

# DIE VERSCHIEDENHEIT DER MENSCHENTYPEN IN PLATONS *SOPHISTES*

Jakub Jinek

## Einleitung

Die Suche nach dem Eidos des Sophisten im gleichnamigen Dialog Platons zeichnet sich durch reiche Bildhaftigkeit aus: es wird die Frage gestellt, in welches Eidos der Sophist zu *setzen* ist,<sup>1</sup> in welchem zweier Eide sich die gesuchte Idee des Sophisten *vorfindet*,<sup>2</sup> es wird bemerkt, dass der Sophist in ein schwieriges Eidos *hineingeschlüpft* ist,<sup>3</sup> in das man *hineintreten* kann,<sup>4</sup> oder an einer dunklen *Stelle*,<sup>5</sup> wo er *von einem Teil empfangen* wurde.<sup>6</sup> Alle diese Äußerungen rufen beinahe einen „topographischen“ Eindruck hervor:<sup>7</sup> der Sophist steckt in einem Eidos, das eingeteilt werden kann und dessen Teile ihrerseits wiederum einen „Ort“ darstellen, den man betreten kann.

---

<sup>1</sup> <έν> ποτέρα [τῶν δυοῖν εἰδῶν] τὸν σοφιστὴν θετέον, 236c9–10; τὴν σοφιστὴν εἰς ὁποτέραν [τῶν δυοῖν εἰδῶν] θήσομεν, 264c8.

<sup>2</sup> τὴν δὲ ζητούμενην ιδέαν, ἐν ὁποτέρῳ [τῶν δυοῖν εἰδῶν] ποθ' ἡμῖν οὕσα τυγχάνει, 235d2.

<sup>3</sup> εἰς ἄπορον εἶδος καταπέφηνεν, 236d2–3.

<sup>4</sup> καταβάντας εἰς αὐτήν, 235b9.

<sup>5</sup> σκοτεινὸν τοῦ τόπου, 254a6.

<sup>6</sup> τὴν ὑποδεχομένην αὐτὸν μοῖραν, 235c3–4.

<sup>7</sup> In diesem Kontext wird bekanntlich eine Jagd–Metaphorik (vgl. ἄγραν, 235c2) verwendet: da der Sophist entfliehen oder versenken kann (ἐκφεύξεται, 235b3; δύηται, c2; ἐκφυγὸν, c5), muss man immer darauf schauen, wie er gefangen werden soll (περιελήφαμεν, 235b1; συλλαβεῖν, b10) usw.

Die so entstandene „Karte“ stellt jedoch mehr als nur eine Metapher dar – spätestens seit dem ontologischen Mittelstück des Dialogs wird sie mit der Sein-Struktur identifiziert. Die Stellung des Sophisten in der Seinsordnung wird allmählich im Genos des Nicht-Seienden (und dadurch im Nicht-Wahren) lokalisiert.

Am Anfang des Dialogs wird aber nicht nur die Suche nach dem Sophisten angekündigt, sondern auch nach zwei anderen Menschentypen, nämlich dem Politiker und dem Philosophen. Es liegt die Vermutung nahe, dass auch die beiden übrigen Menschentypen irgendwo auf der erwähnten Karte lokalisiert werden sollen (vgl. das Wort  $\chi\acute{o}\rho\alpha$  für den Fall des Philosophen in 254a9). Wenn nun das sophistische Nicht-Seiende mit dem „jeweiligen Teil der Natur der Verschiedenheit“ (258a–b) gleichgesetzt wird, also mit dem Nicht-Schönen, Nicht-Großen, Nicht-Gerechten usw.,<sup>8</sup> bzw. mit deren Repräsentation in der Sprache (260a–264b), könnte man wohl erwarten, dass der Philosoph und der Politiker folglich dem Bereich des Seienden, d.h. dem Gerechten, dem Schönen usw. angehören würden. Diese Interpretation lässt jedoch einiges unbeantwortet:

1) Der Anlass für die Erörterung dreier Menschentypen war die mögliche (und tatsächlich häufige) gegenseitige Verwechslung dieser drei Gestalten im Verständnis der damaligen athenischen Bürger. Die abschließende Feststellung, nach ~~dem~~ das sophistische Nicht-Seiende in den „Teilen der Natur der Verschiedenheit“ besteht, während das Seiende dahingegen mit dem Philosophen verbunden werden dürfte, bringt aber noch kein klares *Kriterium* dafür, wie die mögliche Verwechslung beider Figuren zu vermeiden wäre. Es müsste noch die Frage gestellt werden, wodurch sich diese Teile der Verschiedenheit und des Seienden unterscheiden, d.h. worin die Differenz zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit liegt. Erst die Antwort auf diese Frage, die systematisch gesehen eine Begründung im unhypothetischen Guten verlangt, und nicht allein die Aufzeigung der Existenz des Nicht-Seienden, würde ermöglichen, beide Menschentypen endgültig zu differenzieren.

2) Wenn das Hauptinteresse der diskutierenden Gesellschaft wirklich dem Unterschied zwischen den drei Menschentypen gelten soll, mit der Absicht, ihre Verwechslung zu verhindern, müsste die Frage

nach den Namen und Eide eigentlich viel breiter angelegt werden. Es gibt mehr als drei Gestalten des öffentlichen Lebens, die verwechselt werden können und so in die Frage der Täuschung involviert sind. Wie kann z.B. ein demokratischer Politiker von einem potenziellen Tyrann unterschieden werden?

Der vorliegende Text möchte die Topographie der Menschentypen im *Sophistes* vervollständigen und dadurch mit Sinn erfüllen. Dabei soll a) bekräftigt werden, dass die Topographie sich auf die Seinsordnung stützt, und dass sie sich deswegen nicht nur auf die Sprache oder Prädikation bezieht, sondern auf Erkenntnis- und Seinsobjekte. b) Diese Objekte sind dabei hierarchisch abgestuft. Die Hierarchie der Objekte erschließt die Existenz c) mehrerer Kontexte der philosophischen Tätigkeit und d) einer hierarchisch abgestuften Menschenskala, die normativ ist und den Verfassungskatalog aus dem *Politikos* vorweg nimmt.

## 1) Ontologische Topographie

Der anfängliche Versuch, den Sophisten rein begrifflich aufzufassen, scheitert bekanntlich an der Vielheit der möglichen Definitionen. In der sechsten Diarese ist die Grenze zwischen dem Sophisten und Philosophen sogar so eng gezogen, dass selbst die Sokratische Elenktik sophistisch ausfällt. Das Verwechslungsproblem ist mittels reiner Begrifflichkeit kaum zu lösen; der Standort des Sophisten muss ontologisch vermittelt werden.<sup>9</sup>

Die „topographische Karte“ muss also von den εἶδη und γένη ausgemacht werden – wie schon angedeutet, wird der Sophist schließlich im Genos des Nicht-Seienden gefunden. Eine ontologisch gefasste Karte ist jedoch eine durchaus paradoxe Vorstellung. Eine Karte stellt doch nur ein Bild der Wirklichkeit vor, nicht die Wirklichkeit selbst. Dies wirft eine fundamentale Frage nach dem Status des Ontologischen bei Platon auf: seine metaphysische Spekulation greift

<sup>8</sup> Siehe Ch. Iber, *Platon: Sophistes*, Frankfurt a. M. 2007, S. 451.

<sup>9</sup> Es kann hier auf die grundsätzliche epistemologische Annahme Platons hingewiesen werden, dass ein bestimmter Menschentyp sich auf einer gewissen Stufe der Erkenntnisskala befindet (vgl. z.B. den Unterschied zwischen dem Sophisten und dem Philosophen im *Gorgias*), wobei jeder Erkenntnisgrad einem Seinsordnungsgrad entspricht (hier ist das Liniengleichnis in der *Politeia* besonders lehrhaft).

sicherlich über das bloß Bildhaft-sinnliche über, das in der Etymologie des Wortes εἶδος erklingt. Auf der anderen Seite folgt aus der Relativierung der Bildlichkeit keineswegs eine Begrenzung der ontologischen Spekulation auf rein Begriffliches oder Kategorial-prädikatives: Das Platonische Sein zeigt sich ständig (vom *Phaidon* über die *Politeia* bis zum *Sophistes* und *Politikos* hindurch) als eine Struktur, in der sich Gene mischen und sich zueinander als höher- oder niedrigerstehend verhalten. Und gerade im Spannungsfeld zwischen dem Eidos im Sinne der (geistlich-sinnlichen) Gestalt und dem „Genos des Seienden“ stellt sich die Hauptfrage des Dialogs nach dem Sophisten, der in der Mitte dieser Problematik zu stehen scheint. Die grundsätzliche Schwierigkeit einer „Jagd nach dem Sophisten“ besteht darin, dass man seine Figur *ontologisch* genau ausfindig machen müsste, diese ist aber in gewissem Sinne eine *nicht seiende*, da sie der Sphäre der Täusch-Bilder zugehört. Wer also den Sophisten ertappen möchte, muss gerade bei dieser fundamental-ontologischen Frage ansetzen – er muss das Bild (des Sophisten) in dessen Begrenzung aufzeigen, zugleich aber dessen Bezug zur wahren Wirklichkeit zu begründen.

Die systematische Spekulation über das sophistische Bild setzt an der Stelle an, wo der Eleat dem Theaitetos das eigentliche Problem der Sophistik zum ersten Mal vollständig erschließt (239d–242b). Nachdem sich der fatale Zusammenhang zwischen dem Eleatismus und der Sophistik offenbart (236d–239c), wird die Frage gestellt, worin die sophistischen Trugbilder eigentlich bestehen. Theaitetos' Definition, nach der ein Bild „das einem Wahren ähnlich gemachte solche Andere“ (240a8) ist,<sup>10</sup> scheitert. Das Scheitern wird durch zwei Bedeutungsverschiebungen verursacht: durch die Interpretation des Wahren als des „wirklich Seienden“ (τὸ ὄντως ὄν) und durch die Verwechslung der Worte „anders“ (ἕτερον) und „entgegengesetzt“ (ἐναντίον) für die Bezeichnung des Verhältnisses zwischen dem Wahren und seinem Gegenüber (dem Ähnlichen, Scheinbaren oder Nicht-wahren). Wenn das Wahre mit dem ὄντως ὄν identisch ist und wenn darüber hinaus vom Bild behauptet wird, dass es im *Gegensatz* zum Wahren steht (und nicht als etwas von ihm *Verschiedenes*), dann ist

die Existenz des Bildes, das „keineswegs“ wahr, sondern nur „scheinbar“ ist,<sup>11</sup> ausgeschlossen.

Dieses Ergebnis könnte natürlich vermieden werden: Hätte man das Scheinbare nicht als Gegenteil aufgefasst, könnte es durchaus ein Bild geben, und zwar als etwas vom Wahren Verschiedenes. In einem solchen Fall könnte die ursprüngliche Definition sogar aufrechterhalten werden: das Bild als „das solche Andere“ könnte als „das auf andere Weise wahre“ begriffen werden; dies wäre jedoch nur in dem Fall möglich, wenn das „Wahre“ nicht absolut als „wahrhaft Seiend“ (ὄντως ὄν) verstanden würde; das absolute Sein lässt dieses „auf andere Weise Seiend“ (ἕτερον ὄν) nicht zu.<sup>12</sup>

Dass nun der Eleat gerade die absolute Bedeutung nicht vermeidet, impliziert seinerseits nicht notwendiger Weise einen Fehler. Es ist, wie noch gezeigt werden soll, philosophisch völlig berechtigt, das Wahre als das *absolut Seiende* ~~ergreifen~~, dass folglich das Bild davon als *nicht seiend* ausfällt, muss dabei nicht bloß als eine „zugelassene Konsequenz“ der radikalen Seinauffassung genommen werden, sondern auch als Anlass dazu, sich des Unterschieds zwischen dem Dargestellten und Darstellenden, d.h. zwei unterschiedlicher Moden des Seins, bewusst zu werden.

Gerade dieser Sachverhalt mag im paradox klingelnden Satz wiedergegeben werden, der diese Passage abschließt und die absolute Benutzung des Seins einer relativen Verwendung gegenüberstellt: „Also was wir Bild nennen, *ist nicht* wirklich *seiend*, aber es *ist wirklich*“ (οὐκ ὄν ἄρα ὄντως ἐστὶν ὄντως ἢν λέγομεν εἰκόνα, 240b12–13). Das zweite οὐκ, das einige Interpreten vor das erste ὄντως stellen,<sup>13</sup> so dass die Passage schon die spätere Erörterung der relativen Bedeutung

<sup>11</sup> Οὐδαμῶς ἀληθινόν γε, εἰκὸς μὲν, 240b2.

<sup>12</sup> Dies wird klar, wenn wir an Stelle des Wahren eine andere absolute Sache (im Sinne von ἀνπόθετον, vgl. Platon, *Politeia*, VI,510b) stellen – etwa die Idee des Guten im Sinne von „Bestheit“; vgl. W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Frankfurt a. M. 1995, S. 75–76; es ist ausgeschlossen über einen „auf einer anderen Weise Besten“ zu sprechen.

<sup>13</sup> So z.B. Ch. Iber, *Platon: Sophistes*, S. 427, oder N. Notomi, *The Unity of Plato's Sophist*, Cambridge 1999, S. 158–162. Dagegen F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, London 1935, S. 211; D. Ambuel, *Image and Paradigm in Plato's Sophist*, Las Vegas – Zürich – Athens 2007, S. 209, vgl. 75; F. Novotný, *Platónovy spisy*, I, Praha 2003, S. 539, ohne οὐκ.

<sup>10</sup> τὸ πρὸς τἀληθινὸν ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον.

des Seins vorzeichnet,<sup>14</sup> ist nicht angebracht. Der Eleat möchte hier keine voreilige (weil unbegründete) Lösung des Problems der Sophistik darbringen – wie es die Hinfügung des zweiten οὐκ andeuten würde –, sondern zwei unterschiedliche Sachverhalte nebeneinander stellen, um ihre Distinktion zu verdeutlichen. Das an dieser Stelle auftretende Paradox liegt nicht in der falschen Prädikation, sondern in der grundsätzlichen Verschiedenheit zweier Sachen. Beide Seins-Bedeutungen (das „wirkliche“ Sein einer Sache und das Sein ihres Bildes) finden hier ihre Geltung als Instanzen der gesamten abgestuften Seinsordnung.

Der Dialog stellt keine explizite Frage nach der Beziehung beider Seins-Ebenen. Statt dass er das absolut Seiende mit dem Sein des Bildes explizit konfrontierte, konzentriert er sich lediglich auf die zweite Hälfte der besprochenen Aussage, nämlich auf das Sein des Bildes und seine Möglichkeit. In diesem Kontext, wenn es gezeigt werden soll, dass das relativ Nichtseiende des Bildes ebenfalls *ist*, muss aber die absolute Bedeutung des ὄν, die in dem ersten Teil der Aussage auftaucht, zunächst umformuliert – und relativiert – werden.

## 2) Hierarchie der Argumente

Gerade in einer Reihe von Umformulierungen besteht die Lösung der früheren Aporien, die im mittleren Teil des Dialogs erledigt werden sollen. Angesichts des oben behandelten paradoxen Satzes, der beide Bedeutungen des Seins nebeneinander stellt, wirft sich jedoch die Frage auf, wie die Entdeckung des relativen Seins eigentlich zu verstehen ist. Eine verbreitete Interpretation besagt, dass die neuere Seins-Auslegung die ursprüngliche eleatische Auffassung gänzlich ersetzen soll und muss, da sie den angemessenen und sozusagen einzig möglichen Ausweg aus früheren Problemen darstellt. In Wahrheit aber hat die systematische Abfolge der Argumente im *Sophistes* eine komplexere Intention. Die nachstehende synoptische Darbietung der im Dialog vorkommenden Aporien erschließt eine Struktur, in der die Probleme nach ihrer Relevanz abgestuft sind. Es ist ein Nachweis

<sup>14</sup> „Ist es nun also nicht wirklich nicht seiend, doch wirklich das was wir ein Bild nennen?“ Diese Interpretation setzt schon die Differenzierung zweier Arten vom Gegensatz: ἕτερον und ἐναντίον, d.h. eine Errungenschaft der späteren Phase der Untersuchung, voraus (257b).

der dramaturgischen Meisterschaft Platons, dass diese Struktur **auch** die Struktur des Seins widerspiegelt.

A) Als erste Gruppe der Probleme lassen sich die Aporien der anderen Denker (Pluralisten, Monisten, Materialisten und Ideenfreunde) ausklammern. Sie weisen eine besondere Form auf: die jeweiligen Positionen werden zunächst kritisiert und relativ mühelos widerlegt (243e, 244c–d, 247e, 248e f.);<sup>15</sup> in dieser Phase der Untersuchung fühlen sich die Gesprächspartner nicht verbunden, eine positive Alternative zu suchen. In einem nächsten Schritt wird jedoch eine Komplikation erkannt (244d–245b; 249a–249d<sup>16</sup>), die als Zeichen einer kognitiven Unzulänglichkeit nicht mehr nur seitens der kritisierten Positionen, sondern auch seitens der Diskutierenden empfunden wird.<sup>17</sup>

B) Als zweite Gruppe sind die Aporien abzusondern, bei denen sich die Gesprächspartner von Anfang an verbunden fühlen, sie zu bewältigen. Unter ihnen lässt sich weiter zwischen den I) unlösbaren und II) lösbaren Problemen differenzieren.<sup>18</sup>

I) Zu den Problemen, die keine unmittelbare Lösung finden, gehören:

α) Die Feststellung der Undenkbarkeit und Unaussprechlichkeit des (absoluten) Nicht-Seienden (τὸ μὴδᾶμῶς ὄν, 237b7 f.; τὸ μὴ

<sup>15</sup> Gegen die Pluralisten ist einzuwenden, dass ihre Hauptaussage, alles sei zwei Sachen, impliziert entweder drei (die zwei Sachen und „sein“) oder nur eine Sache (nämlich „sein“), was widersprüchlich ist; gegen die Monisten: Es ist lächerlich zu gestehen, „es gebe zwei Namen, wenn man nichts gesetzt hat als *eins*“; gegen die Materialisten: „Das Seiende ist nichts anderes als Vermögen“ – dasselbe ist aber offensichtlich auch der Seele eigen; gegen die Ideenfreunde: es ist eine „arge Behauptung“, dass dem wahrhaft Seienden Bewegung, Leben, Seele und Vernunft gar nicht eignet.

<sup>16</sup> Die Aporie von 249b wird in der Passage c–d nur scheinbar gelöst, wie es der unmittelbar nächste Text aufzeigt.

<sup>17</sup> Vgl. νῦν δ' ἠπορήκαμεν, 244a7; μυρία ἀπεράντους ἀπορίας, 245d12; νῦν αὐτοῦ γνώσεσθαι περὶ τὴν ἀπορίαν τῆς σκέψεως, 249d10.

<sup>18</sup> Während z.B. die sogenannte „Aporie des Seins“ (249d–250d) für die Gesprächspartner eine wirklich unlösbare Denkaufgabe darstellt (vgl. πάντων ἀδυνατώτατον, 250d4), wird die „Aporie“ des Einen und Vielen durch die Ausklammerung der innerlich widersprüchlichen Konzepte schnell erledigt (252e).

ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό, 238c9). Die Ausweglosigkeit der Debatte wird ausdrücklich festgestellt und mehrmals betont (239b–c), wobei die Lästigkeit des Untersuchungsobjektes radikal ausgedrückt wird: **es ist** undenklich, unbeschreiblich, unaussprechlich und unerklärlich (ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἄφθεγκτον καὶ ἄλογον, 238c10).

β) Das schon besprochene Problem mit dem Bild (239d–241c); die daraus sich ergebende erzwungene „Mischung“ des Seienden und Nicht-Seienden wird als ἄτοπον (240c2–3) bezeichnet.

γ) Die Aporie, nach der die Bewegung und Ruhe einzeln (und das heißt auch: distinkt) *sind*, zugleich aber das Sein außerhalb beider (ἐκτὸς τούτων ἀφοτέρων) liegt. Die Verbindung beider Aussagen ist dabei als „allerunmöglich“ oder „gänzlich unmöglich“ (πάντων ἀδυνατώτατον) erklärt (250c12–d3).

II) Die lösbare „Aporie des Selben und Vielen“ (251a5–6 ff.) versetzt dahingegen den jüngeren Gesprächspartner zwar zunächst in gewisse Verlegenheit (251e2–3), wird aber fast gleich danach durch Eleat erledigt. Die Widerlegung beruht auf einem Gedankengang, der die als unzulässig erkannten Varianten allmählich ausschließt: Da diejenigen Auffassungen „unmöglich“ sind, nach denen (i) nichts mit irgendeinem in Gemeinschaft tritt oder (ii) alles sich untereinander verbinden lässt, bleibt die einzige Möglichkeit übrig, dass (iii) einiges sich verbindet, anderes nicht (252e). Die Ausschließung beider ersteren Möglichkeiten führt dann unmittelbar zur Behandlung der μέγιστα γενή, also zur zentralen Euporie des Dialogs und dadurch schließlich zu dessen positiven Ausgang. Die Aussagekraft der ganzen weiteren Untersuchung hängt somit davon ab, ob die Ausschaltung von (i) und (ii) korrekt war.

Da die erste Möglichkeit (i) (es gibt überhaupt keine Mischung) offensichtlich unzulässig ist (wie es unsere Sprache unmittelbar bezeugt), liegt das Problematische eigentlich nur in der zweiten Annahme, nach der (ii) sich alles untereinander mischt. Diese wird gleich – von Theaitetos – auf einen einzigen Punkt verengt, nämlich ob die Bewegung sich mit der Unbewegung vermischen lässt oder nicht. Die negative Antwort von Theaitetos wird danach von Eleat zugespitzt: „Aber das ist doch mit äußerster Notwendigkeit unmöglich, dass die Bewegung ruhe und die Ruhe sich bewegt“ (ταῖς μέγισταῖς ἀνάγκαις ἀδύνατον, 252d9 f.; vgl. 255b, c, e; 256b).

Die Möglichkeit der bewegten Ruhe und der ruhenden Bewegung wird aber in der Passage über μέγιστα γενή hypothetisch zugelassen

(256b–c).<sup>19</sup> Schon im Fall einer früheren Aporie (siehe Punkt γ oben) wurde die Verbindung der Bewegung und Ruhe besprochen, jedoch mit einem unterschiedlichen Status als im jetzigen Kontext. Dort diente sie als Ausdruck der Aporie (250d); hier wird sie als ein sicheres Axiom weiterer Untersuchung angenommen. Die Vorstellung der bewegten Ruhe (und der ruhenden Bewegung) unterliegt also im Dialog einer Mehrdeutigkeit – sie kann deswegen kein Prinzip, sondern nur eine Hypothese bilden (vgl. *Resp.* VII,533c–d), von derer Gültigkeit erst aufgrund ihres eigenen Prinzips zu entscheiden wäre (*Resp.* VI,511a–c). Stattdessen wird sie aber festgestellt (vgl. ἀδύνατον, *Soph.* 252d10), akzeptiert und im weiteren Verlauf der Diskussion vorausgesetzt.

Dass die bewegte Ruhe und die ruhende Bewegung wirklich unmöglich sind, wurde also im Dialog gar nicht überzeugend demonstriert. Dann kann aber keine Rede davon sein, dass die Perspektive des Lösbaren (II), die aus dieser Prämisse ausgeht, die frühere Perspektive des Aporetischen (I) widerlegt und gänzlich ersetzt. Die erkenntnistheoretische Situation im *Sophistes* erinnert vielmehr an zwei parallele und einander distinkte Perspektiven der beiden ersten Hypothesen aus dem *Parmenides*. Im jetzigen Kontext des *Sophistes* kann dabei auf zwei Tatsachen hingewiesen werden:

1) Von der „Euporie“ (II), die auf dem Axiom der Gegensätzlichkeit der Bewegung und Ruhe baut, kann behauptet werden, dass sie vom Sophisten „erzwungen“ wurde – zur Dialektik des relativen Seins wurden die Gesprächspartner vom Sophisten gedrängt (σοφιστῆς ἠνάγκακεν ἡμᾶς τὸ μὴ ὄν οὐχ ἐκόντας ὁμολογεῖν εἶναι πως, 240c4–5). Wenn aber ein Dialektiker gezwungen wird, sich gegen den Sophisten zu wehren, dann muss er wenigstens teilweise auf sein Niveau herabzugehen (vgl. den Kontrast zwischen der Erkenntnisebene des Philosophen und des Sophisten in 254a–b). Die gefährliche Nähe des Dialektikers zum Sophisten aus der sechsten Diarese taucht wieder auf. – Bei den Aporien (I) lassen sich dahingegen die Gesprächspartner zur Relativierung der Aussagen über Sein nicht

<sup>19</sup> Wenn wir akzeptieren, dass die Verschiedenheit auch als αὐτὸ καθ' αὐτό denkbar ist (255d; wie es der Dialog *Parmenides* zulässt, 146c) und zugleich annehmen, dass die Bewegung an der Verschiedenheit Anteil hat (*Soph.* 256a–b), dann kann die Bewegung auch von sich selbst verschieden sein; dadurch kommt aber die ruhige Bewegung zum Vorschein.

zwingen und halten sich zunächst an der philosophischen Spekulation fest. In diesem Kontext müssen sie zwar vor der sophistischen Listigkeit kapitulieren, dafür können sie – obgleich nur vorläufig – die philosophische Radikalität des absoluten Seins beibehalten. Alles deutet daran hin, dass die relative Dialektik das ὄν entradikalisiert und instrumentalisiert, um Sophisten fangen zu können (vgl. τὸ μὴ ὄν, ὁ δὲ διὰ τὸν σοφιστήν ἐζητοῦμεν, 258b).

2) Es wird eine Hierarchie zwischen diesen zwei Kontexten angedeutet: zwischen dem radikalen und dem gemäßigten, zwischen dem des „Unlösbaren“ (I) und des „Lösbaren“ (II): Wenn wir nicht fähig sind, das Seiende und das Nicht-Seiende im Sinne von ἐκτός (d.h. einander ἐναντίον) zu sehen, versuchen wir sie „beide zugleich zu erklären“ (ἀμφοῖν ἅμα), d.h. als ἕτερον gegeneinander zu stellen (250e f.). Die **zweite** Variante wird dabei als eine Aufgabe der anspruchsvolleren Fragestellung dargestellt (vgl. ἐλπίζ, 250e7, und γοῦν, 251a2).

Dies soll natürlich nicht besagen, dass die Untersuchung sich durch die Mäßigung des Seinsbegriffs in eine falsche Richtung begibt. Nur soll klar gemacht werden, dass beide Kontexte sich einander nicht als ein Naives und Aporetisches zu einem Reflexiven und philosophisch Konstruktiven beziehen. Es ist durchaus denkbar, dass beide Perspektiven ihre Geltung behalten: eine für das Fangen des Sophisten, die andere, frei von Bedrohung, welche das μηδαμῶς ὄν und das ὄντως ὄν zu „denken“ weiß.

Dies alles darf als ein Signal der möglichen Differenzierung zwischen zwei Gegenständen der Philosophie betrachtet werden: das Sein im Sinne von ἐκτός einerseits und das Sein in der μεῖζις mit dem Nicht-Seienden andererseits.

### 3) Kontexte der Dialektik

Darin lassen sich auch zwei unterschiedliche Kontexte der philosophischen Tätigkeit erkennen. Am Anfang des Dialogs werden – neben dem Politiker und Sophisten – tatsächlich zwei Erscheinungsformen von Philosophen erwähnt: ein „Enthusiast“ (μανικός) und ein „Prüfer“ (ἐλεγκτικός).<sup>20</sup> Während der Elenktiker im Dialog explizit

thematisiert wurde – nämlich in sechster Definition des Sophisten – bleibt die Figur des Enthusiasten großteils verhüllt. Es wird aber einiges angedeutet. Den Anschein eines Enthusiasten kann – so der Gast – derjenige erwecken, der sich „an der Stelle hin und her (ἄνω καὶ κάτω) umwende“ (242a11 f.). Dieses ἄνω καὶ κάτω lässt sich nicht nur kolloquial, „hin und her“, verstehen. Die Wendung könnte auch wörtlich ausgelegt und als „von oben nach unten“ übersetzt werden, womit es an die dialektische Bewegung zwischen verschiedenen ontologischen Ebenen erinnert, wie sie in der Liniengleichnis der *Politeia* vorgestellt wird.

Höchstwahrscheinlich kann die dialektische Manie gerade aufgrund zweier Kontexte der Dialektik weiter differenziert werden, die sich einander als absolut zu relativ, ἐναντίον zu ἕτερον, „unlösbar“ zu „lösbar“ verhalten. Es gibt zwei Gründe, warum die ἐναντίον-Dialektik als „unlösbar“ empfunden wird. Einer davon liegt – wie schon gezeigt – im Thema des Dialogs: der Sophist „erzwingt“ es, die ἐναντίον-Perspektive zu verlassen. Der andere Grund geht auf den jüngeren Gesprächspartner zurück. Als ein philosophisch relativ unerfahrener (obwohl begabter) Student der Mathematik, also einer axiomatisch-hypothetischen Disziplin, mag er nicht imstande sein, die beschwerliche ἐναντίον-Dialektik, die sich mit ἀνυπόθετον beschäftigt, zu treiben, und der Debattenleiter muss auf seine Fähigkeiten Rücksicht nehmen (vgl. *Phaedr.* 276a6–7).<sup>21</sup>

Unter diesen Umständen erweist sich die ἕτερον-Dialektik, welche die Gene zu mischen und den Sophisten aufzudecken weiß, als eine der Situation angemessene Untersuchungsweise. Es ist gerade dieser Aspekt der dialektischen Fähigkeit, den der wahre Politiker aus dem gleichnamigen Platonischen Dialog für die erwünschte Mischung menschlicher Naturen einsetzt. In seiner praktisch-politischen Tätigkeit ist er nur als ein Helfer Gottes zu sehen; in der Ausübung der „genauen Messkunst“ nähert sich der wahre Politiker hingegen seinem Vorbild – dem Gott –, und zwar aufgrund des absoluten αὐτὸ τὰκριβές (*Polit.* 284d2), das die Grundlage der politischen Pragmatik darstellt, zugleich jedoch das Politische schon überschreitet. Seine

*Platons späten Dialogen*, Berlin – New York 2004, S. 145.

<sup>21</sup> Näheres dazu s. J. Jinek, *Gerechtigkeit zwischen Tugend und Gesetz*, Saarbrücken 2009, Kap. I.

<sup>20</sup> Platon, *Soph.* 216b; vgl. T. A. Szlezák, *Das Bild des Dialektikers in*

μετρική mag der ἐναντίον-Dialektik aus dem *Sophistes* entsprechen, die nicht nur Verhältnisse untersucht (vgl. ἀμφοῖν ἅμα, *Soph.* 251a), sondern auch das Absolute denkt.

Wenn wir nun fragen, was den Unterschied zwischen den beiden dialektischen Tätigkeiten ausmacht, dann ist es vielleicht gerade ein Wissen darüber, wie sich das ἐναντίον zu ἕτερον verhält, d.h. die Kenntnis des gemeinsamen Prinzips beider Methoden, das zum Kriterium des Gerechten und Ungerechten usw. werden und damit die Verwechslung von Sophisten und Philosophen schließlich verhindern kann. Mit einem Wort: die Kenntnis des μέγιστον μάθημα, wodurch alle guten Dinge erst gut und alle seienden seiend werden (*Resp.* VI, 505a, 509b). Diesen Lehrstück zu verstehen, dazu gehört auch eine entsprechende Lebensorientierung; sie ermöglicht das Ontologische als eine komplexe Struktur auszulegen, die im Bereich des relativ Seienden für pragmatische Zwecke dienen kann.

#### 4) Die Verschiedenheit der Menschentypen

Wenn nun das ὄν in seinen zwei Bedeutungen (ἕτερον und ἐναντίον) mit zwei Tätigkeiten der Philosophen identifiziert wird, und das μὴ ὄν im Sinne der ἕτερον von ὄν der Sophistik zugesprochen wird, stellt sich die Frage, wem das μὴ ὄν im Sinne von ἐναντίον von ὄν „gehört“. Mit dem Sophisten ist das absolute μὴ ὄν schwer zu verbinden, weil der sophistische Logos, obwohl falsch, doch *ist*. Gibt es also jemanden, der sich in der Seinstruktur noch unterhalb des Sophisten befindet, jemanden, der gleichsam *nichts weiß* und *nichts redet*? Es sei auf drei wichtige Ansätze des Dialogs hingewiesen werden, welche für die Erreichung der gesuchten Topografie der Menschentypen hilfreich sein können:

a) Die auf mehreren Stellen vorkommende Unterscheidung zwischen Logos und Ergon (219d, 233e; implizit in 222a und 239e f.) geht nicht nur auf das Begriffspaar Sophist – Angelfischer zurück; sie kann nicht minder auf zwei Gruppen von „Materialisten“ bezogen werden, auf die „verbesserten“ und auf diejenigen, die sich von der Haltlosigkeit ihres Ansatzes nicht überzeugen lassen, also nicht besser werden wollen, und von denen der Gast behauptet, dass sie gewalttätig sind (246c–d).

b) Während der Diskussion taucht wiederholt der Unterschied zwischen dem privaten und öffentlichen Kontext eines Berufs auf, wobei

der Sophist eindeutig der Privatsphäre angehört (222d, 225b, 232c, 268a–b).

c) In der abschließenden Diarese wird erörtert, wie der Sophist, der von seinem Unwissen weiß, von einem einfältigen Menschen abge sondert werden soll, der von seinem kognitiven Mangel nichts weiß (267e f.). Dieser Unterschied entspricht der schon in den Diareisen präsenten Differenzierung zwischen Irrtum (ἄγνοια) und Unvernunft (ἄμαθια) (228a–229c), welche sich auf unterschiedliche Erkenntnisobjekte (bzw. Nicht-Objekte) bezieht (vgl. *Resp.* IX,585b; *Tim.* 86b ff.).

Die leere Stelle in der ontologischen Topographie des Dialogs sollte also von einem solchen eingenommen werden, der im Ergon gewalttätig ist, in der öffentlichen Sphäre auftritt, sich als unverbesserlich zeigt und von seinem Unwissen nicht weiß. Diese Eigenschaften können bei Platon nur einer einzigen Gestalt zukommen – dem Tyrannen. Der Tyrann ist öffentlich tätig (im *Politikos* [276d–e] wird er dem Staatsmann entgegengesetzt), unverbesserlich, gewalttätig und einfältig: nach der *Politeia* befindet er sich sogar außerhalb (ἐπέκεινα) der schlechten menschlichen Lüste (*Resp.* IX,587c1), also ἐπέκεινα der menschlichen Moralphysikologie, und ist in seinem Schlechtsein vollkommen (vgl. *Resp.* IX,571a, d, 580a). Insofern gehört er dem Bereich des μηδαμῶς ὄν an, und stellt somit den direkten Gegenpol zum Philosophen dar, der sich mit dem absoluten ὄν beschäftigt, sogar mit dem, was ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (*Resp.* VI,509b9) liegt.<sup>22</sup>

Während aber der Unterschied zwischen dem Philosophen und Tyrannen rigoros ontologisch aufgebaut werden kann, hat derjenige zwischen dem Tyrannen und Sophisten einen nicht ausschließlich ontologischen, sondern teilweise auch empirischen Hintergrund (vgl. die bestimmenden Antithesen wie öffentlich – privat, gewalttätig – zahm usw.). Darin erklingt die Platonische Auffassung der Natur, die keine für allemal gegebene natürliche Anlage darstellt, sondern eher eine innere seelische Dynamik, die sich ständig sowohl durch das schon Gegebene (die Anlage) als auch durch das erst zu Gewonnene (durch bestimmte Erziehung und Lebensweise) konstituiert. Die Frage, ob jemand moralisch unverbesserlich ist, scheint allzu subtil

<sup>22</sup> Von diesem Gesichtspunkt aus ist es kein Zufall, sondern ein systematisch wichtiger Umstand, dass sein Name nicht ein einziges Mal im Dialog vorkommt.

zu sein, um sie in jedem einzelnen Fall nur aufgrund der ontologisch bestimmten Menschentypen zu entscheiden. Manchmal spielt darin sogar ein Zufall<sup>23</sup> eine Rolle: es sei ein „ungünstiges Geschick“, wenn man tyrannischer Natur wäre und zu „einem öffentlichen Mann“ würde (*Resp.* IX,575b–c).

Dadurch erstreckt sich zwischen dem Sophisten und dem Tyrannen ein relativ großer Raum, worin diejenigen einzuordnen wären, die – abweichend vom Sophisten und ähnlich wie der Tyrann – von ihrer Unkenntnis nichts wissen, jedoch – ähnlich wie der Sophist und abweichend vom Tyrannen – ihr Leben im Privaten verbringen, beispielsweise die selbstbewussten Adligen und andere zur Oligarchie neigenden Bürger Athens, die wir von früheren Dialogen kennen (z.B. Kritias vom *Charmides*).<sup>24</sup> Die Übergänge zwischen den schlechteren und weniger schlechten Charakteren dürfen den drei Moden philosophischer Tätigkeit negativ entsprechen, die auch hierarchisch abgestuft sind. Dadurch erhält die imaginäre Wertskala von insgesamt sechs Menschen-Typen (oder -Tätigkeiten) eine Ordnung, die an das Verfassungsschema aus dem *Politikos* erinnert:

1) der Dialektiker, der das Absolute kennt (inwiefern er sich dem Gott angleicht und ἐκτός des Menschlichen steht als die „göttliche“ Ausnahme);<sup>25</sup> er ist mit dem König aus dem *Politikos* gleichzusetzen;

2) der Dialektiker, der die Gene und menschliche Naturen mischt und webt, steht immer in der Beziehung zu seinen Schülern oder Helfern (den Richtern und Strategen aus dem *Politikos*); solche Beziehung entspricht einer kollektiven aristokratischen Herrschaft;

3) der Dialektiker als Sophist „der guten Gattung“, der die Seelen der Mitbürger durch seine Logoi reinigt und dadurch die demokratische Politik ermöglicht, indem er bereit ist, den demokratischen

<sup>23</sup> Bei aller Zweideutigkeit dieses Begriffs bei Platon; vgl. *Leg.* IV,709a–d.

<sup>24</sup> Diejenigen dahingegen, die sich vom Sophisten nur in dem Punkt unterscheiden, dass sie öffentlich tätig sind (etwa die Rhetoren) (268b), stehen auf derselben Stufe der Seinsordnung wie er selbst, insofern sie von ihrer Unkenntnis wissen (sie leiden zwar unter ἄγνοια, nicht aber unter ἀμαθία).

<sup>25</sup> Vgl. *Resp.* X,605c7–8.

Gesetzen zu gehorchen; dieser kann einen paradigmatischen Bürger der gesetzlichen Demokratie vom *Politikos* darstellen;

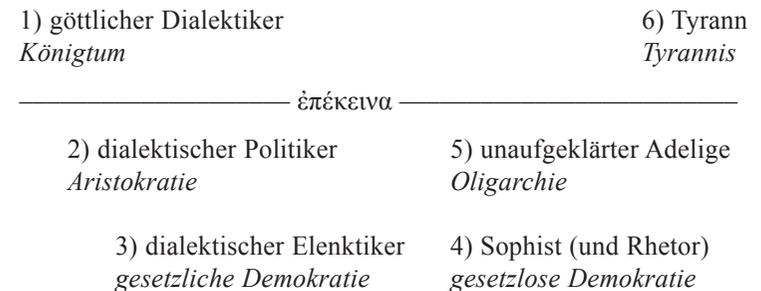
4) der Sophist und Rhetor, die wissen, dass sie keine wirklichen Kenner sind; sie passen zu einer gesetzlosen Demokratie;

5) derjenige, der nicht weiß, dass er nicht weiß (etwa ein unaufgeklärter Adelige) – er bleibt namenlos, wird aber im Verfassungsschema vom *Politikos* durch die Oligarchie repräsentiert;

6) der Tyrann, der entweder von den äußeren Umständen oder von seiner Seele ἐπέκεινα der Menschlichkeit getrieben wird und der der gleichnamigen Verfassung entspricht.

Diese Systematik lässt sich durch folgendes Schema, das die gesuchte Topographie der Menschentypen repräsentieren kann, veranschaulichen:

Schema der Menschen- und Verfassungstypen



Zwei Bemerkungen zu diesem Schema seien noch angeführt:

a) Obwohl das Schema eine *Seinstruktur* darstellt, verlaufen die Grenzen zwischen einzelnen Stufen nicht starr: Nummer 1) und 2) können für unterschiedliche Tätigkeiten einer einzigen Person stehen. Auf der anderen Seite der Skala gilt Ähnliches für 5) und 6) – ein unreflektierter Bürger kann unter Umständen zum Tyrannen werden. Nummer 1) und 6) sind Extremfälle. Sie gehören weder zum Sein noch zum Nicht-Sein: sie befinden sich außerhalb (ἐπέκεινα) der Wirklichkeit.

b) Das Schema stellt dennoch eine eidetische Karte dar. Sie ermöglicht – im Modus des relativen Seins – die ganze Problembreite aufzuzeigen und geistlich bildhaft machen, mit der sich die menschliche Praxis in der Polis auseinandersetzen muss. Sie dient nicht nur dazu,

den Sophisten zu entdecken, sondern ermöglicht auch, den Tyrannen, der sich fast außerhalb von Erkennbaren bewegt, in die Seinsordnung zu lokalisieren und damit wenigstens als Hypothese (vgl. *Phd.* 100a) fasslich machen; dieselbe gilt auch für die durch ihre Helligkeit fast unsichtbare Figur des zum Gott werdenden Philosophen.

## Schluss

Der *Sophistes* ist keineswegs „wertneutral“. Der Dialog deutet eine Seinsordnung an, in der die unterschiedlichen Erkenntnisgrade je einer menschlichen Tätigkeit entsprechen. Als Ergebnis führt er uns andeutungsweise eine Skala der Menschentypen vor Augen, die hierarchisch abgestuft ist, und dem durchaus normativen Verfassungsschema aus dem *Politikos* entspricht. Die positive Aussage des Dialogs über die ontologische Topographie besteht nicht nur darin, dass die Sophisten von dem Philosophen abgesondert werden. Das endgültige Unterscheidungskriterium beider Typen bleibt im Text des Dialogs ausgespart, wird jedoch durch die Struktur dessen Lehrstücke angedeutet und dadurch ins Spiel gebracht.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Die Arbeit entstand im Rahmen des Projektes GA ČR Nr. 401/08/P169.