Einzelprobleme und entwickelten Interpretationsangebote zu der mittleren Partie des *Sophistes* überaus vielfältig: Uneinigkeit herrscht über die Bedeutung der μέγιστα γένη selbst, die vorgeführte Verflechtung (συμπλοκή) dieser γένη miteinander bzw. ihrer Teilhabe aneinander, die grundsätzliche Bedeutung der Begriffe συμπλοκή und μετέχειν oder eine mögliche Vereinbarkeit dieser Passage mit den folgenden Erörterungen zum Aussagesatz. Verhandeln die Dialogpartner mit den μέγιστα γένη eine Revision oder Weiterentwicklung von Platons Ideenlehre,²¹¹ erste (und defizitäre) Versuche einer Kategorienforschung,²¹² Ideen,²¹³ Prädikatio-

Philology 68,2 (1947), S. 113–146, hier: S. 133–146; sowie (zur zweiten, überarbeiteten Auflage): George Briscoe Kerferd, Review: Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, second edition, Oxford 1953, in: *The Classical Review* 5,1 (1955), S. 50–52.

- 210 Peter Kolb, *Platons Sophistes*. Theorie des Logos und der Dialektik, S. 155. Während Kolb eine grundsätzliche Deutung der Funktion der μέγιστα γένη im Argument für möglich hält und vorlegt (vgl. ebd., S. 168–170), verortet er die genannte Unklarheit in dem Begriff der συμπλοκή und in der Herleitung des Nichtseins als Verschiedenheit. Vgl. ebd., S. 171: „Steht der systematische Gehalt des Gedankengangs zur Beurteilung, so muß der kritische Einwand wiederholt werden, daß Platon in seiner Rede von der ἀντιθεσις [...] das Problem, das die Bedingung begrifflicher Bestimmtheit betrifft, mit jenem anderen Problem, das die Urteilssynthese selbst betrifft, bis zur Ununterscheidbarkeit konfundiert.“, S. 174: „Platon hat also den systematischen Sonderstatus der μέγιστα γένη gegenüber normalen Prädikaten und die logische Unvergleichlichkeit ihrer wechselseitigen συμπλοκή noch nicht hinreichend bedacht. Der sichtbare Ausdruck dieser Sachlage ist, daß sich Platon in der Erfassung dessen, was συμπλοκή ist, und in der Begrifflichkeit, mit deren Hilfe er diese Struktur analysiert, durchweg eine systematische Doppeldeutigkeit zuschulden kommen läßt. Insbesondere der Begriff des μετέχειν steht fortwährend in der Gefahr, mehrdeutig verwendet zu werden, weil er zur Kennzeichnung logisch differenter Verhältnisse herangezogen wird. [...] Hinter dieser Unklarheit des μετέχειν-Begriffes tritt letztlich die Unschärfe des platonischen Konzepts einer reflexiven Prinzipienwissenschaft im Unterschied zur Normalwissenschaft hervor, die bereits in der programmatischen Einleitung zur μέγιστα-γένη-[Lehre] hervorgetreten ist.“
- 211 Julius Stenzel, *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik* von Sokrates zu Aristoteles; Francis Macdonald Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, S. 242–243; Wilhelm Kamlah, *Platons Selbstkritik im Sophistes*; Alan Silverman, *The Dialectic of Essence. A Study of Plato's Metaphysics*, S. 9. Dagegen: Christopher Rowe, *Theaetetus and Sophist*, S. xiv: „*Theaetetus* and *Sophist* represent not a change of mind on Plato's part, but a change of emphasis. [...] The two new dialogues, but especially *Sophist*, focus more on forms as 'shared in' by, or 'present' in, particulars, and on the 'associations', or 'mixing', between forms, both in themselves and in their involvement with particulars.“
- 212 Karl Bärthlein, *Zur Kategorienforschung in der Antike*, S. 13–48; Christian Iber, *Platon. Sophistes*, S. 288–316, z. B. S. 289: „Die dialektische Ideenlehre ist der philosophiehistorisch erste Versuch einer systematischen Kategorienlehre der Gegenstandserkenntnis.“, S. 312: „So läßt sich sagen, daß für Platon die *Ousia*-Struktur des Seienden dessen Sachverhaltsstruktur darstellt, die das ontologische Korrelat des prädikativen Logos ist.“ Dagegen: Christopher Rowe, *Theaetetus and Sophist*, S. xii–xv.
- 213 Stanley Rosen, *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, S. 229–244; Christopher Rowe, *Theaetetus and Sophist*, S. xii–xv.

nen,²¹⁴ immanente Ideen²¹⁵ oder Intelligibilia²¹⁶? Werden hier bereits konkrete Verflechtungsmöglichkeiten im Aussagesatz vorgezeichnet oder betrachten die Dialogpartner Unterschiede auf Ebene der Begriffe, Kategorien bzw. Ideen?²¹⁷ Kann die Untersuchung angesichts der Auswahl²¹⁸ von fünf bedeutsamsten γένῃ für vollständig gehalten werden oder muss sie als unvollständig gelten, womit ihr lediglich eine exemplarische Bedeutung beigemessen werden könnte? Auch Deutungen über die Verwendung des συμπλοκή-Begriffs im Kontext der μέγιστα γένῃ und in der anschließenden Passage zum Aussagesatz gehen auseinander. Zwischen beiden Passagen wurde ein Bruch in der Argumentation, wurden uneinheitliche Verwendungsweisen der Terminologie, wurden Defizite in der theo-

-
- 214 Bedeutsame Vertreter dieser These sind: Michael Frede, Prädikation und Existenzaussage; Gwilym Ellis Lane Owen, *Plato on Not-Being*, S. 223–267. Dagegen argumentieren: Stanley Rosen, *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, S. 229–244, hier: S. 244: „Again, Theaetetus's terminology makes plain that he is referring, not to predicates, but to what the Stranger will shortly call forms. This leaves only the third possibility. Some things will mingle (συμμιγνυσθῆναι) and others will not (252e1–8).“; S. 229: „Neither has anything to do with, or is anything like, the grammatical operation of predication.“; Christian Iber, *Platon. Sophistes*, S. 289.
- 215 Lambertus Marie de Rijk, *Plato's Sophist. A Philosophical Commentary*, S. 140: „To my mind, the Communion of Forms is that of Forms viewed in their *immanent* status. Indeed, formally speaking, Communion takes place between the instantiations, rather than between Transcendent Forms or between particulars as such. But there is a *material identity* between an instantiation (immanent Form) and the particular involved and that is the very reason why Form and particular are referred to in our discourse by the same token, the common name.“
- 216 Im Anschluss an Positionen aus dem Neuplatonismus, insbesondere Plotin, plädiert hierfür: Eric David Perl, *The Motion of Intellect: On the Neoplatonic Reading of Sophist 248e–249d*, S. 135–160.
- 217 Vgl. hierzu problematisierend: Julius Matthew Emil Moravcsik, Συμπλοκή εἰδῶν and the Γένεσις of λόγος, S. 117–129, in kritischer Auseinandersetzung mit: Reginald Hackforth, *False Statement in Plato's Sophist*, in: *Classical Quarterly* 39,1–2 (1945), S. 56–58; John Lloyd Ackrill, *Plato and the copula: Sophist 251–259*, in: *The Journal of Hellenic Studies* 77,1 (1957), S. 1–6; Richard Stanley Bluck, *False Statement in the Sophist*, in: *Journal of Hellenic Studies* 77,2 (1957), S. 181–186.
- 218 Die Auswahl begründet der Gastfreund selbst mit der Schwierigkeit und Weitläufigkeit des Unternehmens – betrachte man stattdessen alle Begriffe, dürfte man aufgrund der vorgekommenen Vielheit in Verwirrung geraten – und formuliert zugleich den Anspruch, dass durch diese Auswahl die Grundsätze zum Sein für den Skopos des *Sophistes* soweit erarbeitet werden müssen, dass eine gesicherte Einsicht in das möglich wird, was man unter dem Nichtsein zu verstehen hat. Grundsätze zum Sein und zur Verschiedenheit müssen sich für die Definition des Sophisten folglich bereits an der Auswahl der μέγιστα γένῃ erschließen lassen, vgl. *Plat Sph.* 254c1–d2: τὸ δὲ μετὰ τοῦτο συνεπισπώμεθα τῷ λόγῳ τῆδε σκοποῦντες, μὴ περὶ πάντων τῶν εἰδῶν, ἵνα μὴ ταραττώμεθα ἐν πολλοῖς, ἀλλὰ προελόμενοι τῶν μεγίστων λεγομένων ἅττα, πρῶτον μὲν ποῖα ἕκαστά ἐστιν, ἔπειτα κοινωνίας ἀλλήλων πῶς ἔχει δυνάμεως, ἵνα τὸ τε ὄν καὶ μὴ ὄν εἰ μὴ πάση σαφηνείᾳ δυνάμεθα λαβεῖν, ἀλλ' οὖν λόγου γε ἐνδεεῖς μὴδὲν γινώμεθα περὶ αὐτῶν, καθ' ὅσον ὁ τρόπος ἐνδέχεται τῆς νῦν σκέψεως, ἐὰν ἄρα ἡμῖν πῃ παρεικάθη τὸ μὴ ὄν λέγουσιν ὡς ἐστὶν ὄντως μὴ ὄν ἀθρόοις ἀπαλλάττειν.

retischen Fundierung von Platons Seinsbegriff oder in seinen Erörterungen zum Aussagesatz vermutet.²¹⁹

Im Anschluss an Interpretationen, die die konzeptionelle Einheit des Dialogs in Betracht gezogen und verteidigt haben,²²⁰ sowie an das Plädoyer, die Methoden der philologischen und philosophischen Erschließung Platonischer Dialoge von den beschriebenen neuzeitlichen Narrativen zu distanzieren, soll im Folgenden eine sukzessive, dem Argument streng folgende Interpretation der Passage geboten werden, die im Kontext der Gesamtkomposition des Dialogs verortet wird.

Auf diese Weise soll die Lösbarkeit der diffizilen Argumentation geprüft und mit Blick auf den Skopos des Dialogs eingeordnet werden. Die folgende Interpretation schließt somit an den fortschreitenden Erkenntnisprozess der Dialogpartner an, wie er in den vorangegangenen Kapiteln beschrieben und ausgelegt wurde. Dabei zeigt sich, dass diese vorweg behandelten Fragestellungen eine notwendige Basis für die Interpretation der mittleren Partie des *Sophistes* bilden.

6 Umwendung vom Spektrum des Seienden auf die Dialektik

Als Vorbereitung auf die Passage zu den μέγιστα γένη wird die Diskussion im Anschluss an die Gigantomachie auf die Begriffe selbst, d. h. auf das, was nur denkbar ist, gelenkt und eine Untersuchung dieser Begriffe exemplarisch an Ruhe und Bewegung im Verhältnis zum Sein durchgenommen.²²¹ Der Gastfreund greift dabei eben die Begriffe auf, die sich im Rahmen der Gigantomachie als entscheidend erwiesen haben, um als Philosoph, der alles, was ist, überblickt, zwischen den beiden Seinsvorstellungen der Materie- und Ideenfreunde zu vermitteln. Ruhe und Bewegung sind, wie die Dialogpartner dort zum Abschluss festgestellt haben, in gleichem Maße als Prinzipien von allem anzunehmen, was unter das, was ist, zu rechnen ist.²²²

Mit der nun folgenden Wende auf die Begriffe selbst, die der Gastfreund vollführt, gerät Theaitet in erste Aporien und Unsicherheiten, da diese Untersuchung

219 Vgl. kritisch zu dieser These: Julius Matthew Emil Moravcsik, Συμπλοκή εἰδῶν and the Γένεσις of λόγος, S. 117–129.

220 Vgl. Noburu Notomi, The Unity of Plato's *Sophist*. Between the Sophist and the Philosopher, S. 1–27; Rainer Thiel, Irrtum und Wahrheitsfindung. Überlegungen zur Argumentationsstruktur des platonischen *Symposiums*, in: Stefan Matuschek (Hg.), Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht. Platons *Symposium* und seine Wirkung in der Renaissance, Romantik und Moderne, Heidelberg 2002 (Jenaer Germanistische Forschungen, N. F. 13), S. 5–16; Gyburg Radke-Uhlmann, Die *energeia* des Philosophen – zur Einheit von literarischem Dialog und philosophischer Argumentation in Platons *Phaidon*, S. 179–203; Christopher Rowe, *Theaetetus* and *Sophist*, S. ix–xxxi; Sandra Erker, Komödie, Tragödie und der Aufstieg des Philosophen zum Schönen selbst in Platons *Symposium*, S. 21–67. Vgl. grundlegend zu der postmodernen Wende in der Dialogforschung mit einer davon abgrenzenden Analyse der neuplatonischen Dialogexegese: Gyburg Radke(-Uhlmann), Das Lächeln des Parmenides. Proklos' Interpretationen zur Platonischen Dialogform, S. 1–125.

221 Plat. Sph. 250a8–c8.

222 Plat. Sph. 249c10–d4.

das übersteigt, was er bisher als angehender Philosoph, der noch nicht im dialektischen Verfahren ausgebildet ist, erkannt hat. Außerdem scheint das, was sich der Gastfreund nun mit der Differenzierung von Ruhe, Bewegung und Sein vorgenommen hat mit dem im Widerspruch zu stehen, was zuvor als Etappenziel in der Gigantomachie zum Spektrum des Seienden (sc. im Wahrnehmbaren und im Denkbaren) erreicht wurde.

Der Gastfreund muss Theaitet – wie bereits im Zuge der Auseinandersetzung mit den Ideenfreunden – schrittweise an diese neuen und schwierigen Einsichten heranführen, die spezifisch für das Verfahren der Dialektik sind: Ruhe und Bewegungen müssten für verschieden voneinander gehalten werden und seien doch zugleich für sich betrachtet etwas, dem man jeweils Sein zuspreche.²²³ Ausgehend von dieser Grundannahme zeigt der Gastfreund auf – analog zu dem Verfahren, das zuvor schon bei den Naturphilosophen angewendet wurde²²⁴ –, dass diese These noch weiteren Differenzierungsbedarf aufweist.

In der eigenen Seele müsse man offenbar das Sein als etwas ansetzen, das verschieden von Ruhe und Bewegung ist und beide umschließt.²²⁵ Im Unterschied zu dem Ergebnis aus der Gigantomachie hält der Gastfreund fest, dass Ruhe und Bewegung (sc. als Begriffe) somit nicht zusammengenommen (sc. als Teile wie bei einem Gegenstand aus dem Bereich der Wahrnehmung) Sein konstituieren, sondern dass sie von ihm einerseits (sc. als sie selbst, d. h. als diese bestimmten Sachunterschiede) verschieden sind, dass man von ihnen andererseits annehmen muss, dass sie Anteil am Sein haben, sc. sofern sie denkbar und etwas sind.²²⁶ Von dem Sein selbst könne man hingegen scheinbar seiner Natur nach weder denken, dass es ruht, noch, dass es sich bewegt.²²⁷ Wie lässt sich nun aber Sein auf Grundlage von allen Vorstellungen, die bisher entwickelt wurden, widerspruchsfrei bestimmen?²²⁸

223 Plat. Sph. 250a8–b1.

224 Vgl. dazu den methodischen Hinweis des Gastfreundes: Plat. Sph. 249e7–250a7.

225 Plat. Sph. 250b7–c2. Diese Beschreibung des Seins (sc. als Begriff), das Ruhe und Bewegung im Bereich des nur Denkbaren umfasse (περιεχομένην) und mit dem man diese beiden Begriffe entsprechend zusammenfassen (συλλαβών) und ihnen Sein zusprechen könne (οὕτως εἶναι προσεῖπας ἀμφοτέρω), macht deutlich, dass das Sein, sofern man es als einen Sachunterschied denkt und voraussetzt, auch als Prinzip des dialektischen Verfahrens angenommen werden muss. In den vorausgehenden Passagen wird – bezogen auf das Bild der Jagd, nach dem der Philosoph den Sophisten mit den Werkzeugen der Dialektik einfangen soll – ein entsprechendes Vokabular eingesetzt (vgl. Plat. Sph. 235b8–c2). Für die Scheinkunst des Sophisten werden die Dialogpartner hingegen herausarbeiten, dass er auf den Begriff der Verschiedenheit zurückgreift, mit dem als Prinzip seiner Redekunst Konfusionen von Unterschieden bzw. falsche Meinungsinhalte in den Seelen seiner Adressaten erzeugt werden. Denn etwas, das nicht etwas Bestimmtes ist, wird von dem Sophisten wie etwas präsentiert und benannt, das ist, d. h. als etwas anderes, als es ist.

226 Plat. Sph. 250c3–5.

227 Plat. Sph. 250c6–8.

228 Der Gastfreund fasst mögliche Konfusionen, in die man angesichts dieser Vorstellungen zum Sein verwickelt werden kann, zusammen: Plat. Sph. 250c9–d4.

Die Dialogpartner geraten an dieser Stelle bei dem Versuch, das Sein zum Gegenstand ihres Denkens zu machen und alle Erklärungen, die bisher erschlossen wurden, zu verbinden, erneut in eine Aporie, die der Gastfreund mit derjenigen zum Nichtsein vergleicht.²²⁹ Die Untersuchung zum Sein hat sich als ebenso, wenn nicht noch schwierigere Aufgabe erwiesen.²³⁰ Und doch ist gerade eine Lösung dieser Aporien zum Sein und zum Nichtsein notwendig, um zu einer gesicherten Wesensbestimmung des Sophisten zu gelangen.²³¹

Der Gastfreund bereitet an dieser Stelle die Wende auf das dialektische Verfahren vor, das im weiteren Verlauf mit der Diskussion zu den μέγιστα γένη erfolgen wird. Es dient der Fundierung der gesamten Untersuchung im *Sophistes* und bestimmt, wie sich im Einzelnen noch zeigen wird, alle weiteren Argumentationsgänge bis zum Dialogende.

Dazu richtet der Gastfreund die Untersuchung zunächst auf die Konstitution von Einzeldingen, d. h. auf Gegenstände aus dem Meinungsbereich. Diese halte man zwar jeweils für etwas Bestimmtes, man spreche ihnen aber, wie der Gastfreund feststellt, zugleich verschiedene (weitere) Sachverhalte zu. So benenne man einen Menschen, den man für etwas Bestimmtes halte, außerdem auch nach einer bestimmten Farbe, nach Gestalt, Größe, nach Fehlern und Tugenden, wie man auch alles Übrige (sc. im Meinungsbereich) jeweils für etwas Eines halte und ihm doch zugleich viele weitere Qualitäten per Benennung zuspreche.²³²

Ausgehend von dieser Einsicht, die der Gastfreund für allgemein bekannt und gesichert, somit nicht für den eigentlichen Gegenstand der vorliegenden Erörterung hält,²³³ soll im Umkehrschluss bezogen auf die Begriffe Ruhe, Bewegung und Sein betrachtet werden, inwiefern diese als Prinzipien von allem übrigen, was ist, zu erschließen sind. Anders gefragt: Welche Voraussetzungen müssen also durch diese Prinzipien geschaffen sein, damit denkbar ist, dass in Meinungsinhalten, wie gerade gezeigt und allgemein angenommen, Verschiedenes zu einer Einheit mit Blick auf einen bestimmten Sachunterschied (z. B. Mensch) zusammengefasst und als eine tatsächliche Gegenstandseinheit begriffen werden kann? Mittels Dialektik muss folglich ein Prinzip erschlossen werden, das die Voraussetzungen erfüllt, denen die Gegenstände seelischer Unterscheidungsleistung im Bereich von Wahrnehmung und Meinung offenkundig unterliegen.

Platon bildet diesen Gedanken auch auf Ebene der Dialoghandlung ab, wenn er den Gastfreund Bezug auf Vorgängerpositionen zum Sein nehmen und sie alleamt zu fiktiven Adressaten ihrer Untersuchung erklären lässt. Wenden müssten sie sich mit ihrer Rede zum Sein nun an alle, die bisher etwas zum Sein erdacht hätten, wie der Gastfreund betont.²³⁴ Dieses Motiv einer Rede über das Sein im

229 Plat. Sph. 250d5–9.

230 Plat. Sph. 250e1–4.

231 Plat. Sph. 250e1–251a4.

232 Plat. Sph. 251a5–b4.

233 Plat. Sph. 251b5–c7.

234 Plat. Sph. 251c8–d3.

Verhältnis zu Adressaten, die etwas dabei erkennen können (oder nicht), ist von Platon bereits an früherer Stelle im Dialog eingearbeitet worden. Denn im Zuge der Auseinandersetzung mit Vorgängerpositionen zum Sein hatte der Gastfreund eingangs darauf verwiesen, dass diese Vordenker alle ihre eigene Erzählung zum Sein ohne Rücksicht auf sie vorgetragen hätten und man sie daher für die weitere Untersuchung erst in einen fiktiven Dialog verwickeln und ihre Vorstellungen kritisch beurteilen müsse.²³⁵

Nun bei der anstehenden Einführung nimmt der Gastfreund die Rolle des gebildeten Philosophen ein, dessen Einsicht in das Sein für alle, die jemals etwas zum Sein erdacht haben, Allgemeingültigkeit, sc. den Status eines Prinzips, besitzen muss. Bezogen auf das Erkenntnisniveau, für das die Stelle und der Umgang mit Vorgängerpositionen konzipiert ist, erfolgt also ein Perspektivwechsel: Das, was nur denkbar ist und worauf sich Gastfreund und Theaitet mit ihrer dialektischen Erörterung zum Sein nun richten, muss so erfasst und begründet werden, dass es für alle anderen Vordenker, die sich auf Seiendes gerichtet haben, als Fundament ihrer Erkenntnis dienen kann. Wie der Gastfreund bereits im Kontext der Diskussion mit den Materiefreunden herausgestellt hat, geht es bei der Auseinandersetzung mit Vordenkern nicht um eine Analyse oder Ablehnung der tatsächlichen Positionen oder genannten Akteure, sondern um die Sachdiskussion an sich, die nur der Wahrheit verpflichtet ist.²³⁶ In diesem Sinne werden alle Vorgängerpositionen zum Sein (inklusive Parmenides) ernst genommen in ihrer individuellen Perspektive auf das, was man im Spektrum des Seienden erfassen kann, und – hier im Zuge der Wende auf das dialektische Verfahren selbst – von der philosophisch fundierten Rede – je nach ihren Erkenntnismöglichkeiten über das Sein – adressiert. Die Vorgängerpositionen treten folglich stellvertretend für all das ein, was sich, sofern es (irgendwie etwas) ist, denken lässt, was jedoch von dem, was man über das Prinzip selbst mittels Dialektik erschließen muss, zu unterscheiden ist.

Die Vorgängerpositionen müssen daher nicht einfach nur überwunden oder abgelehnt werden. Sie werden produktiv in das philosophische Argument transferiert, neukontextualisiert und dabei in ihrem Verhältnis untereinander und zu dem, was tatsächlich als Prinzip von dem Philosophen erfasst wird, eingeordnet und erkannt. Sie bilden somit die Wissensoikonomie,²³⁷ in die Platon den fort-

235 Vgl. zu der Redeweise der Vordenker: Plat. Sph. 242c8–9, 243a2–b1. Vgl. zu dem Vorschlag, diese in einen fiktiven Dialog zu involvieren: Plat. Sph. 243d6–8.

236 Plat. Sph. 246d4–9: Μάλιστα μέν, εἰ πῃ δυνατόν ἦν, ἐργῶ βελτίους αὐτοὺς ποιεῖν· εἰ δὲ τοῦτο μὴ ἐγχαῶρεῖ, λόγῳ ποιῶμεν, ὑποτιθέμενοι νομιμώτερον αὐτοὺς ἢ νῦν ἐθέλοντας ἀν ἀποκρίνασθαι. τὸ γὰρ ὁμολογηθὲν παρὰ βελτιόνων που κυριώτερον ἢ τὸ παρὰ χειρόνων· ἡμεῖς δὲ οὐ τούτων φροντίζομεν, ἀλλὰ τὰληθὲς ζητοῦμεν.

237 Das Konzept der Wissensoikonomien wurde geprägt durch den Sonderforschungsbereich 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“ und dient als Instrumentarium, um Dynamiken des Wissenswandels zu beschreiben, die das Geflecht und die Komplexität von miteinander verzahnten Austauschbewegungen von Wissen sichtbar machen, die mit jedem Wissenstransfer – eingeschrieben in einen

schreitenden Erkenntnisprozess der Dialogpartner einschreibt, und nehmen doch zugleich – sc. mit Rücksicht auf ihr jeweils spezifisches Erkenntnisniveau – bei der Aushandlung von Wissen als Akteure teil, wenn Platon sie im *Sophistes* in einen fiktiven Dialog mit Gastfreund und Theaitet verwickelt.

Um sich diesem Prinzip von allem, was ist, anzunähern, das man für die besprochene Konstitution von Meinungsinhalten ansetzen kann, stellt der Gastfreund drei Möglichkeiten zur Diskussion,²³⁸ ob und wie sich Sachunterschiede in einem Verhältnis zueinander denken lassen, was zunächst am Beispiel von Sein, Ruhe und Bewegung probeweise durchlaufen wird. Die Passage bereitet entsprechend die Diskussion zu den μέγιστα γένη vor:

- (1.) Sein, Ruhe und Bewegung lassen sich wie alles Übrige nicht miteinander verbinden. Sie sind unvermischbar (ἄμεικτα)²³⁹ und unfähig, aneinander Anteil zu nehmen (ἀδύνατα μεταλαμβάνειν ἀλλήλων).²⁴⁰
- (2.) Alles, was denkbar ist, hat aneinander – ohne Unterschied – Anteil.²⁴¹
- (3.) Von dem, was denkbar ist, hat manches aneinander Anteil, anderes nicht.²⁴²

Aufgrund der Schwierigkeit dieser Frage, die bereits in den Bereich der Dialektik hineinreicht, übersteigt eine Antwort darauf das aktuelle Erkenntnisniveau des Theaitet.²⁴³ Um sich einer Lösung anzunähern, werden der Reihe nach alle Konsequenzen aufgedeckt, die sich aus dem jeweils angenommenen Verhältnis der Begriffe untereinander ergeben. Denn diese sollen Prinzip von allem übrigen sein, d. h. von allem, was sich als Instanzen dieser Prinzipien denken lassen soll. Eine Untersuchung zu dieser Frage auf Ebene der Begriffe selbst – d. h. der Prinzipien von allem, was sich mit der Seele unterscheiden lässt –, erfolgt erst später im Zuge der μέγιστα γένη.

Gehe man also davon aus, dass sich (1.) nichts von dem, was nur denkbar ist, verbindet, gerät alles, was zuvor bereits im Zuge der Gigantomachie am Beispiel der Materie- und Ideenfreunde zum Spektrum des Seienden diskutiert wurde, in Bewegung. Nichts wäre dann noch denkbar oder möglich, weder von dem, was die Ideenfreunde im Bereich dessen, was denkbar ist, angenommen haben, noch

bestimmten Kontext – verbunden sind. Vgl. dazu: Nora Schmidt, Nikolas Pissis, Gyburg Uhlmann (Hgg.), *Wissensokonomien. Ordnung und Transgression in vormodernen Kulturen*; Melanie Möller, *Konfiguration des Wissenstransfers in biographischen Anekdoten. Theoretische Grundlegung im Fokus der Konzepte „Medium“, „Wissensoökonomie“ und „Negation“*, in: Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung 18 (2019), Freie Universität; URL: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/17607> (25.08.2020); Sandra Erker, *Sophistenkritik im Spiegel homerischer Zitate. Dynamiken des negativen Transfers in Platons Dialogen am Beispiel des Protagoras*, S. 413–431.

238 Plat. Sph. 251d5–e1.

239 Plat. Sph. 251d6.

240 Plat. Sph. 251d7. Vgl. für die gesamte Passage zu dieser ersten These, die geprüft werden soll: Plat. Sph. 251d5–8.

241 Plat. Sph. 251d8–9.

242 Plat. Sph. 251d9.

243 Plat. Sph. 251e2–3.

von dem, für das die Materiefreunde im Bereich des Wahrnehmbaren eingetreten sind.²⁴⁴ Selbst diejenigen, die versuchen, die Annahme selbst zu begründen, sc. dass nichts (von dem, was nur denkbar ist) aneinander Anteil haben soll, seien nicht imstande diese Behauptung aufzustellen, ohne sich dabei stets auf das Sein zu beziehen und sich somit unmittelbar selbst zu widersprechen.²⁴⁵

Gehe man hingegen davon aus, dass (2.) alles aneinander ohne Unterschied Anteil hat, gerate man ganz offenkundig in Widersprüche. Dann müsse Bewegung selbst ruhen, Ruhe selbst müsse sich bewegen.

Folglich bleibt nur übrig, dass (3.) nur manches aneinander Anteil hat, anderes sich hingegen nicht vermischt.²⁴⁶ Der Gastfreund zieht einen Vergleich zu der Verbindung von Buchstaben, bei denen sich analog manche verbinden, andere nicht.²⁴⁷ Die Vokale würden wie ein Band durch alle übrigen Buchstaben hindurchgehen, womit der Gastfreund erstmals eine mögliche Hierarchie und komplexe Begriffsverhältnisse zwischen den Begriffen am Beispiel der Verbindung von Buchstaben andeutet. Die Kunst der Unterscheidung zwischen den Buchstaben und ihren spezifischen Kombinationsmöglichkeiten leiste die Grammatik.²⁴⁸ Analog gebe es auch eine Wissenschaft von den Begriffen, ihrem Verhältnis zueinander und ihren spezifischen Verbindungsmöglichkeiten, die man wohl für die bedeutendste Wissenschaft halten und dem Philosophen zusprechen müsse. Diese Wissenschaft von der Trennung nach Begriffen (τὸ κατὰ γένη διαίρεισθαι)²⁴⁹ sei nichts anderes als die Dialektik.²⁵⁰

In dieser Passage, die zusammen mit den folgenden μέγιστα γένη das erkenntnistheoretische Herzstück der Dialogkomposition bildet, lässt der Gastfreund Philosoph und Sophist unmittelbar in Opposition gegeneinander antreten. Sie nehmen jeweils das äußerste Ende dessen ein, was erkennbar ist. Mit der Dialektik habe man nun auf der Suche nach dem Sophisten wohl den Philosophen zuerst gefunden, wie der Gastfreund konstatiert. Beide seien – aus verschiedenen Gründen – ihrem Wesen nach schwierig zu erfassen. Der Sophist sei aufgrund der Dunkelheit (d. h. der relativen Unbestimmtheit) des Bereiches, in dem er wirkt (sc. in dem der falschen und täuschenden Meinungsinhalte), schwer zu erkennen,²⁵¹ der Philosoph richte sich hingegen mit seiner Differenzierungsleistung auf das immer Seiende und sei aufgrund der Helligkeit (sc. der Bestimmtheit) dieses Gegenstandes schwer zu erfassen.²⁵²

Sophist und Philosoph werden somit in der Diskussion stellvertretend für die Einsicht in Nichtsein und Sein gegenübergestellt. Die vorliegende Stelle ist im

244 Plat. Sph. 252a2–b7.

245 Plat. Sph. 252b8–d1.

246 Plat. Sph. 252d12–e8.

247 Plat. Sph. 252e9–253a2.

248 Plat. Sph. 253a4–12.

249 Plat. Sph. 253d1.

250 Plat. Sph. 253b8–d4.

251 Plat. Sph. 254a4–7.

252 Plat. Sph. 254a8–b2.

Rahmen der Dialogkomposition besonders relevant, da Theaitet nun unmittelbar auf das dialektische Verfahren für eine Fundierung der vorgenommenen Dihairesis umgewendet werden soll. Platon lässt den Gastfreund an dieser Stelle daher das Untersuchungsziel erneut formulieren. Der Philosoph selbst sei an späterer Stelle zu verhandeln, man dürfe nun aber nicht davon ablassen, das Wesen des Sophisten weiter zu analysieren, bis er ausreichend (sc. auf Basis von tatsächlichem Wissen) betrachtet worden sei.²⁵³

7 Die μέγιστα γένη und das Nichtsein

Die Methode der Dialektik soll im nächsten Schritt an ausgewählten und zwar an den größten bzw. bedeutsamsten Begriffen durchgeführt werden.²⁵⁴ Damit soll herausgearbeitet werden, (1.) wie jeder einzelne dieser bedeutsamsten Begriffe beschaffen ist und (2.) wie es sich um die Gemeinschaft dieser bedeutsamsten Begriffe miteinander verhält.²⁵⁵ Dabei hebt der Gastfreund hervor, dass das dialektische Verfahren zwar nicht vollständig zur Erschließung des Seins eingesetzt wird, dass durch diese dialektische Auseinandersetzung mit den bedeutsamsten Begriffen selbst aber zumindest eine Erklärung von Sein und Nichtsein in einer solchen Weise erreicht werden soll, dass sich die vorgenommene Frage (sc. nach der Wesensbestimmung des Sophisten) lösen lässt.²⁵⁶

Zu (1.): Ausgehend von dem Sein selbst sowie von Ruhe und Bewegung, die sich schon zuvor als bedeutsamste Begriffe erwiesen haben, entwickelt der Gastfreund mit Theaitet schrittweise, dass außerdem Identität und Verschiedenheit als vierter und fünfter Begriff hinzugenommen werden müssen. Denn die ersten drei Begriffe lassen sich im Verhältnis zueinander und als sie selbst nicht betrachten, ohne dass man Identität und Verschiedenheit voraussetzen und mitdenken muss.

Diese Einsicht wird an der Analyse der Begriffe gewonnen und soll im Folgenden schrittweise durchgegangen werden. Es ergeben sich dabei wichtige Konsequenzen für den Begriff der Verschiedenheit, mit dem im Anschluss an das dialektische Verfahren die Wesensbestimmung des Sophisten erfolgen kann.

Ruhe und Bewegung müsse man, wie bereits zuvor festgestellt, für verschieden voneinander halten, während sie beide jedoch mit dem Sein in Gemeinschaft stünden, da man ihnen jeweils zusprechen kann, zu sein. Von diesen drei Begriffen müsse man zunächst folglich grundsätzlich ausgehen.²⁵⁷

Sofern diese drei Begriffe verschieden voneinander, mit sich selbst aber jeweils identisch sind, scheinen Identität und Verschiedenheit etwas zu sein, was man bei der Betrachtung dieser Begriffe und ihrer Begriffsverhältnisse voraussetzt.²⁵⁸ Sie

253 Plat. Sph. 254b3–6.

254 Plat. Sph. 254b7–c4.

255 Plat. Sph. 254c4–5.

256 Plat. Sph. 254c5–d2.

257 Plat. Sph. 254d4–13.

258 Plat. Sph. 254d14–e3.

müssen daher auch etwas sein, was zum Bereich des Denkbaren zu rechnen ist. Diesen Gedanken prüft der Gastfreund mit Theaitet sukzessiv an den ersten drei Begriffen und ihren möglichen Begriffsverhältnissen:

(a) Da Ruhe und Bewegung für verschieden zu halten sind, beide jedoch gleichermaßen an Identität und Verschiedenheit Anteil haben, kann man sie nicht mit Identität und Verschiedenheit identifizieren, ohne in eine Konfusion über Ruhe und Bewegung selbst und ihre Verschiedenheit zu geraten.²⁵⁹

(b) Das Sein selbst kann nicht für identisch mit Identität gehalten werden. Da Ruhe und Bewegung in Gemeinschaft mit Sein zu denken seien, hätten sie nach dieser Annahme in gleicher Hinsicht Anteil an der Identität, sofern sie am Sein Anteil haben. Man könne sie dann jedoch nicht mehr für verschieden halten, wenn man ihnen in gleicher Weise Identität wie Sein zuspreche.²⁶⁰ Identität muss folglich für etwas anderes als Sein gehalten werden. In welcher Hinsicht Ruhe und Bewegung Anteil nehmen an der Identität (und zwar anders als am Sein), wird später von den Dialogpartnern im Zuge der Analyse der Begriffsverhältnisse herausgearbeitet (vgl. unten (2)).

(c) Als Fazit aus den beiden Argumentationsschritten (a) und (b) setzt der Gastfreund mit Theaitet Identität und Verschiedenheit als vierten und fünften Begriff an.²⁶¹ Dazu wird noch einmal eine Differenzierung zwischen Sein und Verschiedenheit vorgenommen. Am Sein hätten Begriffe Anteil gemäß ihrer eigenen Natur.²⁶² An der Verschiedenheit hätten sie hingegen Anteil, sofern sie in einem Verhältnis zu einem anderen Begriff betrachtet werden.²⁶³ Sein und Verschiedenheit könnten folglich nicht für identisch miteinander gehalten werden. Und die beiden übrigen Begriffe (sc. Ruhe und Bewegung) könnten auch nicht mit Verschiedenheit identisch sein, da dann etwas angenommen werden müsste, was für sich verschieden wäre, ohne verschieden mit Blick auf etwas anderes zu sein.

Verschiedenheit müsse daher notwendig als fünfter Begriff angenommen werden.²⁶⁴ Als solche gehe sie durch alle übrigen Begriffe hindurch, welche nicht durch ihre eigene Natur, sondern durch Anteil an diesem Begriff der Verschiedenheit voneinander (sc. im Verhältnis zu etwas anderem) differenzierbar sind.²⁶⁵

Zu (2.): Nachdem die fünf bedeutsamsten Begriffe erschlossen und vorausgesetzt sind, wendet sich der Gastfreund der zweiten Betrachtung zu, die er eingangs angekündigt hatte,²⁶⁶ sc. der Analyse, wie verschiedene Möglichkeiten der Gemeinschaft dieser Begriffe untereinander bzw. ihre Begriffsverhältnisse zu denken sind. Exemplarisch wird dies ausgehend von der Bewegung durchgeführt.

259 Plat. Sph. 255a4–b7.

260 Plat. Sph. 255b11–c4.

261 Plat. Sph. 255c5–11.

262 Plat. Sph. 255c12–14.

263 Plat. Sph. 255d1–2.

264 Plat. Sph. 255d3–e2.

265 Plat. Sph. 255e3–7.

266 Vgl. Plat. Sph. 254c4–5.

Bewegung sei verschieden von Ruhe. Ruhe sei also nicht Bewegung. Ruhe könne aber Sein zugesprochen werden durch Gemeinschaft mit dem Sein. Bewegung sei verschieden von der Identität und sei daher nicht Identität. Identität könne man ihr aber zusprechen, sofern sie an Identität wie alle Begriffe Anteil habe.²⁶⁷

Der Gastfreund arbeitet mit Theaitet exemplarisch an diesen Begriffen und ihren möglichen Begriffsverhältnisse heraus, dass man der Bewegung ohne Widerspruch, sc. in verschiedener Hinsicht bezogen darauf, wie sie potentiell Anteil an anderen Begriffen nehmen kann, zusprechen kann, identisch zu sein und nicht identisch zu sein:²⁶⁸ Identität spricht man der Bewegung nämlich mit Blick darauf zu, dass sie Anteil nimmt an der Identität (d. h. im Verhältnis zu sich selbst), für nicht identisch hält man die Bewegung hingegen, wenn sie Anteil hat an der Verschiedenheit (d. h. im Verhältnis zu etwas anderem, z. B. Ruhe).²⁶⁹

Man könne sogar von der Bewegung denken, sie habe Anteil an der Verschiedenheit (z. B. als etwas, was von Ruhe verschieden ist) und sei zugleich gemäß Anteil an der Verschiedenheit verschieden von dem Begriff der Verschiedenheit.²⁷⁰

In ähnlicher Weise lasse sich bezogen auf die Begriffsverhältnisse, die sich mittels Dialektik ermitteln lassen, sogar denken, dass die Bewegung Anteil hat am Sein und wiederum gemäß ihrem Anteil an der Verschiedenheit verschieden ist von dem Sein, wie alle Begriffe untereinander aufgrund des Begriffs der Verschiedenheit verschieden sind.²⁷¹

An diesen schwierigeren Fällen, wie Begriffe in Gemeinschaft zueinander stehen oder nicht, macht der Gastfreund für Theaitet deutlich, dass es im dialektischen Verfahren um die Bestimmung der Begriffe selbst und um ihre *potentiellen* Begriffsverhältnisse untereinander geht, die als solche ohne Widerspruch nebeneinander denkbar sind.²⁷² Diese Betrachtung mittels Dialektik ist die spezifische

267 Plat. Sph. 255e8–256a9.

268 Plat. Sph. 256a10–11: τὴν κίνησιν δὴ ταὐτόν τ' εἶναι καὶ μὴ ταὐτόν ὁμολογητέον καὶ οὐ δυσχεραντέον.

269 Vgl. Plat. Sph. 256a11–b5.

270 Plat. Sph. 256c5–10.

271 Plat. Sph. 256c11–d10.

272 Nicht nur die Begriffe selbst, auch das Verhältnis der Begriffe zueinander ist noetisch zu erfassen, d. h. dass die Unterscheidung dieser Begriffsverhältnisse zwar im Sinne der Platonischen Seelenlehre (s. dazu oben die Ausführungen zu den Einsichten aus der Gigantomachie im *Sophistes* und zu den Parallelen in der *Politeia*) dianoetisch, d. h. diskursiv-rational, vorbereitet werden kann (wie hier auch der Gastfreund zusammen mit Theaitet bei der Entfaltung dieser komplexen Begriffsverhältnisse anhand der Verschiedenheit der Begriffe verfährt), dass jedoch die *Potentialität* dieser Begriffsverhältnisse, mit der diese ohne Widerspruch zugleich als Vielheit und in ihrer Gesamtheit, sc. in ihrer komplexen Einheit, betrachtet werden können, nur noetisch, sc. mittels Dialektik, erschlossen werden kann. Bei einem solchen Zugriff des Intellekts auf all das, was nur denkbar ist, müssen die Begriffe selbst und zugleich alle Möglichkeiten von Verhältnissen, in denen sie (sc. als sie selbst und im Verhältnis zu allen übrigen Begriffen) zu denken sind, als komplexe Einheit zusammengefasst werden, die zusammengefasst (und d. h. mit diesen potentiellen Begriffsverhältnissen, in denen sie zu denken sind) die Voraussetzung für alle Erkenntnisleistungen der Seele, d. h. für das gesamte Spektrum des Seienden, bildet. Erst bei der (sachlich spä-

Aufgabe des Philosophen, mit dem er das Fundament aller weiteren Erkenntnisvermögen und Unterscheidungsinhalte der Seele begreift. Denn er deckt damit die Grundlagen für alle späteren Verbindungsmöglichkeiten dieser Sachunterschiede in Meinungsinhalten auf, sc. mit Blick auf die Konstitution der Gegenstandserkenntnis.

An dieser Stelle richtet der Gastfreund den Fokus auf die Erklärung dessen, was sie bisher im Dialog unter dem Nichtsein verhandelt haben. Wenn der einzelne Begriff also an der Verschiedenheit Anteil hat, hat er in dieser Hinsicht nicht Anteil am Sein, ist folglich etwas, was nicht etwas (sc. nicht etwas anderes) ist. Dennoch könne man jedem Begriff ohne Widerspruch zusprechen, etwas Bestimmtes zu sein (sc. bezogen darauf, dass er ein Sachunterschied ist, der etwas und denkbar ist) und in dieser Hinsicht hat er Anteil am Sein.²⁷³

Die Möglichkeiten, wie etwas nicht ist, sind somit, wie die Dialogpartner festhalten, der Menge nach unzählig im Verhältnis zu der bestimmten Vielheit an Möglichkeiten, nach denen die Begriffe Anteil nehmen am Sein.²⁷⁴ Sogar das Sein selbst habe als Begriff Anteil an der Verschiedenheit, da es verschieden ist zu allen übrigen Begriffen und man ihm gemäß dieser Verschiedenheit ohne Widerspruch zuspreche, nicht zu sein.²⁷⁵

Mit diesen grundlegenden Einsichten durch das dialektische Verfahren räumt der Gastfreund mit einem Missverständnis zum Nichtsein auf, das bisher in den Erörterungen zum Sophisten stets zu Aporien geführt hat. Wenn einer Sache etwas abgesprochen und ihr somit ein Nichtsein bescheinigt wird, bedeutet dies nicht, wie der Gastfreund an dieser Stelle resümiert, dass es dem Sein entgegen-

teren) Verbindung von Sachunterschieden in der Gegenstandserkenntnis (sc. im Bereich von Wahrnehmung und Meinung) werden nach dem Vorbild dieser möglichen Begriffsverhältnisse konkrete, einzelne Verbindungen im Unterscheidungsakt der Seele realisiert. Die Konsequenzen entfaltet der Gastfreund mit Theaitet entsprechend in der folgenden Passage zum Aussagesatz und zu den Möglichkeiten des Irrtums in Rede, Denken und Meinen (vgl. Plat. Sph. 260a5–264b10). Demgegenüber müssen die *potentiellen* Begriffsverhältnisse, die notwendige Bedingung dieser Gegenstandserkenntnis sind, in dem dianoetischen, d. h. diskursiv-rationalen Zugriff der Seele in ihrer Vielheitlichkeit durchlaufen und nebeneinandergestellt werden, womit – wie in der Gigantomachie zuvor problematisiert – das, was nur denkbar ist, zwar auch mittels *dianoia* als solches betrachtet wird, aber nicht in seiner Einheit bzw. Gesamtheit und Unwandelbarkeit – als das es als Prinzip von allem fungiert und gedacht werden muss –, sondern in seiner Vielheit. Bei einem diskursiv-rationalen Zugriff der Seele werden folglich, wie die vorliegende Passage im *Sophistes* zeigt, die Begriffe *und* ihre potentiellen Begriffsverhältnisse gemäß dem Begriff der Verschiedenheit entfaltet, somit ‚in Bewegung gebracht‘ und bedürfen der zusammenschauenden Leistung des Intellekts, die nur dieser leisten kann. Beide Vermögen betrachten aber die Begriffe und ihre Begriffsverhältnisse, sofern sie nur denkbar sind. S. zu dem Grundunterschied zwischen Rationalität und Intellekterkenntnis in der Mathematiktheorie im Platonismus: Gyburg Radke (-Uhlmann), *Die Theorie der Zahl im Platonismus. Ein systematisches Lehrbuch*, S. 763–766.

273 Plat. Sph. 256d12–e4.

274 Plat. Sph. 256e5–6: περί ἑκάστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μὲν ἐστὶ τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν.

275 Plat. Sph. 257a1–7.

gesetzt ist.²⁷⁶ Stattdessen spricht man ihm gemäß dem Prinzip der Verschiedenheit lediglich zu, etwas anderes zu sein als etwas, dem man einen anderen bestimmten Sachunterschied zuspricht.²⁷⁷

Dies hat weitreichende Konsequenzen für die Frage nach der Erkennbarkeit dessen, was die Dialogpartner im *Sophistes* bisher unter dem Nichtsein gefasst und dem Sophisten als Produkt seiner Täuschungskunst zugesprochen haben. Auch dieses vermeintliche Nichtsein muss sich, wie nun dialektisch abgesichert herausgestellt wurde, wie alles Übrige, was denkbar ist, vollständig erklären und bestimmen lassen, sc. in diesem Fall gemäß dem Begriff der Verschiedenheit.

Der Gastfreund erläutert diesen Gedanken an dem Nichtschönen, das sich nicht als etwas, was überhaupt nicht ist, ‚denken‘ lässt oder ‚definiert werden‘ kann, sondern als etwas, das von der Schönheit gemäß dem Prinzip der Verschiedenheit verschieden ist. Als solches ist es ebenso wie alles übrige unter das zu setzen, was Anteil hat am Sein und Gegenstand des Denkens ist.²⁷⁸ Analog verhalte es sich mit dem Nichtgroßen oder dem Nichtgerechten und ähnlichen Unterscheidungsinhalten des Denkens, die gemäß dem Prinzip der Verschiedenheit zu betrachten und dennoch unter das zu rechnen sind, was ist.²⁷⁹

Der Sophist hat sich somit auf dem Fundament der Dialektik als erkennbar und definierbar erwiesen.²⁸⁰ Selbst er muss sich mit seiner Täuschungskunst auf die Prinzipien seelischer Erkenntnis zurückführen lassen. Die genauen Mechanismen dieser Täuschungskunst werden auf dieser Grundlage durch die Gesprächspartner im letzten Dialogteil ermittelt.

276 Plat. Sph. 257b3–4.

277 Plat. Sph. 257b6–c4.

278 Plat. Sph. 257d7–e11.

279 Plat. Sph. 258a1–10.

280 Plat. Sph. 258b6–c5.

VII

Resümee:

Parmenides und die neuen Einsichten zum Nichtsein

1 Nichtsein als Verschiedenheit

Im Anschluss an das dialektische Verfahren reflektiert der Gastfreund angesichts der gewonnenen Einsichten zum Nichtsein, dass sie über den Seinsbegriff des Parmenides weit hinausgegangen seien.¹ Im Unterschied zu dessen Grundsatz, dass das Nichtseiende überhaupt nicht Gegenstand des Denkens sein darf,² hätten sie nicht nur gezeigt, dass das Nichtseiende ist (sc. dass es ohne Widerspruch denkbar ist), sondern sie hätten es sogar mit einer Erklärung auf den Begriff der Verschiedenheit zurückgeführt.³

Im Zuge dieses Resümees betont der Gastfreund, dass sie dem Nichtsein nicht ein Sein zugesprochen hätten als etwas, das dem Sein entgegengesetzt ist.⁴ Dieser Hinweis, den Platon durch den Gastfreund trotz aller vorausgegangenen Erörterungen noch einmal hervorheben lässt, ist für die Untersuchung und für die Bewertung seines Umgangs mit Parmenides in folgender Weise wichtig:

(1.) Einerseits bezieht sich der Gastfreund damit unmittelbar zurück auf die Aporien, in die die Dialogpartner noch vor dem dialektischen Verfahren geraten sind. Das Nichtsein als etwas, was überhaupt nichts ist, zu denken, zum Gegenstand der Rede oder sogar der bloßen Widerlegung zu machen, hatte sich damals als unmöglich erwiesen und war als Erklärung ausgeschlossen worden.⁵ Da durch das dialektische Verfahren tatsächlich eine alternative Erklärung für das

1 Plat. Sph. 258c6–10.

2 Plat. Sph. 258d2–3. Das Parmenideszitat wurde von den Dialogpartnern bereits im Zuge der ersten Auseinandersetzung mit dem Begriff des Nichtseins vor der Dialektikpassage eingesetzt, vgl.: Plat. Sph. 237a4–9 und die Kommentierung oben zur Stelle. Der Gastfreund reflektiert die Referenz nun im Resümee erneut, um Theaitet mit ihr und auf Basis der Ergebnisse, die mittels Dialektik zwischenzeitlich gewonnen wurden, die neuen Einsichten deutlich zu machen, die sie gegenüber ihrem damaligen Diskussionsstand gewonnen haben. Auf kompositioneller Ebene ermöglicht diese erinnernde und anreichernde Wiederholung der Referenz außerdem eine Verbindung zwischen den beiden Teilen der Argumentation – die Dihairesis muss nun wieder aufgenommen werden – sowie eine Reflexion auf den fortschreitenden Erkenntnisprozess und auf das höhere Niveau, mit dem das unterbrochene Verfahren nun fortgesetzt und abgeschlossen werden kann.

3 Plat. Sph. 258d5–e5.

4 Plat. Sph. 258d5–7.

5 Vgl. zu den Aporien über das Nichtsein, wenn man versucht, es als Gegensatz zum Sein

Nichtsein gefunden werden konnte, lässt sich auf dieser Basis mit dem dihairetischen Verfahren zum Sophisten fortfahren.

(2.) Andererseits bildet diese Einsicht, die der Gastfreund hier betont, die Voraussetzung dafür, dass er von sich weisen kann, einen Vätermord an Parmenides zu begehen, obwohl er zugleich den Versuch unternimmt, den Parmenideischen Grundsatz zu überwinden.⁶ Dass beides ohne Widerspruch nebeneinanderstehen kann, so widersprüchlich dies auf den ersten Blick erscheint, lässt sich analog zu den durchgeführten Differenzierungen zum Sein und zum Nichtsein auf Basis der Dialektik erklären. Die erreichten Einsichten zu dem Nichtsein als Prinzip der Verschiedenheit sind von Platon auf Ebene der Dialogkomposition selbst an dem Umgang des Gastfreundes mit seinem Lehrmeister Parmenides umgesetzt worden.

Parmenides ist nämlich, wie er von den Gesprächspartnern im Dialog verhandelt wird, von einem Nichtsein ‚ausgegangen‘, das als etwas, was überhaupt nichts ist, dem Sein entgegengesetzt ist und daher zurecht nicht als Gegenstand des Denkens gelten kann. In diesem Sinne wurde Nichtsein auch von den Dialogpartnern im *Sophistes* im Zuge der Aporien ausgeschlossen. Gezeigt wurde stattdessen jedoch, dass man unter dem Nichtsein, das dem Sophisten gemeinhin zugeschrieben wird, etwas verstehen muss, was über das hinaus, was Parmenides unter diesem ὄνομα formuliert hat, in den Prinzipien seelischer Erkenntnis schon dem Potential nach angelegt ist, jedoch unter dem Begriff der Verschiedenheit eingeordnet (und somit anders gefasst) werden muss. Indem alles, was gedacht werden kann, Anteil nehmen kann am Begriff der Verschiedenheit, nimmt es gemäß diesem Begriffsverhältnis nicht Anteil am Sein, ist folglich nicht etwas. Das Nichtsein als Begriff der Verschiedenheit nimmt hingegen selbst Anteil am Sein, sofern es ein Sachunterschied ist, der sich denken lässt und als Prinzip seelischer Erkenntnis vorausgesetzt werden muss.

Beide Annahmen, sc. dass Nichtsein nach Parmenides nicht gedacht oder gar widerlegt werden kann, wenn man es als etwas zu verstehen versucht, das dem Sein entgegengesetzt ist, oder dass Nichtsein gemäß dem angestrebten dialektischen Verfahren der Dialogpartner auf das Prinzip der Verschiedenheit zurückführbar ist als etwas, das ist, sind somit ohne Widerspruch wahr. Sie beziehen sich auf verschiedene Sachverhalte, die sich auf Basis der Dialektik von dem Philosophen täuschungsfrei denken lassen.

Fasst man dieses Ringen um den richtigen Begriff von dem Nichtsein angesichts des ὄνομα-ἔργον-Grundsatzes zusammen, der bereits in der Dialogeinführung des *Sophistes* von Platon programmatisch für das ganze Unternehmen eingeführt wurde, wird ersichtlich, dass der Widerspruch zwischen Parmenides und dem neu erarbeiteten Verständnis von Nichtsein als Verschiedenheit erst dadurch entsteht, dass die Dialogpartner und Parmenides zwar das ὄνομα gemeinsam ha-

aufzufassen: Plat. Sph. 237b10–239c8. Darauf verweist der Gastfreund hier nach dem dialektischen Verfahren in seinem Resümee allgemein zurück: Plat Sph. 258e7–259a1.

6 Vgl. dazu die Beteuerung des Gastfreundes unmittelbar vor der Kritik an Parmenides: Plat. Sph. 241d1–7.

ben, jedoch nicht über die Erklärung bzw. den Sachverhalt, auf den sie sich beziehen, einig sind. Für die im *Sophistes* untersuchte Fragestellung ist jedoch ein Nichtsein in dem Sinne, wie es im Dialog durch eine produktive Auseinandersetzung mit Parmenides erst noch dialektisch fundiert werden muss, unerlässlich.

An dieser Stelle lässt sich erinnernd auf eine analoge Argumentation aus der Dialogeinleitung zurückblicken: Angesichts des Sophisten hatte dort der Gastfreund angemahnt, dass man zum gegenwärtigen Zeitpunkt nur das *ὄνομα* über ihn gemeinsam habe, sich aber über das *ἔργον*, an dem man tatsächlich den Sophisten erkennen kann, erst noch durch weitere Erklärung verständigen müsse.⁷ Dieser Grundsatz kristallisiert sich im gesamten Dialog in dem Ringen um ein Verständnis von dem, was man unter diesem Nichtsein, das dem Sophisten zugeschrieben wird, tatsächlich zu verstehen hat.

Im Zuge seines Resümees, mit dem sich der Gastfreund von Parmenides abgrenzt, stellt er noch einmal zentrale Einsichten zusammen, die sich zu diesem (neu definierten) Begriff des Nichtseins als Verschiedenheit im Verhältnis zum Sein und zu den übrigen Begriffen ergeben haben. Alles sei miteinander vermischt, womit sich der Gastfreund auf die möglichen Begriffsverhältnisse bezieht, die zwischen dem, was nur denkbar ist, anzunehmen sind. Ausgehend davon sind, wie die Dialogpartner bereits vor dem dialektischen Verfahren übereingekommen sind und im übrigen Gang der Untersuchung noch konkret ausführen werden, zusammengesetzte Meinungsinhalte überhaupt erst möglich. Sein und Verschiedenheit würden, wie der Gastfreund im Zuge seines Resümees festhält, in dieser Verflechtung der Begriffe durch alle Begriffe hindurchgehen.⁸

In aller Kürze greift er dazu noch einmal die bedeutsamsten Differenzierungen auf, die sich aus dem dialektischen Verfahren ergeben haben. Sie sind für eine Abgrenzung von Parmenides zentral und für die folgende Untersuchung richtungsweisend. Sie sollen unter diesem Gesichtspunkt hier noch einmal zusammengestellt und analysiert werden:

- (a) Die Verschiedenheit ist etwas, d. h. ihr kommt ein Sein zu, sofern sie mit dem Sein in Gemeinschaft steht.⁹ Das Nichtsein wird folglich, wie der Gastfreund schon vorweg erklärt hat, nicht definiert als etwas, das dem Sein ganz und gar entgegengesetzt ist, womit es nicht denkbar wäre. Es ist ein Sachunterschied, der sich erfassen lässt, und fällt somit unter das, was (denkbar) ist.
- (b) Die Verschiedenheit ist jedoch nicht identisch mit dem, an dem es Anteil hat (sc. an dem Sein), sondern es ist ein Verschiedenes.¹⁰ Diese zweite Differenzierung, um die die Dialogpartner bereits im dialektischen Verfahren gerungen haben, ist diffizil und doch entscheidend, um nicht in Konfusionen über das Nichtsein zu geraten. Als Sachunterschied selbst ist die Verschiedenheit denkbar, hat Anteil

⁷ Plat. Sph. 218c1–7.

⁸ Plat. Sph. 259a2–6.

⁹ Plat. Sph. 259a6–7: [...] τὸ μὲν ἕτερον μετασχὼν τοῦ ὄντος ἔστι μὲν διὰ ταύτην τὴν μέθεξιν [...].

¹⁰ Plat. Sph. 259a7–8: [...] οὐ μὴν ἐκεῖνό γε οὐ μετέσχευεν ἀλλ' ἕτερον [...].

- am Sein, wie vorweg (a) festgestellt. Seiner Bedeutung nach aber – d. h. als dieser Sachunterschied selbst – ist, wie der Gastfreund hier im zweiten Schritt festhält, die Verschiedenheit nicht Sein, mit dem sie, sofern sie Begriff ist, in Gemeinschaft stehen kann. Sie ist selbst als Verschiedenheit begreifbar.
- (c) Sofern die Verschiedenheit verschieden ist vom Sein, ist sie ganz offenkundig notwendig nicht Sein.¹¹ Mit diesem dritten Schritt richtet der Gastfreund den Blick auf die Verschiedenheit aller Begriffe, die sie durch Anteil an der Verschiedenheit haben. Dieser Anteil an der Verschiedenheit, den alle Begriffe nehmen, sofern man sie im Verhältnis zu einem anderem Begriff betrachtet, kommt konsequenterweise auch der Verschiedenheit selbst im Verhältnis zum Sein zu. Die Verschiedenheit muss daher (sc. durch Gemeinschaft mit sich selbst) als ein anderer Sachunterschied neben dem Sein angenommen werden. In dieser Weise kann man davon sprechen, dass die Verschiedenheit ‚Nichtsein‘, sc. verschieden vom Sein, ist. Die Unterscheidungen, die der Gastfreund hier im (b) zweiten und im (c) dritten Schritt präsentiert und leicht zu Konfusionen führen können, da sie nahe beieinander zu liegen scheinen, sind notwendig. Sie müssen, wie der Gastfreund vorführt, entsprechend voneinander differenziert werden. Zugleich ist hiermit ein wichtiger Ansatzpunkt für den Dialektiker erreicht, um später die Täuschungskunst des Sophisten im Bereich von Meinung und Rede aufzudecken.
- (d) Das Sein hat seinerseits Anteil an der Verschiedenheit und ist in dieser Hinsicht verschieden von allen übrigen Begriffen. Auf diese Weise ist denkbar, dass Sein alle anderen Begriffe nicht ist. Die Möglichkeit dem Sein in diesem Sinne gemäß dem Begriff der Verschiedenheit ein Nichtsein im Unterschied zu allen übrigen Begriffen zuzusprechen sind unzählig, wie der Gastfreund hier noch einmal betont.¹² Dieser letzte Aspekt ist relevant, weil sich auf diese Weise später begründen lässt, dass der Sophist sich mit seiner Täuschungskunst im Meinungsbereich zwar auf etwas bezieht und doch zugleich durch Konfusion von Unterschieden (sc. auf falsche Weise gemäß dem Begriff der Verschiedenheit) bei seinen Adressaten eine Unzahl an Täuschungen und falschen Meinungen generiert, die von dem, was wahr ist, abweichen. Auch dies ist folglich bereits dem Potential nach in den Begriffen selbst und ihren denkbaren Begriffsverhältnissen angelegt, kann aber erst auf Ebene von Wahrnehmung und Meinung mit den Mitteln der Rede durch den Sophisten realisiert werden und bei den Adressaten der sophistischen Redekunst (sc. durch Verwechslung) zu Täuschung führen.

11 Plat. Sph. 259a8–b1: [...] ἕτερον δὲ τοῦ ὄντος ὃν ἔστι σαφέστατα ἐξ ἀνάγκης εἶναι μὴ ὃν [...].

12 Plat. Sph. 259b1–6: [...] τὸ δὲ ὃν αὐτὸ θατέρου μετεληφὸς ἕτερον τῶν ἄλλων ἂν εἴη γενῶν, ἕτερον δ' ἐκείνων ἀπάντων ὃν οὐκ ἔστιν ἕκαστον αὐτῶν οὐδὲ σύμπαντα τὰ ἄλλα πλὴν αὐτοῦ, ὥστε τὸ ὃν ἀναμφισβητήτως αὐτὸ μυρία ἐπὶ μυρίοις οὐκ ἔστι, καὶ τὰλλα δὴ καθ' ἕκαστον οὕτω καὶ σύμπαντα πολλαχῇ μὲν ἔστι, πολλαχῇ δ' οὐκ ἔστιν.

2 Wissensoikonomie und Erkenntnisprozess im Dialog

Die Methode der Auseinandersetzung mit Parmenides, an die der Gastfreund in dieser Passage rückblickend erinnert, kann analog zu dem fiktiven Dialog mit den Vorgängerpositionen zum Sein sowie mit den Materie- und Ideenfreunden aus der Gigantomachie betrachtet werden. Sie ist ein Mittel der Dialog- und Argumentgestaltung, mit dem Platon Akteure und ihre Positionen in den Dialog transferiert und im neuen Argumentationskontext für die untersuchte Fragestellung produktiv aushandelt, ohne ihnen jeglichen Geltungsanspruch abzusprechen. Sie bilden die Wissensoikonomie,¹³ in die Platon den Dialog bzw. die Dialoghandlung einschreibt. Dazu werden die verschiedenen Akteure und ihre Positionen im Ringen um die Wahrheit stellvertretend für eine bestimmte Perspektive auf das bzw. für einen Ausschnitt aus dem, was sich denken lässt, involviert. Sofern etwas zum Sein gedacht oder als Meinung formuliert wurde, ist es etwas, mit dem sich jemand auf einen bestimmten Unterschied bezogen hat. Von dem Philosophen müssen diese verschiedenen Positionen daher hinterfragt, nebeneinandergestellt und auf Basis der Dialektik im ganzen Spektrum des Seienden eingeordnet werden: von den Perspektiven, die sich ganz auf das Wahrnehmbare richten, bis hin zu denen, die nur das Denkbare in den Blick nehmen.

Auf diese Verfahrensweise, wie Positionen und Akteure produktiv in die philosophische Erörterung eingebunden werden, lässt Platon den Gastfreund selbst im Zuge seiner Diskussion mit den Materiefreunden reflektieren, wenn dieser die Position der besser gewordenen Materiefreunde derjenigen vorzieht, die man ihnen wohl eigentlich (historisch) zusprechen müsste. Nicht um die Widerlegung der Akteure und Positionen selbst müsse es ihnen gehen, sondern um die Suche (mit ihnen) nach dem, was wahr ist.¹⁴ Dazu passend steht am Abschluss der Gigantomachie die Mahnung des Gastfreundes, dass es die Aufgabe des Philosophen sei, die verschiedenen, diskutierten Positionen zum Sein zu überblicken und auf ihre Einheit hin im größeren Kontext dessen, was insgesamt angenommen werden muss, zusammenzuschauen.¹⁵ Dabei werden explizit alle vorgestellten

13 Das Konzept der Wissensoikonomien wurde geprägt durch den Sonderforschungsbereich 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“ und dient als Instrumentarium, um Dynamiken des Wissenswandels zu beschreiben, die das Geflecht und die Komplexität von miteinander verzahnten Austauschbewegungen von Wissen sichtbar machen, die mit jedem Wissenstransfer – eingeschrieben in einen bestimmten Kontext – verbunden sind. Vgl. dazu: Nora Schmidt, Nikolas Pissis, Gyburg Uhlmann (Hgg.), Wissensoikonomien. Ordnung und Transgression in vormodernen Kulturen; Melanie Möller, Konfiguration des Wissenstransfers in biographischen Anekdoten. Theoretische Grundlegung im Fokus der Konzepte „Medium“, „Wissensoikonomie“ und „Negation“, in: Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung 18 (2019), Freie Universität; URL: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/17607> (25.08.2020); Sandra Erker, Sophistenkritik im Spiegel homerischer Zitate. Dynamiken des negativen Transfers in Platons Dialogen am Beispiel des *Protagoras*, S. 413–431.

14 Plat. Sph. 246d8–9: ἡμεῖς δὲ οὐ τούτων φροντίζομεν, ἀλλὰ τὰ ληθές ζητοῦμεν.

15 Plat. Sph. 249c10–d4.

Positionen ohne Ausschluss einzelner integriert. Selbst der Sophist muss sich, wie sich am Ende des *Sophistes* definieren lässt, in diesem Spektrum des Seienden einordnen lassen. Die Zusammenschau dieser verschiedenen Perspektiven auf das Sein muss aus Sicht des Philosophen in der Wahrheit begründet sein, die gegenüber allen einzelnen Positionen zum Sein Allgemeingültigkeit bzw. einen Prinzipienstatus einnimmt; auf sie haben sich die Dialogpartner im Anschluss an die Gigantomachie mit der Dialektik gerichtet.¹⁶

3 Fazit und seelischer Perspektivwechsel

Vollends aufgedeckt sei nun, wie der Gastfreund sein Resümee mit einem Blick auf die Begriffe selbst abschließt, dass man weder alle Sachunterschiede einfach miteinander vermischen dürfe und so in der Rede den Widerspruch um des bloßen Widerspruchs willen herbeiführen dürfe,¹⁷ noch dass man alle Sachunterschiede für sich annehmen dürfe ohne Möglichkeit zu bestimmten Begriffsverhältnissen.¹⁸ Festgehalten werden dürfe nur die (schon für das dialektische Verfahren zugrunde gelegte)¹⁹ Annahme, dass es eine bestimmte Verflechtung der Begriffe geben müsse, da nur auf diese Weise Rede (λόγος)²⁰ überhaupt möglich ist.²¹

16 Am Ende des Resümees hält der Gastfreund entsprechend fest, dass sie durch diesen Streit mit den Vorgängern nun zu einer gemeinsamen Annahme gekommen sind, die in der Möglichkeit zur Verbindung aller Begriffe bestehe: Plat. Sph. 260a1–3: σκόπει τοίνυν ὡς ἐν καιρῷ νυνδὴ τοῖς τοιοῦτοῖς διεμαχόμεθα καὶ προσηναγκάζομεν ἂν ἕτερον ἐτέρῳ μίγνυσθαι. Nach diesem eingesetzten Bild wurde mit den Vorgängern folglich nicht nur zum Zwecke einer bloßen Ablehnung oder Widerlegung gestritten; sie wurden nach der Formulierung des Gastfreundes explizit in ein fiktives Streitgespräch involviert, um sie mit diesem Differenzierungsprozess zu einer Zustimmung zu den neuen (sc. wahren oder allgemeingültigen) Einsichten zu zwingen. Das Wissen über die Begriffe und ihre Begriffsverhältnisse, das die Dialogpartner erreichen, ist etwas, dem auch alle Vordenker aus ihrer eigenen Perspektive jeweils zustimmen müssen (sc. als gemeinsames Fundament aller seelischen Erkenntnis), sofern sie dazu in der Lage sind. Die Zusammenschau leistet der Philosoph. Vgl. zu dieser beanspruchten Allgemeingültigkeit der neuen Einsichten gegenüber allen jemals erdachten Thesen zum Sein: Plat. Sph. 251c8–d3: ἵνα τοίνυν πρὸς ἅπαντας ἡμῖν ὁ λόγος ἢ τοὺς πάποτε περὶ οὐσίας καὶ ὁτιοῦν διαλεχθέντας, ἔστω καὶ πρὸς τούτους καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους, ὅσοις ἐμπροσθεν διεiléγμεθα, τὰ νῦν ὡς ἐν ἐρωτήσει λεχθησόμενα.

17 Plat. Sph. 259b8–d7.

18 Plat. Sph. 259d9–e2.

19 Vgl. zu der Notwendigkeit, eine Verflechtung der Begriffe anzunehmen: Plat. Sph. 251a5–253b7. Vgl. zu der Aufgabe der Dialektik, Begriffe und Begriffsverhältnisse zu differenzieren: Plat. Sph. 253b8–c3; 253d1–e3.

20 Plat. Sph. 259e6. Der Begriff λόγος muss in diesem Kontext als Rede übersetzt werden. Er wird im Folgenden aufgegriffen – das hier zitierte Fazit des Resümees dient als Überleitung von der Betrachtung dessen, was nur denkbar ist, zu der Begründung des Aussagesatzes und der falschen Rede –, seine Auslegung wird im Anschluss explizit hinterfragt, vgl. Plat. Sph. 260a5–8: πρὸς τὸ τὸν λόγον ἡμῖν τῶν ὄντων ἐν τι γενῶν εἶναι. τούτου γὰρ στερηθέντες, τὸ μὲν μέγιστον, φιλοσοφίας ἂν στερηθῶμεν· ἐτι δ' ἐν τῷ παρόντι δεῖ λόγον ἡμῶς διομολογήσασθαι τί ποτ' ἔστιν [...]; Für den weiteren Argumentationskontext zum Aussagesatz wird λόγος schließlich entsprechend definiert, vgl. Plat. Sph. 262d8–e1; 262e5–6; 263e3–5: οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταυτόν· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν

Mit diesem Abschluss des dialektischen Verfahrens anhand der μέγιστα γένη wenden sich die Dialogpartner im Erkenntnisprozess nun wiederum um und richten den Blick zurück auf die Konsequenzen, die sich aus den erschlossenen Bedingungen seelischer Erkenntnis für den spezifischen Wirkungsbereich des Sophisten im Wahrnehmbaren und Meinbaren ergeben. Denn untersucht werden muss nun, ob und wie auf Basis dieser Einsichten des Intellekts in die Begriffe und ihre potentiellen Begriffsverhältnisse selbst sowie die Bedeutung, die dabei der Verschiedenheit beigemessen werden muss, auch eine begründete Einsicht in Falschheit und Irrtum gewonnen werden kann, wie sie im Bereich von Rede, Denken, Meinung und Vorstellung zustande kommen.

διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια; und 263e7–8: τὸ δέ γ' ἀπ' ἐκείνης ῥεῦμα διὰ τοῦ στόματος ἰὸν μετὰ φθόγγου κέκληται λόγος;
 21 Plat. Sph. 259e4–6: τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων· διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν.

VIII

Umwendung von der Dialektik auf den Wirkungsbereich des Sophisten

1 Problemstellung und Kairos im *Sophistes*

Im Dialogargument sind die Gesprächspartner an eine weitere bedeutsame Scharnierstelle gelangt, die Platon auch hier in der Dialoghandlung auffällig inszeniert. Wie zum rechten Augenblick (ὡς ἐν καιρῷ)¹ hätten sie, wie der Gastfreund eingangs beschreibt, nun die Verflechtung der Begriffe, die die notwendige Voraussetzung für Rede bildet, durch eine Diskussion mit den Vorgängern aufgedeckt.² Was aber eine Rede ist, ohne die auch Philosophie nicht denkbar wäre, muss im weiteren Verlauf erschlossen werden. Es ist die nächste Problemstellung, vor die sich die Dialogpartner gestellt sehen.³ Dabei muss gezeigt werden, ob und wie der Begriff der Verschiedenheit (unter Voraussetzung einer möglichen Verflechtung der Begriffe) in Rede (λόγος), Meinung (δόξα) und Vorstellung (φαντασία) wirksam ist, um nachzuweisen, dass Täuschung und Irrtum im Meinungsbereich hervorgebracht werden können.⁴

Für die Kompositionstechnik Platons lässt sich an dieser Stelle festhalten, dass solche narrativen Elemente wie der Verweis auf den Kairos, mit der die Dialoghandlung an entscheidenden Stellen im Argument markiert wird, die Verflechtung von Form und Inhalt als philosophisch-literarische Einheit sichtbar werden lässt. Elemente der dialogischen bzw. narrativen Gestaltung verweisen auf den fortschreitenden Erkenntnisprozess und sind zugleich an dessen Ordnung und die darin verhandelten Argumente geknüpft. An dem Innehalten des Gastfreundes und an seinem Verweis auf den Kairos, mit dem die Dialektik für das weitere Unternehmen gerade erschlossen sei, um nun gesichert fortzufahren, lässt sich die seelische Bildung des Gastfreundes erschließen, nämlich seine dialektische Natur, mit der er den Erkenntnisprozess überblickt und einzuschätzen vermag. Zugleich markiert Platon mit diesen literarischen Mitteln – sc. bezogen auf den Skopos des Dialogs und auf die Erkenntnisperspektive – einen entscheidenden Wendepunkt im Argument und für den Unterscheidungsprozess, der mit dem Dialog (sc. für den Leser) und im Dialog (sc. durch die Dialogpartner und im Zusammenspiel

1 Plat. Sph. 260a1.

2 Plat. Sph. 260a1–3.

3 Plat. Sph. 260a5–b2.

4 Plat. Sph. 260b7–261a3.

dieser) angestoßen wird. Es erfolgt eine Umwendung der Seele von der Dialektik, d. h. dem genuinen Gegenstand des Intellekts (sc. für den Gastfreund), der diskursiv-rational vermittelt werden kann (sc. für Theaitet), auf den Wirkungsbereich des Sophisten. Erschlossen werden muss folglich nun, wie sich auf Basis von Wissen über die Prinzipien seelischer Unterscheidungstätigkeit die Konstitution des Wahrnehmbaren und Meinbaren erkennen lässt, worunter sowohl die Gegenstandseinheit des Einzelnen als auch alle Formen von Bildern im Werden fallen.

2 Das Bild der Jagd des Philosophen nach dem Sophisten

Die Dialogpartner greifen erneut auf das Bild der Jagd nach dem Sophisten zurück.⁵ Es erfährt mit der beschriebenen Wende von der Dialektik auf den zunächst schwer zugänglichen Meinungsbereich eine entscheidende Erweiterung: Hatte sich der Sophist am Anfang des Dialogs nicht als Jäger, sondern nach einer ersten Aporie im Erkenntnisprozess bis hierhin stets als vielgestaltiges Tier erwiesen, das schwer zu fangen ist, weil er bzw. es sich immer wieder in der Dunkelheit dessen versteckt, was noch nicht erkennbar ist (sc. aufgrund eines bis dahin noch nicht definierten Begriffs von Nichtsein), verweisen die Dialogpartner jetzt außerdem auf die aktive Wehrhaftigkeit, mit der der Sophist immer wieder neue Hürden aufzustellen scheint.⁶ Das Bild der Jagd wird erstmals im *Sophistes* mit der Einnah-

5 Plat. Sph. 261a4–6: κομιδὴ δέ γε, ὦ ξένη, ἔοικεν ἀληθὲς εἶναι τὸ περὶ τὸν σοφιστὴν κατ' ἀρχὰς λεχθέν, ὅτι δυσσθῆρευτον εἶη τὸ γένος.

6 Vgl. dazu Theaitet, wenn er nach dem Jagdbild die herausfordernde Auseinandersetzung mit den Schwierigkeiten, die der Sophist erzeugt, mit martialischem Vokabular (insbes. διαμάχεσθαι) beschreibt: Plat. Sph. 261a6–b4, sowie bereits eingangs bezogen auf diese Streitlust des Sophisten, mit der er gewaltsam versuche, sich einer Definition zu entziehen: Plat. Sph. 260d6; 260e1. Dieses Bild einer heftigen (körperlichen) Auseinandersetzung, die auf das mühevollen oder widrige Aushandeln von Differenzierungen bezogen wird (und hier erstmals unmittelbar mit dem Bild der Jagd verbunden ist, mit dem der Sophist aufgespürt werden soll), setzt Platon bereits vorab an entscheidenden Stationen im Erkenntnisprozess ein, wenn schwierige Fragen angekündigt oder ausgehandelt werden. Vgl. dazu zum Auftakt der angekündigten Differenzierung des Parmenideischen Seinsbegriffs: Plat. Sph. 241d8: Φαίνεται τὸ τοιοῦτον διαμαχετέον ἐν τοῖς λόγοις. Vgl. dazu den Verweis auf die Gigantomachie selbst: Plat. Sph. 246c3. Vgl. dazu im Zuge der Gigantomachie die Diskussion mit den Ideenfreunden, sc. gegen einen imaginären Streitkünstler, der sich grundsätzlich gegen die notwendige Annahme von Wissen (ἐπιστήμη), vernünftiger Einsicht (φρόνησις) oder Intellekt (νοῦς) ausspricht: Plat. Sph. 249c6–8: Καὶ μὴν πρὸς γε τοῦτον παντὶ λόγῳ μαχετέον, ὃς ἂν ἐπιστήμην ἢ φρόνησιν ἢ νοῦν ἀφανίζων ἰσχυρίζεται περὶ τίνος ὁπιοῦν. Vgl. dazu im Zuge der Unterscheidungen von schwierigen Begriffsverhältnissen zwischen den μέγιστα γένη: Plat. Sph. 256d5–6: Ἀδεῶς ἄρα τὴν κίνησιν ἕτερον εἶναι τοῦ ὄντος διαμαχόμενοι λέγωμεν; Programmatisch wird die Analogie zwischen der kriegerischen Auseinandersetzung (sc. mit dem Körper) und der Streitlust des Sophisten (sc. mit der Rede, d. h. in und mit den an diese geknüpften seelischen Vermögen) in der vierten Dihairese zum Sophisten als Streitkünstler eingeführt, vgl. Plat. Sph. 225a6, 225a8, 226a3. Von allen vorgeführten Erscheinungsweisen in der ersten Dialoghälfte hatte sich diese Erscheinungsweise als beste Möglichkeit erwiesen, um das täuschende Wesen des Sophisten durch Widerspruch, Aporie und seelische Reinigung aufzudecken, vgl. Plat. Sph. 232b1–7. S. zu einer Vergleichsstelle im

me einer wehrhaften Stadt verbunden.⁷ Platon bildet in der erweiterten Fassung dieser bildhaften Beschreibung die neue Anforderung ab, die sich im Argument ergibt: Es muss – sc. in diesem Augenblick, in dem die Dialogpartner nach der dialektischen Fundierung endlich in den Bereich vorgedrungen sind, in dem der Sophist spezifisch wirkt und somit tatsächlich zu fangen ist – ausgehend von dem Begriff der Verschiedenheit aufgedeckt werden, wie Falschheit (ψεῦδος)⁸ in Rede (λόγος), Meinung (δόξα) und Vorstellung (φαντασία)⁹ entstehen kann und wie sich der Sophist dieser Möglichkeit der falschen Aussage durch eine täuschende Form der Nachahmung bedient. Das Bild von der Jagd auf das fliehende Beutetier wird daher in das Bild der Einnahme einer wehrhaften Stadt gewandelt, in der sich der Sophist mit dem aufgebauten Mauerwerk seiner Täuschungskunst, das erst noch überwunden werden muss, verschanzt. Die Dialogpartner sind nach der Betrachtung der dialektischen Grundlagen seelischer Erkenntnis in den tatsächlichen Wirkungsbereich des Sophisten vorgedrungen. Die Rede des Gastfreundes, mit der er Theaitet Mut für diese Eroberung (sc. im Wahrnehmbaren) zuspricht,¹⁰ erinnert an die Rede eines kämpferischen Feldherrn. Der wehrhafte Täuschungskünstler muss im letzten Teil des Dialogs mit den Waffen der Dialektik – und doch auf Ebene von Wahrnehmung, Meinung und Bildlichkeit – eingenommen werden; der Philosoph wird nach einer grundlegenden Reflexion auf seine Wissensbasis folglich vom fährtenlesenden Jäger zum kundigen und erfolgreichen Strategen, der die Wirkmacht seiner Unterscheidungskunst im Einzelnen umzusetzen vermag, sc. mit der begründeten und sicheren Einsicht in alle Gegenstände aus dem Bereich des Werdens.

Menon, wenn Sokrates darum wirbt, dass man alle Kräfte aufbieten müsse, um Einsicht in das eigene Nichtwissen zu gewinnen: Plat. Men. 86b7–c2: ὅτι δ' οἰόμενοι δεῖν ζητεῖν ἃ μὴ τις οἶδεν βελτίους ἂν εἶμεν καὶ ἀνδρικώτεροι καὶ ἥττον ἀργοὶ ἢ εἰ οἰόμεθα ἃ μὴ ἐπιστάμεθα μὴδὲ δυνατόν εἶναι εὖρεῖν μὴδὲ δεῖν ζητεῖν, περὶ τούτου πάντῳ ἂν διαμαχοίμην, εἰ οἷός τε εἶην, καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ. Eben eine solche Einsicht – jedoch auf Basis der Dialektik und somit auf einem entsprechend hohen Erkenntnisniveau – muss im *Sophistes* an dem prekären Nichtsein des Sophisten aufgespürt und gefangen, sc. auf Basis der Dialektik hergeleitet und definiert werden.

7 Vgl. für diesen Vergleich mit der Eroberung einer Stadt die Rede des Gastfreundes, wenn er Theaitet (kämpferisch) Mut für das folgende Unternehmen zuspricht: Plat. Sph. 261b5–c4.

8 Plat. Sph. 261a1.

9 Vgl. zu der hier angeführten Terminologie im Zuge der Beschreibung der Problemstellung: Plat. Sph. 260e3–261a3: διὰ ταῦτ' οὖν λόγον πρῶτον καὶ δόξαν καὶ φαντασίαν διερευνήτεον ὅτι ποτ' ἔστιν, ἵνα φανέντων καὶ τὴν κοινωνίαν αὐτῶν τῷ μὴ ὄντι κατιδῶμεν, κατιδόντες δὲ τὸ ψεῦδος ὃν ἀποδείξωμεν, ἀποδείξαντες δὲ τὸν σοφιστὴν εἰς αὐτὸ ἐνδύσωμεν, εἴπερ ἔνοχος ἔστιν, ἢ καὶ ἀπολύσαντες ἐν ἄλλῳ γένει ζητῶμεν.

10 Plat. Sph. 261b5–c4.

3 Verschiedenheit als Falschheit in Rede, Denken, Meinen und Vorstellen

Nacheinander gehen die Dialogpartner durch, (1.) was unter der Rede (λόγος) und Meinung (δόξα) zu verstehen ist, wozu der elementare Aufbau eines Satzes geprüft wird und die Frage erörtert wird, wie Falschheit in der Rede denkbar ist,¹¹ sowie (2.) ob und wie Falschheit analog auch im Denken (διάνοια), Meinen (δόξα) und Vorstellen (φαντασία) anzunehmen ist.¹²

Zu (1.): Mit einer Referenz auf die Verbindungsmöglichkeiten von Buchstaben, welche bereits zuvor als Auftakt für die Dialektik und die Analyse der Begriffsverhältnisse herangezogen wurde, widmet sich der Gastfreund mit Theaitet der Frage, wie aus Wörtern ein Aussagesatz gebildet wird, der das, was Rede ist – was im Zuge dessen herausgearbeitet wird –, leistet.

Analog zu den Buchstaben gebe es auch bei den Wörtern nur bestimmte Wörter, die sich mit anderen verbinden, andere jedoch nicht.¹³ Prinzip dafür sei, ob sie in dieser Kombination auf Sachverhalte verweisen, die (erkennbar) sind oder nicht.¹⁴ Denn eine Rede müsse notwendig immer Rede von etwas sein, wobei es unmöglich sei, dass sie sich auf überhaupt nichts richte.¹⁵

Dazu teilt der Gastfreund die Wörter¹⁶ in Nomina (ὀνόματα) und Verben (ῥήματα) ein.¹⁷ Diese seien die zwei grundlegenden Arten, wie man auf das ver-

11 Plat. Sph. 261c6–263d5. Für den vorliegenden Abschnitt wird von dem Gastfreund eine Untersuchung von λόγος und δόξα im ersten Schritt eingefordert (vgl. Plat. Sph. 261c6: λόγον δὲ πρῶτον καὶ δόξαν [...]). Die Untersuchung konzentriert sich auf die Herleitung dessen, was Rede bzw. falsche Rede ist; die Meinung wird implizit mitverhandelt, sofern sie der Gegenstand ist, auf den die Rede bezogen ist (vgl. die konkret herangezogenen Beispielsätze zum wahren und falschen Satz: Plat. Sph. 262e12–263d5). Begrifflich abgegrenzt wird die δόξα später im zweiten Schritt von διάνοια und φαντασία; sie wird daher dort erneut von dem Gastfreund in der Fragestellung aufgegriffen (Plat. Sph. 263d6: [...] διάνοιά τε καὶ δόξα καὶ φαντασία [...]), im Folgenden explizit genannt und in Abgrenzung zu den übrigen beiden Begriffen allgemein definiert (vgl. insbes. Plat. Sph. 264a1–2 und 264a8–b3).

12 Vgl. zu der dort verwendeten Terminologie: Plat. Sph. 263d6, und zu der gesamten Passage: Plat. Sph. 263d6–264b8.

13 Plat. Sph. 261d1–7.

14 Plat. Sph. 262d8–e1: οὕτω δὲ καθάπερ τὰ πράγματα τὰ μὲν ἀλλήλοις ἤρμωσεν, τὰ δ' οὐ, καὶ περὶ τὰ τῆς φωνῆς αὐ σημεία τὰ μὲν οὐχ ἀρμόττει, τὰ δὲ ἀρμόττοντα αὐτῶν λόγον ἀπηργάσατο.

15 Diesen Gedanken formuliert der Gastfreund prägnant als Fazit der gesamten Passage zum Aussagesatz, vgl. Plat. Sph. 262e5–6: λόγον ἀναγκαῖον, ὅτανπερ ἦ, τινὸς εἶναι λόγον, μὴ δὲ τινὸς ἀδύνατον.

16 Der Gastfreund umschreibt für eine allgemeine Terminologie – sc. in Abgrenzung zu den spezifischen Begriffen ὀνόματα und ῥήματα, die die einzelnen Kategorien von Wörtern mit ihren spezifischen Funktionen (sc. Verweis auf etwas, was ist) bezeichnen – Wörter als lautliche Verweiszeichen, die etwas, was ist, offenkundig machen, vgl. Plat. Sph. 261e5: [...] τῶν τῇ φωνῇ περὶ τὴν οὐσίαν δηλωμάτων [...].

17 Vgl. Plat. Sph. 262a1: τὸ μὲν ὀνόματα, τὸ δὲ ῥήματα κληθέν.

weisen könne, was ist.¹⁸ Verben (ῥήματα) seien dabei zu definieren als solche Wörter, die auf Handlungen bezogen sind,¹⁹ Nomina (ὀνόματα) hingegen als solche, die auf Akteure bezogen sind, die diese Handlungen ausführen.²⁰ Nur Nomina oder nur Verben zu verbinden, ermögliche noch keine Rede von etwas.²¹ Um einen Aussagesatz zu bilden, der das leistet, was eine Rede ist, müsse man notwendig jeweils Nomen und Verb miteinander kombinieren.²²

Der Gastfreund hat die einfachste Einheit dessen entworfen, was man unter einem Aussagesatz verstehen muss, mit dem das, was Rede ist (sc. eine Aussage über einen Meinungsinhalt zu treffen), geleistet wird.²³ Als Beispiel zieht er den einfachen Satz: „Der Mensch lernt.“ (ἄνθρωπος μανθάνει),²⁴ heran.

Im Anschluss richtet der Gastfreund den Blick auf die bestimmte Beschaffenheit der Rede, sc. ob sie als wahr oder falsch gelten kann, und leitet her, wie Falschheit in der Rede zustande kommt. In diesem zweiten Schritt wird also das Verhältnis zwischen der Rede und dem Meinungsinhalt, auf den die Rede sich bezieht, betrachtet, um gemessen an dem, was an sich denkbar ist, zu prüfen, ob die Rede als wahr oder falsch zu qualifizieren ist. Dazu stellt der Gastfreund exemplarisch zwei Aussagesätze gegenüber:

- (a) Theaitet sitzt. / Θεαίτητος κάθεται.²⁵
- (b) Theaitet, mit dem ich mich unterrede, fliegt. / Θεαίτητος, ᾧ νῦν ἐγὼ διαλέγομαι, πέτεται.²⁶

Theaitet soll an diesen zwei vorgestellten Aussagesätzen prüfen, worauf sich die Reden jeweils beziehen²⁷ und von welcher Beschaffenheit sie sind.²⁸ Wie die Dialogpartner festhalten, beziehen sich beide Reden auf Theaitet und beschreiben eine Handlung, die ihm zugesprochen wird.²⁹ Die eine Rede (a) müsse jedoch ihrer Beschaffenheit nach für wahr, die andere (b) für falsch gehalten werden.³⁰ Der Gastfreund deckt mit Theaitet auf, dass die Falschheit der zweiten Rede auf den Begriff der Verschiedenheit als Ursache zurückgeführt werden kann, indem er

18 Plat. Sph. 261e4–6: [...] ἔστι γὰρ ἡμῖν που τῶν τῇ φωνῇ περὶ τὴν οὐσίαν δηλωμάτων διττὸν γένος.

19 Plat. Sph. 262a3–4: τὸ μὲν ἐπὶ ταῖς πράξεσιν ὃν δῆλωμα ῥήμα που λέγομεν.

20 Plat. Sph. 262a6–7: τὸ δὲ γ' ἐπ' αὐτοῖς τοῖς ἐκείνας πράττουσι σημεῖον τῆς φωνῆς ἐπιτεθὲν ὄνομα.

21 Plat. Sph. 262a9–12.

22 Der Gastfreund zeigt dies an verschiedenen Beispielen auf: Plat. Sph. 262b5–e2.

23 Vgl. Plat. Sph. 262c9–10.

24 Plat. Sph. 262c9.

25 Plat. Sph. 263a2.

26 Plat. Sph. 263a8.

27 Plat. Sph. 262e12–14: λέξω τοίνυν σοι λόγον συνθεῖς πρᾶγμα πράξει δι' ὀνόματος καὶ ῥήματος· ὅτου δ' ἂν ὁ λόγος ἦ, σὺ μοι φράζειν. Plat. Sph. 263a4: σὸν ἔργον δὴ φράζειν περὶ οὗ τ' ἔστι καὶ ὅτου.

28 Plat. Sph. 263a11–12: ποιὸν δὲ γέ τίνα φαμεν ἀναγκαῖον ἕκαστον εἶναι τῶν λόγων.

29 Plat. Sph. 263a5 und 263a9–10.

30 Plat. Sph. 263b3: τὸν μὲν ψευδῇ που, τὸν δὲ ἀληθῇ.

mit Theaitet zum Vergleich die jeweils von den Reden gemeinten Meinungsinhalte und die dabei miteinander verbundenen Begriffe analysiert.³¹

Beide Reden beziehen sich auf einen bestimmten Meinungsinhalt: Der erste Satz (a) bezieht sich auf Theaitet und spricht ihm etwas, was er ist, zu. Der Satz ist daher seiner Beschaffenheit nach für wahr zu halten.³² Der zweite Satz (b) bezieht sich ebenfalls auf Theaitet, spricht ihm jedoch etwas anderes als das, was er ist, zu.³³ Er spricht ihm also zu, wie der Gastfreund mit Blick auf den erarbeiteten Begriff vom Nichtsein präzisiert, dass er ist, was er eigentlich nicht ist.³⁴ Der Satz ist daher für falsch zu halten.

Für eine differenzierte Analyse, wie Falschheit in der Rede entsteht, lohnt über die Textauslegung hinaus eine genaue Betrachtung der zugrundeliegenden Begriffsverhältnisse. Durch sie wird der ausgesagte Meinungsinhalt jeweils konstituiert. Unter dieser Perspektive lassen sich die Ergebnisse zum Aussagesatz, die die Dialogpartner an dieser Stelle vorlegen, unmittelbar mit den Ergebnissen aus dem vorausgeschickten dialektischen Verfahren, das als Fundament dienen soll, verbinden:

- (a) Mit dem wahren Satz wird Theaitet etwas zugesprochen, an dem er der Identität nach Anteil hat. Der Satz ist somit wahr und hat als Aussage über Theaitet Anteil am Sein.
- (b) Bei dem falschen Satz wird Theaitet hingegen das, an dem er der Verschiedenheit nach Anteil hat, so zugesprochen, als hätte er der Identität nach daran Anteil. Der Satz ist daher falsch und hat als Aussage über Theaitet an der Verschiedenheit Anteil, nicht jedoch am Sein. Die Aussage bezieht sich daher auf etwas, was nicht ist, obwohl sie selbst, sofern sie Rede ist, zum Spektrum des Seienden zu rechnen ist.³⁵ Man kann daher sagen, dass die falsche Rede Nichtsein zum Inhalt hat (sc. Nichtsein gemäß dem Begriff der Verschiedenheit), dass sie selbst aber als

31 Vgl. für die gesamte Passage ausgehend von der Falschheit des zweiten Satzes bis hin zur allgemeinen Definition: Plat. Sph. 263b7–d5.

32 Plat. Sph. 263b4–5: λέγει δὲ αὐτῶν ὁ μὲν ἀληθῆς τὰ ὄντα ὡς ἔστιν περὶ σοῦ.

33 Plat. Sph. 263b7: ὁ δὲ δὴ ψευδὴς ἔτερά τῶν ὄντων.

34 Plat. Sph. 263b9: τὰ μὴ ὄντ' ἄρα ὡς ὄντα λέγει.

35 Vgl. hierzu die abschließende Argumentation zur falschen Rede. Sie beziehe sich als Rede notwendig auf etwas und nicht auf überhaupt nichts, sage über Theaitet aber etwas Verschiedenes wie etwas Identisches aus, spreche also dem, was nicht etwas ist, zu, zu sein. Damit sei sie tatsächlich und wahrhaft (ὄντως τε καὶ ἀληθῶς) eine falsche Rede (λόγος ψευδής): Plat. Sph. 263c5–d5. Mit der unmittelbaren Gegenüberstellung von ὄντως τε καὶ ἀληθῶς (263d4) und λόγος ψευδής (263d4) im Zuge der abschließenden Definition der falschen Rede stellt der Gastfreund die Notwendigkeit vor Augen, nach Hinsichten der zugrundeliegenden Begriffsverhältnisse zu differenzieren. Analog war dies bereits auf Ebene des dialektischen Verfahrens an den Begriffsverhältnissen selbst diskutiert worden (vgl. allgemein zum Nichtsein im Rahmen der Begriffsverhältnisse: Plat. Sph. 255d9–257a12, und zum Sein des Nichtseins: Plat. Sph. 257b3–258c5). Auch bei der falschen Rede muss man begreifen, dass sie ohne Widerspruch dem Inhalt nach auf etwas gerichtet sein kann, was nicht ist, dass sie aber als Rede Anteil hat am Sein, da auch die falsche Rede eine Rede von etwas und nicht von überhaupt nichts ist.

Rede ebenso Anteil hat am Sein und somit Gegenstand der kritischen Analyse durch den Philosophen werden kann.

Diese Herleitung der falschen Rede als etwas aus dem Spektrum des Seienden ist richtungsweisend dafür, dass der Sophist im weiteren Dialogverlauf überhaupt gefangen und definiert werden kann. Irrtum und Täuschung sind etwas, dessen Sein von dem Sophisten nicht mehr geleugnet werden kann, wie die Dialogpartner von ihm bisher stets als fiktive Gegenrede angenommen haben.³⁶ Die Herleitung der falschen Rede richtet somit den Blick auf den spezifischen Wirkungsbereich des Sophisten und die Mittel zur begrifflichen Konfusion, die ihm gemäß dem Begriff der Verschiedenheit in Meinung und Rede zur Verfügung stehen.

Zu (2.): Im zweiten Schritt sollen Denken (διάνοια), Meinen (δόξα) und Vorstellung (φαντασία) daraufhin untersucht werden,³⁷ ob auch diese in der Seele wahr oder falsch zustande kommen.³⁸ Während die Meinung bereits implizit als Gegenstand der Rede im vorangegangenen, ersten Teil (vgl. oben (1.)) im Zuge des Aussagesatzes mitbehandelt wurde und Teil der Fragestellung gewesen ist, wird sie nun im zweiten Gang in Abgrenzung zum Denken und zur Vorstellung als Unterscheidungsleistung der Seele für sich betrachtet und definiert.

Als Angelpunkt der gesamten Erörterung dient die bereits erreichte Definition der Rede. Sie wird von den Dialogpartnern in ein Verhältnis zum Denken, zu Meinung und Vorstellung gesetzt, um daran auszuloten, ob und wie Wahrheit und Falschheit in ihnen zustande kommen.

Denken und Reden seien dasselbe, wie der Gastfreund gleich vorweg proklamiert.³⁹ Das Denken komme als innerer Dialog der Seele zustande ohne Lautmaterie, wie der Gastfreund einschränkt,⁴⁰ die Rede sei hingegen das, was davon mit der Lautmaterie verwirklicht werde.⁴¹

An dieser Definition, die auf den ersten Blick überraschen mag, wenn Rede und Denken zunächst grundsätzlich gleichgesetzt werden, bevor eine weitergehende Unterscheidung erfolgt, wird ersichtlich, dass Rede nach Platon niemals ohne einen Bezug auf etwas, was Gegenstand seelischer Erkenntnisaktivität ist, möglich oder denkbar ist. Wie die Dialogpartner bereits vorher festgehalten haben, ist Rede immer Rede von etwas. Das bedeutet, dass der Rede notwendig, damit sie überhaupt ihr ἔργον mit Lautmaterie bzw. daraus geformten Wörtern und

36 Vgl. Plat. Sph. 239c9–240a2. An diese Gegenrede des Sophisten wird auch im Folgenden bei der Untersuchung zur Falschheit im Denken und Meinen noch einmal erinnert: Plat. Sph. 260c11–d3.

37 Vgl. zur Terminologie: Plat. Sph. 263d6: [...] διάνοια τε καὶ δόξα καὶ φαντασία [...].

38 Vgl. zur Fragestellung: Plat. Sph. 263d6–8: τί δὲ δῆ; διάνοια τε καὶ δόξα καὶ φαντασία, μὲν οὐκ ἤδη δηλον ὅτι ταῦτά γε ψευδῆ τε καὶ ἀληθῆ πάνθ' ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐγγίγνεται;

39 Plat. Sph. 263e3: οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταὐτόν [...].

40 Plat. Sph. 263e3–5: πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπινομάσθη, διάνοια;

41 Plat. Sph. 263e7–8: τὸ δὲ γ' ἀπ' ἐκείνης ρεῦμα διὰ τοῦ στόματος ἰὼν μετὰ φθόγγου κέκληται λόγος;

ihrer Kombination leisten kann, ein seelischer Unterscheidungsakt oder -inhalt vorausgehen muss, der Prinzip für ihre Einheit und Konstitution ist. Andernfalls könnte man eine solche sogenannte Rede, wenn es möglich wäre, dass sie auf überhaupt nichts Erkennbares oder etwas, was irgendwie ist und somit erfassbar ist, bezogen wäre, lediglich als Ansammlung von Lauten, die bestenfalls gemäß Grammatik zu bestimmten Wörtern zusammengesetzt und ohne einheitsstiftendes Prinzip nebeneinander gestellt wären, betrachten.⁴² Wie sich bereits im Zuge der Herleitung des Aussagesatzes gezeigt hatte, kommt aber erst dadurch Rede zustande, dass bestimmte Wörter gemäß einem Meinungsinhalt (oder einer Vorstellung bzw. falschen Meinung) miteinander kombiniert werden und diese Bedeutung vermitteln.⁴³

Auf Grundlage dieser Verbindung von Rede und Erkenntnis, die notwendig anzunehmen ist, macht der Gastfreund die analogen Verhältnisse zwischen der Rede und den betrachteten seelischen Aktivitäten zum Zentrum des Arguments: Da es Zuspochen (φάσις) und Absprechen (ἀπόφασις) in der Rede gebe,⁴⁴ müsse man dies auch auf das (sc. damit notwendigerweise verbundene) Denken beziehen. Einen solchen Schluss, der im Denken und ohne Aussprechen zustande komme, nenne man Meinung.⁴⁵ Entstehe dieser Schluss auf Basis der Wahrnehmung, sc. als eine Mischung aus Wahrnehmung und Meinung, wie der Gastfreund später im abschließenden Fazit präzisiert, so müsse man es Vorstellung bzw. als das, wie etwas erscheint, begreifen.⁴⁶ In beiden genannten Unterscheidungsinhalten der Seele müsse man folglich mit Notwendigkeit Wahrheit und Falschheit annehmen.

Etabliert haben die Gesprächspartner mit dieser einfachen Herleitung von Meinung und Wahrnehmung sowie der Täuschung, die in ihnen zustande kommt, die Basis, auf der im Folgenden die verschiedenen Nachahmungsarten hergeleitet werden können, unter die auch die Täuschungskunst des Sophisten fällt. Denn alle Formen von Täuschung und Irrtum, die bisher als Teil eines Spektrums des Seienden herausgearbeitet wurden, lassen sich auf den Begriff der Verschiedenheit aus dem dialektischen Verfahren zurückführen.

42 Die Unterscheidungskunst, die sich auf die Verbindungsmöglichkeiten von Buchstaben richtet, wird von den Dialogpartnern vorweg als spezifische Leistung der Grammatik erschlossen: Plat. Sph. 252e9–253a12.

43 Plat. Sph. 261d1–262e9.

44 Plat. Sph. 263e12.

45 Plat. Sph. 264a1–2: ὅταν οὖν τοῦτο ἐν ψυχῇ κατὰ διάνοιαν ἐγγίγνηται μετὰ σιγῆς, πλὴν δόξης ἔχεις ὅτι προσείπης αὐτό; Vgl. dazu in der abschließenden Definition die Herleitung der Meinung aus der wahren und falschen Rede und dem daran geknüpften Denken (διάνοια) als Abschluss des Denkens (sc. wenn etwas, wie zuvor gezeigt, einer Sache zu- oder abgesprochen wird): Plat. Sph. 264a8–b1: οὐκοῦν ἐπείπερ λόγος ἀληθὴς ἦν καὶ ψευδής, τούτων δ' ἐφάνη διάνοια μὲν αὐτῆς πρὸς ἑαυτὴν ψυχῆς διάλογος, δόξα δὲ διανοίας ἀποτελεῦταις [...].

46 Vgl. zu der ersten Beschreibung: Plat. Sph. 264a4–6: τί δ' ὅταν μὴ καθ' αὐτὸ ἀλλὰ δι' αἰσθήσεως παρῇ τι, τὸ τοιοῦτον αὐτὸ πάθος ἄρ' οἷόν τε ὁρθῶς εἰπεῖν ἑτερόν τι πλὴν φαντασίαν; Vgl. zu einer präzisen Fassung in der abschließenden Definition: Plat. Sph. 264b1–2: [...] 'φαίνεται' δὲ ὁ λέγων ἐν σύμμετρίαις αἰσθήσεως καὶ δόξης [...].

Der Gastfreund rekapituliert den bisherigen Argumentationsgang und verbindet dazu die erreichten Ergebnisse aus dem dialektischen Verfahren mit dem letzten Stand der unterbrochenen Dihairese, die im Folgenden wieder aufgenommen werden soll.⁴⁷ Zuletzt hätten sie die Nachahmungskunst, die sich auf die Herstellung von Bildern richte, in die ebenbildnerische Kunst (τέχνη εἰκαστική) und in die auf den Schein ausgerichtet Kunst (τέχνη φανταστική) unterschieden.⁴⁸ An dieser Stelle seien sie damals in Aporie über das Falsche geraten, ohne das ihnen keine der genannten Bildarten erklärbar zu sein schien. Da nun aber gezeigt sei, dass falsche Rede und falsche Meinung tatsächlich (sc. etwas) seien, kann angenommen werden, dass es Nachahmungen von dem gebe, was ist; auf dieser Basis kann eine Täuschungskunst operieren und definiert werden.⁴⁹

47 Plat. Sph. 264b9–d9.

48 Vgl. zur Begriffseinteilung am Beginn der Dihairese: Plat. Sph. 236c6–7: τούτω τοίνυν τῷ δύο ἔλεγον εἶδη τῆς εἰδωλοποικῆς, εἰκαστικὴν καὶ φανταστικὴν. Darauf verweist der Gastfreund hier zurück: Plat. Sph. 264c4–5: διειλόμεθα τῆς εἰδωλοποικῆς εἶδη δύο, τὴν μὲν εἰκαστικὴν, τὴν δὲ φανταστικὴν.

49 Plat. Sph. 264d3–6.

IX

Gefangen:

Abschluss der Dihairese und das ἔργον des Sophisten

1 Platons Bildtheorie im Diskurs der Bildwissenschaften und Platonforschung

Bilder und Bildtheorie sind in den letzten Jahrzehnten durch die Bemühungen der neueren Bildwissenschaften verstärkt in den Fokus zahlreicher Wissenschaftsdisziplinen gerückt¹, im Zuge dessen auch eine Auseinandersetzung mit Platons Bildbegriff neue Impulse erfahren hat.² Während in der älteren Platonforschung zu der Frage nach Platons Bildbegriff vorrangig Passagen zu Dichterkritik und *Mimesis* aus der *Politeia* herangezogen und kritisch betrachtet wurden, ist im Zeichen der Untersuchungen der neueren Bildwissenschaften Platons *Sophistes* und

1 Einen allgemeinen Überblick über die Forschungsthemen der verschiedenen Disziplinen und ihre spezifischen Methoden bietet z. B.: Klaus Sachs-Hombach (Hg.), *Bildwissenschaft. Disziplinen, Themen, Methoden*, Frankfurt am Main 2005; für eine umfangreiche und grundlegende Einführung in die Bildtheorie seit dem *pictorial turn* bzw. *iconic turn* vgl.: Stephan Günzel, Dieter Mersch (Hgg.), *Bild. Ein interdisziplinäres Handbuch*, unter Mitarbeit von Franziska Kümmerling, Stuttgart/Weimar 2014; vgl. außerdem: Martin Schulz, *Ordnungen der Bilder. Eine Einführung in die Bildwissenschaft*, München 2005; Gustav Frank, Barbara Lange, *Einführung in die Bildwissenschaft. Bilder in der visuellen Kultur*, Darmstadt 2010; Mark Greenlee, Rainer Hammwöhner, Bernd Körber, Christoph Wagner, Christian Wolff (Hgg.), *Bilder sehen. Perspektiven der Bildwissenschaft*, Regensburg 2013 (*Regensburger Studien zur Kunstgeschichte* 10); eine Zusammenstellung bedeutsamer Beiträge zu den Bildwissenschaften und zu den Visual Culture Studies seit dem *iconic turn* bzw. *visual turn* findet sich in: Marius Rimmele, Klaus Sachs-Hombach, Bernd Stiegler (Hgg.), *Bildwissenschaft und Visual Culture*, Bielefeld 2014.

2 Vgl. z. B. David Ambuel, Platon: in Bildern denken, in: Johannes Grave, Arno Schubbach (Hgg.), *Denken mit dem Bild. Philosophische Einsätze des Bildbegriffs von Platon bis Hegel*, München 2010, S. 13–41, der auch eine Monographie zum Bildbegriff im *Sophistes* vorgelegt hat: Ders., *Image & Paradigm in Plato's Sophist*; vgl. außerdem: Georgia Mouroutsou, *Εἰκὼν bei Platon: Die Metaphysik des Bildes*, in: Simone Neuber, Roman Veressov (Hgg.), *Das Bild als Denkfigur. Funktionen des Bildbegriffs in der Geschichte der Philosophie*, München 2010, S. 33–49; u. a. mit Bezug auf Platons *Menon*: Sybille Krämer, *Operative Bildlichkeit. Von der ‚Grammatologie‘ zu einer ‚Diagrammatologie‘? Reflexionen über erkennendes ‚Sehen‘*, in: Martina Hessler, Dieter Mersch (Hgg.), *Logik des Bildlichen. Zur Kritik der ikonischen Vernunft*, Bielefeld 2009, S. 94–123; sowie: Dies., *Gedanken sichtbar machen. Platon: eine diagrammatologische Rekonstruktion. Ein Essay*, in: Jan-Hendrik Möller, Jörg Sternagel, Lenore Hipper (Hgg.), *Paradoxalität des Medialen*, Paderborn/München 2013, S. 175–191.

die darin behandelte Frage nach der ontologischen oder erkenntnistheoretischen Fundierung von Bildern und der darin gesehenen Spannung zwischen Sein und Nichtsein in das Zentrum des Interesses gerückt.

So bestimmt etwa Böhme (1999)³ Platon als den Archegeten philosophischer Bildtheorien, der nicht nur am Beginn dieser Diskurse über das Bild stehe, sondern sie auch maßgeblich durch seine anthropologische Fragestellung⁴ geprägt habe. Platon habe (vorrangig im *Sophistes*) dem Bild bereits „eine äußerst prekäre, eine in sich gebrochene [Seinsweise]“⁵ zugesprochen, sei zugleich jedoch von einem Bildgehalt ausgegangen, der als bloß denkbare *Eidos* losgelöst von jeglicher Erscheinungs- und Existenzweise des Bildes bestehe und erfasst werden könne. Dieses *Eidos* interpretiert Böhme als eine vorstellungshafte Form, in der sich das Wesen einer Sache nach Platon manifestiere:

Bis heute ist die philosophische Theorie des Bildes vom Platonismus beherrscht, und das heißt von der Unterstellung, daß das Wesen von etwas sich in seinem Aussehen manifestiert: dem Eidos.⁶

Gemäß Böhme ist das Bild, wie sich schon bei Platon zeige, wesentlich als ein „Riß im Sein“⁷ zu verstehen, das sich immer in einer ambivalenten Spannung zwischen Realität und Wirklichkeit bewege⁸ und nie losgelöst von seiner sinnlichen Präsenz, seiner Erscheinungs- und Existenzweise betrachtet werden dürfe. Wahrnehmungstheorie, Bildpragmatik, Semiotik und Phänomenologie des Bildes seien daher notwendige Methoden einer Bildwissenschaft, die das Bild in seiner eigentümlichen „Spannung zwischen Sujet und Medium“⁹ begreifen wolle.

3 Gernot Böhme, *Theorie des Bildes*, München 2004 (= 1999).

4 Vgl. ebd., S. 8: „Seit dieser Zeit ist die Auseinandersetzung mit dem Thema Bild Teil der philosophischen Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst.“

5 Vgl. ebd., S. 11.

6 Vgl. ebd., S. 8. Dass Böhme unter εἶδος nicht einen begrifflichen Sachverhalt, sondern eine anschauliche Form versteht, die ihren Erkenntnisinhalt aus der Wahrnehmung gewinnt, wird auch an anderer Stelle deutlich, wenn Böhme eine etymologische Herleitung von εἶδωλον und εἶδος vornimmt, vgl. ebd., S. 14: „εἶδωλον gehört nämlich zum Stamm ἰδεῖν, sehen, ebenso wie εἶδος. Eidos ist das, was man gesehen hat und weiß. Eidolon ist ein Bild in seiner Sichtbarkeit – und etwas nur in Bezug auf diese.“ Vgl. außerdem: Ebd., S. 17: „Die Termini Eidos oder Idea bezeichnen das, was man gesehen hat und damit weiß. Das hängt sicherlich mit der Dominanz des Sehens unter den menschlichen Sinnen bei den Griechen zusammen. [...] Wenn man etwas abbildet, dann ist dasjenige, was das Abbild mit dem Urbild teilt, das Aussehen. [...] Was eine Sache ist, ist nicht ein verborgenes Wesen, sondern das, als was sie sich zeigt. Der griechische Ausdruck für Natur, φύσις, heißt ja auch ‚aufgehen‘, ‚sich zeigen‘.“

7 Vgl. ebd., S. 7: „Ein Bild ist ein Riß im Sein – und diesen Riß spürt der Mensch auch in seiner eigenen Existenzweise.“

8 Vgl. ebd., S. 9: „Realität – das ist das Potential von Dispositionsprädikaten, die im leiblichen Umgang mit Dingen erfahren werden können. Wirklichkeit – das ist die Erscheinung als solche.“ und ebd.: „Jedes Ding, jedes Stück Realität erscheint auch jeweils und hat damit seine Wirklichkeit; diese Wirklichkeit ist immer die Wirklichkeit dieses Stücks Realität, dessen Manifestation. Nur beim Bild ist das anders. Die Wirklichkeit des Bildes steht in einer Spannung zu dem, was es als Realität ist.“

9 Vgl. ebd., S. 11.

Dieses Problem der Differenz, die Platon in die philosophische Debatte über das Bild als grundsätzliche Problemstellung eingeführt, wenn auch nicht hinreichend gelöst oder methodisch reflektiert habe, ist für die neueren Bildwissenschaften als Ausgangspunkt ihrer Forschungen von besonderem Interesse. Denn sie zielen darauf ab, in Abgrenzung zu traditionellen Bildbegriffen eine neue bildwissenschaftliche Methode bzw. eine Pluralität an Verfahrensweisen zu entwickeln, mit denen die verschiedenen Bedeutungsfacetten von Bildlichkeit aufgefächert und für die verschiedenen Forschungsfelder der Bildwissenschaft mit ihren jeweiligen Anforderungsprofilen eingesetzt werden können.

Initiiert wurden diese Bemühungen um eine neue, kritische Bildwissenschaft maßgeblich durch die Beiträge von Fellmann, Mitchell und Boehm. Anfang der 1990er Jahre formulieren sie – mit jeweils eigenen Ansätzen und doch gleichermaßen in Abgrenzung von dem *linguistic turn*, der von Rorty ausgerufen wurde – eine Wende zum Bild und zum Visuellen.¹⁰

So führt bereits 1991 Fellmann den Terminus des *imagic turn* ein¹¹, nach dem die Philosophie eine Wende auf das Bildliche vollziehe(n müsse). Das Bild stelle eine eigene hermeneutische Kategorie des Bewusstseins dar, das die Grenzen sprachlicher und logischer Erschließbarkeit übersteige¹² und daher einen ganz eigen-

10 Den Anspruch und innovativen Charakter des *iconic turn* bzw. *pictorial turn* hinterfragt dagegen kritisch seitens der Kunstgeschichte z. B.: Ingeborg Reichle, Kunst – Bild – Wissenschaft. Überlegungen zu einer visuellen Epistemologie der Kunstgeschichte, in: Ingeborg Reichle, Steffen Siegel, Achim Spelten (Hgg.), Verwandte Bilder. Die Fragen der Bildwissenschaften, Berlin 2007, S. 169–189, die in ihrem Beitrag herausarbeitet, dass das Bild bereits in der zweiten Hälfte des 18. sowie im 19. Jh. zu dem neuen Analysemittel der Kunstgeschichte avancierte, das gleichberechtigt neben den kunsthistorischen Kommentar getreten und als ein solches Analysemittel zugleich einer ähnlichen kritischen Reflexion unterzogen gewesen sei: Ebd., S. 189: „Der Einsatz von Reproduktionsgrafik, fotomechanischen Verfahren oder optischen Instrumenten machte das technische Bild zum Erkenntnisinstrument in der Kunstgeschichte und führte zu komplexen Diskussionen über das Verhältnis von individuellem Kunstwerk und Reproduktionsmedien sowie zu einer Kritik der visuellen Wahrnehmung und der Position des Kunsthistorikers innerhalb der Trias *Kunst-Bild-Wissenschaft*. Zudem wurde die Reflexion über den wissenschaftlichen Zugriff auf den kunsthistorischen Gegenstandsbe- reich lange vor dem Ausruf des ‚pictorial turn‘ bzw. ‚iconic turn‘ von einer differenzierten Bild- und Medienkritik getragen, da die Reflexion über bildliche bzw. visuelle Formen immer auch unter den Bedingungen des reflektierten Gegenstandes selbst – des Bildes – und dessen Reproduktion und Abstraktion durch das ‚wissenschaftliche‘ Bild vonstattenging.“

11 Ferdinand Fellmann, Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey, Hamburg 1991, S. 26: „In diesem Punkt vollzieht der symbolische Pragmatismus den Übergang von der Moderne zur Postmoderne, der sich hermeneutisch als *imagic turn* der Philosophie beschreiben lässt.“

12 Vgl. ebd., S. 212: „Ziel der Interpretation nach den Bildern kann folglich nicht deren Auflösung in Begriffe sein. Damit würde die präsentative Symbolik der Bilder zerstört. Vielmehr kommt es in der Interpretation darauf an, die semiotische Selbstständigkeit der Symbolik unter Beweis zu stellen.“; den Vorrang der Bilder als kognitives Mittel des Menschen fasst Fellmann ähnlich prägnant zusammen in: Ferdinand Fellmann, Innere Bilder im Licht des *imagic turn*, in: Klaus Sachs-Hombach (Hg.), Bilder im Geiste. Zur kognitiven und erkenntnistheoretischen Funktion piktorialer Repräsentationen, Amsterdam/Atlanta, Georgia 1995, S. 21–38, hier: S. 22: „Die Entdeckung der geistigen Dimension des Körpers führt immer mehr zu der

tümlichen (und primären) Zugang des Menschen zur Wirklichkeit und zu den Phänomenen des Bewusstseins eröffne. Das Bild schaffe somit einen Zugang zu dem, was für undefinierbar und unbewusst gehalten werden müsse und zu dem der Mensch mit rein begrifflichen, sprachlichen Mitteln nicht vordringen könne.¹³ In diesem Sinne spricht Fellmann der Erschließung der Wirklichkeit durch Bilder jenseits der Möglichkeiten von Begrifflichkeit und Sprache eine kognitive Funktion zu.¹⁴ Nur mit ihnen könne man den Anforderungen eines gewandelten Menschenbildes Rechnung tragen, das den Menschen nicht mehr rationalistisch reduziere, sondern „als körperliches Wesen aus dem Wechselspiel von triebhaftem Willen und Umwelt“ begreife, so dass „geistige Funktionen nicht mehr unabhängig von der körperlichen Organisation begriffen werden können“.¹⁵

Innere, d. h. mentale, Bilder seien im Unterschied zu der Sprache durch syntaktische Relationen konstituiert¹⁶ und seien nicht mehr in letzte Einheiten aufzulösen, zu analysieren oder nach bestimmten Regeln zu konstruieren.¹⁷ Nach Fellmann bilden innere Bilder eine eigene Dimension des Bewusstseins, sind wesentlich mit Gefühlen bzw. dem subjektiven Zustand des Bewusstseins verknüpft, die sie als Bilder jedoch nur in ihrer bildlichen bzw. bildhaften Ganzheit, sc. als „syntaktisch dichte Systeme“¹⁸, und damit ohne die Möglichkeit bzw. die Notwendigkeit einer sprachlichen oder begrifflichen Analyse, vermitteln.¹⁹ Damit

Überzeugung, daß weder Empfindungen noch Begriffe, sondern Bilder die fundamentale Schicht der Kognition ausmachen.“

- 13 Ders., *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*, S. 213: „Die Leistungsfähigkeit der Interpretation nach den Bildern beruht darauf, daß sie die Grenzen, die der Souveränität des sinnstiftenden Subjekts durch die Sprache gesetzt sind, nicht als Beschränkungen hinnimmt, sondern in fruchtbare Horizonte verwandelt, die auf etwas verweisen, was jenseits der Grenzen liegt, auf das Undefinierbare, Unvorhersehbare. Die in den Bildern fruchtbar werdenden Grenzen der Referenz sind etwas anderes als die Grenzen, die dem Denken durch die Objektivität des Sinns in logischen und mathematischen Sätzen gezogen sind.“
- 14 Ebd.: „In diesem Prozeß wird das geschlossene Universum der Intentionalität, wo der Satz vom Grunde durchgängig herrscht, aufgebrochen. Die Bilder fungieren gleichsam als Zwischenräume, durch die das Unvorhersehbare in den logischen Aufbau der Welt einschlüpfen kann.“
- 15 Ders., *Innere Bilder im Licht des imagic turn*, S. 21–38, hier: S. 22.
- 16 Ebd., S. 32: „Bildherstellung ist eine Technik, die in der Konstruktion von syntaktischen Relationen besteht.“
- 17 Ebd., S. 33: „Die Herstellung derartiger [sc. syntaktischer] Relationen, d. h. auf deutsch, die Fähigkeit, Bilder zu malen, stellt größere Anforderungen an den Menschen als die Fähigkeit, sprachliche Relationen herzustellen. Denn bei Bildern gibt es keine letzten Einheiten wie bei der Sprache, in der wir mit Wörtern und Sätzen spielen. Dazu genügt die Kenntnis relativ weniger semantischer und syntaktischer Regeln, während das Herstellen von Bildern sich letztlich nicht auf Regeln zurückführen läßt.“
- 18 Ebd., S. 38.
- 19 Vgl. ebd.: „Nur wenn wir Bilder als syntaktisch dichte Systeme interpretieren, die das Gefühlsleben strukturieren, gewinnen wir einen Begriff von Zeit als einer Realität, die unsere Existenz prägt. Damit erhält das Bildbewußtsein das Maximum an Realität, welches erforderlich ist, um von einem imagic turn in den Kognitionswissenschaften zu sprechen.“

sieht Fellmann die von ihm veranschlagten Voraussetzungen für einen *imagic turn* erfüllt, der „eine kopernikanische Wende“²⁰ der „Theorie des Geistes“²¹ einleite:

Das macht den *imagic turn* zu dem, was er zu sein verspricht: eine kopernikanische Wende, welche die Bildlichkeit von der Zwangsherrschaft sprachanalytischer Kategorien befreit und damit die Theorie des Geistes auf eine neue Basis stellt.²²

Mitchell beschreibt die Wende zum Visuellen in einem für die Bildforschung wirkungsreichen Beitrag von 1992 als *pictorial turn*,²³ der sich nicht nur aufgrund der Bedeutung des Visuellen für die Kulturtheorie und aufgrund seiner medialen Relevanz nachweisen lasse, sondern insbesondere durch eine Verunsicherung gegenüber dem Bild greifbar werde. Das Bild scheine sich semiotischen und sprachanalytischen Zugängen zu entziehen.

What makes for the sense of a pictorial turn, then, is not that we have some powerful account of visual representation that is dictating the terms of cultural theory, but that pictures form a point of peculiar friction and discomfort across a broad range of intellectual inquiry. [...] we still do not know exactly what pictures are, what their relation to language is, how they operate on observers and on the world, how their history is to be understood, and what is to be done with or about them.²⁴

Bereits bei Peirce, Goodman, in den Untersuchungen der Frankfurter Schule, bei Derrida, Foucault und vor allem Wittgenstein lasse sich die Wende zum Visuellen und die Skepsis gegenüber der (sprachlichen) Erschließbarkeit von Bildern ablesen.²⁵ Um Bilder in ihrer eigentümlichen Wirkmacht und Erscheinungsweise begreifbar zu machen, für die auch nach Mitchell traditionelle Bildtheorien und konventionelle Methoden der Sprachanalyse und Semiotik nicht mehr genügen, bedürfe es einer neuen, kritischen und universellen Bildwissenschaft:

Whatever the pictorial turn is, then, it should be clear that it is not a return to naive mimesis, copy or correspondence theories of representation, or a renewed metaphysics of pictorial „presence“: it is rather a postlinguistic, post-semiotic rediscovery of the picture as a complex interplay between visibility, apparatus, institutions, discourse, bodies, and figurality. It is the realization

20 Ebd., S. 23.

21 Ebd.

22 Ebd.

23 William John Thomas Mitchell, *Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representation*, Chicago 1994, S. 11–34 (= urspr. erschienen: Ders., *The Pictorial Turn*, in: *ArtForum* März 1992, S. 89–94), hier: S. 11: „But it does seem clear that another shift in what philosophers talk about is happening, and that once again a complexly related transformation is occurring in other disciplines of the human sciences and in the sphere of public culture. I want to call this shift ‚the pictorial turn.‘“

24 Vgl. ebd., S. 13.

25 Vgl. ebd., S. 11–13.

that spectatorship (the look, the gaze, the glance, the practices of observation, surveillance, and visual pleasure) may be as deep a problem as various forms of reading (decipherment, decoding, interpretation, etc.) and that visual experience or „visual literacy“ might not be fully explicable on the model of textuality. Most important, it is the realization that while the problem of pictorial representation has always been with us, it presses inescapably now, and with unprecedented force, on every level of culture, from the most refined philosophical speculations to the most vulgar productions of the mass media. Traditional strategies of containment no longer seem adequate, and the need for a global critique of visual culture seems inescapable.²⁶

Einen besonderen Schwerpunkt legt Mitchell auf die Frage nach der Materialität von Bildern sowie auf die kritische Auseinandersetzung mit der medialen, politischen und gesellschaftlichen Dimension ihrer Wirkungsmechanismen.²⁷

Demgegenüber fasst Boehm (1994) die Wende zum Bildlichen als *Ikonische Wende* (bzw. *Ikonische Wendung* oder *iconic turn*).²⁸ In kritischer Abgrenzung von Bildbegriffen, die als konventionell, unzureichend und naiv verstanden werden, untersucht er die Frage, wie das Bild stattdessen bereits in seiner Materialität Sinn erzeugen könne, wenn man es nicht als bloßes, leeres Abbild, sondern als ein wirkliches Bild verstehe, das einen inneren, ikonischen, lebendigen Kontrast beinhalte:

Eine entscheidende Einsicht ist damit formuliert: Bilder funktionieren nicht wie starre Spiegel, die eine stets vorauszusetzende Realität wiederholen, sie sind keine Doubles. Das plane Abbild ist der banalste, wenn auch der verbreitetste Ausdruck einer ganz leeren Bildlichkeit. Von wirklichen Bildern erwarten wir dagegen nicht nur eine Bestätigung dessen, was wir schon wissen, sondern einen Mehrwert, einen „Seinszuwachs“ (Gadamer). Wirkliche Bilder implizieren deshalb einen inneren Prozess, einen ikonischen Kontrast, dessen Momente (Verkörperung versus Vertreten) wir soeben kennengelernt haben. Erst dieser, Bildern eigentümliche innere Kontrast, macht verständlich, wie sich in bloßer Materie Sinn überhaupt zu zeigen vermag.²⁹

²⁶ Ebd., S. 16.

²⁷ Vgl. zu wichtigen Arbeiten Mitchells: früh: William John Thomas Mitchell, *What is an Image*, in: *New Literary History* 15,3 (1984), S. 503–537, und explizit unter einem *pictorial turn* gefasst: Ders., *Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representation*, S. 11–34; ders., *Word and Image*, in: Robert Nelson, Richard Schiff (Hgg.), *Critical Terms for Art History*, Chicago 1996, S. 47–57; ders., *Iconology: image, text, ideology*, Chicago 2000; ders., *What do pictures want? The lives and loves of images*, Chicago 2005 (= in dt. Übers. und gekürzt erschienen als: Ders., *Das Leben der Bilder. Eine Theorie der visuellen Kultur*, München 2008); als Auswahl verschiedener Essays und in dt. Übersetzung: Ders., *Bildtheorie*, Frankfurt am Main 2008.

²⁸ Vgl. Gottfried Boehm, *Die Wiederkehr der Bilder*, in: Ders. (Hg.), *Was ist ein Bild?*, 2. Auflage, München 1995, S. 11–38, insbes. S. 13–17 (II. Eine ikonische Wende der Moderne?).

²⁹ Ders., *Die Bilderfrage*, in: Ders. (Hg.), *Was ist ein Bild?*, 2. Auflage, München 1995, S. 325–343, hier: S. 332.

Für diesen inneren Kontrast, der sich an dem Bild und in der Materialität des Bildes als sinnstiftendes Moment zeige, der aber explizit nicht systematisch zu Ende gedacht werden solle und könne, sondern der dazu beitragen müsse, die Bedeutungsfacetten der Sinnerzeugung durch Bilder auch in den Möglichkeiten ihrer jeweils singulären Verfasstheit aufzufächern, hat Boehm den wichtigen Begriff der *ikonischen Differenz* geprägt. Mit ihm soll ein methodischer Zugang zu der in Bildern wirksamen und für diese Bilder ganz eigentümlichen Logik geschaffen werden:

In verschiedenen Beiträgen [sc. des vorliegenden Bandes] wird die das Bild konstituierende Differenz als Akt des Zeigens ausgedeutet, in dem das Faktische in Wirkung, das materielle Substrat in Sinn umspringt [...]. Dieses Modell der ikonischen Differenz dient dazu, die in Bildern wirksame Logik zu analysieren, ohne damit ein theoretisches System zu intendieren. Das Stichwort »Grenzregie« deutete bereits an, dass es eher um eine Gratwanderung geht, die sich auf die Singularität der Bilder einlässt und zugleich auf diese innere Struktur hin befragt. Das geschieht in der Erwartung, dass sich das Ikonische wiederkehrender Regeln und Verfahren bedient, die die Rede von einer alternativen Logik rechtfertigen und verständlich machen, wie Bilder zu ihrer Macht gelangen. Sie lässt sich als Überzeugungskraft, Suggestivität, Evidenz, Luzidität, Aura etc. genauer ausbuchstabieren.³⁰

Vor dem Hintergrund dieser Arbeiten der Bildwissenschaften, die programmatisch gewirkt und im Kontext der verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen eine Pluralität an differenzierten Forschungsbeiträgen über Bild und Bildlichkeit angeregt haben, scheint der Bildbegriff Platons, gleichwohl man davon ausgeht, dass er das Problem der *ikonischen Differenz* in die philosophische Betrachtung problematisierend und terminologisch eingeführt habe, dennoch für den methodischen Anspruch der neueren Bildwissenschaften enttäuschend und undifferenziert zu sein. Exemplarisch gilt Platon in zahlreichen Untersuchungen der neueren Bildwissenschaften nach dem *pictorial* bzw. *iconic turn* als Vertreter oder sogar Initiator eines konventionellen und unreflektierten Bildbegriffs, der den neuen Anforderungen einer kritischen und universellen Bildwissenschaft nicht mehr bzw. noch nicht genüge.

Das Bild werde bei Platon über ein formales und abstraktes Abbildverhältnis bestimmt, das existente oder nicht existente Gegenstände gemäß Ähnlichkeit und Teilhabe materiell, aber doch lediglich stellvertretend und ohne eigenen sinnstiftenden Wert oder Machtpotential repräsentiere. Dabei werde das Abgebildete, der Bildsinn, als Vorstellungsinhalt in diesen klassischen Abbildtheorien für etwas gehalten, das in einem (dichotomen) Spannungsverhältnis getrennt von dem Bild zu verorten sei, obwohl Bildsinn und Bild in einem rein formalen, abstrakten Verhältnis aufeinander bezogen würden.³¹ Nach Boehm ist ein solcher Bildbegriff

30 Ders., *Wie Bilder Sinn erzeugen – Die Macht des Zeigens*, Berlin 2007, S. 16.

31 Vgl. z. B. Stephan Günzel, Dieter Mersch (Hgg.), *Bild. Ein interdisziplinäres Handbuch*, S. 4:

„[d]as plane Abbild [...] der banalste, wenn auch der verbreitetste Ausdruck einer ganz leeren Bildlichkeit.“³²

Mit dieser Enttäuschung über die Platonische Bildtheorie knüpfen die neueren Bildwissenschaften an verbreitete, traditionelle Interpretationsmuster in der Platonforschung an,³³ für die sich unter dem Eindruck neuzeitlicher Abgrenzungs-

„Exemplarisch kann dafür [sc. stellvertretend für den griechischen Begriff von *eikon*, d. h. exemplarisch für eine Position konventioneller Bildtheorien] Platons im Kontext seiner Ideenlehre entwickelte Vorstellung geltend gemacht werden, dass jedes als singulär erfahrbare Einzelne das ‚Abbild‘ (griech. *Eikon*) eines ‚Urbildes‘ (griech. *paradeigma*) sei, das auf ein allgemeines ‚Aussehen‘ (griech. *Eidos*) verweist; beide – Urbild und Abbild – stehen dabei in einem Verhältnis der ‚Teilhabe‘ (griech. *Methexis*). Insbesondere teilt Platon den Bereich des ‚Sichtbaren‘ (griech. *horaton*) in die ‚natürlichen‘ Bilder (griech. *eidola*) wie sie bei Spiegelungen und Schatten anzutreffen sind, und die Bilder als ‚Nachahmungen‘ (griech. *Mimesis*), d. h. als ‚Gemachtheiten‘ (griech. *Poesis*) auf, wobei er in Bezug auf die mimetische *technē* (griech. für ‚Kunst‘, ‚Verfahren‘) nochmals zwischen einer *mimetikē phantastikē* (griech. für ‚Einbildnerie‘) als dem ‚Erscheinenlassen‘ von etwas Nichtexistentem und einer *mimetikē eikastikē* (griech. für ‚Urbildnerie‘) als der ‚Darstellung‘ von etwas Existentem trennt.“

32 Gottfried Boehm, *Die Bilderfrage*, S. 325–343, hier: S. 332.

33 Vgl. z. B. Sybille Krämer, *Operative Bildlichkeit. Von der ‚Grammatologie‘ zu einer ‚Diagrammatologie‘? Reflexionen über erkennendes ‚Sehen‘*, S. 94–123, die sich produktiv mit einer Deutung von Platons Bildbegriff und einer Deutung seiner Verwendung von Bildern im Rahmen ihrer Erarbeitung einer Diagrammatologie auseinandersetzt, jedoch mit Blick auf Platon kritisch konstatiert, dass seine theoretisch, ontologisch begründete Abwertung von Bildern, der die These einer grundsätzlichen (sc. dichotomen) Verschiedenheit von epistemischen Inhalten zugrundeliege, nicht mit seinem diagrammatisch aufzuschlüsselnden Einsatz von Bildern zu vereinbaren sei. Demgegenüber betont Krämer, dass ein Bildbegriff gemäß ihres diagrammatischen Ansatzes unerlässlich für einen Zugang zur Sinnerzeugung von Bildern, sc. im Sinne einer neuen und kritischen Bildwissenschaft, sei. Platons Einsatz von Bildern bewege sich in einem Spannungsverhältnis zu seiner von ihm formulierten Bildontologie, dessen Problematik er offenbar (sc. im Sinne einer konventionellen Bildtheorie) methodisch und bildtheoretisch nicht vollständig reflektiert bzw. gelöst habe, vgl. ebd., S. 112: „Bei Platon stoßen wir auf eine merkwürdige – allerdings in der Geschichte des philosophischen Denkens nicht seltene – Gegenläufigkeit: Platons philosophisches Anliegen ist die ontologische Auszeichnung der jenseits von Raum und Zeit gelegenen ‚noetischen‘, also nur vernunftmäßig und nicht durch Erfahrung zu erfassenden universellen ‚Gegenstände‘ und eine damit verknüpfte Abwertung des Sinnlichen und erst recht Bildlichen; doch in seiner Einführung und Begründung der noetischen Existenz eben dieser Gegenstände macht er explizit oder implizit Gebrauch von Verfahren, die fundiert sind im Umgehen mit Ordnungsschemata des Räumlichen und bildlich zu Vergegenwärtigendem. Ein ‚diagrammatischer Gestus‘ zeigt sich also in Platons Denken, der in auffälliger Spannung steht zu dessen immateriellem, noetischem Grundzug. Das Liniengleichnis aus dem *Menon* mag dafür Pate stehen: Mithilfe des Bildes einer hingezichneten und dann proportional zu unterteilenden konkreten Linie plausibilisiert und erörtert Platon just eine Weltsicht, der alle sinnlich-körperlichen und bildlichen Phänomenen gegenüber den ideellen als niederrangig gelten. Dieser Paradoxie einer mit bildlichen und sinnenfundierte Verfahren erläuterten Nichtbildlichkeit und Nichtsinnlichkeit der Welt können wir uns hier nicht ‚stellen‘. Das zu erörtern, bleibt eine Forschungsaufgabe.“ Diesem formulierten Forschungsdesiderat wendet sich Krämer in einer späteren Studie zu: Dies., *Gedanken sichtbar machen. Platon: eine diagrammatologische Rekonstruktion. Ein Essay*, S. 175–191, und arbeitet heraus, dass die These von einer „starren Entgegensetzung“ (ebd., S. 189) zwischen Denken und Bildern nicht nur für eine neue Bildwissenschaft, sondern auch für die Auslegung von Platons Philosophie insgesamt

strategien die Debatte um das Bild in erster Linie mit einer Kritik an Platons Ideenlehre, sc. unter einer ontologischen Perspektive, entzündet hat. Verbunden ist damit in der Regel die Annahme, in Platons Dialogen lasse sich eine Entwicklung seines Denkens nachzeichnen. In seinem Spätwerk sei er angesichts der eklatanten Defizite, die seiner Theorie anhaften würden, gezwungen gewesen, die eigene Seins- und Ideenlehre zu verwerfen bzw. selbstkritisch zu überdenken.³⁴

Unauflösbare Spannungen scheinen nach diesen verbreiteten Narrativen auch zwischen Dialogkomposition und der theoretischen Fundierung von Anschaulichkeit und Bildlichkeit zu bestehen: Platon, der einerseits selbst kunstverständiger Dichter von Bildern, Mythen und Gleichnissen sei, seine philosophischen Betrachtungen nicht in Form von Traktaten, sondern in kunstvollen Dialogen

überwunden werden müsse. Sie verfolgt dabei nicht eine Revision einer Deutung von Platons Ontologie, d. h. eine Revision auf der Ebene einer kritischen Aufarbeitung und Prüfung traditioneller Deutungsmuster in der Platonforschung, sondern richtet den Fokus ihrer Studie auf den konkreten Einsatz von Bildern und Gleichnisse, auf die anschaulich-bildhafte Dialoggestaltung selbst, womit im Sinne der neueren, postmodernen Dialogforschung die Fundierung seines Bildbegriffs auf die Ebene der Dialogizität verschoben wird. Der Dialogform wird eine Prävalenz gegenüber dem Dialoginhalt oder -argument und eine Schlüsselfunktion für die Erschließung der platonischen Philosophie insgesamt eingeräumt, ohne Bilder oder die bildhaften Elemente in der Dialoggestaltung in ihrer vermittelnden Funktion bei der Generierung von Wissen auszulegen, vgl. zu dieser Deutungsstrategie in der postmodernen Platonforschung und zu den darin wirksamen geistesgeschichtlichen Bedingungen dieser Dialoghermeneutik (sc. mit Blick auf das Verhältnis von Form und Inhalt) kritisch: Gyburg Radke(-Uhlmann), *Das Lächeln des Parmenides. Proklos' Interpretationen zur Platonischen Dialogform*, S. 1–62.

- 34 Vgl. z. B. zur Selbstkritik im *Sophistes*: Wilhelm Kamlah, *Platons Selbstkritik im Sophistes*. Vgl. mit ähnlichen Implikationen und Konsequenzen für die Deutung von Platons Seinsverständnis und Ideenlehre (sc. dass er sie in einer Spätphase (sc. v. a. im *Parmenides*) selbst verworfen bzw. kritisch problematisiert habe) die umfangreiche Debatte um das sogenannte *The Third Man Argument*, das bereits vor Bröcker diskutiert wurde: Alfred Edward Taylor, *Parmenides, Zeno, and Socrates*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 16,1 (1916), S. 234–289; Francis Macdonald Cornford, *Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*, translated with a running commentary, London 1939, S. 87–95; Gilbert Ryle, *Plato's Parmenides*, in: *Mind*, N.S. 48 (1939), S. 129–151 (I) und S. 302–325 (II); Richard Robinson, *Plato's Parmenides*, in: *Classical Philology* 37 (1942), S. 51–76 und S. 159–186. Die Debatte hat einen bedeutenden Impuls erhalten durch: Gregory Vlastos, *The Third Man Argument in the Parmenides*, in: *The Philosophical Review* 63,3 (1954), S. 319–349; dazu kritisch: Wilfried Sellars, Vlastos and 'The Third Man', in: *The Philosophical Review* 64,3 (1955), S. 405–437; und in kritischer Antwort auf diese Kritik: Gregory Vlastos, *Addenda to the Third Man Argument. A Reply to Professor Sellars*, in: *The Philosophical Review* 64,3 (1955), S. 438–448; vgl. zu der durch Vlastos maßgeblich beeinflussten Debatte um *The Third Man Argument* in der Folgezeit z. B.: Richard Stanley Bluck, *The Parmenides and the 'Third Man'*, in: *The Classical Quarterly* 6 (1956), S. 29–37; Theodore Scaltsas, *A Necessary Falsehood in the Third Man Argument. Dedicated to the Memory of Gregory Vlastos*, in: *Phronesis* 37,2 (1992), S. 216–232; Ravi Sharma, *The Anatomy of an Illusion: On Plato's Purported Commitment to Self-Predication*, in: *Apeiron* 40 (2007), S. 159–198, vgl. darin zu der Bedeutung von Gregory Vlastos' Beitrag zu der *The Third Man Argument*-Debatte, aber auch zu der Platonforschung insgesamt: Ebd., S. 159: „The publication of Gregory Vlastos' 1954 essay 'The Third Man Argument in the Parmenides' was a defining moment for the twentieth-century Platonic scholarship.“

komponiert habe, und sich zuweilen positiv über Bildlichkeit und Poesie äußere, habe sich selbst doch zugleich als scharfer Kritiker von Kunst und Literatur erwiesen. Dieser Widerspruch ließe sich schwerlich auflösen, müsse als nicht erklärbar hingenommen werden, wie z. B. Tigerstedt (1969) auf den Punkt bringt. Seine Position kann exemplarisch für eine *communis opinio* der (zumeist älteren) Platonforschung gelten:

That Plato thus takes two different, mutually incompatible attitudes to poetry is a fact which the interpreter should loyally accept, however unpalatable to him it may be.³⁵

Die systematische Voraussetzung für diesen Widerspruch, den die Platonforschung³⁶ in Platons Literatur- und Kunstverständnis gesehen hat, ist ebenfalls an die These von den unauflösbaren Defiziten in Platons Seinsbegriff und Ideenlehre gebunden.

So formuliert Cornford, dass das Bild im *Sophistes* von Platon verstanden werde als „something that has some sort of existence without being wholly real“. ³⁷ Ihm weise Platon einen geringeren Wirklichkeitsgrad („a less degree of reality“³⁸) zu als den Erkenntnisgegenständen, sc. den Ideen, welche durch Bilder (in unzureichender bzw. nicht exakter Weise) abgebildet würden.

Gemäß dieser Auslegung ergibt sich für die Platoninterpreten ein unvereinbarer Gegensatz zwischen dem Existenzanspruch des Bildes und seines geringeren Wirklichkeitsgrades, den Platon in seiner *Politeia* scheinbar undifferenziert hingenommen und erst in den Dialogen seiner späteren Schaffensperiode selbstkritisch aufgegriffen habe.

So weist Bröcker in seiner Studie *Platons ontologischer Komparativ*,³⁹ die sowohl theoretisch als auch terminologisch bis in die neueste Platonforschung hineingewirkt hat, Platon als den Erfinder dieses ontologischen Komparativs aus, den Bröcker für grundsätzlich defizitär hält. Mit ihm habe Platon nicht nur im Neuplatonismus, sondern bis in die Gegenwart hineingewirkt.⁴⁰ Unstimmigkeiten, die

³⁵ Eugène Napoléon Tigerstedt, *Plato's idea of Poetical Inspiration*, Helsinki 1969 (*Commentationes Humanarum Litterarum* 44,2), S. 66.

³⁶ Vgl. dagegen die grundlegende Arbeit von Büttner, der einerseits in einer kritischen Auseinandersetzungen mit diesen Platondeutungen und ihrer geistesgeschichtlichen Beeinflussung durch eine bewusstseinsphilosophisch ausgerichtete Vermögenslehre des 18. Jh. und deren Wirkung bis in das 19. und 20. Jh. hinein – denen das (unplatonische) Verständnis eines dichotomen Spannungsverhältnisses zwischen Gefühl und Verstand zugrunde liegt –, sowie andererseits anhand einer differenzierten Analyse der Passagen, die für Platons Verständnis von Kunst und Literatur bedeutsam sind, diese Positionen aufgearbeitet und überzeugend korrigiert hat: Stefan Büttner, *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*.

³⁷ Francis Macdonald Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, S. 212.

³⁸ Ebd.

³⁹ Walter Bröcker, *Platons ontologischer Komparativ*, in: *Hermes* 87 (1959), S. 415–425.

⁴⁰ Ebd., S. 416: „Der ontologische Komparativ, der hier [sc. bei Platon] seinen Ursprung hat, hat

in der Interpretation gemäß dieser Annahme zwischen *Politeia* und *Sophistes* entstehen, werden bei Bröcker nicht kritisch hinterfragt, sondern gemäß einer in der Forschung verbreiteten Deutung als „Revision des Seinsbegriffs“⁴¹ ausgelegt, die Platon in seiner Spätphase, greifbar im *Sophistes*, vollzogen habe.

Bei der Formulierung seines ontologischen Komparativs habe Platon, so Bröcker, zwei verschiedene Seinsbegriffe, sc. ein *esse essentia* und ein *esse existentia*, miteinander konfundiert und dieses dichotome Spannungsverhältnis nur unzureichend formuliert. Er spreche dem Wahrnehmbaren einerseits eine Existenz (*esse existentia*) zu, andererseits bestimme er das Sein des Wahrnehmbaren graduell. Zugleich habe Platon das Verhältnis des wahrnehmbaren Dings zu der denkbaren Idee im Sinne einer *copula* gedeutet, sc. sofern das Wahrnehmbare Anteil an der Idee habe (*esse essentia*). Letzteres sei jedoch, wie Bröcker einwendet, nur absolut und nicht im Sinne eines Komparativs, d. h. niemals graduell, zu denken:

Denn man kann nur subsumieren oder es lassen, aber man kann nicht mehr oder weniger subsumieren. Und etwas hat an einer Idee teil oder nicht.⁴²

An dieser Kritik Bröckers wird deutlich, dass er das Verhältnis zwischen dem wahrnehmbaren Ding und der denkbaren Idee, sc. zwischen etwas, was gemäß dieser These als wesentlich und dichotom voneinander verschieden beurteilt werden soll, nur als ein abstraktes und formales Verhältnis bestimmt. Einen tatsächlichen Zusammenhang zwischen diesen Gegenständen nimmt Bröcker nicht an. Wie in der vorliegenden Arbeit bisher gezeigt wurde, muss für Platons Erkenntnistheorie und Lehre vom Spektrum des Seienden jedoch notwendig ein produktives Zusammenwirken der verschiedenen seelischen Vermögen und ihrer Erkenntnisinhalte angenommen werden. Diese Perspektive ergibt sich aus dem dialektischen Fundament und aus der damit verbundenen Einsicht, wie dieses Fundament als Prinzip für alles, was ist und erkennbar ist, angenommen werden muss. Die betreffenden Passagen in der *Politeia* und die Untersuchungen im *Sophistes* verhalten sich in dieser Hinsicht komplementär zueinander. Denn ohne die Einheit der Seele und ihrer Erkenntnisvermögen, wie sie schon im Linien- und Höhlengleichnis vorgeführt wird, und ohne die Komplexität und Geschlossenheit des Spektrums des Seienden, die nach dem Gastfreund, wie er bereits am Ende

Geschichte gemacht. Der Neuplatonismus lebt von ihm. Aber auch die Philosophen der Gegenwart reden gerne von dem was »seiender« ist und von dem »Seiendsten.«, und zu dem Begriff der (ontologischen) Differenz, der diesem ontologischen Komparativ als Errungenschaft Platons zugrundeliege und auch nicht durch seine Selbstkritik aufgehoben worden sei: „Diese Selbstkritik [sc. in Platons Spätphase bzw. im *Sophistes*] will nicht die Differenz zwischen der sinnlichen Welt und der übersinnlichen Welt (der Ideen) aufheben. Diese Differenz hat Platon nie aufgehoben, er hat im Gegenteil zeitlebens an ihr festgehalten, und das mit Recht, denn diese Differenz bedeutet nichts anderes als die große Entdeckung des Unterschiedes zwischen einem Ding [sc. aus dem Bereich des Wahrnehmbaren, wie etwa das Bild] und einem Begriff [sc. aus dem Bereich des Denkbaren].“

⁴¹ Ebd., S. 420.

⁴² Ebd., S. 422.

der Gigantomachie formuliert, von dem Philosophen durch eine Form der noetischen Zusammenschau erfasst werden müssen, wären weder das Bildungs- und Wissenschaftssystem in der *Politeia*, noch die differenzierte Einsicht des dialektisch gebildeten Philosophen in das ἔργον des Sophisten, der als bilderschaffender Täuschungskünstler agiert, denkbar. Dieser Gedanke wird im *Sophistes* schrittweise entfaltet und sogar explizit als Ziel der vorgenommenen Untersuchung formuliert. Weder die These von der späten Selbstkritik, die Platon im *Sophistes* geübt habe, noch der Vorwurf eines dichotomen Spannungsverhältnisses, das zwischen Bild- und Seinsbegriff ohne Möglichkeit einer rationalen Vermittlung bestehe, sind folglich, wie sich gezeigt hat, mit dem Textbefund vereinbar.

Anschaulichkeit und Bildlichkeit sind nach Platon stattdessen notwendig in die Sinnerzeugung und Generierung von Wissen involviert und bilden somit einen integralen Bestandteil seiner Erkenntnistheorie, wie auch seiner Vermittlungsstrategie im Dialog. Bilder können nach Platon, wie in der neueren Forschung Uhlmann am Beispiel der Geometrie herausgestellt hat,⁴³ „selbst zum Träger von bestimmter Erkenntnis werden und diese vermitteln“, sodass von Platon „keine Kluft zwischen Vorstellung und Ratio konstruiert, sondern deren komplementäres Zusammenwirken auf differenzierte Weise analysiert wird“.⁴⁴

Die Enttäuschung, die in den neueren Bildwissenschaften über Platons vermeintlich naive Abbildtheorie geäußert wurde, geht somit von Narrativen aus, die in der Platonforschung gegen Platons Seinstheorie und Ideenlehre entwickelt wurden und sich maßgeblich aus bestimmten, neuzeitlichen Antikevorstellungen speisen, die in der vorliegenden Arbeit bereits oben im Zusammenhang mit der Auslegung der μέγιστα γένη kritisch betrachtet und revidiert wurden. In der neueren Forschung konnten darüber hinaus solche Narrative auch in der beschriebenen Kritik an Platon als Künstler, Kunstfreund und Kunstkritiker aufgedeckt und korrigiert werden. So hat Büttner in Abgrenzung von Descartes, Kant und den Vermögenlehren des 19. und 20. Jahrhunderts die anthropologische Fundierung der Platonischen Literaturtheorie nachgewiesen⁴⁵ sowie die grundsätzliche Vereinbarkeit verschiedener Partien zu Bildlichkeit, Mimesis und Dichtung im *Corpus Platonicum* aufgedeckt.⁴⁶ Auf Basis dieser Untersuchungen kann Platon als

43 Gyburg Radke-Uhlmann, *Phantasia als Organon. Anschauung und Phantasie in der Platonischen Wissenschaftstheorie am Beispiel der Geometrie*, S. 152–179.

44 Ebd., S. 178.

45 Vgl. Stefan Büttner, *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*, S. 18–130.

46 Vgl. ebd., S. 366: „Die Annahme einer einheitlichen Theorie scheint zunächst auf Grund von Äußerungen Platons, die bald die Literatur als verstandesferne Mimesis verwerfen oder bestenfalls unter bestimmten Auflagen gelten lassen und bald den enthusiastischen Schriftsteller für seine ästhetisch-intuitive Weise, die Welt zu erfassen, loben, bezweifelbar, weswegen diese These von kaum jemandem vertreten wird. Die vorliegende Untersuchung kann demgegenüber zeigen, daß die Basis der Annahme, Platon widerspreche sich in seinen Äußerungen über Schriftsteller und Literatur [...] aus Platons Dialogen nicht ablesbar ist.“

Vertreter einer differenzierten Ästhetikkonzeption angesehen werden,⁴⁷ die sich auch unmittelbar in Platons eigener Dialogkomposition mit der produktiven Verbindung aus Dialogargument und Dialogkomposition niederschlägt.⁴⁸

Die Gesamtanalyse des *Sophistes*, die mit dieser Arbeit vorgelegt wird, kann dafür (1.) in theoretischer Hinsicht als fundierend sowie (2.) in kompositorischer Hinsicht als exemplarisch gelten.

Denn Bild und Wissen treten (1.) im *Sophistes* in erkenntnistheoretischer Hinsicht ‚in einen Dialog‘ miteinander, sofern die Gesprächspartner im Zuge der Argumentation die komplexe Einheit des Spektrums des Seienden betonen und herleiten sowie das produktive Zusammenwirken von Bildlichkeit und Erkenntnis philosophisch fundiert entwickeln. Für die Vermittlung von Wissen und Erkenntnis muss das Bild gemäß der Theorie, die Platon im *Sophistes* ausführlich entwerfen und begründen lässt, als integraler Bestandteil gelten.

Diese Grundannahme von einer epistemisch produktiven Bildlichkeit setzt Platon, wie sich gezeigt hat, konsequenterweise auch (2.) in der Komposition seines Dialoges um, obwohl gerade die Frage nach der Literarizität des *Sophistes* in der Forschung immer wieder für prekär gehalten wurde und umstritten ist. Eine eingehende Analyse der Gesamtkomposition zeigt jedoch, dass Platon konsequenterweise auch im *Sophistes* Bild und Wissen ‚in einen Dialog‘ miteinander verwickelt, sc. indem die einzelnen narrativen Elemente des Dialogs, die Charakterisierung der Dialogpersonen und ihr produktives Zusammenwirken im fortschreitenden Erkenntnisprozess unmittelbar auf den Gegenstand der Erörterung abgestimmt und kunstvoll zu einer philosophisch-literarischen Einheit zusammengebunden sind. Dies erreicht Platon sowohl durch die Darstellung der fortschreitenden Generierung von Wissen in der Erkenntnishandlung, zu der die Dialogpartner je nach eigenem Erkenntnisniveau beitragen – etwa durch die Darstellung einer seelischen Reinigung in der ersten Dialoghälfte oder der mehrfachen Hin- und

47 Stefan Büttner, *Antike Ästhetik. Eine Einführung in die Prinzipien des Schönen*, S. 13–60, z. B. hier: S. 59: „Wenn man die platonische Kunsttheorie erst einmal aus den Dialogen herausgearbeitet hat, bemerkt man einen ihrer Vorzüge: Sie ist erkenntnistheoretisch und psychologisch solide begründet. [...] Dabei darf man nie vergessen, daß Erkennen für Platon nicht Repräsentieren oder Zergliedern von sinnlich Gegebenem meint, sondern ein Bestimmen von Unterschieden. Dieses Unterscheiden ist ein zugleich emotionales Erkennen und damit immer auch ethisch relevant.“

48 Vgl. für die Einheit von Dialog und Argument in Platons *Phaidon*: Gyburg Radke-Uhlmann, *Die energeia des Philosophen – zur Einheit von literarischem Dialog und philosophischer Argumentation in Platons Phaidon*, S. 179–203. Literarizität und Bildlichkeit der Dialoge sind von Platon planvoll auf das Argument und die Gesamtkomposition des jeweiligen Dialogs abgestimmt, sc. mit dem fortschreitenden Erkenntnisprozess, der in der Dialoghandlung und mit dem Zusammenwirken der entsprechend charakterisierten Dialogpartner verwirklicht wird, bis hin zu dem Einsatz narrativer Hinweise bzw. literarischer Elemente, vgl. dazu exemplarisch zum *Protagoras* und *Symposion*: Sandra Erker, *Sophistenkritik im Spiegel homerischer Zitate. Dynamiken des negativen Transfers in Platons Dialogen am Beispiel des Protagoras*, S. 413–431; Dies., *Komödie, Tragödie und der Aufstieg des Philosophen zum Schönen selbst in Platons Symposion*, S. 21–67.

Umwendung der Dialogpartner auf bestimmte Erkenntnisinhalte und neue Einsichten (sc. im Intelligiblen oder vom Intelligiblen auf die Begründung der hervorbringenden Kunst). Platon markiert diese entscheidenden Wendepunkte im Argument und in der Erkenntnishandlung immer wieder mit Hilfe von narrativen Elementen, bildhaften Vergleichen und an dem Agieren und Zusammenwirken der Dialogpartner.

Diesen notwendigen Zusammenhang zwischen Dialektik, Sprach-, Mimesis- und Bildtheorie zeichnen Gastfreund und Theaitet im Folgenden mit dem Abschluss der Dihairese nach, mit der alle Untersuchungen für die Einsicht in das ἔργον des Sophisten zusammengeführt werden. Der Sophist kann auf Basis dieser umfassenden erkenntnistheoretischen Verortung seiner bilderschaffenden Täuschungskunst im Spektrum des Seienden von dem Philosophen dialektisch fundiert erkannt und somit gesichert (gegen seine Täuschungskunst) ‚gefangen‘ werden.

2 Der Sophist und die Nachahmungskünste im Spektrum des Seienden

Nachdem mit der Dialektik Grundlagen für einen neuen Begriff von dem Nichtsein des Sophisten gelegt worden sind, greift der Gastfreund das unterbrochene dihairetische Verfahren wieder auf. Bereits eingeordnet wurde der Sophist damals mit seiner Kunst (sc. ausgehend von dem Paradeigma des Malers) unter die hervorbringenden Künste. Er kann nun gesichert der Nachahmungskunst zugeordnet werden, die unter diese fällt.

Dazu entwirft der Gastfreund mit dem erarbeiteten dialektischen Rüstzeug zum Abschluss der Dihairese eine neue, komplexe Unterteilung aller hervorbringenden Künste, mit der diese nicht nur voneinander unterschieden, sondern auch in ein bestimmtes Verhältnis zueinander gesetzt werden. Diese Einteilung orientiert sich an den Begriffen der Identität und Verschiedenheit sowie an den mittels Dialektik erarbeiteten Begriffsverhältnissen.

Während die erwerbende Kunst, wie die Gesprächspartner schon am Dialoganfang definiert haben, auf das bezogen ist und das unter ihre Verfügungsgewalt bringt, was bereits von sich selbst her etwas ist – also alles, worauf man sich nur mit dem Denken richtet – sowie auf das, was geworden ist – also das, worauf man sich als Mensch mit seinen Handlungen richtet –,⁴⁹ führt die hervorbringende Kunst das, was vorher nicht etwas ist (sc. als es selbst), nachher in ein Sein.⁵⁰

49 Vgl. dazu die Definition der erwerbenden Kunst am Dialoganfang: Plat. Sph. 219c2–7: τὸ δὴ μαθηματικὸν αὖ μετὰ τοῦτο εἶδος ὅλον καὶ τὸ τῆς γνωρίσεως τό τε χρηματιστικὸν καὶ ἀγωνιστικὸν καὶ θηρευτικόν, ἐπεὶ δὲ δημιουργεῖ μὲν οὐδὲν τούτων, τὰ δὲ ὄντα καὶ γεγονότα τὰ μὲν χειροῦται λόγοις καὶ πράξεσι, τὰ δὲ τοῖς χειρουμένοις οὐκ ἐπιτρέπει, μάλιστα ἂν που διὰ ταῦτα συνάπαντα τὰ μέρη τέχνη τις κτητικὴ λεχθεῖσα ἂν διατρέψειεν. In diesem Sinne wird die erwerbende Kunst auf Formen der Erkenntnis (bzw. der mit Erkenntnis verbundenen Rede) und auf Handlung bezogen.

An diese Definition vom Dialoganfang erinnert⁵¹ der Gastfreund rückblickend bei der Wiederaufnahme des Verfahrens. Er reichert diese Definition aber mit entscheidenden Neuerungen an, die sich aus den Ergebnissen speisen, die in der Zwischenzeit gewonnen wurden: Unter der Fähigkeit, hervorzubringen, müsse man jedes Vermögen (δύναμις) verstehen, das Ursache würde (αἰτία γίγνηται) dafür, dass das, was vorher nicht ist (τοῖς μὴ πρότερον οὖσιν), später (etwas) werde (γίγνεσθαι).⁵²

Hinzukommen bei dieser umgearbeiteten Fassung der ersten Definition, die als Erinnerung deklariert wird (μεμνήμεθα),⁵³ dass die hervorbringende Kunst als Vermögen aufzufassen ist und als Prinzip dessen gilt, was sie schafft, und dass dieses Geschaffene in den Bereich des Werdens einzuordnen ist. Mit diesem Vokabular bezieht sich der Gastfreund unmittelbar zurück auf das, was mit den besser gemachten Materiefreunden in der Gigantomachie erarbeitet wurde, sc. auf ein rational fundiertes Verständnis vom dem, was ist, im Bereich von Wahrnehmung und Meinung, das im Unterschied zu dem, was nur denkbar ist, als Gewordenes eingeordnet werden muss.⁵⁴

Die hervorbringenden Künste werden so zum Abschluss der Dihairese und auf dem Fundament des Wissens, das bis hierhin erreicht ist, explizit auf den Bereich des Werdens eingegrenzt. In einer Unterkategorie dieser agiert der Sophist mit seiner Kunst. Ihm wird später mit einer Wortschöpfung⁵⁵ die täuschende Meinungsnachahmungskunst (δοξομιμητική [sc. τέχνη]) zugeschrieben.⁵⁶

Auch die Entfaltung aller hervorbringenden Künste durch den Gastfreund erfolgt zum Abschluss der Dihairese unter dem Eindruck der Ergebnisse aus dem dialektischen Verfahren: Der Gastfreund nimmt zwei verschiedene, miteinander verschränkte Einteilungen vor, mit der nicht nur jeweils die einzelnen Arten für sich unterschieden werden (d. h. gemäß Identität), sondern diese auch in ein bestimmtes Verhältnis zueinander gesetzt (d. h. gemäß Verschiedenheit) und gemäß darin aufgezeigten Analogien geordnet werden, die sich ebenso nach Identität und Verschiedenheit voneinander abgrenzen lassen:

50 Vgl. hierzu: Plat. Sph. 219a10–c1, davon insbes. 219b4–6: πᾶν ὅπερ ἂν μὴ πρότερόν τις ὄν ὕστερον εἰς οὐσίαν ἄγῃ, τὸν μὲν ἄγοντα ποιεῖν, τὸ δὲ ἀγόμενον ποιεῖσθαι πού φαμεν.

51 Plat. Sph. 265b8: [...] μεμνήμεθα [...].

52 Vgl. Plat. Sph. 265b8–10: ποιητικὴν, εἴπερ μεμνήμεθα τὰ κατ' ἀρχὰς λεχθέντα, πᾶσαν ἐφαμεν εἶναι δύναμιν ἧτις ἂν αἰτία γίγνηται τοῖς μὴ πρότερον οὖσιν ὕστερον γίγνεσθαι.

53 Plat. Sph. 265b8.

54 Vgl. dort die abschließende Definition: Plat. Sph. 247c9–e4.

55 Vgl. dazu die Bemerkung des Gastfreundes, dass ein entsprechendes ὄνομα noch fehle, obwohl der Unterschied der Sache nach besteht und entsprechend festgehalten werden muss: Plat. Sph. 267d4–e2.

56 Vgl. zu der Herleitung einer passenden Benennung für diese Kunst: Plat. Sph. 267d9–e1: [...] τὴν μὲν μετὰ δόξης μίμησιν δοξομιμητικὴν προσείπωμεν [...]. Vgl. zu der entsprechenden Bezeichnung des Sophisten als Doxomimet: Plat. Sph. 267e7: τὸν δοξομιμητικὴν [...].

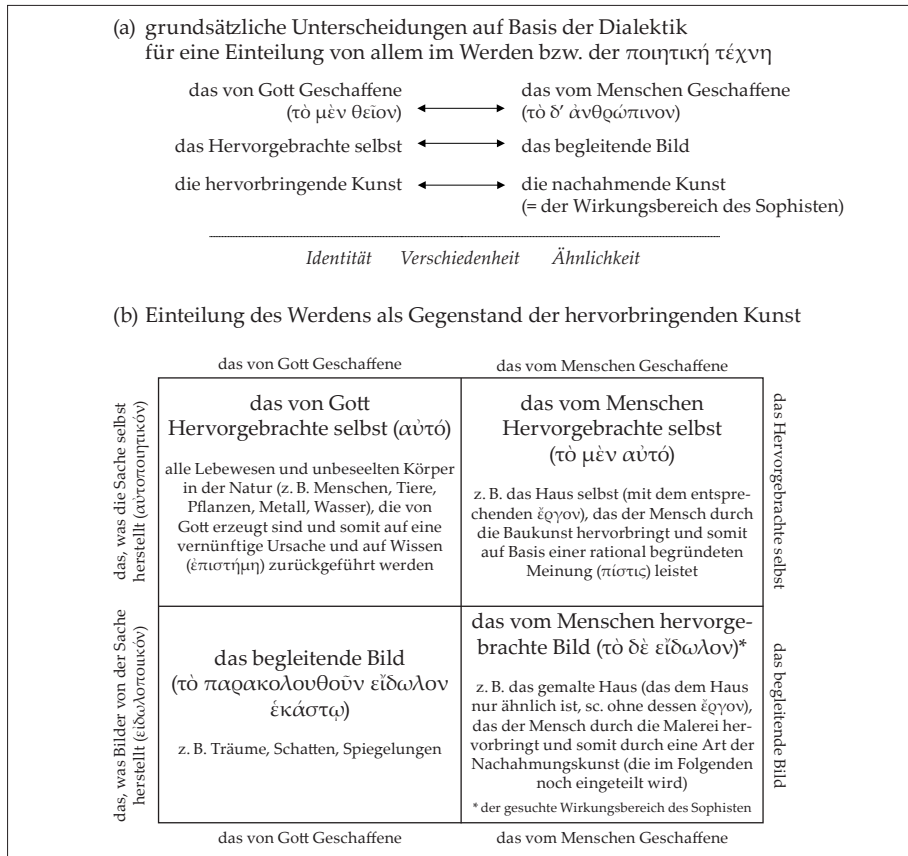


Abb. 4: Die Einteilung der hervorbringenden Kunst (ἡ ποιητική τέχνη)
(Plat. Sph. 265a10–266d7)

- (1.) Angenommen werden müsse einerseits ein göttlicher und ein menschlicher Teil der hervorbringenden Kunst.⁵⁷ Denn obwohl einige der Natur zuschreiben würden, dass sie alle natürlichen Gegenstände hervorbringe durch eine Ursache, die von selbst und ohne Denken wirke (ἀπὸ τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φυσούσης),⁵⁸ müsse man diese hervorbringende Kraft tatsächlich auf eine göttliche Ursache zurückführen, durch die alles mit Vernunft und mit göttlichem Wissen (μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας)⁵⁹ entstehe.⁶⁰ Alles, was im Unter-

57 Vgl. im Fazit zu der Passage: Plat. Sph. 265e5–6: [...] κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον δύο ποιητικῆς γένει, τὸ μὲν ἀνθρώπινον εἶναι, τὸ δὲ θεῖον.

58 Plat. Sph. 265c7–8.

59 Plat. Sph. 265c8–9.

60 Vgl. für diese Gegenüberstellung insgesamt: Plat. Sph. 265c7–9: τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπὸ

schied dazu durch den Menschen geschaffen werde, sei hingegen Gegenstand einer menschlichen Kunst der Hervorbringung. Dieses Hervorgebrachte wird von dem Gastfreund beschrieben als etwas, was zusammengesetzt ist.⁶¹

- (2.) Während bisher eine Teilung der Breite nach (κατὰ πλάτος)⁶² in zwei Arten der Kunst erfolgt sei, müsse man diese beiden Teile für sich noch einmal differenzieren, indem man eine weitere Unterteilung der hervorbringenden Kunst der Länge nach (κατὰ μῆκος)⁶³ vornehme. Der Gastfreund greift auf eine Argumentationsweise zurück, die aus dem Methodenarsenal der Geometrie entlehnt ist, ohne diesen bildhaften Vergleich konkret auszuführen. Der Blick bleibt gerichtet auf die Unterschiede, die an dem geometrischen Beispiel vermittelt werden sollen. Nach dieser zweiten Einteilung der hervorbringenden Kunst seien sowohl der göttliche als auch der menschliche Teil noch einmal für sich in die Sache selbst und das sie jeweils begleitende Bild zu unterscheiden.⁶⁴ Das Bild ist jeweils verschieden von der Sache selbst, weist aber eine Ähnlichkeit auf mit dem, was es als Bild begleitet.⁶⁵ Identität und Verschiedenheit müssen entsprechend auch für diese zweite Form der Teilung als Prinzipien angesetzt werden.

Die Frage, wie diese Ähnlichkeit zwischen dem Bild und der Sache selbst hergestellt werden kann oder nur scheinbar besteht, wird im Fortgang der Dihairese mit Formen von Bildlichkeit und mit der Möglichkeit diese durch Rede und Meinung zu erzeugen, geklärt.

Der vorliegende Vergleich und die damit einhergehenden Analogien erinnern an das Liniengleichnis aus der *Politeia*, mit dem dort ein Gegenstand aus dem Bereich der Wahrnehmung, sc. die mehrfach geteilte Linie, herangezogen wird, um für einen Zugriff der διάνοια die verschiedenen Vermögen der Seele, ihre Relation zueinander und ihr produktives Zusammenwirken im Erkenntnisprozess auseinanderzulegen. Das Liniengleichnis bereitet dort Grundeinsichten in die Unterscheidungsleistungen der Seele (und ihre Einheit) vor, für die im Anschluss von den Dialogpartnern das Platonische Bildungskonzept und Wissenschaftssystem

τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φρούσης, ἢ μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης;

61 Plat. Sph. 265e4: [...] τὰ δ' ἐκ τούτων ὑπ' ἀνθρώπων συνιστάμενα [...].

62 Plat. Sph. 266a1.

63 Plat. Sph. 266a2.

64 Vgl. zu dieser Einteilung im göttlichen Teil der hervorbringenden Kunst: Plat. Sph. 266c5–6: δύο γὰρ οὖν ἐστὶ ταῦτα θείας ἔργα ποιήσεως, αὐτὸ τε καὶ τὸ παρακολουθοῦν εἰδωλον ἐκάστω. Vgl. zu dieser Einteilung im menschlichen Teil der hervorbringenden Kunst: Plat. Sph. 266d2–4: οὐκοῦν καὶ τὰλλα οὕτω κατὰ δύο διττὰ ἔργα τῆς ἡμετέρας αὐ ποιητικῆς πράξεως, τὸ μὲν αὐτό, φαμέν, [αὐτουρκική], τὸ δὲ εἰδωλον [εἰδωλοποιική]. Dazu führt der Gastfreund vorweg Beispiele an: Plat. Sph. 266c7–9.

65 Vgl. zu der Ähnlichkeit, welche zwischen dem Bild und der Sache selbst besteht, die in dieser Hinsicht leicht abgewandelte Zusammenfassung, mit der Theaitet die Definitionen des Gastfreundes bestätigt: Plat. Sph. 266d5–7: νῦν μᾶλλον ἔμαθον, καὶ τίθημι δύο διχῇ ποιητικῆς εἶδει· θείαν μὲν καὶ ἀνθρωπίνην κατὰ θάτερον τμήμα, κατὰ δὲ θάτερον τὸ μὲν αὐτῶν ὄν, τὸ δὲ ὁμοιωμάτων τινῶν γέννημα.

entwickelt werden, auf deren Grundlage die Ausbildung der Philosophen begründet werden kann. Das Liniengleichnis bezieht sich sowohl auf solche Unterscheidungsleistungen der Seele, die sich auf das richten, was nur denkbar ist, als auch auf solche, die das erfassen, was an Wahrnehmung und Meinung gebunden ist, und setzt dabei Einsichten in die Prinzipien seelischer Erkenntnis voraus, die im Fortgang der *Politeia* noch herausgearbeitet werden müssen.

Hier im *Sophistes* gestaltet sich das verwendete Beispiel aus der Geometrie komplexer und auch der Gegenstand, der mit Hilfe dieses geometrischen Beispiels erschlossen werden soll, ist verschieden und der Sache nach vielheitlicher. Denn das Bild von dem in verschiedenen Hinsichten unterteilte Viereck bezieht sich auf die Unterteilung der hervorbringenden Kunst und wird von dem Gastfreund explizit auf den Bereich des Werdens festgelegt.⁶⁶ Somit bewegen wir uns im Bereich der Physik, für die auf Basis der Dialektik eine differenzierte Unterteilung von allem entworfen wird, was gebunden an Wahrnehmung und Meinung erfasst werden kann und entsprechend zum Bereich der Kosmologie⁶⁷ und Gegenstandserkennt-

66 Dies gilt bereits für den göttlichen Teil, vgl. Plat. Sph. 265c1–d4: Ζῆ. Ζῶα δὴ πάντα θνητὰ, καὶ δὴ καὶ φυτὰ ὅσα τ' ἐπὶ γῆς ἐκ σπερμάτων καὶ ῥιζῶν φύεται, καὶ ὅσα ἄψυχα ἐν γῇ συνίσταται σώματα τηκτὰ καὶ ἄτηκτα, μὴν ἄλλου τινὸς ἢ θεοῦ δημιουργοῦντος φήσομεν ὕστερον γίνεσθαι πρότερον οὐκ ὄντα; ἢ τῷ τῶν πολλῶν δόγματι καὶ ῥήματι χρώμενοι— ΘΕΑΙ. Ποίῳ τῷ; ΖΕ. Τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπὸ τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φουούσης, ἢ μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης; ΘΕΑΙ. Ἐγὼ μὲν ἴσως διὰ τὴν ἡλικίαν πολλάκις ἀμφοτέρα μεταδοξάζω· νῦν μὴν βλέπων εἰς σέ καὶ ὑπολαμβάνων οἰεσθαί σε κατὰ γὰρ θεὸν αὐτὰ γίνεσθαι, ταύτη καὶ αὐτὸς νενόμικα.

67 Verwandt ist das, was die Dialogpartner hier verhandeln, mit dem, was Platon im *Timaios* diskutieren lässt, sc. bezogen auf das, was im vorliegenden Bild aus dem *Sophistes* mit dem göttlichen Teil des Hervorgebrachten, der Natur, verglichen wird. Auch in diesem Bereich des Werdens muss, wie der Gastfreund feststellt, zwischen den Sachen selbst und dem, was diese als Bilder begleitet, unterschieden werden. Diskursiv entfaltet er dabei am Bild, wie sich die Bedingungen seelischer Erkenntnis, wie sie in den μέγιστα γένη als Begriffe und ihre potentiellen Verhältnisse zueinander erschlossen wurden, in allem, was hervorgebracht wird, verwirklichen. Analog entwirft Timaios im gleichnamigen Dialog anhand einer bildhaften Erzählung die Entstehung des Kosmos, d. h. der wahrnehmbaren, natürlichen Welt, aus dem göttlichen Nous – vermittelt über verschiedene Instanzen (mit der Weltseele ebenfalls rational vermittelt) bis hin zu den materiellen Bedingungen und der Zusammensetzung im Menschen als Einheit aus Körper und Seele. Was hier im *Sophistes* mit dem Bild der geometrischen Figur als ein sachliches Nacheinander (sc. nach den Prinzipien von Identität und Verschiedenheit) für den göttlichen Teil des Hervorgebrachten umrissen wird, lässt Platon im *Timaios* mit der bildhaften Erzählung eines zeitlichen Nacheinanders im Schöpfungsakt sukzessiv und detailliert an den verschiedenen Instanzen entfalten. Dass die chronologische Erzählung von der Entstehung der Welt im *Timaios* aufgrund ihrer bildhaften Darstellungsweise auf die Verschiedenheit und ein sachliches Nacheinander der Instanzen (gemäß Ähnlichkeit) verweisen soll, die bildhafte Darstellung folglich im *Timaios* als didaktisches Instrument für die Vermittlung von Erkenntnis in Dialog eingesetzt wird, zeigt überzeugend in Auseinandersetzung mit der entsprechenden Kommentierung des Calcidius: Christina Hoenig, *Timaeus* Latinus: Calcidius and the Creation of the Universe, in: Rhizomata 2,1 (2014), S. 80–119, hier: S. 107–108: „[...] for the student of the dialogue, the causal relations at work between the demiurge and his creations must be expressed initially in terms that are more readily accessible to him – in the language of temporality. Calcidius underlines this type of language in his Latin text, thus already lending an exegetical dimension to his translation. The combined exegetical tools of

nis und zu dem, was diese jeweils als Bilder begleitet, gerechnet werden muss. Im Zuge dessen wird von Platon eine differenzierte Bildtheorie entfaltet und auf Basis der gewonnenen Einsichten zur Dialektik begründet. Konkret verwiesen wird dabei auf die Bedeutung von Identität und Verschiedenheit für alle Gegenstände der hervorbringenden Kunst – d. h. alles im Bereich des Werdens, wobei sowohl die natürlichen Gegenstände als auch die durch den Menschen hervorgebrachten eingeschlossen sind. Die betrachteten Begriffe und ihre potentiellen Begriffsverhältnisse aus der Passage zu den μέγιστα γένη werden somit dahingehend reflektiert, wie sie als Prinzipien des Wahrnehmbaren und Meinbaren fungieren und zur wichtigen Unterscheidungen zwischen der Sache selbst und ihrer jeweils nachahmenden Instanz heranzuziehen sind. Diese Unterschiede verwirklichen sich in allem, bzw. sind Bedingung für alles, was durch eine Art der hervorbringenden Kunst geschaffen wird.⁶⁸

translation and commentary allow him to credit Plato with a didactically motivated use of temporal language and, at the same time, to draw out this didactic agenda by decoding Plato's language once the student has gained a sufficient understanding of the text." S. weiterführend zum Platonismus in der lateinischen Tradition vom 1. Jh. v. Chr. bis zum frühen 5. Jh. n. Chr. (Cicero, Apuleius, Calcidius, Augustinus) am Beispiel der *Timaios*-Rezeption: Dies., *Plato's Timaeus and the Latin Tradition*, Cambridge 2018 (Cambridge Classical Studies).

- 68 Diese Unterscheidung wird analog auch im Höhlengleichnis der *Politeia* angedeutet. Bei ihrer ersten Umwendung erkennen die Gefangenen in der Höhle zunächst die bildhaften Instanzen der natürlichen und durch den Menschen hervorgebrachten Gegenstände, dann diese Gegenstände selbst: Plat. R. 516a5–8: Συνηθείας δὲ, οἶμαι, δεῖοιτ' ἄν, εἰ μέλλοι τὰ ἄνω ὀψεσθαι. καὶ πρῶτον μὲν τὰς σκιὰς ἂν ᾗστα καθορῶ, καὶ μετὰ τοῦτο ἐν τοῖς ὕδασι τὰ τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἶδωλα, ὕστερον δὲ αὐτά. Erst im Anschluss erfolgt im Höhlengleichnis der *Politeia* eine Hinwendung der befreiten Gefangenen zu dem, was im Bild mit dem Himmel außerhalb der Höhle verbunden wird, was sich folglich bereits auf das bezieht, was nur denkbar ist, und somit schon als Gegenstand von διάνοια und νοῦς betrachtet werden muss: Plat. R. 516a8–b2: ἐκ δὲ τούτων τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ αὐτὸν τὸν οὐρανὸν νύκτωρ ἂν ᾗον θεάσαιτο, προσβλέπων τὸ τῶν ἀστρῶν τε καὶ σελήνης φῶς, ἢ μεθ' ἡμέραν τὸν ἥλιόν τε καὶ τὸ τοῦ ἡλίου. Dieser zweite Bereich ist außerhalb dessen, was die Dialogpartner hier im *Sophistes* anhand der geometrischen Figur mit dem göttlichen und menschlichen Teil des Hervorgebrachten in den Blick nehmen; wie bereits im Zuge der Gigantomachie festgestellt, müssen sich zwar auch im Bereich dessen, was nur denkbar ist, Instanzen unterscheiden lassen, die gemäß Identität und Verschiedenheit differenzierbar sind. Eine solche Unterscheidung in das, was denkbar, und das, was sichtbar (und meinbar) ist, wird etwa analog in der *Politeia* mit dem Liniengleichnis im Überblick der Seelenvermögen und ihrer Gegenstände vorbereitet: Plat. R. 509c1–511e5. Auch im *Sophistes* ist dieses gesamte Spektrum des Seienden mit der Gigantomachie entworfen. Hier zum Abschluss der Dihairese bewegen wir uns nun jedoch im Bereich von Wahrnehmung und Meinung – sc. in dem spezifischen Wirkungsbereich des Sophisten –, in dem von den Dialogpartnern auf dem Fundament der Dialektik alle Konsequenzen untersucht werden, die sich aus den Intelligibilia für diese Gegenstände ergeben, die dem Werden unterworfen sind – sc. für die natürlichen, göttlich hervorgebrachten wie auch für die menschlich hervorgebrachten Dinge. Dazu musste die komplexe Einheit der Prinzipien seelischer Erkenntnis von den Dialogpartnern zuvor ausgehend von den μέγιστα γένη diskursiv-rational entfaltet und als Prinzip von allem noetisch zusammengeschaут werden. Von hier kann der Blick am Ende des Dialogs dialektisch vorgebildet und abgesichert umgewendet werden auf das, was unmittelbar aus dem Göttlichen in der Natur (vgl. Plat. Sph. 265c1–d4) oder vermittelt durch den Menschen als partikuläre

Die Verwendung der geometrischen Beispiele in beiden Dialogkontexten deutet hingegen auf eine Verwandtschaft der Diskussionen in *Politeia* und *Sophistes* mit Blick auf das intendierte Erkenntnisniveau und die Methode der Vermittlung hin. In beiden Fällen ist die Dialogpassage von Platon auf einen Erkenntnisprozess hin konzipiert, der für einen diskursiv-rationalen Zugriff argumentiert. Während Theaitet im *Sophistes* bereits durch die Erörterungen zu den μέγιστα γένην vorgebildet ist und unter Anleitung des Gastfreundes an diese Einsichten in die hervorbringende Kunst leicht herangeführt wird,⁶⁹ lässt Platon an den ersten Antworten des Glaukon zum Liniengleichnis in der *Politeia* erkennen, dass dieser noch nicht dazu bereit ist.⁷⁰ Sokrates wiederholt in der *Politeia* entsprechend die Einsichten, die im Liniengleichnis gewonnen werden müssen, im fortschreitenden Erkenntnisprozess, mit dem das, was mit dem Liniengleichnis diskursiv vermittelt werden soll,⁷¹ schrittweise fundiert und auch für ein Erkenntnisniveau aufgeschlossen wird, das – wie bei Glaukon – noch an den Meinungsbereich gebunden ist. Angeleitet durch diskursive-rationale Erörterungen des Philosophen wird Glaukon sukzessiv schließlich zumindest an eine rational begründete Meinung (πίστις) über den verhandelten Gegenstand herangeführt,⁷² sc. an die Frage nach der Ausbildung der Philosophen, mit der sie durch die vollendete Entfaltung ihres seelischen Potentials in der Lage sind, gerecht im Staat zu herrschen.

Instanzen hervorgebracht wird (vgl. Plat. Sph. 265e3–6) und worauf sich die Seele erkennend richtet. So lässt sich schließlich eine differenzierte Bildtheorie entwerfen, mit der das ἔργον des Sophisten, der in diesem Bereich wirkt, eingefangen werden kann.

69 Vgl. etwa den Hinweis des Gastfreundes, er könne die Erklärungen für Theaitet abkürzen: Plat. Sph. 265d5–e2: ΕΞ. Καλῶς γε, ὦ Θεαίτητε. καὶ εἰ μὲν γέ σε ἡγοῦμεθα τῶν εἰς τὸν ἔπειτ' <ἀν> χρόνον ἄλλως πῶς δοξαζόντων εἶναι, νῦν ἂν τῷ λόγῳ μετὰ πειθοῦς ἀναγκαίᾳς ἐπεχειροῦμεν ποιεῖν ὁμολογεῖν· ἐπειδὴ δέ σου καταμανθάνω τὴν φύσιν, ὅτι καὶ ἄνευ τῶν παρ' ἡμῶν λόγων αὐτὴ πρόσεισιν ἐφ' ἅπερ νῦν ἔλκεσθαι φῆς, ἑάσω· χρόνος γὰρ ἐκ περιττοῦ γίγνεται' ἂν.

70 Vgl. so etwa die Reaktion des Glaukon nach der ersten kurzen Definition: Plat. R. 510b10: ταῦτ', ἔφη, ἃ λέγεις, οὐχ ἱκανῶς ἔμαθον. An der Diskussion in der *Politeia* wird anschaulich vorbereitet, dass eine Umwendung der Seele, sc. eine sukzessive Hinführung aus dem Bereich des Wahrnehmbaren zum Denkbaren und damit auf die Prinzipien selbst, nicht bereits bei der Einsicht in die Definition der Dialektik selbst ansetzen kann. Es bedarf dazu, wie im Fortgang des Erkenntnisprozesses aufgedeckt wird, einer fortschreitenden Reflexion auf die eigenen Vermögen und Erkenntnisbedingungen, um die Kultivierung der eigenen seelischen Unterscheidungsleistungen zu erzielen. Dieses Bildungskonzept der Peripetie der Seele wird später am Anfang des siebten Buches an dem Höhlengleichnis vorgeführt.

71 Vgl. zu dieser Funktion der Geometrie bei Platon: Gyburg Radke-Uhlmann, *Phantasia als Organon. Anschauung und Phantasie in der Platonischen Wissenschaftstheorie am Beispiel der Geometrie*, S. 152–179.

72 Vgl. zum ersten Entwurf des Liniengleichnisses: Plat. R. 509d1–510b9, und zu Passagen, in denen Sokrates im Anschluss das Liniengleichnis für den fortschreitenden Erkenntnisprozess noch einmal begründet und zusammenfasst bzw. rückblickend in Erinnerung ruft: Plat. R. 511d6–e5 und 533e7–534a8.

3 Zusammenschau: Das ἔργον des Sophisten als täuschender Doxomimet

Im letzten Schritt kommen der neu erarbeitete Begriff des Nichtseins und die erbrachten Begründungen zu Falschheit und Irrtum in Rede, Meinung und Vorstellung zum Tragen. Der Gastfreund greift zurück auf die bereits getroffene Unterteilung der Bildkunst in (a) die ebenbildnerische Kunst (τέχνη εἰκαστική) und in (b) die auf den Schein ausgerichtete Kunst (τέχνη φανταστική). Auch bei diesem Rückverweis, den der Gastfreund wiederum als Erinnerung⁷³ an die anfänglichen Definitionen kennzeichnet, fließen in die zusammenfassende Erklärung Ergebnisse ein, die erst in der Zwischenzeit neu geleistet wurden. Die Einteilung der beiden Arten der Bildkunst sei auf den Fall bezogen, wenn sich das Falsche (a) als tatsächlich falsch seiend und (b) seiner Natur nach zeige (φανεῖν)⁷⁴ als etwas Bestimmtes von dem, was ist.⁷⁵

Mit dieser zweiten Erinnerung, die von dem Gastfreund ebenfalls durch das neu erworbene Wissen angereichert wird, wird kompositionell ein Übergang von den ersten Definitionsversuchen im *Sophistes*, die damals über das ὄνομα hinaus noch einer weiteren Erklärung bedurften, hin zu einer fundierten Neubetrachtung dieser Einteilung am Dialogende geschaffen. Eine ausreichende Erklärung ist mittlerweile erbracht,⁷⁶ so dass das dihairetische Verfahren nicht an dem bloßen ὄνομα ohne Sachkenntnis, sondern an einer wirklichen Einsicht in die Wesensbestimmung des Sophisten ausgerichtet werden kann. Im Argumentationsaufbau des Dialogs wird von Platon der ὄνομα-ἔργον-Grundsatz konsequent umgesetzt, der in der einleitenden Passage programmatisch als Methode für eine gesicherte Erkenntnis und für das gesamte Unternehmen eingeführt wurde.⁷⁷

Die letzten Schritte der Dihairese lassen sich von den Dialogpartnern entsprechend planvoll zu Ende führen. Der Sophist erweist sich nach den weiteren Einteilungen der Bildkunst, die auf den Schein ausgerichtet ist, als jemand, der seine täuschende Nachahmungskunst ohne tatsächliches Wissen von der Sache, die nachgeahmt wird, vollbringt, und stattdessen an einen (falschen) Meinungsinhalt knüpft. Er leistet diese Form der täuschenden Rede selbst in kurzer Form (βράχيسي λόγοις)⁷⁸ zur Widerlegung seiner Adressaten im Streitgespräch (ἀναγκάζοντα τὸν

73 Plat. Sph. 266d8: [...] ἀναμνησθῶμεν [...].

74 Plat. Sph. 266e1.

75 Plat. Sph. 266d8–e1: τῆς τοίνυν εἰδωλουργικῆς ἀναμνησθῶμεν ὅτι τὸ μὲν εἰκαστικόν, τὸ δὲ φανταστικόν ἐμελλεν εἶναι γένος, εἰ τὸ ψεῦδος ὄντως ὄν ψεῦδος καὶ τῶν ὄντων ἐν τι φανεῖν πεφυκός.

76 Darauf lässt Platon Gastfreund und Theaitet nach der Erinnerung selbst verweisen: Plat. Sph. 266e3–5.

77 Plat. Sph. 218c1–7: [...] νῦν γὰρ δὴ σύ τε καὶ γὰρ τούτου περὶ τοῦνομα μόνον ἔχομεν κοινῇ, τὸ δὲ ἔργον ἐφ' ᾧ καλοῦμεν ἑκάτερος τάχ' ἂν ἰδίᾳ παρ' ἡμῖν αὐτοῖς ἔχοιμεν· δεῖ δὲ αἰεὶ παντὸς περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μᾶλλον διὰ λόγων ἢ τοῦνομα μόνον συνωμολογήσθαι χωρὶς λόγου. τὸ δὲ φύλον ὃ νῦν ἐπινοοῦμεν ζητεῖν οὐ πάντων ῥᾶστον συλλαβεῖν τί ποτ' ἔστιν, ὁ σοφιστής [...].

78 Plat. Sph. 268b3.

προσδιαλεγόμενον ἐναντιολογεῖν αὐτὸν αὐτῷ).⁷⁹ Dabei wird ihm von den Dialogpartnern zugeschrieben, dass er sich nicht unabsichtlich täusche, sondern dass er die Täuschung seiner Rede mit Kenntnis über sein Fehlgehen vollbringt und daher stets darum bemüht sei, die Spuren seiner Täuschung für die Adressaten zu verwischen. Passend zu diesem letzten Aspekt wurde im Dialog für die Suche nach der Wesensbestimmung des Sophisten das Bild der Jagd auf ein wildes, vielgestaltiges Tier eingesetzt und mit der Einnahme einer wehrhaften Stadt verbunden.⁸⁰

Am Ende der letzten Dihairese steht – im Sinne der zwei Methoden, die zur Dialektik zu rechnen sind – die Zusammenfassung aller zuvor erschlossenen Aspekte⁸¹ zu einer sachlichen Einheit, die der Gastfreund als Prozess der Verflechtung (συμπλέξαντες ἀπὸ τελευτῆς ἐπ’ ἀρχήν)⁸² beschreibt, bei der das ὄνομα vom Ende zum Anfang hin zusammengeflochten werden müsse.⁸³ Er schließt damit an das Konzept der Verflechtung aller Begriffe (συμπλοκή) an, das im Dialog in den Passagen zur Dialektik bzw. zu den μέγιστα γένη erarbeitet und im Anschluss daran als Prinzip von Rede (bzw. von der Konstitution von Meinungsinhalten, an denen die Rede orientiert sein muss) erschlossen wurde. Denn nur unter der Annahme, dass im Bereich dessen, was schlechthin denkbar ist, Begriffe anzunehmen sind, die für sich unterscheidbar sind, die aber auch in bestimmten Begriffsverhältnissen zueinander stehen und entsprechend potentiell miteinander verflochten sind, ist eine konkrete Verbindung dieser Sachunterschiede auch im Meinungsbereich denkbar, ist Rede von etwas überhaupt erst möglich.⁸⁴

Mit Rückgriff auf dieses Konzept der συμπλοκή τῶν εἰδῶν formuliert der Gastfreund am Dialogende den Anspruch an seine abschließende Definition: Alle Ergebnisse aus dem vorausgegangenen dihairetischen Verfahren sollen durch eine Art der Zusammenfassung geeint werden, bei der Anfang und Ende miteinander verflochten sind (sc. als Einheit nach dem Vorbild bestimmter Begriffsverhältnisse bzw. ausgerichtet an dem Prinzip des Seins).⁸⁵

79 Plat. Sph. 268b4–5.

80 Plat. Sph. 261b5–c4.

81 Vgl. dazu die methodische Bemerkung durch den Gastfreund: Plat. Sph. 268c5–6: οὐκοῦν συνδήσομεν αὐτοῦ, καθάπερ ἔμπροσθεν, τοῦνομα συμπλέξαντες ἀπὸ τελευτῆς ἐπ’ ἀρχήν;

82 Plat. Sph. 268c6.

83 Plat. Sph. 268c5–6.

84 Vgl. zentral dazu: Plat. Sph. 259e4–6: Τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων· διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν. Im Zuge einer ersten Annäherung an das Nichtsein verweist der Gastfreund bereits darauf, dass es auf gewisse Weise mit dem Begriff des Seins verflochten sein müsse, wenn es überhaupt Gegenstand des Denkens sein soll: Plat. Sph. 240c1–2: Κινδυνεύει τοιαύτην τινα πεπλέχθαι συμπλοκὴν τὸ μὴ ὄν τῷ ὄντι, καὶ μάλα ἄτοπον. Vgl. außerdem die Herleitung des Aussagesatzes, in dem dieses Prinzip ebenfalls wirkt: Plat. Sph. 262c5–7: τότε δ’ ἡμοσέν τε καὶ λόγος ἐγένετο εὐθύς ἡ πρώτη συμπλοκή, σχεδὸν τῶν λόγων ὁ πρῶτός τε καὶ σμικρότατος.

85 Plat. Sph. 268c8–d4: 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 θαυματοποιικὸν μόριον, ταύτης τῆς γενεᾶς τε καὶ αἵματος’ ὅς ἂν φηί τὸν ὄντως σοφιστὴν εἶναι, τάλιθέστατα, ὡς εἴκεν, ἐρεῖ.

Das dialektische Verfahren der Zusammenschau aller Sachunterschiede und ihrer möglichen Begriffsverhältnisse ist somit unmittelbar ordnendes Prinzip dieser richtigen Rede über den Sophisten, sofern die Einheit dieser Rede an einer wahren Meinung über den Sophisten orientiert ist, in der eine konkrete Verbindung von Sachunterschieden nach dem Vorbild der dialektischen Grundlagen zu einer Gegenstandseinheit geleistet wird.⁸⁶

Das hiermit erschlossene ἔργον des Sophisten bildet als Ergebnis der letzten Dihairese einen Gegenentwurf zu den vielheitlichen Erscheinungsweisen, die die Dialogpartner für den Sophisten in der ersten Dialoghälfte im Zuge von fünf Dihairesen am Paradeigma des Anglers hergeleitet haben und angesichts derer sie in eine grundlegende Aporie über das vermeintliche Nichtsein des Sophisten geraten sind. Denn die fünf Dihairesen ließen sich nur nach dem Prinzip der Verschiedenheit, nicht aber nach dem Prinzip des Seins in Beziehung zueinander setzen. Platon bildet auf diese Weise an der ersten Dialoghälfte selbst die Mechanismen der sophistischen Täuschungskunst ab, ihr Potential zur Erzeugung von Aporie in all denen, die versuchen, den Sophisten als einen Wissenden und nicht als Mimeten zu begreifen, und die Notwendigkeit eines grundlegenden Reinigungsprozesses, mit dem die eigene Seele von ihren falschen Meinungen zur Überwindung der sophistischen Redekunst befreit werden muss.

⁸⁶ Diesen Zusammenhang lässt Platon analog von Sokrates im *Phaidros* umreißen, vgl. Plat. Phdr. 266b3–5: τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὦ Φαῖδρε, τῶν διαυρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ὦ λέγειν τε καὶ φρονεῖν. Im *Sophistes* entfaltet Platon den gesamten Begründungszusammenhang von der Dialektik bis hin zur Konstitution der Rede, wendet sie zugleich in seinem Dialog an, sc. vollständig und richtig mit der letzten Dihairese, und lässt den Gastfreund hier (Plat. Sph. 268c6) mit seiner Reflexion auf die συμπλοκὴ τῶν εἰδῶν auf diese Zusammenhänge reflektieren. Kompositionell setzt Platon folglich mit diesem methodisch gesetzten Verweis des Gastfreundes auch auf kompositioneller Ebene einen zusammenfassenden Schlusspunkt, an dem alle Fäden der Komposition und der fortschreitenden Unterscheidung im ἔργον des Sophisten – dem Zielpunkt der dialektisch fundierten Jagd – zusammengeführt werden.

X

Schlussbetrachtung

1 Vorbemerkung

Die dialektische Jagd nach dem ‚Nichtsein‘ des Sophisten stellt nicht nur für die Gesprächspartner im Dialog ein schwieriges und weitläufiges Unternehmen dar, wie Platon selbst von dem Gastfreund am Anfang des *Sophistes* betonen lässt. Auch für die Interpreten erweist sich der Zugang zu dem Dialog in vielfältiger Weise als diffizil.

So versammelt der Dialog einerseits eine Fülle von schwierigen Themen in einer dicht komponierten Argumentationsabfolge, deren Geschlossenheit und Einheit in der Forschung umstritten sind: Mit den Gesprächspartnern geraten wir im Dialog von einer Vielzahl an widersprüchlichen Dihairesen über nicht zusammenpassende Erscheinungsweisen des Sophisten in eine erste, grundlegende Aporie und werden in der zweiten Dialoghälfte im Anschluss an das Maler-Paradeigma, einer Analyse von Nachahmung und Bildlichkeit und einer Aporie über das Nichtsein in verschiedene Erzählungen philosophischer Vordenker zu dem Sein als Vielheit und Einheit verwickelt. Wir treten durch einen fiktiven Dialog in eine Gigantenschlacht zwischen den Materie- und Ideenfreunde ein und geraten schließlich sogar in ein dialektisches Verfahren zu den μέγιστα γένη, das das argumentative Herzstück des Dialogs bildet. Obwohl diese Stelle zur Dialektik von dem Gastfreund als Grundlage für die Klärung aller aufgeworfenen Fragen und für die sichere Definition des Nichtseins des Sophisten angekündigt wird und am Ende zu einer abgeschlossenen Dihairese führt, gilt doch gerade diese schwierige Partie unter den Interpreten als umstrittenste Passage im Dialog. Wie lassen sich ausgehend von diesen Erörterungen zur Dialektik die übrigen Dialogteile einordnen und verstehen? Lassen sich die folgende Begründung des Aussagesatzes, das Bild von der Verflechtung der Wörter in der Rede oder die Entstehung von Falschheit in Rede, Vorstellen, Meinen und Denken nach dem Prinzip der Verschiedenheit ohne logische Brüche anschließen? Begeht der Gastfreund mit seiner kritischen Wende gegen den Lehrmeister Parmenides tatsächlich keinen Vatermord, wie er beteuert, wenn das Sein neu ausgemessen und das Nichtsein als Verschiedenheit aufgedeckt wird? Und ist mit dem Abschluss der Dihairese und der Zusammenfassung tatsächlich eine zufriedenstellende Antwort auf die Frage nach dem Sophisten (und auf alle Fragen, die im Dialog aufgeworfen wurden,) erreicht?

Abgesehen von dem rasanten Tempo, mit dem Platon uns im Dialog durch die verschiedenen Problemfelder führt und dabei Fragen aus dem Bereich seiner Erkenntnistheorie, Seinslehre, Sprach-, Bild- und Mimesistheorie versammelt, deren argumentative Einheit unter den Interpreten umstritten ist, wurde auch die Literarizität und kompositionelle Geschlossenheit des *Sophistes* einem kritischen Urteil unterzogen. Die Frage nach der Funktion, die im *Sophistes* der Dialogform für das Argument beigemessen werden kann, scheint angesichts der Beobachtung, die literarische Umsetzung müsse für enttäuschend und karg gehalten werden, noch schwerer lösbar zu sein als in anderen Dialogen aus dem *Corpus Platonicum*.

Fragen, die der *Sophistes* als Dialogeinheit und für die Interpretation aufwirft, sind somit vielfältig und betreffen nicht nur die Einheit der Argumentation, zu der sich die Forschung in eine Fülle von schwierigen Einzelproblemen zersplittert hat, sondern auch eine mögliche Einheit aus Kompositionsform und Dialogargument.

Um sich diesem vielschichtigen Desiderat zu nähern, wurde mit der vorliegenden Studie eine sukzessive Gesamtinterpretation vorgelegt, mit der eine geschlossene Interpretation aller Teile unternommen wurde, um die in der Forschung problematisierten Dialogstellen darin einzeln zu verhandeln und jeweils kontextualisiert im Dialog bezogen auf eine mögliche Argumenteinheit des *Sophistes* auszuwerten. Im Blick behalten und perspektiviert wurde dabei stets, inwiefern Elemente der Dialogform produktiv in die Analyse der fortschreitenden Argumentation einbezogen werden können, so dass sich – sogar im Falle des *Sophistes* entgegen aller Kritik, die von Interpreten an seiner formalen Umsetzung geäußert wurde – diese Dialogeinheit als kunstvolle Komposition auf eine bestimmte Dialogtechnik Platons zurückführen lässt. Mit ihr verfährt er analog wie in anderen Dialogen aus dem *Corpus Platonicum* trotz der Diversität, die sich in der individuellen Ausgestaltung der Dialoge beobachten lässt (z. B. mit Blick auf die Rahmenhandlung, die Beschreibungen der Szenerie oder die Anzahl, Konstellation und seelische Bildung der jeweiligen Dialogpartner). Die Bildtheorie, die Platon im *Sophistes* auf dem Fundament der Dialektik entfaltet, kann einen Beitrag leisten für eine Einsicht in diese Kompositionstechnik, wie in der vorliegenden Arbeit herausgearbeitet wurde.

Im Zuge der Schlussbetrachtung sollen hier die wichtigsten Ergebnisse der Gesamtanalyse in dieser doppelten Perspektive – sc. theoretisch und kompositionell, d. h. bezogen auf die notwendige, produktive Einheit aus Dialogargument und Dialogform – zusammengefasst werden. Im Ausblick werden mögliche Perspektiven für Forschungen zu Platons Bildtheorie, für die Dialoghermeneutik und Dialogforschung eröffnet.

2 Zusammenfassung und Ausblick

Mit dem Vorgespräch bereitet Platon Thema, Verfahrensweise, einen Einblick in die Konstellation und die Erkenntnisvoraussetzungen der beteiligten Dialogpartner vor und lässt auf Schwierigkeit und Umfang der notwendigen Untersuchung verweisen. Erschlossen werden soll aus Sicht des Philosophen, wie das Wesen des Sophisten zu bestimmen sei, von dem sie nur das *ὄνομα*, nicht aber das *ἔργον* gemeinsam hätten. Ohne Einblick in das *ἔργον* einer Sache sei jedoch ein tatsächliches Wissen nicht möglich, könne man leicht Täuschung und Irrtum unterliegen, weil Verwechslung aufgrund von Ähnlichkeit möglich sei. Schon dem Philosophen würden die Leute aus Unwissen vielfältige Erscheinungsweisen dem Namen nach (*ὄνομα*) zusprechen, die ihm der Sache nach (*ἔργον*) jedoch nicht zukommen.

Bereits mit diesen Hinweisen umreißt Platon im Vorgespräch auf einer einfachen Ebene (sc. am Beispiel einfacher Meinungsinhalte) zentrale Problemfelder, die im Laufe der folgenden Untersuchung diskursiv-rational und auf Basis der Dialektik ausgehandelt werden müssen. Das Vorgespräch bettet die Dialoghandlung somit nicht nur formal in eine Rahmenhandlung ein, mit dem der *Sophistes* an den vorausgegangenen *Theaitet* anschließt, sondern kann schon selbst als Teil der argumentativen Aushandlung der vorgenommenen Fragestellung gelten. Mit ihm werden erste Wissensbewegungen, erste Unterscheidungsprozesse angestoßen, die den Leser und die Dialogpartner auf den Hauptteil vorbereiten. Dazu können wichtige Einsichten, die im Hauptteil noch begrifflich erschlossen und begründet werden müssen, hier vorweg exemplarisch auf Meinungsebene durchlaufen werden: Das Verhältnis von Wissen und Rede, die Bedeutung der Unterscheidung gemäß Identität und Verschiedenheit, um Konfusionen in Meinungsinhalten aufgrund von Ähnlichkeit und Unwissen auszuschließen, oder das Spektrum des Seienden, mit dem eine Unterscheidung zwischen Gott, göttlicher Philosoph und Sophist überhaupt erst denkbar wird. Das Vorgespräch erweist sich, wie sich gezeigt hat, als ein vielschichtiges Beispiel, um die Spuren von Platons kunstvoller Kompositionstechnik an dem produktiven Zusammenwirken von Dialogform und Argument nachzuverfolgen.

So führt Platon beispielsweise mit Sokrates und dessen Frage nach der tatsächlichen Identität des Gastfreundes – ist er ein Philosoph, ein täuschender, widerlegender Gott bzw. Sophist? – die Diskussion planvoll in eine erste Aporie, um mit einem knappen maieutischen Verfahren auf die notwendige Differenz zwischen *ὄνομα* und *ἔργον* am Beispiel des Gastfreundes hinzuführen. Ohne diese Einsicht sind Täuschung und Verwechslung nicht ausgeschlossen. Für die Fragestellung im *Sophistes* erweist sich diese *ὄνομα-ἔργον*-Unterscheidung als richtungsweisend. Sie wird in dem Vorgespräch an einzelnen Meinungsinhalten schrittweise erprobt, mit Blick auf Einzelgegenstände problematisiert und richtig unterschieden (z. B. die Identität gemäß *ὄνομα*, aber Verschiedenheit gemäß *ἔργον* zwischen dem jungen und älteren Sokrates).

Kompositionell interessant zeigt sich das Vorgespräch für die Auswertung der Dialogeinheit aber auch mit Blick auf die Verflechtung mit dem vorausgehenden *Theaitet*, die Platon hier verankert. Der *Sophistes* schließt nicht nur formal (sc. chronologisch und mit Verweis auf die beteiligten Gesprächspartner), sondern auch inhaltlich daran an, sofern erste Einsichten im Streben nach Wissen, die im *Theaitet* erreicht wurden, für den weiteren Erkenntnisprozess im *Sophistes* vorausgesetzt werden können. Der angehende Philosoph Theaitet ist für die schwierige Untersuchung im *Sophistes* vorbereitet, wie Platon Sokrates bereits am Ende des *Theaitet* prognostizieren lässt, und kann entsprechend an die Möglichkeit diskursiv-rationaler Unterscheidung herangeführt werden. Mit diesem kompositionellen Anschluss an den *Theaitet* und mit der Diskussion um die dialektische Natur des Gastfreundes markiert Platon das Erkenntnisniveau, mit dem im *Sophistes* beide Dialogpartner die schwierige Frage nach dem $\epsilon\gamma\gamma\omega\nu$ des Sophisten verhandeln werden.

Das Vorgespräch, dem in dieser Arbeit eine extensive Analyse gewidmet wurde, kann entsprechend als Fallstudie betrachtet werden, um das produktive Zusammenwirken von Form und Argument in Platons Dialogen auszuloten und mit Blick auf eine Kompositionstechnik auszuwerten, mit der Platon im Dialog als philosophisch-literarische Einheit Wissensbewegungen generiert. Umgesetzt werden dabei, wie ein Vergleich mit relevanten Passagen aus *Phaidros* und *Politeia* gezeigt hat, zentrale Forderungen aus seiner Theorie von einer guten Rede als Seelenlenkung, die auf seiner Erkenntnis-, Bildungs- und Wissenschaftstheorie basiert.

Alle Teile des Dialogs wirken an dem fortschreitenden Erkenntnisprozess mit, der durch die Dialoghandlung, die beteiligten Gesprächspartner und ihr Zusammenwirken in der Argumentation umgesetzt wird. Auf einer untergeordneten Ebene wird die Darstellung des fortschreitenden Unterscheidungsprozesses zu der verhandelten Sachfrage unterstützt durch Mittel der Narration, durch Bilder und Vergleiche, die eine vermittelnde Funktion übernehmen, indem sie auf das Argument hin komponiert sind, Einsichten auf einer einfachen Meinungsebene vorbereiten oder unterstützen oder wichtige Stationen im Erkenntnisprozess markieren, inszenieren, hervorheben, die Einblick geben in den Fortschritt der Untersuchung, das erforderliche Erkenntnisniveau oder die bestimmte Erkenntnisleistung der Dialogpartner.

Am Unterscheidungsprozess wirken zudem Referenzen auf philosophische Positionen unmittelbar mit, mit denen die Gesprächspartner in einen fiktiven Dialog treten und die im *Sophistes* – insbesondere im Zuge der sogenannten Vatermorddebatte – von besonderem Interesse sind (z. B. Parmenides, Naturphilosophen und Eleaten, Gorgias und Sophisten allgemein, die Materie- und Ideenfreunde aus der Gigantomachie). Sie bilden die Wissensoikonomie,¹ in die der Dialog sich

1 Das Konzept der Wissensoikonomien wurde geprägt durch den Sonderforschungsbereich 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“ und dient als Instrumentarium, um Dynamiken des Wissenswandels zu beschreiben, die das Geflecht und die Komplexität von miteinander verzahnten Austauschbewegungen von Wissen sichtbar machen, die mit jedem Wissenstransfer – eingeschrieben in einen be-

einschreibt, und sie wirken zugleich – sc. transferiert in das Argument und kontextualisiert mit Blick auf eine bestimmte Problemstellung, für die sie neu aufgeschlossen werden (müssen) – an der Generierung von Wissen mit. Durch die zusammenschauende Leistung des Dialektikers müssen sie im ganzen Spektrum des Seienden, das im *Sophistes* erschlossen wird, als eine bestimmte Perspektive auf das, was sich denken lässt und ist, verstanden und eingeordnet werden.

Spuren dieser kunstvollen Kompositionstechnik Platons lassen sich entsprechend in allen Teilen des Dialogs nachverfolgen – auch und insbesondere, wie in der Studie herausgearbeitet wurde, in den mittleren schwierigen Partien zur Dialektik, obwohl diese von Interpreten für literarisch karg, brüchig und nüchtern gehalten wurden. Der *Sophistes* lässt sich, wie eine eingehende Analyse der einzelnen Partien im Kontext der Gesamtinterpretation gezeigt hat, stattdessen argumentativ und formal als eine geschlossene Kompositionseinheit analog zu anderen Dialogen aus dem *Corpus Platonicum* begreifen.²

Denn mit dem fortschreitenden Unterscheidungsprozess, der im Dialog an dem Zusammenwirken der Dialogpartner dargestellt wird, geraten Gastfreund und Theaitet ausgehend von einer falschen Meinung über das *ἐργον* des Sophisten, den sie zunächst nach dem Paradeigma des Anglers fälschlicherweise für einen Wissenden wie den Philosophen halten, in erste Konfusionen, schwerwiegende Zweifel und schließlich in eine grundsätzliche Aporie über das vermeintliche Nichtsein des Sophisten. In der ersten Dialoghälfte tritt der Sophist mit einer Vielheit an Erscheinungsweisen auf, die sich nicht zu einer konsistenten Gegenstandseinheit, nicht zu dem gesuchten *ἐργον*, zusammendenken lassen.

Während Platon aus kompositioneller Sicht das dihairetische Verfahren planmäßig scheitern lässt, um, wie sich gezeigt hat, in den einzelnen Dihairesen Formen der Verwechslung, Verunsicherung, Konfusion und des Zweifels bis hin zur Aporie schrittweise an dem Erkenntnisprozess mit entsprechenden Verweisen sichtbar zu machen, tritt uns in der ersten Dialoghälfte der Sophist mit seiner vielgestaltigen Täuschungskunst entgegen. Sein Potential zur Erzeugung von falschen Meinungen in den Adressaten seiner Redekunst wird in der ersten Dialoghälfte somit an dem konfusen dihairetischen Verfahren und an der Aporie der Dialogpartner demonstriert.

stimmten Kontext – verbunden sind. Vgl. dazu: Nora Schmidt, Nikolas Pissis, Gyburg Uhlmann (Hgg.), *Wissensokonomien. Ordnung und Transgression in vormodernen Kulturen*; Melanie Möller, *Konfiguration des Wissenstransfers in biographischen Anekdoten. Theoretische Grundlegung im Fokus der Konzepte „Medium“, „Wissensoökonomie“ und „Negation“*, in: Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung 18 (2019), Freie Universität; URL: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/17607> (25.08.2020); Sandra Erker, *Sophistenkritik im Spiegel homerischer Zitate. Dynamiken des negativen Transfers in Platons Dialogen am Beispiel des Protagoras*, S. 413–431.

2 Vgl. für die produktive Verflechtung von Form und Inhalt in anderen Dialogen die exemplarischen Analysen: Sandra Erker, *Sophistenkritik im Spiegel homerischer Zitate. Dynamiken des negativen Transfers in Platons Dialogen am Beispiel des Protagoras*, S. 413–431; dies., *Komödie, Tragödie und der Aufstieg des Philosophen zum Schönen selbst in Platons Symposion*, S. 21–67.

Wer aber verbirgt sich hinter dieser *ποικιλία*, mit der der Sophist sich scheinbar jedem Erkenntniszugriff zu entziehen vermag? Gefunden ist an dieser Stelle nur das *ὄνομα* des Sophisten, nicht aber das gesuchte *ἔργον*. Die Wirkmechanismen dieses ‚Nichtseins‘ des Sophisten müssen im Anschluss an die Aporie mit einer Reinigung der eigenen Erkenntnis der Gesprächspartner und einer Umwendung ihrer Seele aufgedeckt werden. Dazu muss eine Umwendung erfolgen von den bloßen Erscheinungsweisen des Sophisten (sc. von den Erzeugnissen, d. h. falschen Meinungen, die der Sophist als bilderschaffender Redekünstler, der im Bereich von Wahrnehmung und Meinung agiert, produziert) auf sein tatsächliches Wesen, mit dem er diese Kunst auszuüben vermag. Dies soll in der zweiten Dialoghälfte mit einem sachlich angemesseneren Beispiel erreicht werden, einem *σαφέστερόν τι παράδειγμα*, das eine tatsächliche Vergleichbarkeit im *ἔργον* aufweist. Angeschlossen an das Maler-Paradeigma erfolgt das Verfahren in der zweiten Dialoghälfte entsprechend regelgerecht mit einer einzelnen Dihairese und kann am Ende schließlich zu der Definition des Sophisten zusammengeschaut werden. Der Sophist ist mit seinem *ἔργον* gefangen.

Platon stellt mit Blick auf die kompositionelle Einheit somit anhand der zwei Paradeigmata dar, wie sich die Entstehung (a) einer falschen Meinung, die von einem Fehlschluss ausgeht, (b) von einer wahren Meinung unterscheidet, die an einem bestimmten *ἔργον* ausgerichtet ist und auf Wissen basiert. Zugleich kann die gesamte Dialoghandlung als Darstellung des Unterscheidungsprozesses gedeutet werden, mit der die Seele nach Platon von einer falschen Meinung zu dem Sophisten umgewendet werden muss, sich aus eigener Kraft aufgrund der Aporie durch weitergehende Differenzierung von falschen Meinungen befreit und bis zu dem erschlossenen *ἔργον* des Sophisten gelangt (inklusive aller notwendigen begrifflichen Voraussetzungen, die im Zuge der letzten Dihairese der Reihe nach entfaltet und deren Konsequenzen schrittweise ausgearbeitet werden).³

So wird in der ersten Hälfte (a) mit der konfusen Vielheit an Dihairesen die Generierung einer falschen Meinung, die über den Sophisten in der Seele entsteht, inszeniert und an dem scheiternden Unterscheidungsprozess der Dialogpartner vorgeführt und durchlaufen. Mit ihm lassen sich die vielheitlichen Erscheinungsweisen des Sophisten nur summarisch zusammenfassen (sc. gemäß Verschiedenheit), aber nicht zu einer bestimmten Gegenstandseinheit zusammendenken. Dieses Scheitern im Unterscheidungsprozess basiert auf einem folgenschweren Fehlschluss am Beginn des dihairetischen Verfahrens, mit dem durch bloße Orientierung an dem *ὄνομα*, d. h. ohne Wissen, eine Reihe von Konfusionen und Verwechslungen erzeugt werden.

3 Die Passage zur Dialektik und die vorbereitenden Partien, die gemeinhin als Exkurs verhandelt werden, können auf diese Weise als Darstellung des Reflexionsaktes betrachtet werden, den die Seele notwendig anstrengen muss, um schließlich zu einem gesicherten Abschluss der Dihairese zum *ἔργον* des Sophisten zu kommen. Sie ist in diesem Sinne integraler Bestandteil des gesamten Erkenntnisprozesses, der in der Dialoghandlung umgesetzt wird.

In der zweiten Hälfte (b) wird hingegen die Erzeugung einer wahren Meinung über die Gegenstandseinheit des Sophisten im Verfahren verwirklicht, mit der man den Sophisten konsistent als sogenannten Doxomimeten erschließt, sc. als bilderschaffenden Redekünstler, der mit den Mitteln der Sprache und mit der Konfusion von Sachunterschieden gemäß dem Prinzip der Verschiedenheit falsche Meinungsinhalte in den Adressaten seiner Kunst zu erzeugen vermag. In einem Rückblick von der zweiten Dialoghälfte auf die erste Hälfte lassen sich die konkreten Wirkmechanismen der sophistischen Täuschungskunst aufdecken, die in dem vermeintlich konfusen Verfahren zu den verwirrenden Erscheinungsweisen des Sophisten von Platon, wie die Analyse gezeigt hat, gezielt in die Dialoghandlung eingearbeitet sind.

Betrachtet man zusammenfassend und im Überblick diesen gesamten Erkenntnisprozess, der im *Sophistes* dargestellt wird, werden die Dialogpartner somit von einer falschen, konfusen Meinung mittels Aporie zu einer Einsicht in ihr Nichtwissen geführt und wenden sich mit Hilfe eines Paradeigma, das sachlich angemessener ist (sc. mit Ähnlichkeit im ἔργον), der tatsächlichen Einsicht in das Wesen des Sophisten zu. Für diese wahre Meinung, die in der Rede des dihairetischen Verfahrens abgebildet wird, bedarf es einer grundsätzlichen Reflexion auf die Bedingungen seelischer Erkenntnis, die zu einer höchst diffizilen und umfangreichen Untersuchung führen und bis in den Bereich der Dialektik vordringen. Bereits an der hier vorgeführten Zusammenschau des Erkenntnisprozesses wird deutlich, dass Platon für die Dialoghandlung im *Sophistes* das gesamte Spektrum an seelischen Unterscheidungsleistungen bedient, deren Grundlagen selbst im Dialog dialektisch fundiert werden. Vor diesem Hintergrund erhellt sich auch unmittelbar der Hinweis auf Schwierigkeit und Umfang des Unternehmens, den Platon durch den Gastfreund eingangs setzen lässt.

Der Forschungsdiskurs zu der Dialektikpassage gestaltet sich, wie im Zuge der Gesamtauslegung erörtert und reflektiert wurde, äußerst divers. Die Erschließbarkeit der Passage, ihre argumentative Einheit oder Anschlussfähigkeit an die übrigen Teile des Dialogs wurde grundsätzlich in Frage gestellt. Demgegenüber wurde in der vorliegenden Studie der Versuch unternommen, eine konsistente Deutung vorzulegen, die sich in die betrachtete Gesamtkomposition des Dialogs einfügt, wobei eine Kontextualisierung sowohl im Argument als auch mit Blick auf die formalen Gestaltungsmittel vorgenommen wurde, durch die sich die Passage als integraler Teil des dargestellten Unterscheidungsprozesses im *Sophistes* erwiesen hat.

Während in Auseinandersetzung (a) mit den Naturphilosophen und Eleaten zunächst untersucht wird, ob sich das Sein grundsätzlich als Einheit oder Vielheit denken lässt und in kritischer Auseinandersetzung mit beiden Positionen das Differenzierungspotential ausgeschöpft wird, das aus einer umfassenden, philosophischen Perspektive in diesen Erzählungen zum Sein als Prinzip noch enthalten ist, setzen sich die Dialogpartner (b) im Zuge der anschließenden Gigantomachie mit den Materie- und Ideenfreunden auseinander. Im produktiven Dialog mit

diesen Positionen, die ebenfalls auf weitere Differenzierungsmöglichkeiten hin ausgeschöpft werden, wird ein Spektrum des Seienden entfaltet, in dem sich alle Perspektiven zu dem, was sich denken lässt und ist, versammeln lässt.

Vorbereitet durch diese grundsätzlichen Einsichten zu (a) dem Sein als mögliches Prinzip von allem und (b) dem Spektrum des Seienden, das sich daraus im Denkbaren und Wahrnehmbaren entfalten lässt, schreiten die Dialogpartner mit einer entscheidenden Umwendung ihrer Seele zu dem dialektischen Verfahren selbst voran. Anhand der bedeutsamsten Begriffe (μέγιστα γένη) werden diese Begriffe als sie selbst und in ihren potentiellen Begriffsverhältnissen zueinander erschlossen, in dieser Vielheit von potentiellen Unterscheidungen diskursiv-rational durchlaufen und auf ihre Einheit als Prinzip von allem, was ist und erkennbar ist, zusammengeschaut, womit das dialektische Fundament für den Abschluss der Dihairese gelegt ist. Nur auf dieser Basis lässt sich gesichert herausarbeiten, wie sich daraus auch die Konstitution der Rede ableiten lässt, die stets an einen Unterscheidungsakt der Seele gebunden sein muss (Vorstellen, Meinen, Denken), und wie darin Falschheit und Täuschung zustande kommen können.

Da das vermeintliche Nichtsein des Sophisten auf das Prinzip der Verschiedenheit zurückgeführt werden konnte, lässt sich auf dieser Basis herleiten, dass die falsche Rede, die an einem falschen Meinungsinhalt orientiert ist, durch eine Konfusion von Sachunterschieden zustande kommt. Ihre Einheit wird nicht gemäß den bestimmten Begriffsverhältnissen zwischen den μέγιστα γένη hergestellt, die als Bedingung aller seelischen Unterscheidungsvermögen hergeleitet wurden, sondern der Sophist orientiert sich lediglich an dem Prinzip der Verschiedenheit: Das, was verschieden ist, wird auf Ebene der Meinung wie etwas geeint und zusammengeführt, was aneinander Anteil hat.

Damit knüpft der Sophist zwar an bestimmte Bedingungen seelischer Unterscheidungsleistung an (sc. sofern Rede immer Rede von etwas ist, auf das sie vermittelnd verweist) und insofern kann auch der Sophist sich nicht den Grundlagen seelischer Erkenntnis, die der Dialektiker erschließt, und somit auch nicht dem Erkenntniszugriff des Philosophen entziehen.

Auf Meinungsebene wendet er aber das, was mit den Begriffen und ihren potentiellen Verbindungsmöglichkeiten als Bedingung allem vorausgeht, durch Konfusion von Sachunterschieden im Meinungsinhalt falsch an. Mit den Mitteln von Bildlichkeit und Sprache, mit denen einer Sache etwas nicht nur gemäß Identität – sc. der Wahrheit nach –, sondern auch gemäß Verschiedenheit – sc. einer falschen Meinung nach – zugewiesen werden kann, obwohl dies dem ἔργον nach nicht denkbar ist, erzeugt der Sophist als Doxomimet den täuschenden Schein seiner Redekunst in all denen, die (noch) nicht in der Lage sind, aus eigener Erkenntniskraft diese Täuschung zu bemerken und zu korrigieren.

Um diese Wirkmechanismen des sogenannten ‚Nichtseins‘ des Sophisten konkret aufzudecken, mit Wissen gesichert nachzuverfolgen und abschließend zu definieren, musste von den Dialogpartnern daher im *Sophistes* bei der philosophischen Jagd auf den Sophisten eine umfangreiche Untersuchung angestrengt wer-

den, die Grundsätze aus Platons Erkenntnistheorie, Seinslehre, Sprach-, Bild- und Mimesistheorie entfaltet und für die vorgenommene Frage zusammenschaut. Mit der abschließenden Definition laufen alle diese Stränge der Untersuchung zusammen und muss das Zusammenwirken der verschiedenen Unterscheidungsleistungen der Seele (Intellekt, diskursiv-rationales Vermögen, Meinung, Vorstellen, Wahrnehmung sowie Formen von Bildlichkeit und Rede) und die Verbindung zwischen den Bereichen der Platonischen Wissenschafts- und Erkenntnistheorie, die im Zuge des *Sophistes* für den verhandelten Gegenstand in den Blick genommen und auf Basis der Dialektik begründet wurden, in der Definition des Sophisten konkretisiert, sc. (mit Blick auf ihre Konsequenzen) zu einer bestimmten Gegenstandseinheit zusammengedacht und reflektiert werden.

Denn um die Wirkmechanismen der sophistischen Täuschungskunst als *ἔργον* philosophisch gesichert zu erfassen, ist ein Rückgriff auf die Dialektik und eine Herleitung aller Vermittlungsstufen, die sich aus diesen Bedingungen seelischer Unterscheidungstätigkeit ergeben, notwendig. Das Spektrum, das dabei betrachtet und unterschieden werden muss, reicht somit von den Intelligibilia selbst und ihren potentiell zu erfassenden Begriffsverhältnissen über die diskursiv-rationale Entfaltung dieser Sachunterschiede, die Zusammenführung und Verwirklichung von Kombinationsmöglichkeiten zu konkreten Gegenstandseinheiten im Bereich der Meinung bis hin zu den verschiedenen Arten von Nachahmung und Bildlichkeit, die sich an diesen Gegenstandseinheiten ohne Verwirklichung eines *ἔργον* orientieren, aber notwendig an Unterscheidungsakte gebunden sein müssen.

An der Schnittstelle von Meinung, Bildlichkeit und Sprache kommen Falschheit und Täuschung zustande – hier agiert der Sophist mit seiner Kunst. Mit der abschließenden Definition werden diese Zusammenhänge inklusive ihrer reflektierten Bedingungen in dem *ἔργον* des Sophisten zusammengeführt. Platon setzt auch hier vermittelnde Verweise in der Dialoghandlung ein, um diese Reflexion zu markieren: Augenfällig lässt er den Gastfreund bei der Definition bzw. abschließenden Zusammenschau auf die Verflechtung verweisen, mit der alle Argumente nun in der Definition zusammengedacht werden müssten. Gefangen werden soll der Sophist, indem sie seinen Namen vom Ende zum Anfang hin zusammenflechten müssten.⁴ An diesem Element der Dialoghandlung inszeniert Platon folglich den komplexen Zusammenhang aller verhandelten Fragestellungen, deren Grundlage in der Reflexion des Philosophen auf sein dialektisches Fundament besteht. Am Ende des Dialogs zeigt sich somit, dass sich die Dialektik – wie angekündigt – mit der letzten Dihairese, die regelgerecht mit einer Zusammenschau abgeschlossen wird, als Bedingung für die richtige Rede von einer wahren Meinung über das *ἔργον* des Sophisten erwiesen hat.

4 Plat. Sph. 268b10–c7: *ΞΕ. Τί δὲ τὸν ἕτερον ἐροῦμεν; σοφὸν ἢ σοφιστικόν; ΘΕΑΙ. [...] καὶ σχεδὸν ἤδη μεμάθηκα ὅτι τοῦτον δεῖ προσεῖπέν ἀληθῶς αὐτὸν ἐκείνον τὸν παντάπασιν ὄντως σοφιστήν. ΞΕ. Οὐκοῦν συνδήσομεν αὐτοῦ, καθάπερ ἔμπροσθεν, τοῦνομα συμπλέξαντες ἀπὸ τελευτῆς ἐπ' ἀρχήν; ΘΕΑΙ. Πάνυ μὲν οὖν.*

Der Sophist bietet aus diesem Grund mit der Debatte um den Begriff des Nichtseins, der an ihn notwendig geknüpft ist, zwar den prekärsten Gegenstand, nämlich den äußersten Grenzstein dessen, was sich noch als irgendwie etwas, als Wiss- und Erkennbares, fassen lässt. Auf der Jagd nach der Begründung seines ἔργον muss, wie gezeigt wurde und am Ende mit dem Verweis auf die Verflechtung reflektiert wird, jedoch das ganze Spektrum seelischer Unterscheidungsleistungen von den Dialogpartnern in Bewegung gesetzt werden. Damit hat sich der Sophist zugleich als der Gegenstand erwiesen, der am besten geeignet ist, um aus Philosophensicht die Wirkmacht der Dialektik bis an die Grenzen von Wissen und Sein auszumessen und zu demonstrieren. Bild und Wissen geraten durch die komplexen Zusammenhänge, die im *Sophistes* für den schwierigen Gegenstand hergestellt werden müssen, ‚in einen Dialog‘ miteinander. Denn die Gesprächspartner decken sukzessiv im gesamten Erkenntnisprozess das vermittelnde Potential auf, das Bildern bei der Generierung von Wissen zukommt, und leiten die dialektischen Grundlagen und ihre Konsequenzen für ein Spektrum des Seienden her, mit dem im *Sophistes* eine differenzierte Bildtheorie entwickelt werden kann.

Bild und Wissen geraten im *Sophistes* aber auch, wie mit der Studie herausgearbeitet wurde, in kompositioneller Hinsicht ‚in einen Dialog‘ miteinander, wenn Platon Bilder, Vergleiche und narrative Elemente, mit der die Dialoghandlung gegliedert wird, unterstützend und zur Vermittlung dieser Argumentation einsetzt und so Argument und Dialogform zu einer kompositionellen Einheit zusammenbindet.

Wie im Zuge der Gesamtinterpretation des Dialogs herausgearbeitet wurde, werden im fortlaufenden Unterscheidungsprozess entscheidende Stellen markiert und aufwendig inszeniert, wenn Platon Wendepunkte, Schwierigkeiten oder eine Änderung im Erkenntnisniveau durch Bilder, Vergleiche oder durch die Antworten und an dem Zusammenwirken der Dialogpartner im Erkenntnisprozess sichtbar macht. Besonders markant sind darunter:

- (a) Die oben bereits betrachtete Komposition des Vorgesprächs, mit der Platon den Unterscheidungsprozess im *Sophistes* einerseits an den *Theaitet* anknüpft, ihn andererseits initiiert und auf den Hauptteil hinführt,
- (b) die fortschreitenden Konfusionen in der ersten Dialoghälfte, die nicht nur mit der Aporie am Ende, sondern bis in die einzelnen Schritte des dihairetischen Verfahrens nachvollzogen werden können, und einer Reinigung bedürfen,
- (c) das aporetische Kreisen um das Nichtsein des Sophisten am Beginn der letzten Dihairese, das Platon von den Dialogpartnern selbst reflektieren lässt,
- (d) die dramatisch aufwendig inszenierte Beteuerung des Gastfreundes, dass er trotz seiner Kritik am Parmenideischen Seinsbegriff keinen Vatermord begehen wolle, obwohl neue Einsichten zum Spektrum des Seienden und zu seiner dialektischen Fundierung angeschlossen werden müssen,
- (e) der fiktive Dialog mit Vorgängerpositionen und das Verfahren, mit dem Platon die Art und Weise inszeniert, wie die Dialogpartner diese fiktiven Diskutanten mit

ihrer Rede adressieren, produktiv aushandeln und an der Wissensgenerierung im Dialog beteiligen,

- (f) Verweise auf die Umwendung von dem Spektrum des Seienden auf die Dialektik,
- (g) Verweise auf die Umwendung von der Dialektik auf den Wirkungsbereich des Sophisten, den der Gastfreund als Kairos beschreibt,
- (h) das Bild der Jagd und die kontextspezifischen Veränderungen, die dieses Bild im Laufe des Dialogs (sc. abhängig von dem fortschreitenden Erkenntnisprozess) erfährt,
- (i) der Rückgriff auf die Definitionen der hervorbringenden Kunst und der Nachahmungskunst, die von dem Gastfreund ‚erinnert‘ werden, dabei aber von Platon – vergleicht man die betreffenden Passagen – durch entscheidende Neuerungen (sc. aufgrund von zwischenzeitlich generiertem Wissen) angereichert werden,
- (j) das geometrische Beispiel, mit dem der Gastfreund in der letzten Dihairese mit Rückgriff auf die Prinzipien von Identität und Verschiedenheit eine Teilung der hervorbringenden Kunst vornimmt, damit den Gegenstandsbereich der Physik entfaltet und Voraussetzungen für die anschließende Bildtheorie schafft.

Insbesondere der Umgang mit Parmenides, den Platon im *Sophistes* aufwendig inszeniert, ist in der Forschung umstritten und soll hier im Rahmen der Zusammenfassung herausgegriffen und noch einmal zusammenfassend betrachtet werden: Begeht der Gastfreund tatsächlich keinen Vatermord, wie er beteuert, wenn doch im Anschluss bedeutsame neue Einsichten zum Spektrum des Seienden, zu dem Nichtsein als Verschiedenheit und den vielfältigen Formen von Bildlichkeit gewonnen werden müssen? Wie kann der Widerspruch gedacht werden, dass eine Umwendung von dem Parmenideischen Seinsbegriff unternommen, zugleich aber der Seinsbegriff des Lehrmeisters nicht verworfen werden solle? Betrachtet man diesen Aspekt der Dialoghandlung mit Blick auf seine vermittelnde Funktion, die ihm im Gesamtkontext der Argumentation, aber auch im Kontext der Ausgestaltung des Erkenntnisprozesses nach den oben formulierten Grundsätzen zugewiesen werden kann, ist der vermeintliche Widerspruch, den Platon an dieser Stelle erzeugt, notwendig. Denn er macht aufmerksam auf eine entscheidende Wende im Erkenntnisprozess, der mit einer Umwendung auf die Dialektik verbunden ist, und der einer weitergehenden Differenzierung bedarf, ohne die es an dieser Stelle – wie der Gastfreund Theaitet daher eindringlich warnt – zu einem Missverständnis kommen kann. Wie in der vorliegenden Studie mit einem Vergleich zu Platons Bildungskonzeption aus der *Politeia* gezeigt werden konnte, wird der Parmenideische Seinsbegriff nicht aus der Perspektive einer wahrnehmungsgebundenen Unterscheidungsleistung heraus kritisiert, die ihr Fundament vollends verwirft. Kritisiert wird der Parmenideische Seinsbegriff stattdessen aus Sicht des Philosophen, der – wie der Gastfreund – bereits dialektisch vorgebildet ist und den Begriff von Sein als Einheit auf sein weiteres Differenzierungspotential hin ausschöpft, sc. durch das Verfahren der Dialektik, mit der dieses Sein als Prinzip anerkannt, zugleich aber als eine komplexe Ein-

heit aus Sachunterschieden und ihren potentiellen Begriffsverhältnissen betrachtet und zusammengeschaут werden muss. Während der Gastfreund aufgrund seiner dialektischen Vorbildung als Philosoph die Notwendigkeit der folgenden Umwendung von einem diskursiv-rationalen Verfahren auf die Dialektik überblickt und richtig einzuschätzen vermag, muss Theaitet noch als angehender Philosoph behutsam darauf vorbereitet werden.

Wie das vorliegende Beispiel eindringlich zeigt, kann eine Reflexion auf Platons Kompositionstechnik, mit der er Elemente der Dialogform unterstützend im Erkenntnisprozess einsetzt und auf das Dialogargument vermittelnd bezieht – folglich eine Reflexion auf die Umsetzung von ‚Bild und Wissen im Dialog‘, die im *Sophistes* darüber hinaus auch als sachlicher Zusammenhang dialektisch fundiert und hergeleitet wird –, dabei unterstützen, nicht nur Fragen der kompositionellen Umsetzung oder Geschlossenheit der Dialoge zu klären, sondern auch neue Deutungsangebote und Einsichten für die Lösung schwieriger Sachfragen in der *Sophistes*- bzw. Platonforschung zu leisten. Für Fragen aus dem Bereich der Bild-, Sprach-, Seins-, Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie sowie ihre Zusammenhänge untereinander, aber auch für die Dialoghermeneutik und Dialogforschung hat sich der *Sophistes* als ein Dialog erwiesen, der eine Fülle an wichtigen Einsichten zu bieten vermag, zu deren Deutung die vorliegende Studie einen Beitrag leisten will.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- [Aristoteles]: Ross, William David (Hg.), Aristotle's metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary, Vol. 1, Oxford 1924 (= Repr. 1970 u. ö.).
- [Diogenes Laertios]: Dorandi, Tiziano (Hg.), Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers, Cambridge 2013 (Cambridge Classical Texts and Commentaries 50).
- [Dionysios von Halikarnass]: Dionysii Halicarnasei quae exstant, Vol. VI: Opusculorum volumen secundum ediderunt Hermannus Usener et Ludovicus Radermacher, Stuttgart 1965.
- [Hesiod]: West, Martin Litchfield (Hg.), Hesiod. Theogony, ed. with prolegomena and commentary, Oxford 1966.
- [Parmenides u. a.]: Diels, Hermann, Walther Kranz (Hgg.), Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch von Hermann Diels, hg. von Walther Kranz, Bd. 1, Berlin 1966.
- [Platon]: Platonis opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit J. Burnet, 5 Bde., Oxford 1905–1913.
- [Proklos]: Proclus, sur le premier Alcibiade de Platon, texte établie et traduit par Alain-Philippe Segonds, 2 Vol., Paris 1985.
- [Proklos]: Procli in Platonis Parmenidem commentaria, Vol. 1, Libros I–III continens, ed. Carlos Steel, Oxford 2007.
- [Proklos]: Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii, ed. Wilhelm Kroll, 2 Bde., Leipzig 1899.
- [Quintilian]: M. Fabi Quintiliani institutionis oratoriae libri duodecim recognovit brevique adnotatione critica instruxit M. Winterbottom, Tomus II: Libri VII–XII, Oxford 1970.
- [Simplikios]: Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria, ed. Hermann Diels, Berlin 1882 (Commentaria in Aristotelem Graeca 9).

Sekundärliteratur

- Ackrill, John Lloyd, Plato and the copula: *Sophist* 251–259, in: The Journal of Hellenic Studies 77,1 (1957), S. 1–6.
- Ders., In Defense of Platonic Division, in: Oscar P. Wood, George Pitcher (Hgg.), Ryle. A Collection of Critical Essays, with an introduction by Gilbert Ryle, Palgrave, London 1970 (Modern Studies in Philosophy 3036), S. 373–392.
- Ambuel, David, Image & Paradigm in Plato's *Sophist*, Las Vegas/Zürich/Athen 2007.
- Ders., Platon: in Bildern denken, in: Johannes Grave, Arno Schubbach (Hgg.), Denken mit dem Bild. Philosophische Einsätze des Bildbegriffs von Platon bis Hegel, München 2010, S. 13–41.
- Ders., Difference in Kind: Observations on the Distinction of the *Megista Gene*, in: Beatriz Bossi, Thomas M. Robinson (Hgg.), Plato's *Sophist* Revisited, Berlin/Boston 2013 (Trends in Classics – Supplementary Volumes 19), S. 247–267.
- Apelt, Otto, Die Ideenlehre in Platons *Sophistes*, in: Ders., Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie, Leipzig 1891, S. 69–99.

- Ders., Platons *Sophistes* in geschichtlicher Beleuchtung, in: Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge 50 (1895), S. 394–452.
- Ders., Platonische Aufsätze, Leipzig/Berlin 1912.
- Ders. (Hg.), Platons *Sophistes*, übersetzt und erläutert von Otto Apelt, zweite, durchgesehene Auflage, Leipzig 1922 (Philosophische Bibliothek 150).
- Bärthlein, Karl, Zur Kategorienforschung in der Antike, in: Dietmar Koch, Klaus Bort (Hgg.), Kategorie und Kategorialität. Historisch-systematische Untersuchungen zum Begriff der Kategorie im philosophischen Diskurs, Festschrift für Klaus Hartmann zum 65. Geburtstag, Würzburg 1990, S. 13–48.
- Benardete, Seth, Some Misquotations of Homer in Plato, in: *Phronesis* 8 (1963), S. 173–178.
- Ders., The Being of the Beautiful. Plato's *Theaetetus*, *Sophist*, and *Statesman*, translated and with a commentary by Seth Benardete, Chicago/London 1984.
- Benitez, Eugenio, Characterisation and Interpretation: The Importance of Drama in Plato's *Sophist*, in: *Literature & Aesthetics* 6 (1996), S. 27–39.
- Bernard, Wolfgang, Zur Begründung der mathematischen Wissenschaften bei Boethius, in: *Antike und Abendland* 43 (1997), S. 63–89.
- Blondell, Ruby, The man with no name. Socrates and the visitor from Elea, in: Ann N. Michelini (Hg.), Plato as author. The rhetoric of philosophy, Leiden/Boston 2003, S. 247–266.
- Bluck, Richard Stanley, The *Parmenides* and the 'Third Man', in: *The Classical Quarterly* 6 (1956), S. 29–37.
- Ders., False Statement in the *Sophist*, in: *Journal of Hellenic Studies* 77,2 (1957), S. 181–186.
- Boehm, Gottfried, Die Wiederkehr der Bilder, in: Ders. (Hg.), Was ist ein Bild?, 2. Auflage, München 1995, S. 11–38.
- Ders., Die Bilderfrage, in: Ders. (Hg.), Was ist ein Bild?, 2. Auflage, München 1995, S. 325–343.
- Ders., Wie Bilder Sinn erzeugen – Die Macht des Zeigens, Berlin 2007.
- Böhme, Gernot, Theorie des Bildes, München 2004 (= ¹1999).
- Bondeson, William B., Some Problems about Being and Predication in Plato's *Sophist*, in: *Journal of the History of Philosophy* 14,1 (1976), S. 1–10.
- Bonitz, Hermann, Platonische Studien, zweite Auflage, Berlin 1875.
- Bordoy, Francesc Casadesús, Why is it so Difficult to Catch a Sophist? Pl. Sph. 218d3 and 261a5, in: Beatriz Bossi, Thomas M. Robinson (Hgg.), Plato's *Sophist* Revisited, Berlin/Boston 2013 (Trends in Classics – Supplementary Volumes 19), S. 15–27.
- Bossi, Beatriz, Back to the Point: Plato and Parmenides – Genuine Parricide?, in: Dies., Thomas M. Robinson (Hgg.), Plato's *Sophist* Revisited, Berlin/Boston 2013 (Trends in Classics – Supplementary Volumes 19), S. 157–173.
- Bostock, David, Plato's *Theaetetus*, Oxford 1988.
- Bröcker, Walter, Gorgias contra Parmenides, in: *Hermes* 86,4 (1958), S. 425–440.
- Ders., Platons ontologischer Komparativ, in: *Hermes* 87 (1959), S. 415–425.
- Brown, Lesley, Definition and Division in Plato's *Sophist*, in: David Charles (Hg.), Definition in Greek Philosophy, Oxford 2010, S. 151–171.
- Buchheim, Thomas, Maler, Sprachbildner: Zur Verwandtschaft des Gorgias mit Empedokles, in: *Hermes* 113 (1985), S. 417–429.
- Ders., Die Vorsokratiker. Ein philosophisches Porträt, München 1994.
- Ders., *Megista gene* und Weisen der Gemeinschaft in Platons *Sophistes* (249d–259e), in: Zeitschrift für philosophische Forschung 67 (2013), S. 538–565.
- Burnet, John, Early Greek Philosophy, London/Edinburgh 1892 (= London ⁴1930).
- Büttner, Stefan, Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung, Tübingen/Basel 2000 (= Marburg, Univ., Diss., 1999).
- Ders., Psychologie und Poetik bei Platon. Argumente für die Einheit der Platonischen Dichtungstheorie, in: *Antike und Abendland* 47,1 (2001), S. 41–65.

- Ders., *Antike Ästhetik. Eine Einführung in die Prinzipien des Schönen*, München 2006.
- Campbell, Lewis, *The Sophistes and Politicus of Plato with a revised text and english notes*, Oxford 1867 (= Reprint 1988).
- Cherniss, Harold, Some War-Time Publications Concerning Plato I., in: *The American Journal of Philology* 68,2 (1947), S. 113–146.
- Clay, Diskin, Plato's first words, in: Francis M. Dunn, Thomas Cole (Hgg.), *Beginnings in Classical Literature*, Cambridge 1992 (Yale Classical Studies 29), S. 113–129.
- Colvin, Matthew, Heraclitean Flux and Unity of Opposites in Plato's *Theaetetus* and *Kratylos*, in: *The Classical Quarterly* 57,2 (2007), S. 759–769.
- Cornford, Francis Macdonald, Plato's Theory of Knowledge. The *Theaetetus* and the *Sophist* of Plato, translated with a running commentary, London 1935 (= Repr. 1957).
- Ders., *Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*, translated with a running commentary, London 1939.
- Dalfen, Joachim, Platonische Intermezzi. Diskurse über Kommunikation, in: *Grazer Beiträge: Zeitschrift für die Klassische Altertumswissenschaft* 16 (1989), S. 71–123.
- Davidson, Donald, Plato's *Philosopher*, in: *Apeiron* 26,3–4 (1993), S. 179–194.
- Demand, Nancy, Plato and the Painters, in: *Phoenix* 29,1 (1975), S. 1–20.
- Dixsaut, Monique, *Platon et la question de la pensée*, Paris 2000.
- Dümmler, Ferdinand, *Antisthenica*, Halle 1882 (= Bonn, Univ., Diss., 1882).
- Ebert, Theodor, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zu Charmides, Menon und Staat*, Berlin 1974.
- Ders., Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons *Phaidon*, Mainz 1994 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur).
- Ders., Wer sind die Ideenfreunde im *Sophistes*?, in: Rainer Enskat (Hg.), *Amicus Plato magis amica veritas*, Berlin 1998, S. 82–100.
- Erker, Sandra, Sophistenkritik im Spiegel homerischer Zitate. Dynamiken des negativen Transfers in Platons Dialogen am Beispiel des *Protagoras*, in: Şirin Dadaş, Christian Vogel (Hgg.), *Dynamiken der Negation. (Nicht)Wissen und negativer Transfer in vormodernen Kulturen*, Wiesbaden 2021, S. 413–431.
- Dies., Komödie, Tragödie und der Aufstieg des Philosophen zum Schönen selbst in Platons *Symposion*, in: Stefan Büttner, Christopher Diez, Nils Kircher (Hgg.), *Tragik oder Traktat? Zum Wechselspiel von Tragödie und Philosophie in der Antike*, Baden-Baden 2022 (Literatur und Philosophie 1), S. 21–67.
- Erler, Michael, Platon, in: Helmut Flashar (Hg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neu bearbeitete Ausgabe, hg. von Helmut Holzhey, *Die Philosophie der Antike*, Bd. 2/2, Basel 2007.
- Ders., Die Rahmenhandlung des Dialoges (57a–61b, 88c–89a, 102a, 115a–118a), in: Jörn Müller (Hg.), *Platon Phaidon*, (Klassiker Auslegen, hg. von Otfried Höffe), Berlin 2011, S. 19–32.
- Fellmann, Ferdinand, *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*, Hamburg 1991.
- Ders., Innere Bilder im Licht des imagic turn, in: Klaus Sachs-Hombach (Hg.), *Bilder im Geiste. Zur kognitiven und erkenntnistheoretischen Funktion piktorialer Repräsentationen*, Amsterdam/Atlanta, Georgia 1995, S. 21–38.
- Frank, Gustav, Barbara Lange, *Einführung in die Bildwissenschaft. Bilder in der visuellen Kultur*, Darmstadt 2010.
- Frede, Michael, Prädikation und Existenzaussage. Platons Gebrauch von „... ist ...“ und „... ist nicht ...“ im *Sophistes*, Göttingen 1967 (Hypomnemata 18).
- Ders., Plato's *Sophist* on False Statements, in: Richard H. Kraut (Hg.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge 1992, S. 397–424.

- Ders., The literary form of the *Sophist*, in: Christopher Gill, Mary M. McGabe (Hgg.), Form and argument in late Plato, Oxford 1996, S. 135–151.
- Friedländer, Paul, Review: Plato's Earlier Dialectic by Richard Robinson, 1940, in: Classical Philology XL (1945), S. 253–259 (= Repr. in: Ders. (Hg.), Studien zur antiken Literatur und Kunst, Berlin 1969, S. 193–202).
- Ders., Platon, 3 Bde., Bd. III: Die Platonischen Schriften, zweite und dritte Periode, zweite erweiterte und verbesserte Auflage, Berlin ²1960.
- von Fritz, Kurt, Schriften zur griechischen Logik, Bd. 2: Logik, Ontologie und Mathematik, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978.
- Giannopoulou, Zina, Plato's *Theaetetus* as a Second *Apology*, Oxford 2013.
- Gigon, Olof, Gorgias 'Über das Nichtsein', in: Hermes 71,2 (1936), S. 186–213.
- Gill, Mary Lousie, *Philosophos*. Plato's Missing Dialogue, Oxford 2012.
- Glasmeyer, Christian, Platons *Sophistes*. Zur Überwindung der Sophistik, Heidelberg 2003.
- Gomperz, Heinrich, Sophistik und Rhetorik: das Bildungsideal des ΕΥ ΑΕΙΕΙΝ in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts, Leipzig 1912 (= Darmstadt 1965).
- Gomperz, Theodor, Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie, Bd. 2, Berlin/Leipzig ⁴1925 (= Repr. Berlin 1973, Berlin/Boston 2020).
- Greenlee, Mark, Rainer Hammwöhner, Bernd Körber, Christoph Wagner, Christian Wolff (Hgg.), Bilder sehen. Perspektiven der Bildwissenschaft, Regensburg 2013 (Regensburger Studien zur Kunstgeschichte 10).
- Grote, George, Plato and the other Companions of Socrates, 3 Bde., Bd. 2, London 1865 (= Repr. Cambridge 2009).
- Grube, Georges Maximilien Antoine, Plato's Thought, with new introduction, bibliographic essay and bibliography by Donald J. Zeyl, London 1980 (= London 1935).
- Günzel, Stephan, Dieter Mersch (Hgg.), Bild. Ein interdisziplinäres Handbuch, unter Mitarbeit von Franziska Kümmerling, Stuttgart/Weimar 2014.
- Guthrie, William Keith Chamber, A History of Greek Philosophy, Vol. V: The later Plato and the Academy, Cambridge/London/New York/Melbourne 1978.
- Hachmöller, Johannes, Platons *Theaitetos*. Ein Gespräch an Heraklits Herdfeuer, Würzburg 2015.
- Hackforth, Reginald, False Statement in Plato's *Sophist*, in: Classical Quarterly 39,1–2 (1945), S. 56–58.
- Halliwell, Stephen, The Shifting Problems of Mimesis in Plato, in: Julia Pfefferkorn, Antonino Spinelli (Hgg.), Platonic Mimesis Revisited, Baden-Baden 2021 (International Plato Studies 40), S. 26–46.
- Hamilton, Edith, Huntington Cairns (Hgg.), The Collected Dialogues of Plato, with Introduction and Prefatory Notes, Princeton, New Jersey 1961.
- Hochholzer, Christoph, Teile und Teilhabe. Eine Untersuchung über Platons *Sophistes*, Berlin/Boston 2016 (= Saarbrücken, Univ., Diss., 2015).
- Hoenig, Christina, *Timaeus* Latinus: Calcidius and the Creation of the Universe, in: Rhizomata 2,1 (2014), S. 80–119.
- Dies., Plato's *Timaeus* and the Latin Tradition, Cambridge 2018 (Cambridge Classical Studies).
- Iber, Christian, Platon. *Sophistes*, aus dem Griechischen von Friedrich Schleiermacher, auf der Grundlage der Bearbeitung von Walter F. Otto, Ernesto Grassi und Gert Plamböck neu hg. von Ursula Wolf, Kommentar von Christian Iber, Frankfurt am Main 2007 (Suhrkamp Studienbibliothek 4).
- Illberg, Johannes, Giganten, in: Wilhelm Heinrich Roscher (Hg.), Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Bd. 1,2, Leipzig 1890, Sp. 1639–1653.
- Jackson, Henry, Plato's Later Theory of Ideas, in: Journal of Philology 14 (1885), S. 173–230.

- Jermann, Christoph, Philosophie und Politik. Untersuchungen zur Struktur und Problematik des platonischen Idealismus, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986 (= Tübingen, Univ., Diss., 1986).
- Kamlah, Wilhelm, Platons Selbstkritik im *Sophistes*, München 1963 (Zetemata 33).
- Kerferd, George Briscoe, Review: Richard Robinson, Plato's Earlier Dialectic, second edition, Oxford 1953, in: The Classical Review 5,1 (1955), S. 50–52.
- Keuls, Eva, Plato on Painting, in: The American Journal of Philology 95,2 (1974), S. 100–127.
- Kolb, Peter, Platons *Sophistes*. Theorie des Logos und der Dialektik, Würzburg 1997 (Epistēmata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie 216) (= Würzburg, Univ., Diss., 1995).
- Krämer, Sybille, Operative Bildlichkeit. Von der ‚Grammatologie‘ zu einer ‚Diagrammatologie‘? Reflexionen über erkennendes ‚Sehen‘, in: Martina Hessler, Dieter Mersch (Hgg.), Logik des Bildlichen. Zur Kritik der ikonischen Vernunft, Bielefeld 2009, S. 94–123.
- Dies., Gedanken sichtbar machen. Platon: eine diagrammatologische Rekonstruktion. Ein Essay, in: Jan-Hendrik Möller, Jörg Sternagel, Lenore Hipper (Hg.), Paradoxalität des Medialen, Paderborn/München 2013, S. 175–191.
- Kühne, Wolfgang, Die ‚Gigantomachie‘ in Platons *Sophistes*. Versuch einer analytischen Rekonstruktion, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 86,3 (2004), S. 307–321.
- Kuhnert, Ernst, Die Giganten in der Kunst, in: Wilhelm Heinrich Roscher (Hg.), Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Bd. 1,2, Leipzig 1890, Sp. 1653–1673.
- von Kutschera, Franz, Platons Philosophie, III. Die späten Dialoge, Paderborn 2002.
- Latacz, Joachim, Gigantomachie, in: Hubert Cancik, Helmuth Schneider (Antike), Manfred Landfester (Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte) (Hgg.), Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Altertum, Band 4: Epo–Gro, Stuttgart/Weimar 1998, Sp. 1069–1070.
- Mallet, Charles-Augusta, Histoire de l'École de Mégare et des Écoles d'Élis et d'Érétrie, Paris 1845.
- Migliori, Maurizio, Una strana trilogia per un *Filosofo* non scritto, in: Francisco Leonardo Lisi, Maurizio Migliori, Josep Monserrat-Molas (Hgg.), Formal Structures in Plato's Dialogues. *Theaetetus*, *Sophist* and *Statesman*, Sankt Augustin 2011 (Lecturae Platonis 6), S. 3–46.
- Mitchell, William John Thomas, What is an Image, in: New Literary History 15,3 (1984), S. 503–537.
- Ders., Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representation, Chicago 1994, S. 11–34 (= urspr. erschienen: Ders., The Pictorial Turn, in: ArtForum März 1992, S. 89–94).
- Ders., Word and Image, in: Robert Nelson, Richard Schiff (Hgg.), Critical Terms for Art History, Chicago 1996, S. 47–57.
- Ders., Iconology: image, text, ideology, Chicago 2000.
- Ders., What do pictures want? The lives and loves of images, Chicago 2005 (= in dt. Übers. und gekürzt erschienen als: ders., Das Leben der Bilder. Eine Theorie der visuellen Kultur, München 2008).
- Ders., Bildtheorie, Frankfurt am Main 2008.
- Möller, Melanie, Konfigurationen des Wissenstransfers in biographischen Anekdoten. Theoretische Grundlegung im Fokus der Konzepte „Medium“, „Wissensoikonomie“ und „Negation“, in: Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung 18 (2019), Freie Universität Berlin, URL: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/17607> (25.08.2020).
- Monserrat Molas, Josep, Pablo Sandoval Villarroel, Plato's Enquiry concerning the Sophist as a Way towards ‚Defining‘ Philosophy, in: Beatriz Bossi, Thomas M. Robinson (Hgg.), Plato's *Sophist* Revisited, Berlin/Boston 2013 (Trends in Classics – Supplementary Volumes 19), S. 29–39.

- Moravcsik, Julius Matthew Emil, Συμπλοκή εἰδῶν and the Γένεσις of λόγος, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 42,2 (1960), S. 117–129.
- Ders., The Anatomy of Plato's Divisions, in: Edward N. Lee, Alexander P. D. Mourelatos, Richard M. Rorty (Hgg.), Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy presented to Gregory Vlastos, Assen 1973 (Phronesis, Supplementary I), S. 324–348.
- Mouroutsou, Georgia, Εἰκὼν bei Platon: Die Metaphysik des Bildes, in: Simone Neuber, Roman Veressov (Hgg.), Das Bild als Denkfigur. Funktionen des Bildbegriffs in der Geschichte der Philosophie, München 2010, S. 33–49.
- Movia, Giancarlo, Apparenze, essere e verità. Commentario storico-filosofico al *Sofista* di Platone, Mailand 1991.
- Narcy, Michel, Remarks on the First Five Definitions of the Sophist (*Soph.* 221c–235a), in: Beatriz Bossi, Thomas M. Robinson (Hgg.), Plato's *Sophist* Revisited, Berlin/Boston 2013 (Trends in Classics – Supplementary Volumes 19), S. 57–70.
- Natorp, Paul, Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus, Leipzig ²1921 (= Hamburg 2004).
- Nestle, Wilhelm, Die Schrift des Gorgias „über die Natur oder über das Nichtseiende“, in: Hermes 57,4 (1922), S. 551–562.
- Newiger, Hans-Joachim, Untersuchungen zu Gorgias' Schrift über das Nichtseiende, Berlin 1973.
- Notomi, Noburu, The Unity of Plato's *Sophist*. Between the Sophist and the Philosopher, Cambridge 1999.
- Ders., Plato against Parmenides: *Sophist* 236D–242B, in: Suzanne Stern-Gillet, Kevin Corrigan (Hgg.), Reading Ancient Texts, Bd. 1: Presocratics and Plato. Essays in Honour of Denis O'Brien, Leiden/Boston 2007, S. 167–187.
- O'Brien, Denis, Le Non-Être. Deux études sur le *sophiste* de Platon, Sankt Augustin 1995.
- Ders., Parmenides and Plato on What is Not, in: Maria Kardaun, Joke Spruyt (Hgg.), The Winged Chariot. Collected essays on Plato and Platonism in honour of Lambertus M. de Rijk, Leiden/Boston/Köln 2000, S. 19–104.
- Ders., Does Plato refute Parmenides?, in: Beatriz Bossi, Thomas M. Robinson (Hgg.), Plato's *Sophist* Revisited, Berlin/Boston 2013 (Trends in Classics – Supplementary Volumes 19), S. 117–155.
- Owen, Gwilym Ellis Lane, Plato on Not-Being, in: Gregory Vlastos (Hg.), Plato. A Collection of Critical Essays, Bd. 1, Metaphysics and epistemology, Garden City/New York 1971, S. 223–267.
- Pavani, Anna, The Essential Imitation of Names: On Cratylean Mimesis, in: Julia Pfefferkorn, Antonino Spinelli (Hgg.), Platonic Mimesis Revisited, Baden-Baden 2021 (International Plato Studies 40), S. 81–102.
- Peck, Arthur Leslie, Plato and the μέγιστα γένη of the *Sophist*: A Reinterpretation, in: Classical Quarterly, N. S. II (1952), S. 32–56.
- Perl, Eric David, The Motion of Intellect: On the Neoplatonic Reading of *Sophist* 248e–249d, in: The International Journal of the Platonic Tradition 8,2 (2014), S. 135–160.
- Radke(-Uhlmann), Gyburg, Die Theorie der Zahl im Platonismus. Ein systematisches Lehrbuch, Tübingen/Basel 2003.
- Radke(-Uhlmann), Gyburg, Das Lächeln des Parmenides. Proklos' Interpretationen zur Platonischen Dialogform, Berlin/New York 2006.
- Radke-Uhlmann, Gyburg, Die *energeia* des Philosophen – zur Einheit von literarischem Dialog und philosophischer Argumentation in Platons *Phaidon*, in: Dorothea Frede, Burkhard Reis (Hgg.), Body and Soul in Ancient Philosophy, Berlin/New York 2009, S. 179–203.

- (Radke-)Uhlmann, Gyburg, Die Artes Liberales – eine Bildungsidee im Wandel, in: Die Idee der Universität im Wandel der Zeit. Beiträge zum wissenschaftlichen Symposium und zur erstmaligen Verleihung des Abt-Jerusalem-Preises 2009, hg. von der Evangelischen Akademie Abt Jerusalem, Braunschweig 2010, S. 16–24.
- Radke-Uhlmann, Gyburg, Platon, *Politeia*, in: Der Neue Pauly, Supplemente Band 7 (Die Rezeption der antiken Literatur), hg. von Christine Walde in Verbindung mit Brigitte Egger, Stuttgart/Weimar 2010, S. 679–695.
- Radke-Uhlmann, Gyburg, Phantasia als Organon. Anschauung und Phantasie in der Platonischen Wissenschaftstheorie am Beispiel der Geometrie, in: Arbogast Schmitt, Gyburg Radke-Uhlmann (Hgg.), Anschaulichkeit in Kunst und Literatur. Wege bildlicher Visualisierung in der europäischen Geistesgeschichte (Colloquium Rauricum XI), München/Leipzig 2011, S. 152–179.
- Radke-Uhlmann, Gyburg, Ist die Vernunft trivial? Studien zum Wandel der Wissenschaften vom menschlichen Geist, in: Dies. (Hg.), Phronesis – die Tugend der Geisteswissenschaften. Beiträge zur rationalen Methode in den Geisteswissenschaften, Heidelberg 2012, S. 195–219.
- (Radke-)Uhlmann, Gyburg, Rhetorik und Wahrheit: ein prekäres Verhältnis von Sokrates bis Trump, Stuttgart 2019.
- Reichle, Ingeborg, Kunst – Bild – Wissenschaft. Überlegungen zu einer visuellen Epistemologie der Kunstgeschichte, in: Ingeborg Reichle, Steffen Siegel, Achim Spelten (Hgg.), Verwandte Bilder. Die Fragen der Bildwissenschaften, Berlin 2007, S. 169–189.
- Reshotko, Naomi, Heraclitean Flux in Plato's *Theaetetus*, in: History of Philosophy Quarterly 11,2 (1994), S. 139–161.
- de Rijk, Lambertus Marie, Plato's *Sophist*. A Philosophical Commentary, Amsterdam/Oxford/New York 1986.
- Rimmele, Marius, Klaus Sachs-Hombach, Bernd Stiegler (Hgg.), Bildwissenschaft und Visual Culture, Bielefeld 2014.
- Robinson, Richard, Plato's Consciousness of Fallacy, in: Mind 51,202 (1942), S. 97–114.
- Ders., Plato's *Parmenides*, in: Classical Philology 37 (1942), S. 51–76 und S. 159–186.
- Ders., Plato's Earlier Dialectic, second edition, Oxford 1953.
- Rosen, Stanley, Plato's *Sophist*. The Drama of Original and Image, New Haven/London 1983.
- Ross, William David, Plato's Theory of Ideas, Oxford 1951.
- Rowe, Christopher, Plato and the Art of Philosophical Writing, Cambridge 2007.
- Ders., *Theaetetus* and *Sophist*, Cambridge 2015 (Cambridge Texts in the History of Philosophy).
- Runciman, Walter Garrison, Plato's Later Epistemology, Cambridge 1962.
- Rutherford, Richard B., The art of Plato. Ten Essays in Platonic Interpretation, London 1995.
- Ryle, Gilbert, Plato's *Parmenides*, in: Mind, N.S. 48 (1939), S. 129–151 (I) und S. 302–325 (II).
- Sachs-Hombach, Klaus (Hg.), Bildwissenschaft. Disziplinen, Themen, Methoden, Frankfurt am Main 2005.
- Sayre, Kenneth M., Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved, Princeton, New Jersey 1983.
- Scaltsas, Theodore, A Necessary Falsehood in the Third Man Argument. Dedicated to the Memory of Gregory Vlastos, in: Phronesis 37,2 (1992), S. 216–232.
- Schleiermacher, Friedrich D. E., Platons Werke, II,2, Berlin 1807.
- Schmidt, Nora, Nikolas Pissis, Gyburg Uhlmann (Hgg.), Wissensoikonomien. Ordnung und Transgression in vormodernen Kulturen, Wiesbaden 2021.
- Schmitt, Arbogast, Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons, Würzburg 1973 (= Würzburg, Univ., Diss., 1974).
- Ders., Der Philosoph als Maler – der Maler als Philosoph. Zur Relevanz der platonischen Kunsttheorie, in: Gottfried Boehm (Hg.), Homo Pictor, Redaktion: Stephan E. Hauser, München/Leipzig 2001 (Colloquium Rauricum 7), S. 32–54.

- Ders., Antike Bildung und moderne Wissenschaft: Von den artes liberales zu den Geistes- und Naturwissenschaften der Gegenwart. Historisch-kritische Anmerkungen zu einer problematischen Entwicklung, in: *Gymnasium* 108,4 (2001), S. 311–344.
- Ders., Die Wende des Denkens auf sich selbst und die Radikalisierung des Begriffs des Neuen in der Neuzeit, in: Maria Moog-Grünwald (Hg.), *Das Neue – eine Denkfigur der Moderne*, Heidelberg 2002, S. 13–38.
- Ders., Mythos bei Platon, in: Reinhard Brandt, Steffen Schmidt (Hgg.), *Mythos und Mythologie*, Berlin 2004, S. 55–87.
- Ders., Platon, *Politeia*, in: Anton Bierl, Arbogast Schmitt, Andreas Willi (Hgg.), *Antike Literatur in neuer Deutung. Festschrift für Joachim Latacz anlässlich seines 70. Geburtstages*, München/Leipzig 2004, S. 229–255.
- Ders., Platon und das empirische Denken der Neuzeit, Stuttgart 2006 (Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main 43,3), S. 77–109.
- Ders., Parmenides und der Ursprung der Philosophie, in: Emil Angehrn (Hg.), *Anfang und Ursprung, Die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaften*, Berlin/New York 2007 (Colloquium Rauricum 10), S. 109–140.
- Ders., Die Moderne und Platon. Zwei Grundformen europäischer Rationalität, 2., überarbeitete Auflage, Stuttgart/Weimar 2008.
- Ders., Gyburg Radke-Uhlmann (Hg.), *Philosophie im Umbruch. Der Bruch mit dem Aristotelismus im Hellenismus und im späten Mittelalter – seine Bedeutung für die Entstehung eines epochalen Gegensatzbewusstseins von Antike bis Moderne*, (6. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung am 29. und 30. November 2002 in Marburg), Stuttgart 2009 (Philosophie der Antike 21).
- Ders., Mimesis bei Platon, in: Gertrud Koch, Martin Vöhler, Christiane Voss (Hgg.), *Die Mimesis und ihre Künste*, München 2010, S. 231–254.
- Ders., Denken und Sein bei Platon und Descartes. Kritische Anmerkungen zur „Überwindung“ der antiken Seinsphilosophie durch die moderne Philosophie des Subjekts, Heidelberg 2011 (Studien zu Literatur und Erkenntnis 1).
- Ders., Die Moderne und die Antike. Gründe und Folgen des größten Kulturumbruchs in der Geschichte Europas, Heidelberg 2019 (Studien zu Literatur und Erkenntnis 16).
- Ders., Denken ist Unterscheiden. Eine Kritik an der Gleichsetzung von Denken und Bewusstsein, Heidelberg 2020 (Studien zu Literatur und Erkenntnis 18).
- Ders., Artikel ‚Parmenides‘, in: Jan Urbich, Jörg Zimmer (Hgg.), *Handbuch Ontologie*, Stuttgart 2020, S. 3–11.
- Schulz, Martin, *Ordnungen der Bilder. Eine Einführung in die Bildwissenschaft*, München 2005.
- Sellars, Wilfried, Vlastos and ‚The Third Man‘, in: *The Philosophical Review* 64,3 (1955), S. 405–437.
- Sharma, Ravi, The Anatomy of an Illusion: On Plato’s Purported Commitment to Self-Predication, in: *Apeiron* 40 (2007), S. 159–198.
- Shorey, Paul, Review: Platonische Aufsätze von Otto Apelt, Leipzig: Teubner, 1912, in: *Classical Philology* 7,4 (1912), S. 487–490.
- Silverman, Alan, *The Dialectic of Essence. A Study of Plato’s Metaphysics*, Princeton/Oxford 2002.
- Sprague, Rosamund Kent, *Plato’s Use of Fallacy. A Study of the Euthydemus and Some Other Dialogues*, London 1962.
- Steinhart, Karl Heinrich August (Hg.), *Platon’s sämtliche Werke*, übers. von Friedrich Hieronymus Müller, mit Einleitung begleitet von Karl Heinrich August Steinhart, Bd. 3, Leipzig 1852.

- Stenzel, Julius, Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles, unveränderter Nachdruck der zweiten, erweiterten Auflage von 1931, Darmstadt ³1961.
- Ders., Parmenides, Zeno, and Socrates, in: Proceedings of the Aristotelian Society 16,1 (1916), S. 234–289.
- Taylor, Alfred Edward, Plato: The Man and His Work, London 1926 (= London ⁷1960).
- Thiel, Rainer, Irrtum und Wahrheitsfindung. Überlegungen zur Argumentationsstruktur des platonischen *Symposions*, in: Stefan Matuschek (Hg.), Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht. Platons *Symposion* und seine Wirkung in der Renaissance, Romantik und Moderne, Heidelberg 2002 (Jenaer Germanistische Forschungen, N. F. 13), S. 5–16.
- Tigerstedt, Eugène Napoléon, Plato's idea of Poetical Inspiration, Helsinki 1969 (Commentationes Humanarum Litterarum 44,2).
- Verdenius, Willem Jacob, Plato Sph. 216AB, in: Mnemosyne 8 (1955), S. 33.
- Vlastos, Gregory, The Third Man Argument in the *Parmenides*, in: The Philosophical Review 63,3 (1954), S. 319–349.
- Ders., Addenda to the Third Man Argument. A Reply to Professor Sellars, in: The Philosophical Review 64,3 (1955), S. 438–448.
- de Vries, Gerrit Jacob, Spel bij Plato, Amsterdam 1949.
- Waser, Otto, Giganten, in: Wilhelm Kroll (Hg.), Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen, Supplementband III: Aachen bis ad Iuglandem, München 1918 (= Repr. 1974), Sp. 655–759.
- Wiehl, Reiner (Hg.), Platon. *Der Sophist*, übersetzt von Otto Apelt, neu bearbeitet und herausgegeben von Reiner Wiehl, Griechisch-deutsch, zweite, durchgesehene Auflage, Hamburg 1985 (Philosophische Bibliothek 265).
- von Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich, Platon, Erster Band: Leben und Werke, Berlin 1919 (= Berlin ²1920).
- Wyller, Egil Anders, The *Parmenides* is the *Philosopher*, in: Classica et Mediaevalia 29 (1968), S. 27–39.
- Zehnpfennig, Barbara (Hg.), Die Sophisten. Ihr politisches Denken in antiker und zeitgenössischer Gestalt, Baden-Baden 2019 (Staatsverständnisse 132).
- Dies., Was ist der Sophist? Eine Spurensuche in Platons Dialogen, in: Dies. (Hg.), Die Sophisten. Ihr politisches Denken in antiker und zeitgenössischer Gestalt, Baden-Baden 2019 (Staatsverständnisse 132), S. 53–73.
- Zeller, Eduard, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 2,1: Sokrates und die Sokratiker. Plato und die Alte Akademie, Tübingen ²1859.
- Ziermann, Christoph, Platons negative Dialektik. Eine Untersuchung der Dialoge *Sophistes* und *Parmenides*, Würzburg 2004 (= Berlin, Univ., Diss., 2001).

Stellenverzeichnis

Aristoteles		Gorgias (<i>Grg.</i>)	
<i>Metaphysik (Metaph.)</i>		448b11–c9	84
I 9, 991a20–22	131		
I 9, 992a24–29	131	Ion (<i>Ion</i>)	
		532e4–533a6	84
Diogenes Laertios			
<i>Vitae et Sententiae Philosophorum</i>		Kratylos (<i>Crat.</i>)	
III 37	19	402a8–10	111
		431d2–8	113
Dionysios von Halikarnass		432c7–d3	113
<i>de Compositione verborum (Comp.)</i>		432d6	113
VI 25, 208–209 (S. 133, 4–13) Usener-		432d11–433a2	113
Radermacher	19		
Hesiod		Menon (<i>Men.</i>)	
<i>Theogonie (Th.)</i>		86b7–c2	161
950–955	116		
Parmenides		Phaidros (<i>Phdr.</i>)	
<i>Fragmente (DK)</i>		228d1–e2	28
71–2	97	230e6–234c5	28
		234c6–7	28, 30
Platon		234d1–6	28
<i>Apologie (Apol.)</i>		234d1–236a6	28
19a8–20c3	46	234e1–4	28
		234e5–235a8	28
<i>Euthydemos (Euth.)</i>		234e5–235d3	31
271c2–272b4	46	235b6–d3	28
271c6	40	235e2–236a6	28, 29
271c7	40	237a4–5	31
271c7–272a5	41	237a7–242a2	31
272a4–5	41	242e2–243a2	31
272a5	41	243a2–b7	31
272a7–b1	41, 46	243b4–7	31
272b1–4	41	246a3–247e6	32
272b3–4	41	249c1–d3	32
272b8–10	41	249d4–253c6	32
304d4–305b3	41	256e3–b6	31
		264a4–c1	28
		264c2–5	29
		265c5–6	32
		265d3–7	33

265e1–266b2	33	485c3–4	31
266b3	32	485d12–e1	18
266b3–5	32, 65, 81, 89, 90, 191	490a8–b8	34
266b3–c5	79	501c4–9	84
266b4	33	506b2–509b10	35
266b5	33	506d6–e5	35
271c10	29	508c4–d6	35
271c10–d2	29	508d4	35
277b5–c6	30	508d4–509a5	35
277b8–c3	42	509b2–10	35
277c3	43	509c1–511e5	35, 36, 187
277c5	30	509d1–510b9	188
277c5–6	30	509d4	35 (2)
		509d6–511e5	61
<i>Philebos (Phlb.)</i>		510b4	37
11b4–c3	65	510b4–6	37
11d2–7	65	510b5	37
12c1–13d8	65	510b6–9	38
13e2–14b8	65	510b10	188
14c1–15c9	66	510d5–511a2	85
14c11–d3	66	510e2	85
14d4–e4	66	511d6–e2	37
14d8–e5	66	511d6–e5	188
15a1–4	66	511e2–4	37
15b1–2	66	514a1–517a7	38
15b2–c3	66	514a1–541b5	104
15d1–2	67	514b8–515e5	122
15d1–17a5	65	515c4–516a4	104, 123
15d8–16a3	67	515d5–7	122
16c5–10	68	516a5–8	187
16c10–d2	68	516a5–b8	104
16d1	68	516a8–b2	187
16e4–17a5	68	516b9	105
57b5–59b9	68	516b9–c3	105
57e6–58a6	68	516c4–7	105
58b9–e3	68	516c4–517a7	104
		516c8–e2	105
<i>Politeia (R.)</i>		516e3–7	105
352d8–353b1	122	516e8–517a7	105
353b2–d2	122	517a8–518b5	38
353d3–354a9	123	517d4–e3	104
474d3–475b7	33	518a1–b4	105, 108
475b8–10	33	518b6–519b6	37, 105
475d1–480a13	34, 117	520c3–d1	61
475d2–4	117	521c5–8	62
476c2–7	61, 62	521c6	40
485b10–d5	33	522b2–526c7	38

523a10–b4	39, 53, 123	313e2–314b4	78
523c11–524d6	39		
524a6–d1	53	<i>Sophistes (Sph.)</i>	
526c8–527c11	38	216a5–6	97
526e6–7	38	216a5–b6	80
527d1–530c5	38	216a5–c1	104
528e6–529a8	63	216b5–6	17, 49
529a8	63	216b7–c1	97
529c7–d5	38	216b8	17
530b6–c1	38	216c2–d2	51, 53
530c5–531c8	38	216c2–217a1	97, 104
531c9–d4	38	216c5–6	91
531c9–535a1	38, 62 (2)	216c6	18
533a1–6	64	216c8–d2	18, 104
533a1–11	63	216d2–217a1	48, 87
533b1–c5	61	217a1	53
533b1–e2	62	217a6–8	18
533b6–8	62	217a6–b3	53, 113
533b6–c3	61	217b1–3	53
533c7–e2	61	217b2–3	18, 53
533e7–534a8	188	217b3	18 (2), 57
534e2	38	217c4–7	18, 124
534e2–535a1	38, 41, 61	217d1–7	18
535a1	38	217d1–218a3	87
535a3–537d8	63	217e3–5	49, 90
535a3–539d7	62	218a1–9	18
536d5–539d7	40	218b1–4	53, 86
537e1–539d7	62, 63	218b3	54
537e9–538c3	63	218c1–5	18, 31, 53, 113
538c4–5	64	218c1–7	153, 189
538c4–539a4	64	218c5–d2	90
538c6–539a4	64	219a1–2	69
539b1–7	40	219a4–c4	70
539b1–d2	17	219a8	69
539b9–c3	40	219a10–b1	71
539c8	18	219a10–c1	183
539e2–540a2	108	219b1–2	71
540a4–c2	108, 109	219b4–5	88
588c7–8	89	219b4–6	69, 183
588c7–e2	89	219b4–10	71
		219b4–c1	88
<i>Protagoras (Prt.)</i>		219b11–12	71
310a8–314c2	41	219c2–7	69, 71, 182
312c6–d3	83	219d1–3	69
312d1–3	83	219d4–221c4	69
312d3–e6	83	220c1–2	71
313c4–6	78	220d4	71

221c9	71 (2)	233d9–234a6	86
221d1	72	233e1	86
221d2	72	234a1–2	86
221d3–4	86	234b3–4	89
221d8–223b8	73	234b4	89
221d8–231c7	76	234b5–10	87, 92
223b1–7	73, 75	234b7	54
223c1–4	76	234b8	86, 87
223c1–224d3	73	234b10	87
223c3	76	234c2–7	87
224c9–d2	73	234c4	87
224d4	73	234c6	87
224d4–e5	73	234c7	87
224e2	76	234e3–4	86, 87 (2)
224e6–226a5	73	234e5–235a4	87
225a6	160	234e5–235a9	88
225a8	160	235a1	88 (2)
225e4	73	235a3–4	88
226a1–4	73, 79	235a10–b3	88
226a3	160	235a10–c6	75
226a6–7	89	235b1	88, 89
226a6–8	75, 80	235b8–c2	140
226b1–231c7	73	235b8–c4	89
226e1–227c9	74	235b8–c6	109
227d13–228e5	74	235b10	89 (2)
229b7–c10	74	235b10–c1	89
229d1–3	74	235c4–6	89
229e1–230e4	74	235d2–3	90
229e4–230a4	74	235d6–e2	90
230a5–d4	74	235d7–8	90
230b1–d4	73	235e3–236a7	90
230b4–d4	74	235e5–6	85, 91
230d6–e3	74	235e5–236a2	91
230e5–231a1	80	236a8–b3	90
231a4–5	80, 86	236b4–c5	90
231a6–b1	80, 86	236b9–c1	84
231b3–8	73	236c6–7	90, 167
231c8–e6	73, 76	236c9–d3	75, 95
231e4–6	80	236d2	95
232a1–6	81	236d9–237a1	95
232a2–3	81	236e4	95
232b1–7	160	237a3	95
232b1–233d2	80, 86	237a3–4	95
232b3–4	81	237a4–7	97
233c10–11	86	237a4–9	151
233c10–d2	82	237a8–9	97
233d3	18, 83	237b1–3	97

237b7-8	98	244b9-c9	113
237b10-239c8	152	244c11-12	114
238a10-c7	99	244c11-d5	113
238c8-9	99	244c14-15	114
238c8-10	99 (2)	244d6-7	113
238d1	100	244d7-10	114
238d4-7	100	244e2-7	114
238d9	100	245c11-d7	115
238d9-239a12	100	245d12-e5	115
239b1-c3	100	245e6-7	115
239c4-7	75, 100	245e8-246a2	115
239c9-d5	101	246a4-5	116
239c9-240a2	165	246a5	116
239d6-8	101	246a7-b3	112, 117, 120
239e5-240a6	101	246b6-c3	118, 120
240a7-b11	101	246c2-3	120
240c1-2	100, 190	246c3	160
240c1-6	101	246c8-9	120
240d1-4	101	246c8-d2	116
240e10-241a1	101	246c9-d1	120
241b4-7	101	246d4-7	120
241b9-c1	101	246d4-9	116, 142
241c2-3	75	246d7-9	120
241d1-3	104	246d8-9	155
241d1-7	97, 98, 152	246e2	120
241d3	97	246e2-3	120
241d5-7	97, 101	246e2-248a3	112, 117
241d5-e6	104	246e5	121
241d8	160	246e5-6	121
242a10-b2	104	246e7-247a10	121
242a11	104	247b1-6	121
242b6-7	110	247b7-c2	121
242b10-c2	110	247c3-7	121
242c8	111	247c9-d6	121
242c8-9	111, 142	247c9-e4	183
242c8-d4	112	247d4	122
242c8-243a4	110	247d8-e4	121
242d4-6	113	247e3-4	122
242d6-243a2	110	247e5-248a3	121
243a2-4	112	248a4-249c9	118
243a2-b1	142	248a7-b1	124
243a6-c9	112	248b2	124
243d6-8	112, 142	248b5	125
243d8-9	112	248b5-6	125
243d8-e2	112	248b6-8	125
243e2-6	112	248d4-e5	125
244b6-7	113	248d5	125 (2)

248e6–249a3	125	254d14–e3	145
249a4–b1	125	255a4–b7	146
249b5–c9	126	255b11–c4	146
249c6–8	160	255c5–11	146
249c10–d4 .. 117 (2), 118, 126, 139,	155	255c12–14	146
249e7–250a7	140	255d1–2	146
250a8–b1	140	255d3–e2	146
250a8–c8	139	255d9–257a12	164
250b7–c2	140	255e3–7	146
250c3–5	140	255e8–256a9	147
250c6–8	140	256a10–11	147
250c9–d4	140	256a11–b5	147
250d5–9	141	256c5–10	147
250e1–4	141	256c11–d10	147
250e1–251a4	129, 141	256d5–6	160
251a5–b4	141	256d12–e4	148
251a5–253b7	125, 156	256e5–6	148
251b5–c7	141	257a1–7	148
251c8–d3	141, 156	257b3–4	149
251d5–8	143	257b3–258c5	164
251d5–e1	143	257b6–c4	149
251d6	143	257d7–e11	149
251d7	143	258a1–10	149
251d8–9	143	258b6–c5	149
251d9	143	258c6–10	151
251e2–3	143	258d1–3	97
252a2–b7	144	258d2–3	151
252b8–d1	144	258d5–7	151
252d12–e8	144	258d5–e5	151
252e9–253a2	144	258e7–259a1	152
252e9–253a12	166	259a2–6	153
253a4–12	144	259a6–7	153
253b8–c3	156	259a7–8	153
253b8–d4	144	259a8–b1	154
253b8–254b6	75, 125	259b1–6	154
253d1	144	259b8–d7	156
253d1–e3	156	259d9–e2	156
253e8–254b2	107	259e4–6	157, 190
254a4–7	144	259e6	156
254a8–b2	144	260a1	13, 72, 159
254b3–6	145	260a1–3	156, 159
254b7–c4	145	260a5–8	156
254b7–258c5	125	260a5–b2	159
254c1–d2	138	260a5–264b10	148
254c4–5	145, 146	260b7–261a3	159
254c5–d2	145	260c11–d3	75, 165
254d4–13	145	260d6	160

260e1	160	264a4–6	166
260e3–261a3	161	264a8–b1	166
261a1	161	264a8–b3	162
261a4–6	160	264b1–2	166
261a4–b4	75	264b9–d9	93, 167
261a6–b4	160	264b9–268c4	93
261b5–c4	75, 161 (2), 190	264c4–5	167
261c6	162	264d3–6	167
261c6–263d5	162	265a10–266d7	184
261d1–7	162	265b8	183 (2)
261d1–262e9	166	265b8–10	69, 183
261e4–6	163	265c1–d4	186, 187
261e5	162	265c7–8	184
262a1	162	265c7–9	184
262a3–4	163	265c8–9	184
262a6–7	163	265d5–e2	32, 188
262a9–12	163	265e3–6	188
262b5–e2	163	265e4	185
262c5–7	190	265e5–6	184
262c9	163	266a1	185
262c9–10	163	266a2	185
262d8–e1	156, 162	266c5–6	185
262e5–6	29, 31, 156, 162	266c7–9	185
262e12–14	163	266d2–4	185
262e12–263d5	162	266d5–7	185
263a2	163	266d8	189
263a4	163	266d8–e1	189
263a5	163	266e1	189
263a8	163	266e3–5	189
263a9–10	163	267d4–e2	183
263a11–12	163	267d9–e1	183
263b3	163	267e7	183
263b4–5	164	268a1–4	75
263b7	164	268b3	189
263b7–d5	164	268b4–5	190
263b9	164	268b10–c7	201
263c1–d5	29	268c5–6	89, 90, 190 (2)
263c5–d5	72, 75, 164	268c6	190, 191
263d4	164 (2)	268c8–d4	87, 90, 93, 190
263d6	162 (2), 165		
263d6–8	165	<i>Theaitet (Tht.)</i>	
263d6–264b8	162	142c5–8	45
263e3	165	151d7–186e12	47
263e3–5	156, 165	152e1–5	111
263e7–8	157, 165	187a1–201c7	47
263e12	166	201c8–210b3	47
264a1–2	162, 166	210a9–b2	46

210b4–d1	74	<i>in Platonis Parmenidem commentaria</i>
210b11–d1	47	(<i>in Prm.</i>)
210b11–d4	46	I 659,14–19 42
210c2	46	II 729,24–730,1 118, 127
210c3	46	
210d1–4	45, 47	<i>in Platonis rem publicam commentarii</i>
210d3–4	17	(<i>in R.</i>)
		(I) 11,9–12 42
<i>Timaios (Tim.)</i>		
55c4–6	84	Simplikios
55c6	84	<i>in Aristotelis Physica (in Ph.)</i>
		50,12–23 110
Proklos		
<i>in Platonis Alcibiadem i. (in Alc.)</i>		Quintilian
56,15	42	<i>Institutio oratoria (Inst.)</i>
		8,6,64 19

Sachregister

Angler, *siehe* Paradeigma

Aporie

- und wichtige Wendepunkte im *Sophistes*
 - im Überblick 8–15, 195–204
 - im Vorgespräch 49–55
 - erste Dialoghälfte (ποικιλία) 73–82
 - zweite Dialoghälfte (Nichtsein) 95–101, 101–110
 - hin zur Dialektik 139–145
 - zurück auf das Spektrum des Seienden 156–157, 159–160
- und seelische Reinigung 8–9, 31–33, **73–82**, 86, 87–88

Bild

- und die Nachahmungskunst 14, 83–88, 88–93, **182–188**
- im Diskurs der Bildwissenschaften 169–182
- als Produkt der τέχνη εἰκαστική 85, 90, 167, **182–188**
- als Produkt der τέχνη φανταστική 85, 90–93, 167, **182–188**

Dialektik,

siehe Dihairese und Megistagene

Dialogform und Argument

- im *Corpus Platonicum* .. **19–27**, 41–44
- und die Rhetoriktheorie im *Phaidros* 28–33
- im *Theaitet* 45–47
- im *Sophistes* 48–49, **49–55**, 103–110, 151–154, 155–156, 159–161, 182–188, **193–204**

Dihairese

- als Untersuchungsmethode .. **57–68**
- und Dialektik in der *Politeia* .. 61–65
- und Dialektik in *Phaidros* und *Philebos* 65–68
- und die ποικιλία des Sophisten 73–82
- und das ἔργον des Sophisten ... 88–93, 182–183, 189–191

Eleaten, *siehe* Wissensoikonomie

Empedokles, *siehe* Wissensoikonomie

Erkenntnis

- und die Seelenvermögen im Liniengleichnis 33–38
- und das παιδεία-Konzept im Höhlengleichnis 38–40, 61–65, 103–110
- als fortschreitender Prozess im Dialog 73–82, 103–110, 139–145, 159–160, 160–161, 182–188, 189–191, 195–204
- und die Umwendung der Seele (*Politeia*) 38–40
- und die Umwendung im Dialog (*Sophistes*), *siehe* Aporie

Gigantomachie,

siehe auch Wissensoikonomie

- als Motiv in Kunst und Literatur 116
- im *Sophistes* .. 112, **115–128**, 139–140, 155–156, 183, 196–197, 199

Gorgias, *siehe* Wissensoikonomie

Heraklit, *siehe* Wissensoikonomie

- Homer, *siehe* Wissensoikonomie
- Jagd
- als Bild im *Sophistes* 13, 14–15, 75, 79–80, 88–90, 95, 100, **160–161**, 190, 202
- Maieutik 45–49, 49–55, 74
- Maler
- im *Corpus Platonicum* 69–85
 - als Paradeigma (*Sophistes*) ... **69–88**, 90–93
- Materie- und Ideenfreunde,
siehe Wissensoikonomie
- Mathematische Wissenschaften
- als Gegenstand der διάνοια **37–40**, 84–85, 99–100, 135–136, 182–188
- Megista gene (μέγιστα γέννη)
- und der Seinsbegriff des Parmenides 151–154
 - als Gegenstand der Dialektik . 139–145, 145–149
 - als Prinzip der Seelenvermögen 156–157, 159–160, 162–167
 - als Prinzip der Rede 162–167
 - und die Erzeugung von Irrtum und Täuschung 162–167
- Nachahmung (μίμησις)
- als hervorbringende Kunst . 182–188
 - und die τέχνη εἰκαστική, *siehe* Bild
 - und die τέχνη φανταστική, *siehe* Bild
 - und der täuschende Sophist 189–191
- Naturphilosophen,
siehe Wissensoikonomie
- Nichtsein
- und der Parmenideische Seinsbegriff ... **95–154**, bes. 95–101, 103–110, 151–154
- als Verschiedenheit 128–154, bes. 139–145, 145–149, 151–154
 - und die Täuschungskunst des Sophisten .. 73–80, 162–167, **189–191**
- ὄνομα und ἔργον
- als Untersuchungsmethode (*Sophistes*) 48–49, **49–55**, 70–73, 80–82, 152–153, 189, 195
- Paradeigma
- als Untersuchungsmethode .. 57, 69, 198–199
 - des Anglers 69–73
 - des Malers 83–88
- Parmenides,
siehe auch Wissensoikonomie
- und der historische Parmenides 105–108
 - und die Vatermorddebatte (*Sophistes*) 51, **101–110**, 114, 116, 152, **203**
- Rede
- die Redekunst als Seelenlenkung (*Phaidros*) 28–33, 34, 40, 41–44, 67, 78–79, 196
 - und die Dialektik .. 61–65, 65–68, 191
 - und ihre notwendige Gebundenheit an Erkenntnis 72, 162–167
 - und der Aussagesatz 162–167
- Seele, *siehe* Erkenntnis
- Sein
- Vielheit und Einheit 110–115
 - und das Spektrum des Seienden . 4, 10–11, 14–15, 49, 98, 109–110, **115–128**, 139–140, 155–156
 - als Gegenstand der Dialektik .. 139–145, 145–149
 - und das Nichtsein des Sophisten 95–101, 151–154
- Sophisten, *siehe* Wissensoikonomie

Umwendung der Seele (Peripetie), <i>siehe</i> Erkenntnis	– Gorgias .. 51–52, 95–98, 106–107, 109, 111, 196
	– Heraklit 110–111
Vatermorddebatte, <i>siehe</i> Parmenides	– Homer 8, 17, 49–50, 110
	– Materie- und Ideenfreunde (Gigantomachie) 115–128
Wissensoikonomie	– Naturphilosophen und Eleaten 110–115
– und die Aushandlung von Wissen im Dialog ... 10–11, 155–156, 196–197	– Parmenides 101–110, 110–115
– Empedokles 110–111	– Sophisten 40–41, 51

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1

Das Liniengleichnis (Plat. R. 509c1–511e5)	36
--	----

Abb. 2

Antrum Platonicum (1604), Kupferstich: Jan Saenredam, nach dem Ölgemälde von: Cornelis Corneliszoon van Haarlem, im Auftrag von: Hendrik Laurenz Spiegel © The Trustees of the British Museum	39
---	----

Abb. 3

Das Paradeigma des Anglers (Plat. Sph. 219a4–c4)	70
--	----

Abb. 4

Die Einteilung der hervorbringenden Kunst (ή ποιητική τέχνη) (Plat. Sph. 265a10–266d7)	184
---	-----