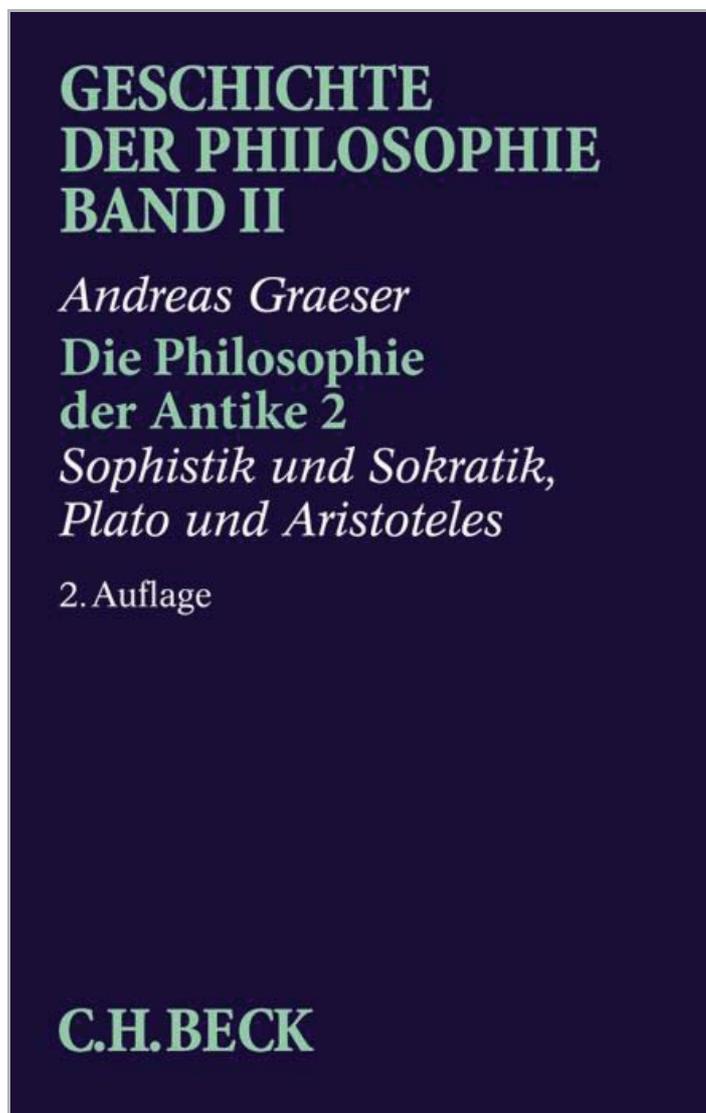


Unverkäufliche Leseprobe



Andreas Graeser

Geschichte der Philosophie Band II

Die Philosophie der Antike 2: Sophistik und
Sokratik, Plato und Aristoteles

1993. 389 S.

ISBN 978-3-406-36983-4

Weitere Informationen finden Sie hier:

<https://www.chbeck.de/11868>

© Verlag C.H.Beck oHG, München
Diese Leseprobe ist urheberrechtlich geschützt.
Sie können gerne darauf verlinken.

Geschichte der Philosophie

Herausgegeben von Wolfgang Röd

Band II

Verlag C.H.Beck München

Die Philosophie der Antike 2

Sophistik und Sokratik,
Plato und Aristoteles

Von Andreas Graeser

Zweite, überarbeitete
und erweiterte Auflage

Verlag C.H. Beck München

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Geschichte der Philosophie / hrsg. von Wolfgang Röd. –
München : Beck.

NE: Röd, Wolfgang [Hrsg.]

Bd. 2. Die Philosophie der Antike.

2. Graeser, Andreas: Sophistik und Sokratik, Plato und
Aristoteles. – 2., überarb. und erw. Aufl. – 1993

Die Philosophie der Antike. – München : Beck.

(Geschichte der Philosophie ; ...)

2. Graeser, Andreas: Sophistik und Sokratik, Plato und
Aristoteles. – 2., überarb. und erw. Aufl. – 1993

Graeser, Andreas:

Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles / von Andreas
Graeser. – 2., überarb. und erw. Aufl. – München : Beck, 1993

(Die Philosophie der Antike ; 2) (Geschichte der
Philosophie ; Bd. 2)

ISBN 3 406 36983 9

ISBN 3 406 36983 9

Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage. 1993

Umschlagentwurf von Walter Kraus, München

© C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München 1976

Gesamtherstellung: C. H. Beck'sche Buchdruckerei, Nördlingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem, aus chlorfrei
gebleichtem Zellstoff hergestelltem Papier.

Printed in Germany

Vorwort zur zweiten Auflage

Für die Neuauflage dieser Darstellung einiger Belange der klassischen Periode der Philosophie der Antike sind eine Reihe von Fehlern eliminiert sowie mißverständliche Formulierungen verbessert worden. Im übrigen habe ich mich bemüht, neue Literatur einzuarbeiten (siehe die durch Buchstaben gekennzeichneten neuen Anmerkungen) und dem Leser so weitere Perspektiven zu eröffnen. Daß dies nur selektiv geschehen kann, bedauere ich selbst wohl am meisten. Denn mehr noch als andere Epochen der Philosophiegeschichte profitiert die Beschäftigung mit der antiken Philosophie von der Vielfältigkeit innerhalb des Spektrums heutiger Philosophie. Entsprechend weit und intensiv vollzieht sich auch die Diskussion im Detail. So erscheinen mir viele Punkte heute weniger selbstverständlich als in den Jahren 1976–1982, da ich an dieser Darstellung arbeitete; und manche Gedanken und Argumente, die hier erörtert werden, bedürfen differenzierterer Betrachtung. Dies habe ich durch Hinweise in weiteren Anmerkungen auszugleichen versucht. Neu hinzugekommen sind die Abschnitte III 1.c, e, III 3.g, III 4.g sowie die Indizes. Größeren Überarbeitungen und substanzielleren Erweiterungen standen äußere Gründe entgegen.

Für viel Verständnis und Hilfe im Verlag bin ich Herrn Wolfgang Beck und Herrn Dr. Günther Schiwy verpflichtet; ebenso ist es mir ein Anliegen, Herrn Professor Röd, dem Herausgeber und spiritus rector dieser Reihe, an dieser Stelle für seine Freundschaft und sein Vertrauen zu danken. Seine sachliche Art, philosophische Themen anzugehen und zu behandeln, empfinde ich als beispielhaft, seine lebenswürdige Form als verpflichtend. Danken möchte ich hier auch den Herren Dr. Andreas Bächli, Dr. Jürg Freudiger und Lic. phil. Klaus Petrus, jüngeren Kollegen am Philosophischen Institut, die mir in vielfältiger Weise halfen und von deren Arbeit ich meinerseits sehr profitiere. Eva Graeser hat mich bei meiner Arbeit unterstützt und ermutigt. Ihr ist dieses Buch gewidmet.

Bern, im Frühjahr 1992

A. G.

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungen	11
Einleitung	13
I. Sophistik	19
1. Auf dem Wege zum Relativismus: Protagoras	20
a) Der Homo-Mensura-Satz 21 – b) Relativismus oder Subjektivismus? 24 – c) Ontologische Implikationen? 25 – d) Über jede Sache gibt es zwei einander entgegengesetzte Auffassungen 26 – e) Widerspruch ist unmög- lich 28 – f) Agnostizismus 29 – g) Politische Philosophie 30	
2. Nihilistische Experimente: Gorgias	32
a) Nichts existiert 33 – b) Nichts ist erkennbar 36 – c) Nichts ist mitteilbar 38 – d) Positionen und Probleme 40 – e) Moralphilosophische Implikatio- nen 43	
3. Skeptizistische Avancen: Xenias und Cratylus	44
a) Xenias 44 – b) Cratylus 45	
4. In den Fallen der Sprachphilosophie: Lycophron und Antisthenes	48
a) Lycophron 48: aa) Das Problem der Prädikation 48 – ab) Wissen als Bekannschaft 50 – b) Antisthenes 52: ba) Das Problem des falschen Satzes 52 – bb) Das Problem der Definition 55	
5. Angriffe gegen die Religion	57
a) Diagoras: Das moralische Argument 57 – b) Prodicus: Das psychologi- sche Argument 58 – c) Critias: Religion als Erfindung 61	
6. Problematik der Moralphilosophie: Die <i>Dissoi Logoi</i>	64
a) Gut und Schlecht 65 – b) Schicklich und Unschicklich 66 – c) Recht und Unrecht 68	
7. Kritik der konventionellen Moral	70
a) Antiphon: Über die Unzweckmäßigkeit der Rechtsordnung 71 – b) Callicles: Die These vom Recht des Stärkeren 74 – c) Thrasymachus: Ungerechtigkeit zahlt sich aus 78	
8. Modell der praktischen Philosophie: Isokrates	81

II. Sokratik	87
1. Sokrates	88
a) Die Sokratische Frage 89 – b) Das Allgemeine und die Ideenlehre 92 –	
c) Tugend als Wissen 95 – d) Die Einheit der Tugenden 98 – e) Wissen	
und Handeln 101 – f) Willensschwäche und Freiwilligkeit 104 – g) Geset-	
zestreue und bürgerlicher Ungehorsam 107	
2. Euclides von Megara	110
a) Logik 111 – b) Ethik 113	
3. Antisthenes	116
4. Aristipp(us) von Cyrene	119
a) Erkenntnistheoretische Annahmen 120 – b) Folgerungen für die Ethik	
122	
III. Plato	125
1. Leben, Schriften, hermeneutische Probleme, Charakteristik	125
a) Leben 125 – b) Schriften 126 – c) Schriftstellerei und Philosophie 127 –	
d) Hermeneutische Probleme 129 – e) Ungeschriebene Lehren 130 –	
f) Charakteristik 132	
2. Ontologie	133
a) Der Ursprung der Zwei-Welten-Lehre 134 – b) Der Ansatz der Ideen-	
lehre: Zwei Antworten 136 – c) Der ontologische Status der Idee 138 –	
d) Der Status der raum-zeitlichen Dinge 141 – e) Die Teilhabe 144 –	
f) Der unendliche Regreß 147 – g) Ideen und Kosmos 150	
3. Wege der Philosophie	154
a) Dialektik: Die Überwindung des Hypothetischen 155 – b) Die Idee des	
Guten 158 – c) Mystik und Religiosität 158 – d) Wiedererinnerung und	
Lernen 163 – e) Sehnsucht, Schönheit, Liebe 166 – f) Dialektik: Auf den	
Spuren einer Logik der Begriffe 169 – g) Wissen und Meinung 172	
4. Ethik, Anthropologie und Politik	175
a) Warum moralisch sein? 176 – b) Die Unsterblichkeit der Seele 180 –	
c) Individuum und Gesellschaft: das Modell der Gerechtigkeit 183 –	
d) Der Staat als Individuum: Politische Metaphorik 188 – e) Wissen und	
Macht 191 – f) Macht und Gesetz 195 – g) Diskreditierung der Kunst 198	
IV. Aristoteles	202
1. Leben, Schriften, Disziplinen, Philosophische Methode, Charak-	
teristik	202
a) Leben 202 – b) Schriften 204 – c) Disziplinen 206 – d) Die philo-	
sophische Methode 207 – e) Charakteristik 209	

2. Sprache und Ontologie	210
a) Wort und Sache 211 – b) Die Kategorien 213 – c) Zur Funktion der Kategorien 215 – d) Die Mehrdeutigkeit von „sein“ 218 – e) Ontologische Strukturen 220 – f) Substantialität 223	
3. Die Wirklichkeit	226
a) Ursachen 226 – b) Prinzipien 229 – c) Potentialität, Aktualität und Bewegung 232 – d) Sein und Aktivität 235 – e) Seiendes als Seiendes 238 – f) „Erste Philosophie“: Theologie oder Ontologie? 241	
4. Fragen der Ethik	243
a) Der Standort der Aristotelischen Ethik 244 – b) Sittlichkeit und Vernunft 247 – c) Praktische Wahrheit und praktischer Syllogismus 250 – d) Willensschwäche 254 – e) Freiwilligkeit 258 – f) Das beste Leben 263	
5. Wissenschaft, Dialektik, Rhetorik.	266
a) Begründetes Wissen 267 – b) Dialektik und Rhetorik 271	
 Anmerkungen	 277
Bibliographie	359
Personenregister	377
Sachregister	386

Abkürzungen

Cherniss = H. F. Cherniss: *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Bd. 1. Baltimore 1946.

DK = H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Ed. W. Kranz. Dublin und Zürich 1972 (Nachdr. d. 6. Aufl.).

Wo Mißverständnisse nicht zu befürchten sind, wird auf dieses Werk ohne Sigel mit Angabe der Ordnungszahl des jeweiligen Philosophen (jedoch nur dann, wenn auf einen anderen als den im jeweiligen Kapitel behandelten Philosophen Bezug genommen wird), der Buchstaben „A“ oder „B“ für Zeugnisse bzw. Fragmente und deren Nummern verwiesen.

DL = Diogenes Laërtius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Übers. von O. Apelt. Hamburg, 2. Aufl. 1967.

Guthrie = W. K. C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*. Cambridge 1962 sqq.

RE = *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa. Stuttgart 1894 sqq.

SVF = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, coll. I. ab Armm. 4 vls. Leipzig 1903–24 (Nachdr. Stuttgart 1964).

Plato wird wie üblich nach der Paginierung von Stephanus, Aristoteles nach der Bekkerschen Edition (Berlin 1831 sqq.) mit Angabe von Seite, Spalte und Zeile, jedoch unter Zugrundelegung der Ausgaben in den *Oxford Classical Texts*, zitiert.

Einleitung

1. Die allgemeinen Verhältnisse zur Zeit der Klassischen Philosophie

Die sogenannte klassische Periode griechischer Philosophie erstreckt sich über das V. und IV. Jahrhundert. Zu Beginn dieser Zeit steht die erfolgreiche Abwehr persischer Invasoren bei Marathon im September 490. Ihr Ende ist äußerlich durch den Sieg Philipps II. von Macedonien bei Chaeronea um 338 angezeigt. Dieser Sieg bedeutete das Ende der Autonomie der griechischen *Polis* überhaupt. Ihm folgt die Periode der groß-griechischen Expansion im Osten, die durch Philipps II. Sohn Alexander eingeleitet wurde und heute in terminologischer Anlehnung an die Forschungen des Historikers Johann Gustav Droysen als „Hellenismus“ bezeichnet wird.

Träger und Zentrum der kulturellen Entwicklungen jener Epoche ist Athen, das in dieser Zeit seinen Aufstieg und Niedergang als politische und ökonomische Macht erlebt.¹ Den Höhepunkt seiner Macht erreichte Athen unter Pericles. Er war der Parteigänger des Volkes und konnte zwischen 443 und 430 ziemlich unangefochten regieren. Diese – wie der Historiker Thucydides zu bedenken gibt (II 65, 8 sq.) – gewissermaßen monarchische Stellung sicherte sich Pericles nicht zuletzt dadurch, daß er den breiten Massen u. a. auch durch großartige Bauprogramme gute Verdienstmöglichkeiten verschaffte. Zudem hatte er dafür gesorgt, daß der größere Teil der eigentlichen Bürgerschaft vom Staat beschäftigt und erhalten wurde.² Damit war gewährleistet, daß auch die besitzlosen Bürger aktiv am politischen Leben Athens mitwirken konnten. Die dafür nötigen Mittel wurden durch Zölle und vor allem durch die Abgaben der Bundesgenossen verfügbar.³ Derartige Möglichkeiten standen Athen später nicht mehr offen. Denn der Peloponnesische Krieg, der 431 ausbrach, endete 404 mit der bedingungslosen Kapitulation Athens. Athen war damit auf die Stufe politischer Bedeutungslosigkeit zurückgeworfen. Die alten sozialen Gegensätze, die nach Pericles' Tod im Jahre 429 wieder spürbar wurden, traten nun – unter radikal veränderten wirtschaftlichen Bedingungen – besonders scharf hervor. Ja, die Institution der Demokratie,⁴ die in Athen organisch gewachsen war und von hier aus auch auf andere Staaten ausgestrahlt hatte, war längst nicht mehr selbstverständlich.⁵ Bereits der ersten oligarchischen Reaktion, die sich eindeutig gegen die demokratische Verfassung richtete, war Erfolg beschieden. Dies war der Staatsstreich von 412/411. Zwar wurde die demokratische Verfassung bereits 410 wieder restituiert. Auch wurde nun erstmals ein spezielles Gesetz zum

Schutz der Demokratie erlassen.⁶ Doch kam es nach der Niederlage Athens zur Schreckensherrschaft einer Gruppe von dreißig Männern unter der Leitung von Theramenes und Critias, dem Onkel Platos. Im Jahre 403 brach diese Herrschaft zusammen. Seit dem September desselben Jahres ist auch die demokratische Verfassung wieder in voller Geltung. Doch hat sie ihre integrative Kraft unwiderruflich verloren. Die *Polis* konnte längst nicht mehr als schützender Verband erlebt werden. Das Individuum war mit seinen Nöten in zunehmendem Maße auf sich selbst verwiesen. Diese Situation findet – sozusagen als Spätfolge – schließlich in der Tatsache Ausdruck, daß in den nach-klassischen, sogenannten hellenistischen Philosophen-Schulen eine radikal neue Besinnung auf das Selbst einsetzt, die das Glück bzw. gute Zurechtkommen mit dem Leben (εὐδαιμονία) und die sittliche Tüchtigkeit (ἀρετή) nicht mehr im Kontext politischer Kategorien definiert.

2. Philosophie und Politik

Inwieweit sich nun die philosophischen Auffassungen, die sich im V. und IV. Jahrhundert herauschälen, zu den politischen und sozialen Gegebenheiten in Verbindung bringen lassen, ist nicht leicht zu sagen.

Sicher ist die revolutionäre Rolle der Sophistik (infra I) in erster Linie darin zu sehen, daß sich die berufsmäßigen Erzieher – wie F. H. Tenbruck sagt – an jedermann wandten, die Öffentlichkeit als ihr Publikum begriffen und mit ihrer Vorstellung eines für jedermann lehrbaren, argumentativen Wissens sozusagen erstmalig eine intellektuelle Öffentlichkeit und damit auch Wissenschaft in ihrer unerläßlichen sozialen Gestalt schufen.⁷ Eine solche Entwicklung konnte keinen geeigneteren Boden finden als das Athen zu Perikles' Zeiten. Freilich wäre es abwegig, die z. T. radikalen und aufklärerischen Thesen einzelner Sophisten etwa in der Art von K. Mannheim als unmittelbaren Ausdruck der Denkweise und Denkform aufstrebender Unterschichten interpretieren zu wollen.⁸ Eine solche Deutung geht an der Tatsache vorbei, daß die latente Opposition gegen die Sophistik und ihre – wie nicht zuletzt auch die Komödien des Aristophanes zeigen – Ausstrahlung mindestens ebenso sehr von „unten“ kam und daß sich die Gönner und Kunden dieser berufsmäßigen Wanderlehrer vor allem aus Kreisen des Adels und des gehobenen Bürgertums rekrutierten.⁹ Auch sollte die Tatsache, daß einige Sophisten liberale und im modernen Sinne des Wortes „demokratische“ Ideale propagierten (so u. a. auch den Gedanken der natürlichen Gleichheit der Menschen und der Widernatürlichkeit der Sklaverei),¹⁰ nicht zu der Vorstellung verführen, daß die Sophistik im damaligen Athen *simpliciter* als pro-demokratische Kraft wirkte. Dies war sicher nicht der Fall.

Sokrates schließlich (infra II), von dem historisch wenig bekannt ist,^{10a} wurde von vielen seiner Zeitgenossen als „Sophist“ empfunden und als sol-

cher gebrandmarkt.¹¹ Daß Plato seinen Lehrer als genuinen Antipoden der Sophisten sieht und im Sokratischen Philosophieren sogar die Überwindung der Sophistik erkennt, zeigt allenfalls, wie unsicher die moderne Beurteilungsbasis ist. Sokrates exponierte sich politisch wenigstens zweimal: Als Ratsvorsitzender im Jahre 406, als er das illegal ausgesprochene Todesurteil gegen jene Feldherren ablehnte, die es unterlassen hatten, die athenischen Toten zu bergen,¹² und 403, als er sich weigerte, dem Befehl der Dreißig Tyrannen nachzukommen und an Leon von Salamis' Verhaftung mitzuwirken.¹³ Daß Sokrates einen bestimmten politischen Standort hatte, ist unwahrscheinlich. K. R. Popper charakterisiert ihn zutreffend als „non party man“.¹⁴ Es ist anzunehmen, daß Sokrates die in der radikalen attischen Demokratie verwurzelte Auffassung, daß sich im Prinzip jeder für jedes Amt eigne, als grotesk empfand. Dies würde ihn freilich noch nicht in die Nähe der oligarchischen Kreise rücken. Unter seinen Schülern und Zuhörern befanden sich neben Chaerephon, einem Führer der Demokraten, allerdings auch Alcibiades, Critias und Charmides. Die beiden letzteren waren Onkel Platos. Beide erwiesen sich als extreme Oligarchen.¹⁵ Sie gehörten zu den Dreißig Tyrannen und verloren 403 im Kampf gegen die Demokraten ihr Leben. Daß diese drei Männer zu Sokrates' Schülern gerechnet werden konnten, mochte bei der Tatsache eine Rolle gespielt haben, daß es nach dem Sturz der von Sparta geduldeten Marionettenregierung der Dreißig Tyrannen durch die Demokraten (Thrasybulus, Anytus) zu einer Anklage gegen Sokrates kam, die von Anytus gestützt wurde. Diese Überlegung würde sich um so mehr anbieten, als angenommen werden darf, daß die Niederlage Athens nicht – wie der Historiker Thucydides meint – der Schwäche des politischen Systems, sondern der Konspiration gewisser Leute (wie Alcibiades, Charmides und Critias) mit Sparta zuzuschreiben ist. Daß dies in der Anklageschrift nicht gesagt wurde, läßt sich vielleicht dadurch erklären, daß inzwischen eine Amnestie gewährt worden war und die Anklage daher nicht politisch motiviert werden konnte, weshalb auf „Jugendverführung“ ausgewichen wurde. Bemerkenswert ist auch, daß Sokrates betont, er habe keine Sympathie für die Dreißig Tyrannen gehabt und auch einen Führer der Demokraten zu seinen Schülern zählen können.¹⁶

Wie immer sich die Geschehnisse zugetragen haben mögen, Sokrates' Schüler Antisthenes, Aristipp und Euclides scheinen keine politischen Ambitionen gehegt zu haben. In der Person des Antisthenes, der in Athen ohnehin keine vollen Bürgerrechte genoß, zeichnet sich bereits jener Typus von Philosoph ab, der das Treiben der Politik und das damit verbundene Machtstreben mit Sarkasmus beobachtet und sich ganz und gar auf sich zurückzieht. Sein Ideal der Selbstgenügsamkeit und seine Forderung nach wahrer Tugend sind als Absage an das politische Leben und die damit verbundenen Wertvorstellungen zu verstehen. Noch radikaler äußert sich diese Einstellung in der dem Antisthenes verbundenen Philosophie des Cynismus, die eine

Verweigerungshaltung gegenüber der Gesellschaft überhaupt darstellt. Plato hingegen (infra III), der berühmteste Sokrates-Schüler, war ein leidenschaftlicher politischer Denker, der nur allzu gern in die Geschicke seiner Heimatstadt eingegriffen hätte. Wie andere Intellektuelle¹⁷ im IV. Jh. war auch er kein Freund der Demokratie. Seine Dialoge lesen sich über weite Strecken als Anamnese der intellektuellen Bedingungen des Niederganges Athens. Die von ihm vorgeschlagene Therapie – eine an über- und ungeschichtlichen Wahrheiten ausgerichtete Herrschaft, die durch den Primat des Intellekts legitimiert wird – mutet freilich unrealistisch an. Seine die sophistische Vorstellung von kritischer Rationalität überwindende Konzeption absoluten Wissens, welche die Bestimmungen der Hypothetizität und Revidierbarkeit ausschließt, entspringt einer Entscheidung und wird als solche nicht mehr begründet.¹⁸ Daß sich derartige Wissensansprüche für die politische Praxis nutzbar machen lassen, bezweifelte nicht nur Isokrates, sein großer Konkurrent im Athenischen Bildungswesen (infra I, 8), sondern auch Aristoteles, sein begabtester Schüler (infra IV).

Isokrates glaubt an die kosmopolitische Größe der Bildungsstätte Athen. In Übereinstimmung mit seinem Philosophie-Verständnis sieht er diese Stärke am ehesten in oligarchischen Herrschaftsstrukturen bewahrt. Doch sieht er in zunehmendem Maße auch die Notwendigkeit einer griechischen Einigung überhaupt. Der Mann, dem Isokrates eine solch schwierige Aufgabe schließlich zutraut, ist Philipp von Makedonien. Hier ergeben sich vielleicht gewisse Berührungspunkte mit Aristoteles. Denn es mag naheliegen, Aristoteles' Plädoyer für die Erbmonarchie in Beziehung zur monotheistischen, ja monarchischen Struktur seiner Kosmologie zu setzen und darin – wie H. Kelsen dies tat¹⁹ – eine ideologische Stütze der Politik des macedonischen Imperialismus zu sehen: Die macedonische Vorstellung ging wohl dahin, daß der Bestand der griechischen Poleis erhalten bleiben, ihre außenpolitische und militärische Kompetenz aber der Kontrolle der Monarchie unterworfen sein sollte. So betrachtet, ist es nicht verwunderlich, daß Aristoteles in seiner Verfassungslehre den Staat in geradezu anachronistisch anmutender Weise mit der griechischen *Polis* identifiziert, für diese durchaus auch die gemäßigte Demokratie empfiehlt, aber die außenpolitischen Belange am besten in der Monarchie aufgehoben sieht. Dazu würde – wie H. Kelsen darlegt – die Tatsache passen, daß Aristoteles neben dem einen Göttlichen auch eine Pluralität von Göttern ansetzt, die dem Polytheismus der offiziellen Staatsreligion entspricht. Analog wäre die Gegenüberstellung des philosophischen Ideals der reinen Kontemplation und des politisch-aktiven Lebens zu gewichten. Die Überordnung des einen über das andere bedeutet die Forderung nach Ruhen aller politischen Aktivität: Aristoteles stellt „die Monarchie über die Demokratie (...), die Tugend der philosophisch-wissenschaftlichen Erkenntnis über die Tugend des aktiv-politischen Handelns. Die die Welt machtvoll und gerecht regierenden Götter sind noch der Ausdruck des sich selbst vergotten-

den, ins Absolute gesteigerten Willens des griechischen Menschen der Polis zu aktiver Teilnahme an der Gestaltung seines politischen Schicksals. Die aristotelische Gottheit, die die Welt weder schafft noch regiert, sondern nur, sich selbst erkennend, in sich selbst ruht, sie ist im letzten schon der Ausdruck praktisch-politischer Resignation“.²⁰

3. Quellen

Die Gedanken der griechischen Philosophie vor Plato sind uns, von wenigen Ausnahmen wie den *Dissoi Logoi* (infra I, 6) abgesehen, nur indirekt und fragmentarisch überliefert (s. Bd. I, 15 sqq.). Dies trifft auch für die Gedanken der Sokrates-Schüler Antisthenes, Aristipp und Eucleides zu. Die Beurteilung derartiger Überlieferungen wird durch zahlreiche Faktoren erschwert. Dabei sind nicht nur die z.T. immer noch undurchschaubaren doxographischen Affiliationen in Betracht zu ziehen. Auch die Tatsache, daß spätere Autoren, wie z.B. der Skeptiker Sextus Empiricus, dazu neigen, die Auffassungen früherer Denker in ihre eigene Begrifflichkeit zu überführen, stellt den modernen Interpreten vor Probleme. Denn die Begrifflichkeit eines Autors wie Sextus Empiricus läßt bereits Unterscheidungen thematisch werden, die das frühere Denken in dieser Form möglicherweise noch nicht erkannt hatte. (So ist etwa im Blick auf Gorgias' Schrift *Über das Nichtseiende* [infra I, 2] die hermeneutisch interessante Situation gegeben, daß uns die Argumentation des Gorgias sowohl in einem Auszug des Sextus, als auch in einem Auszug des Aristotelischen Schrifttums vorliegt.) Hinzu kommt, daß Autoren wie Aristoteles und Sextus die Vorstellungen früherer Denker durchweg vor dem Hintergrund ihrer eigenen Problemstellungen interpretieren und dabei auch zu rekonstruierenden Darstellungen gelangen (s. Bd. I, 21–23). Auch Plato ist von dieser Tendenz nicht frei.

Platos philosophische Vorstellungen begegnen uns in den Dialogen. Diese namentlich seit Fr. Schleiermachers Arbeit geläufige Annahme ist heute nicht mehr selbstverständlich. Denn die Forschungen von K. Gaiser, H.-J. Krämer und Th. A. Szlezák (siehe Lit.-Verz.) verstehen sich als Plädoyer für die im Prinzip alte These, daß es so etwas wie einen schulinternen, sozusagen innerphilosophischen Bestand von Lehrmeinungen gegeben habe, die in den Dialogen selbst nicht – oder nur andeutungsweise – Ausdruck finden. Diese These, die sich vor allem gegen die Forschungen H. F. Cherniss' wendet (der seinerseits gegen ähnliche Vorstellungen früherer Interpreten wie L. Robin u. a. Front machte), betrifft vor allem die Annahme einer besonderen Prinzipienlehre Platos und die Relevanz dieser „ungeschriebenen Lehren“ für die Einschätzung der platonischen Philosophie überhaupt. Auf diese Kontroverse wird in der hier vorliegenden Darstellung nur am Rande Bezug genommen. Erstens würde eine Diskussion dieser Problematik einen eigenen Band

erfordern; zweitens scheint es doch so zu sein, daß die Fragen, die Plato selbst für diskussionswürdig erachtete, in den Dialogen gestellt werden.²¹

Anders liegen die Dinge im Falle des Aristoteles. Die Texte, die er seinerzeit publizierte und einer weiteren Öffentlichkeit zugänglich machte, sind heute samt und sonders verloren. Was wir heute als Schriften des Aristoteles ansehen und in diesem Sinne als Bücher zugrunde legen, sind Abhandlungen und Entwürfe, die offenbar Forschungs- und Unterrichtszwecken dienen (infra IV) und erst zu einem späteren Zeitpunkt ediert wurden. Vielleicht nahm das Interesse an den veröffentlichten Schriften in dem Maße ab, wie die schulinternen Texte zugänglich wurden. Jedenfalls herrscht heute wohl die Tendenz vor, das verlorene Schrifttum als Dokument einer exoterischen Dimension, die akademischen Abhandlungen hingegen als den „eentlichen“, „technischen“ Aristoteles anzusehen und hier von einer esoterischen²² Dimension zu sprechen.²³ Zwar dürfte dies den Kern der Sache treffen. Doch sind die Dinge im Detail nicht so eindeutig. So scheint es sich z.B. bei dem verlorenen Essay „Über Ideen“ (Περὶ ἰδεῶν), der etwa zur Zeit des Platonischen „Parmenides“ entstanden sein könnte, zumindest nach den Auszügen späterer Autoren zu urteilen, durchaus um einen „technischen“ Beitrag gehandelt zu haben.

I. Sophistik

Neben den primär naturphilosophisch orientierten Denkrichtungen, jedoch nicht immer unabhängig von diesen, nimmt spätestens seit dem fünften Jahrhundert ein Denken Gestalt an, das seiner Tendenz nach als Hinwendung auf den Menschen charakterisiert werden kann. In zunehmendem Maße finden Fragen Beachtung, die das politische, moralische, rechtliche und im weitesten Sinne des Wortes kulturelle Moment der Welt betreffen. Das Spektrum dieser Interessen reicht von der praktischen Philosophie über formale Aspekte der Disputationskunst bis zur Sprache mit Grammatik, Stilistik und Redekunst. Auch da, wo mit Fragen der Sprachphilosophie oder der Erkenntnistheorie abstrakte und theoretische Gesichtspunkte zur Sprache kommen, dominieren letztlich praxisorientierte Erkenntnisinteressen.

Das hat auch politische Ursachen. Seit der Ablösung der Adelherrschaft durch die Demokratie führte der Weg zu politischem Einfluß und Erfolg über die Kunst, durch die Rede zu überzeugen. In den demokratisch verfaßten Staatswesen ist ein beträchtlicher Bedarf nach entsprechender Ausbildung spürbar, wie überhaupt ein breites Bedürfnis nach Bildung entsteht. Bald gibt es eine Zunft „kundiger Männer“ – Sophisten (σοφισταί) –, die von Stadt zu Stadt ziehen und ihre ebenso bewunderten wie beargwöhnten Fähigkeiten gegen Entlohnung anbieten. Anlässe dazu boten vor allem Einladungen zu öffentlichen Ansprachen (ἐπιδείξεις) oder zu privat organisierten, seminarartigen Veranstaltungen in kleinerem Kreise (cf. Plato, Hippias Maj. 282 c).¹ Gleichwohl wäre es falsch, in den als „Sophisten“ bezeichneten Männern so etwas wie eine klar definierte Gruppe von Denkern zu sehen.² Einmal ist das Wort „Sophist“ von Hause aus tatsächlich kein Terminus für eine bestimmte philosophische Richtung.³ Denn als Sophisten galten ursprünglich z. B. Richter, Rhapsoden, Lehrer, auch die legendären Sieben Weisen (cf. Isocr. XV 235, 313), sowie die Naturphilosophen (Isocr. XV 268, 285). Das Wort „Sophist“ konnte auf jeden bezogen werden, der sich in theoretischen oder praktischen Belangen durch besonderes Können und Wissen auszeichnete.⁴ Die in unserem Sprachgebrauch selbstverständliche abwertende Konnotation erlangte das Wort wohl zunächst in der Komödie (cf. Aristophanes, Wolken 331–334).⁵ Auch darf nicht übersehen werden, daß selbst Sokrates und seine Schüler, und so auch Plato, bisweilen als Sophisten bezeichnet wurden. Zum anderen ist unbestreitbar, daß jene Denkart, die gemeinhin als Sophistik bezeichnet wird, keineswegs auf jene Männer beschränkt ist, die von Ort zu Ort zogen, um ihr ‚Know-how‘ zu verkaufen. Das für die Sophistik typische Merkmal der Aufklärung⁶ charakterisiert auch das Denken eines Critias, der

ein Onkel Platos war (infra 61), sowie das Denken des Tragödien-Dichters Euripides.

Daß die Sophistik heute noch immer vorwiegend geringschätzig beurteilt wird, hat sicher mit dem Erfolg Platos zu tun. Er porträtiert Sokrates als Überwinder der Sophistik. Namentlich die Romantik hat sich Platos Verdikt zu eigen gemacht und die Sophisten recht einseitig verdammt. G. W. F. Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie – die Jenaer Vorlesungen 1805/6 fallen in jene Zeit, da F. Schleiermacher seine Platon-Übersetzungen nebst Einleitungen zu den einzelnen Dialogen publiziert sowie seine ersten Berliner Vorlesungen hält – vermochten daran nur wenig zu ändern.^{6a} Sicher enthält jene Auffassung, die mit dem Wort „Sophist“ die Vorstellung von „Wortverdrehen, rednerischer Spiegelfechter“ verbindet, „dem es nicht auf Wahrheit und Recht, sondern allein auf Überlistung des Gegners mit allen Mitteln und Kunstgriffen der Dialektik und Rhetorik ankommt“,⁷ ein Körnchen Wahrheit. Doch darf nicht übersehen werden, daß die Sophistik nicht nur die Belange zahlreicher Disziplinen förderte,⁸ sondern auch die Welt der philosophischen Diskussion um wichtige Fragen bereicherte.⁹

1. Auf dem Weg zum Relativismus: Protagoras

Wie Demokrit stammt auch Protagoras aus Abdera. Als Geburtsdatum gilt allgemein das Jahr 486/5. Nun erwähnt der literarische Protagoras in Platos gleichnamigem Dialog, daß er altersmäßig der Vater des Sokrates sein könnte (137c). Und der Sophist Hippias erwähnt, daß er viel jünger sei als Protagoras (cf. Hippias Maj. 282e). Mithin sollte Protagoras nicht viel später als 490 geboren und etwa um 420 gestorben sein. Dafür spricht im ganzen auch die Überlieferung, daß er zur Zeit der Invasion des Xerxes (i. e. 480) ein Kind war; ein Geburtsdatum um 490 ist also nicht unwahrscheinlich. Es heißt, daß Protagoras bei einem Schiffbruch zu Tode kam, dies unmittelbar nach seiner Abreise aus Athen, wo man ihm angeblich wegen seiner agnostischen Thesen über die Götter den Prozeß gemacht hatte. Immerhin betont Plato im „Meno“, daß Protagoras während seiner Tätigkeit und auch später, nach seinem Tod, stets in hohem Ansehen stand (91e). Offenbar ist das biographische Faktum eines Prozesses damit nicht unvereinbar. Plato selbst würde, wie Guthrie III, 263 feststellt, über Sokrates dasselbe gesagt haben. Jedenfalls heißt es, daß Perikles seinen Umgang suchte, mit ihm tagelang diskutierte und dabei auch philosophische Probleme zur Sprache brachte (cf. A 10). Für die außerordentliche Wertschätzung, deren sich Protagoras nach seinem ersten Besuch in Athen (zwischen 450 und 445) bald erfreute, spricht auch der Umstand, daß ihm der Auftrag zufiel, für die pan-hellenische Stadtgründung Thurioi (443) die Verfassung auszuarbeiten (cf. DL IX 50).

Was seine Buchpublikationen angeht – angeblich wurden sie in Athen eingezogen und öffentlich verbrannt –, so fällt auf, daß unter den von DL

IX 55 erwähnten 12 Einzelwerken ausgerechnet jene beiden Titel fehlen, die in der Regel als Hauptwerke des Protagoras zitiert zu werden pflegen. Und zwar handelt es sich hierbei namentlich um die Titel „Wahrheit“ (ἀλήθεια) und „Niederwerfende“ (i.e. λόγοι: Reden, Argumentationen) (καταβάλλοντες λόγοι); „καταβάλλοντες“ war damals als Metapher aus der Ringersprache zum stehenden Ausdruck für dialektisches Zu-Fall-Bringen geworden.¹ Ebenfalls fehlt der von Porphyrius, dem Schüler Plotins, erwähnte Titel „Über das Seiende“. Daß diese drei Bezeichnungen zusammen mit dem von DL an letzter Stelle erwähnten Titel „Antilogien“ (ἀντιλογίαι) ein und dieselbe Schrift meinen, wurde seit langem immer wieder vermutet. Unsicher wie derartige Mutmaßungen nun einmal sind, bleibt auch die Frage offen, ob Protagoras selbst seine Schrift unter mehrere Titel gestellt hatte, oder ob das fragliche Buch etwa von seinem Autor noch gar keinen eindeutigen Titel erhalten hat. Gerade letztere Annahme wäre im Blick auf die damals herrschenden Gepflogenheiten durchaus nicht unstatthaft; und in diesem Fall ließe sich gar annehmen, daß unsere Gewährsleute für die jeweiligen inhaltlichen Gesichtspunkte jene Bezeichnungen gewählt haben, die seinerzeit üblich waren.² In diesem Sinn wäre für „Niederwerfende (Reden)“ auf vergleichbare Titel bei Diagoras und Thrasymachus (85 B 7) aufmerksam zu machen; der Titel „Wahrheit“ findet sich auch bei Antiphon (87 B 1), Antisthenes (DL VI 16) und Simmias (DL II 124). Sollte Protagoras, wie Plato zu wissen scheint (Theaetetus 161c, 152c, 170e, 171c, Cratylus 385, 491c), dem Titel „Wahrheit“ selbst einen entsprechenden Stellenwert gegeben haben, so sicher im Sinne einer Attacke gegen Parmenides' Thesen zum Wesen des Seienden, d.h. gegen die These, wonach die Welt der Erfahrung unwirklich und nur die abstrakt als Einheit begriffene Hinterwelt wirklich sei.

a) *Der Homo-Mensura-Satz*

Protagoras, der vielfach zitierte Ahnherr von Skeptizismus, Relativismus, Agnostizismus, Sensualismus und Subjektivismus, vertrat die Auffassung:

„Der Mensch ist das Maß aller Dinge, dessen, was ist, daß/wie (ὥς) es ist, dessen, was nicht ist, daß/wie (ὥς) es nicht ist“ (80 B 1).

Die Interpretation dieses Satzes gibt eine Reihe von Problemen auf.³ Sie alle konvergieren irgendwie in der Frage nach der Bedeutung des Ausdrucks „ὥς“, der sowohl (A) als Konjunktion verstanden und entsprechend durch „daß“ als auch (B) als Adverb verstanden und entsprechend durch „wie“ wiedergegeben werden kann. Daneben gibt es auch die Annahme (C), daß Protagoras „bei seiner Aussage zwischen diesen beiden Bedeutungen nicht ausdrücklich unterschieden und keine derselben von ihr ausgeschlossen habe“⁴ – eine Auffassung, die nun auf dem Hintergrund von C. H. Kahns

Überlegungen⁷ zum sog. veritativen Gebrauch des absolut konstruierten und quasi als einstelliges Prädikat verwendeten „ist“ in der Bedeutung von „ist wirklich“, „ist so-und-so“ vermutlich neue und präzise Gründe für sich in Anspruch nehmen kann.^{7a}

(A) Die herkömmliche Deutung des „ὥς“ als Konjunktion „daß“ würde Protagoras auf Existenzbehauptungen festlegen. Dem wurde plausibel entgegengehalten, daß Protagoras kein besonderes Interesse daran gehabt haben dürfte, den Menschen zum Maß der Beurteilung von Existenz-Fragen zu machen. Es wurde sogar behauptet, daß eine derartige Position unsinnig sei. Nun, sie ist es nicht; zumindest dann nicht, wenn Protagoras von einer „*esse est percipi*“-Theorie ausgegangen wäre.

(B) Die alternative Deutung des „ὥς“ als Adverb „wie“ setzt voraus, daß der Ausdruck „Dinge, die nicht sind“ in keinem Fall „nicht existierende Dinge“ heißt. D.h.: Die Deutung „wie“ mit der entsprechenden Interpretation des absolut konstruierten „ist“ im Sinne von „wie sie sind“ läßt sich vermutlich nur dann nicht um den Preis einer Inkonsistenz erkaufen, wenn man unter den „Dingen, die sind“ (τὰ ὄντα) ihrerseits nicht einfach „existierende Dinge“ begreift. Anderenfalls hätte man mit einem Bedeutungswechsel von „τὰ ὄντα“ zu rechnen. Jedenfalls läßt sich von *simpliciter* nicht seienden Dingen kaum sinnvoll sagen, wie sie nicht sind.

Beide Auffassungen bergen bestimmte Schwierigkeiten. Zudem scheinen sie beide bestimmte Voraussetzungen begrifflicher Art als gegeben anzunehmen, – so etwa die Voraussetzung, daß Protagoras eine mehr oder weniger präzise Einsicht in den Unterschied zwischen dem „ist“ als Zeichen der Prädikation einerseits und dem „ist“ als Verb der Existenz andererseits zuzutrauen ist. Gegen diese Annahme ist im Prinzip nichts einzuwenden; nur weiß man, daß selbst Plato und Aristoteles, die diese Unterscheidung kannten, sie nicht durchweg als philosophische Option wahrnahmen, geschweige denn systematisch ausnutzten.

(C) Die Annahme, wonach Protagoras mit dem „ὥς“ sowohl „daß“ als auch „wie“ meinte, scheint derartige Voraussetzungen begrifflicher Art zu vermeiden. Damit vermeidet sie es auch, für den Ausdruck „Dinge, die sind“, bzw. für den Ausdruck „Dinge, die nicht sind“ (τὰ ὄντα bzw. τὰ οὐκ ὄντα), eine jener relativ eng fixierten Bedeutungen zu postulieren, welche für Interpretationen des Typus A in ähnlicher Weise zum Problem werden wie für solche des Typus B.

Der vielleicht entscheidende Schritt für die weitere Diskussion liegt demnach in der Überlegung, daß es sich bei den ὄντα keineswegs um individuenartige Dinge handeln muß, sondern daß es dem normalen griechischen Sprachgebrauch entsprechend ebensogut um Sachverhalte gehen kann, d.h. um das, was der Fall ist. Diese Überlegung ergibt sich problemlos aus der Beobachtung, daß ein quasi als einstelliges Prädikat konstruiertes „ist“ im Griechischen anders als in unserer Sprache nicht nur „existiert“, sondern

auch „ist der Fall“, „ist wirklich (so)“ bedeuten kann. Mit der Anerkennung des veritativen Sinnes von „sein“ (εἶναι) wird es übrigens möglich, paradox anmutende Redewendungen wie „Exaktheit des Seienden“ (ἀκρίβεια τῶν ὄντων) für unsere Begriffe sinnvoll als „exakter Sachverhalt“ zu deuten. Diese offenbar auch von Aristoteles registrierte veritative Bedeutung des „ist“ (cf. *Metaph.* IV 7, 1011b 26–27) führt nun ganz in die Nähe jener Redeweise, die durch L. Wittgensteins „*Tractatus*“ Berühmtheit erlangte, – die Rede vom Bestehen oder Nicht-Bestehen von Sachverhalten. Tatsächlich kann ein absolut konstruiertes „ist“ im Griechischen (etwa „dies ist“) ohne Weiteres das Bestehen von Sachverhalten signalisieren.

Gewiß, eine derartige Ausdeutung, wonach Protagoras also nicht vom Existieren oder Nicht-Existieren individuenartiger Dinge gesprochen hätte, sondern vom Bestehen oder Nicht-Bestehen von Sachverhalten, scheint interessant. Nur darf eben nicht übersehen werden, daß diese Ausdeutung Gefahr läuft, eine Unterscheidung zu thematisieren, von der sich kaum sagen läßt, daß sie in der griechischen Philosophie tatsächlich vorhanden war.

Denn anders als bei individuenartigen Dingen, auf die man sich vermittels von Eigennamen oder logisch äquivalenten Kennzeichnungen bezieht, werden im Falle von Sachverhalten und Tatsachen jeweils Dinge mit ihren Eigenschaften und Relationen ins Auge gefaßt. Aber ein präziser Begriff etwa von Eigenschaften und Relationen als solchen ist für die antike Philosophie nicht unbedingt selbstverständlich.⁶ Die Problematik des „Falschen Satzes“ zeigt sogar sehr deutlich, daß Sachverhalte weithin als benennbare Stücke der Wirklichkeit angesehen wurden; denn die auf die Philosophie der Eleatik zurückgehende These von der Unsinnigkeit negierter Sätze geht ja von der Annahme aus, daß auch Sätze als Namen fungieren und daß auch „daß“-Sätzen gewissermaßen greifbare Komplexe in der Welt entsprechen. Mit anderen Worten: Innerhalb einer weitverbreiteten, von der Eleatik herrührenden Theorie, welche auch der Diskussion bei Plato zugrunde liegt, bedeutet das Bestehen von Sachverhalten soviel wie das Existieren von Seiendem. Das sog. veritative „ist“ ändert an dieser Situation solange nichts Entscheidendes, als auch Sätze als Namen (ὀνόματα) betrachtet werden und die Logik der propositionalen Konstruktion eine begriffliche Angleichung an die Logik der entsprechenden Verben mit einem direkten Objekt erfährt.⁷

Daß man sich in der vorstoischen Philosophie über die eigentliche Komplexität noch nicht im klaren war, ist verständlich. Offenbar bestand die Tendenz, Tatsachen und Sachverhalte generell *qua* Seiendes einseitig in der Außenwelt anzusiedeln, sie als etwas „in der Welt“ zu betrachten. Man sah sie als objektive Wirklichkeitsstücke, die sich im Prinzip ebenso greifen lassen wie individuenartige Gegenstände: Tatsachen und Sachverhalte wurden dem begrifflichen Status von Einzeldingen angeglichen. – Was besagt dies nun für unser Problem? Nun, es besagt im Grunde nicht mehr und nicht weniger, als daß die philosophisch attraktive dritte Option C zugunsten des faktischen

bzw. veritativen „ist“ nicht *eo ipso* auch schon als Weg in die zeitgenössische Semantik in Anspruch genommen werden kann. Vielleicht hätte Protagoras für unsere Option votiert, vielleicht aber auch nicht. Zumindest eine Reihe seiner Zeitgenossen scheinen – auf dem Hintergrund unausgesprochener denotatistischer oder sogar hyperdenotatistischer Annahmen – das veritative „ist“ durchaus dingsprachlich verstanden zu haben.

b) Relativismus oder Subjektivismus?

Sicher ist davon auszugehen, daß sich der Homo-Mensura-Satz am Paradigma des Wahrnehmungsurteils⁸ orientiert und sämtliche Behauptungen an diesem Paradigma bemißt. Im wesentlichen erlaubt er zwei Interpretationen, eine subjektivistische und eine relativistische.

Die subjektivistische Interpretation, die sich bei dem Skeptiker Sextus Empiricus findet, besagt, daß jede Erscheinung wahr ist. Die relativistische Interpretation, die sich bei Plato findet, besagt, daß jede Erscheinung für das entsprechende Subjekt wahr ist.

Während die subjektivistische These, wonach „ $\sim p$ “ und „ p “ gleichermaßen wahr sind, dem Einwand ausgesetzt ist, daß „ $p \ \& \ \sim p$ “ einen Verstoß gegen den Satz vom verbotenen Widerspruch bedeutet, kann die relativistische These diesen Vorwurf dadurch vermeiden, daß geltend gemacht wird, „ p “ und „ $\sim p$ “ seien jeweils für verschiedene Personen a und b wahr.

Nun gibt es gegen beide Versionen ernsthafte Bedenken. Zumindest die subjektivistische These scheitert, noch bevor sie eigentlich ins Spiel kommt. Denn wenn (P) jede Erscheinung wahr ist, und (Q) es scheint, daß nicht jede Erscheinung wahr ist, dann folgt (R): nicht jede Erscheinung ist wahr. Da R und $\sim P$ äquivalent sind, hebt sich die subjektivistische These selbst auf. Dies wurde bereits von Sextus Empiricus geltend gemacht (Adv. Log. I, 389).⁹ Anders steht es mit der relativistischen Version, die namentlich von Plato expliziert wird (Theaetetus 151e sq.).¹⁰ Relativistisch verstanden, scheitert die Behauptung des Protagoras daran, daß sie auf die Anerkennung eines sich selbst widerlegenden Elementes verpflichtet wäre: Protagoras wäre nämlich gehalten, mindestens eine Prämisse anzubieten, deren Wahrheit nicht relativ ist, sondern allgemein anerkannt wird. Denn wenn der Homo-Mensura-Satz relativistisch formuliert wird, so hätte man zunächst mit folgender Argumentation zu rechnen: (M) Jedes Urteil ist wahr für die Person, die so urteilt; (N) es wird geurteilt, daß M falsch ist; (O) M ist falsch für die Person, die so urteilt. Diese Argumentation würde lediglich zeigen, daß M für den Opponenten des Protagoras falsch ist. Sie zeigt indessen nicht, daß M für Protagoras falsch ist. Und seine These, daß jedes Urteil für den wahr ist, der so urteilt, verpflichtet Protagoras natürlich nicht zu dem Eingeständnis, daß aus der Wahrheit der These seiner Opponenten die Falschheit seiner eigenen Auffassung folgt. Andererseits ist Protagoras damit eben auch nicht geholfen.

Denn um seine These ihrem Anspruch entsprechend sinnvoll als allgemeine Wahrheit anbieten zu können, muß er *de facto* anheimstellen, daß etwas überhaupt wahr ist, – nicht nur für die Person *a*, sondern auch für *b*, *c* etc. Er muß also zum Beispiel die Auffassung zugrunde legen, daß *M* uneingeschränkt wahr ist. Und genau dies ist ja die These des Homo-Mensura-Satzes, der selbst als Plädoyer für den Relativismus noch mit dem Anspruch einer absoluten Wahrheit auftreten muß.

c) *Ontologische Implikationen?*

Epistemologische Annahmen von der Art, wie sie dem Homo-Mensura-Satz zugrunde liegen, haben in der Regel ontologische Implikationen. Man mag hier an ontologische Annahmen bezüglich des Status dessen denken, was wir unter den wahrnehmbaren Eigenschaften physikalischer Objekte verstehen. Verfügen diese über eine bewußtseinsunabhängige Existenz? Existieren sie nur in der Wahrnehmung? Und erkennen wir die Dinge überhaupt so, wie sie sind?

So haben bereits antike Philosophen die Meinung vertreten, daß Protagoras' Auffassungen von dem Individuum als Beurteilungsinstanz des Seins der Dinge auf dem Boden bestimmter ontologischer Annahmen erwachsen. Dabei wurden folgende Überlegungen angestellt: (A) Protagoras behauptete, daß die physikalischen Gegenstände selbst über gegensätzliche Eigenschaften verfügen; (B) Protagoras nahm an, daß die physikalischen Objekte selbst über keine der wahrgenommenen Eigenschaften verfügen; (C) Protagoras meinte, daß die sog. Eigenschaften nur *qua* Wahrgenommenes existieren; (D) Protagoras vertrat die Auffassung, daß die bewußtseinsunabhängigen Dinge über keinerlei distinkte Merkmale verfügen.

(A) Der Skeptiker Sextus Empiricus versucht, die skeptizistisch anmutende Position des Protagoras dadurch von der pyrrhonischen Skepsis abzusetzen, daß er Protagoras auf Annahmen dogmatischer Art festlegt. Und zwar macht er geltend, daß für Protagoras „die Gründe sämtlicher Erscheinungen (τὰ φαινόμενα) in der Materie (ὕλη) selbst subsistieren und daß diese an sich alles das zu sein vermag, als was sie den wahrnehmenden Individuen gegenüber in Erscheinung tritt“ (80 A 14).^{10a} Mithin verfügen die außenweltlichen Dinge über sämtliche wahrnehmbaren Eigenschaften; und das Individuum seinerseits nimmt je nach seiner physiologischen Disposition jeweils diese oder jene Eigenschaft wahr. – Sextus Empiricus postuliert für Protagoras jedenfalls eine Position, welche durch so etwas wie die Annahme einer Koinzidenz gegensätzlicher Eigenschaften in den Gegenständen der Außenwelt charakterisiert wäre.¹¹ Er rückt ihn also in eine gewisse Nähe zu Heraklit: „So schließt Demokrit eben daraus, daß der Honig den einen bitter, den anderen süß erscheint, daß er weder süß noch bitter sei, – Heraklit dagegen, daß er beides sei“ (Pyrrh. Hypot. II 63).

(B) Plato geht im Rahmen seiner Analyse des Wahrnehmungs-Begriffes im „Theaetetus“ von einer Unterscheidung zwischen dem physikalischen Objekt einerseits und dem unmittelbaren Gegenstand der Wahrnehmung andererseits aus; er wirft dabei die Frage auf, ob z. B. der Wind selbst sowohl kalt als auch nicht kalt ist oder an sich über keine der wahrgenommenen Eigenschaften verfügt (Theaetetus 152b5–7). Die letztere Position schreibt er Protagoras zu; ja er skizziert sogar eine „heimliche Doktrin“ (cf. 152d sqq.), welche die Position des Protagoras begrifflich machen soll.¹²

(C) Anders scheint Aristoteles für Protagoras jene Theorie in Anspruch zu nehmen, wonach die in Rede stehenden Eigenschaften nur *qua* Wahrgenommenes (αἰσθητά) existieren. Denn da, wo er wie in Metaph. IX 3, 1047a4–7 berichtet, daß die Megariker behaupteten, nichts sei kalt, heiß, süß etc., wenn niemand es wahrnimmt, identifiziert er diese Position als die des Protagoras (cf. 80 A 14).

(D) Demokrit, der bekanntlich die neuzeitliche Unterscheidung zwischen primären und sekundären Eigenschaften antizipierte (s. Bd. I, 203), scheint Protagoras vorgeworfen zu haben, er habe mit seiner Behauptung „Keines der Dinge ist eher so als so“ (cf. 68 B 156) alle objektiven Charakteristika der Dinge in Abrede gestellt. – Tatsächlich legt ja Demokrit, der die sekundären Eigenschaften als Resultat einer Interaktion zwischen der Struktur der Materie einerseits und der unseres Körpers andererseits erklärt, durchaus die Annahme von so etwas wie einer bewußtseinsunabhängigen Realität der Dinge zugrunde. Protagoras hätte dies demnach versäumt.¹³

Das Bild der hier skizzierten Erklärungsmöglichkeiten scheint verwirrend. Entsprechend schwankt auch die moderne Beurteilung der Position des Protagoras zwischen solchen Extremen wie der Annahme eines „naiven Realismus des gesunden Menschenverstandes“ auf der einen Seite und der eines „Phänomenalismus“ auf der anderen Seite.¹⁴ Ob Protagoras selbst auf eine dieser Positionen festgelegt werden sollte, scheint jedoch fraglich. Denn es ist durchaus vorstellbar, daß er die Frage nach den ontologischen Implikationen seines Homo-Mensura-Satzes als irrelevant betrachtete und im Sinne seiner These „Über jede Sache gibt es zwei einander entgegengesetzte Aussagen“ (infra) für nicht entscheidbar hielt.

d) Über jede Sache gibt es zwei einander entgegengesetzte Auffassungen

Im Selbstverständnis antiker wie moderner Autoren gilt die These „Über jede Sache gibt es zwei einander entgegengesetzte Aussagen/Meinungen (λόγοι)“ (B 6a) vielfach als programmatischer Ausdruck jener als charakteristisch sophistisch empfundenen Position, wonach sich jede Angelegenheit kontrovers diskutieren lasse. Sie scheint sich also als antike Version des in unserer Sprache nahezu sprichwörtlichen „Jede Sache hat zwei Seiten“ anzubieten.^{14a}

Indes wird nicht deutlich, was diese These besagen soll. Diese Unklarheit rührt daher, daß der Ausdruck „λόγοι“ mehrdeutig ist. Man kann z.B. an „Aussagen“ denken oder aber auch an „Argumentationen“ bzw. „Gründe“. Wie Protagoras den Ausdruck „λόγοι“ hier genau verstanden wissen wollte, bleibt offen. Dabei ist diese Frage wichtig. Geht es hier nämlich (*A*) um *Aussagen*, so kommt natürlich die Frage nach der Wahrheit ins Spiel. Geht es aber (*B*) um *Gründe*, so bleibt die Frage nach der Wahrheit außerhalb des Horizontes; an Stelle von *Wahrheit* würde es um *Validität* gehen. – Ob Protagoras einen solchen Unterschied überhaupt ins Auge fassen konnte, bleibt fraglich.

Wissenswert wäre also, ob Protagoras faktisch meinte, (*A*) daß „*p*“ und „ $\sim p$ “ gleichermaßen wahr seien oder (*B*) daß sich sowohl für „*p*“ als auch für „ $\sim p$ “ gute Gründe geltend machen lassen.

Beide Interpretationen haben für die Deutung der These selbst verheerende Folgen. Die Interpretation *A* würde die These selbst sowohl wahr als auch falsch machen. *B* involviert zumindest das Zugeständnis, daß sich auch gegen die These selbst gute Gründe geltend machen lassen. (In der Tat soll Protagoras nach dem Zeugnis Senecas bereit gewesen sein, auch diese These kontrovers zu diskutieren.) Jedenfalls kann die These *A* für unsere Begriffe ebensowenig ernst genommen werden wie die subjektivistische Lesung des Homo-Mensura-Satzes. Die Version *B* wäre für moderne Begriffe dann akzeptabel, wenn Protagoras den Geltungsbereich seiner These auf solche Fragen wie „Soll Schwangerschaftsabbruch in Zukunft straffrei sein?“, „Ist die allgemeine Einführung der 4-Tage-Woche wünschenswert?“ beschränkt wissen wollte.

Indes setzt eine solche Präzisierung der These *B* unsererseits eben die Annahme voraus, daß Protagoras seinerseits wußte, warum in den unter *B* beschriebenen Fällen die Frage der Wahrheit gar nicht erst zur Diskussion gelangt. Er, der – wie Aristoteles, Theophrast und die Stoiker nach ihm – zwar zwischen verschiedenen Sprach-Funktionen unterschied, müßte dann aber auch gewußt haben, daß Ausdrücke der Moralsprache über keinen eindeutig deskriptiven Sinn verfügen und daß bestimmte indikativische Sätze ihrer äußeren Form zum Trotz nicht eigentlich deklarativer Natur sind und damit auch nicht als Kandidaten für die semantischen Prädikate „wahr“ und „falsch“ in Betracht kommen. Immerhin haben auch die Stoiker, die die Ausdrücke „wahr“ und „falsch“ als semantische Prädikate interpretierten und zumindest Imperative von deklarativen Sätzen unterschieden, präskriptive Sätze durchaus zur Klasse wahrheitsfähiger Sätze gerechnet, – dies offenbar auf Grund eines ethischen Naturalismus, dem gelegentlich auch ein metaphysischer Moralismus zur Seite tritt. Auch Aristoteles' kursorische Behandlung der sog. „praktischen Wahrheit“ (cf. N.E. VI 2) ist nicht dazu angetan, die oben angezeigte interpretatorische Präzisierung von *B* als philosophische Option des Protagoras wahrscheinlich zu machen. Hinzu kommen jene

Zeugnisse, die den Gedanken nahelegen, daß den komparativen Begriffen *besser* und *schlechter* die Prädikate „wahr“ und „falsch“ substituiert wurden (infra 31).

Ähnlich wie der Homo-Mensura-Satz vermutlich von einem bestimmten Paradigma ausgeht und andere Fälle an diesem Paradigma orientiert, wird vermutlich auch die vorliegende These von einem bestimmten Paradigma-Fall (wie „*x* ist gut“, „*x* ist nicht gut“) ausgegangen sein, ohne daß mit Sicherheit gesagt werden könnte, welche Fälle womöglich ausgeklammert wurden. Sofern Protagoras noch vor der Unterscheidung zwischen der *Wahrheit von Sätzen* einerseits und der *Validität von Argumenten* andererseits dachte, könnte auch die Unterscheidung zwischen *A* und *B* gegenstandslos werden.

e) *Widerspruch ist unmöglich*

Die These „Widerspruch ist unmöglich“^{14b} wird in der Antike häufig erwähnt und gilt auf Grund der einschlägigen Angaben des Aristoteles in der „Metaphysik“ und „Topik“ gemeinhin als Eigentum des Sokratikers Antisthenes (infra 51). Der Sache nach scheint diese These auf die Parmenideische Behauptung zurückzugehen, daß die Gegenstände des Sprechens und Denkens über Existenz verfügen.¹⁵ Wenn man schon nicht sagen kann, „*x* ist nicht *A*“, so kann man der These, „*x* ist *A*“, auch nicht widersprechen (infra 51). Im Platonischen „Euthydemus“ wird diese These dem Protagoras und „noch älteren (scil. Denkern)“ zugeschrieben. Die Begründung, die Plato für diese These erstellt bzw. geben läßt, lautet folgendermaßen:

- (A) Wenn *a* und *b* den λόγος ein und derselben Sache nennen, widersprechen sie einander nicht (286a 5–6).
- (B) Wenn *a* und *b* jeweils den λόγος von *x* bzw. *z* nennen, reden sie nicht von *y*, sondern reden aneinander vorbei und widersprechen sich füglich auch nicht (286a 7–b 2).
- (C) Wenn *a* den λόγος von *x*, *b* den anderen einer anderen Sache *y* nennt, kann *b*, als jemand, der nicht von *x* spricht, *a* also auch nicht widersprechen. Er spricht also nicht zur Sache (286b 3–6).

Der Umstand, daß in C wie selbstverständlich ein Übergang „anderer λόγος → andere Sache“ vorgenommen wird, erklärt auch, warum hier nicht der eigentlich naheliegende Fall zur Debatte gestellt wird, (D) daß *b* einen anderen *Logos* derselben Sache nennt. Tatsächlich wird hier nämlich – diesseits noch der Berücksichtigung elementarer syntaktischer Kategorien – zwischen dem Satz-Inhalt, der sog. Proposition, oder dem, was G. Frege „Gedanke“ nannte, einerseits, und dem Gegenstand andererseits, auf den man sich vermittels des syntaktisch an Subjekt-Stelle placierten referentiellen Ausdrucks bezieht, nicht unterschieden.

Dies geht aus 284e9 hervor: Die vermittels eines Satzes (λόγος) behauptete

Sache (πρᾶγμα) ist das, *worüber* (περὶ οὗ) der Satz ist. Der Vorwurf der Konfusion des Unterschiedes zwischen dem *Sachverhalt*, der zum Ausdruck gebracht wird, und dem *Gegenstand*, dem ein Prädikator zu- oder abgesprochen wird, trifft hier um so schwerer, als jedem Satz *ipso facto* ein benennbares, gewissermaßen greifbares Wirklichkeitsstück als Bedeutung gegenübersteht (cf. 284a1–4) und jedem dieser distinkten Komplexe in der Welt so etwas wie ein identifizierender Satz als Eigenname entspricht. Dies ist 285a9 zu entnehmen. Damit wird die Welt allerdings zu einem letztlich unüberschaubaren Arsenal von benennbaren Wirklichkeitsstücken: Wir begegnen einem klugen Sokrates, einem törichten Sokrates, einem sympathischen Sokrates etc. und sprechen demnach immer nur von dem einen, nicht aber auch von dem anderen Sokrates.

Daß sich Protagoras diese von Plato erstellte Argumentation zu eigen gemacht hätte, ist zu bezweifeln.^{15a} Denn der Homo-Mensura-Satz intendiert der Sache nach den Gedanken, daß wir über ein und dasselbe Ding *x* unterschiedliche Auffassungen haben; dies liegt vermutlich auch im Horizont der Argumentation von (*d*). Doch auch die Möglichkeit, daß Protagoras sich die von Plato skizzierte Argumentation nicht zu eigen machte, würde ihn nicht ohne weiteres entlasten. Denn dann hätte er wohl oder übel von der eleatisierenden These ausgehen müssen, wonach falsche Sätze *qua* Negationen *a priori* sinnlos sind. Aber eben dieser Typus von Argumentation ist Protagoras auch nicht zuzutrauen. Denn der Homo-Mensura-Satz besagt ja, daß man von dem, was nicht ist, sagen könne, daß es nicht ist; und mit der in (*d*) beschriebenen Position ist die These ohnehin inkompatibel.¹⁶

f) Agnostizismus

Zu Beginn seiner Schrift „Über die Götter“ stellte Protagoras fest: „Über die Götter vermag ich nichts zu wissen, weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind, noch wie sie an Gestalt sind. Denn vieles gibt es, was mich daran hindert, die Nichtwahrnehmbarkeit und die Kürze des Lebens“ (B 4, cf. A 12).¹⁷

Diese Stellungnahme ist aus mehreren Gründen interessant: (A) Einmal gestattet sie den Rückschluß, daß der Homo-Mensura-Satz selbst nicht als Ausdruck einer Position betrachtet werden kann, wonach Fragen bezüglich der Wahrheit sozusagen einem Konsensus-Entscheid anheimgestellt werden; zwar scheint die *communis opinio* für Protagoras da eine gewisse Rolle gespielt zu haben, wo die Frage nach dem *besser* und *schlechter* zur Debatte gelangt (cf. Plato, Theaetetus 166a–168a; cf. Aristoteles, Metaph. IV 4, 1008b15 sqq.), wobei diese komparativen Begriffe den Prädikaten „wahr“ und „falsch“ substituiert werden (cf. Theaetetus 167a7 sqq., 167b3 sqq.). – Doch bilden Existenzbehauptungen wenigstens für unsere Begriffe ohnehin eine Klasse für sich. Denn sie sind logisch kontingent.

(B) Zudem fügt sich die These über die Götter im Prinzip zu dem, was die in (d) diskutierte Position zu besagen scheint. Konkret meint Protagoras wohl, daß die Gründe *pro* durch ebenso gute Gründe *contra* aufgehoben werden.

(C) Insbesondere zeigt das Fragment über die Götter aber auch, daß Protagoras' erkenntnistheoretische Grundsätze, wie sie durch Plato vermittelt einer Zuordnung der Begriffe „wahr“ (ἀληθής), „seiend“ (ὄν), und „erscheinend“ (φαίνόμενον) expliziert werden, nicht ohne weiteres auf den Oberbegriff der Präsenz gebracht werden können. Denn wenn die drei in Rede stehenden Begriffe soviel besagen sollen wie „unverborgen“, „gegenwärtig“ und „erscheinend“ (i. e. sichtbar) und in diesem Sinne als Synonyme zu betrachten sind,¹⁸ so wäre nicht einzusehen, wieso Protagoras bezüglich der Existenz der Götter allen Ernstes eine agnostische These vertreten konnte. Sofern nämlich seine eigene Begründung, d. h. der Hinweis auf die Nichtwahrnehmbarkeit, in der Tat als Begründung ernst zu nehmen ist, darf ein negiertes „φαίνόμενον“ nicht einfach „nicht erscheinend“ im Sinne von „unsichtbar“ bedeuten. Denn in diesem Falle wäre Protagoras auf dem Boden seiner eigenen Prämissen wohl eher zu der Behauptung verpflichtet „Es gibt keine Götter“. Aber eben dies sagt Protagoras nicht. Im Gegenteil, die Tatsache, daß seine Antwort agnostischen Charakter hat, scheint eher dafür zu sprechen, daß Protagoras seinerseits auch bereit war zu sagen, „Es gibt keine Gründe, die mich zu dem Entscheid verpflichten, die Annahme der Existenz von Göttern zurückzuweisen“.¹⁹

Daneben stellt sich nun auch die Frage (D), wie sich die Tatsache dieser agnostischen Äußerung mit dem Atheismus-Vorwurf vereinbaren läßt, der wohl auf B 4 zurückgeht, an diesem Fragment jedoch nicht erhärtet werden kann. Plato jedenfalls zieht aus der besagten These (B 4) keinerlei Rückschlüsse auf Protagoras' Verhältnis zur Religion; und bei dem vermutlich auf die Darstellung des Philochorus zurückgehenden Asebie-Prozeß gegen Protagoras handelt es sich keineswegs um ein historisches Faktum.²⁰ Doch ganz unabhängig davon bleibt festzuhalten, daß allein der begründete Vorwurf der kritischen Haltung gegenüber den traditionellen religiösen Vorstellungen einen faktischen Konflikt mit dem attischen Recht indizierte.

g) Politische Philosophie

Das politische Philosophieren des Protagoras gründet in der Annahme, daß Recht und Moral unverzichtbare, universale soziale Institutionen sind, und daß alle Menschen über so etwas wie einen Sinn für Recht und Moral verfügen (cf. Plato, Protagoras 322 d = C 1).²¹

Dieses Rechtsgefühl oder Rechtsbewußtsein stellt jedoch keineswegs so etwas wie das subjektive Korrelat naturnotwendig objektiver, gewissermaßen kosmisch verankerter Ordnungen dar. Denn im Gegensatz zu den Advoka-

ten des metaphysischen Moralismus (cf. e. g. Heraklit, 22 B 114, dazu s. Bd. I, 99 sowie Guthrie I, 425) sieht Protagoras die Quelle von Recht und Moral in der formativen Kraft staatlicher Gemeinschaften: „Was einem jeden Staat gerecht und gut erscheint, das ist es auch für ihn, solange er bei dieser Meinung bleibt“ (A 21 a).^{21a}

Dieser Gedanke beinhaltet einmal die Überlegung, daß Normen jeweils relativ auf einen Korpus generell oder überwiegend akzeptierter Wertungen bestehen. Und er beinhaltet zum anderen die Vorstellung, daß dieser Korpus maßgeblicher Wertvorstellungen sozusagen kontinuierlich diskutiert und im Rahmen dafür vorgesehener institutioneller Vorkehrungen gegebenenfalls auch revidiert wird. Darüber hinaus legt der Kontext von A 21 a, der sich als Versuch einer Explikation des Homo-Mensura-Satzes darstellt, die Überlegung nahe, daß jedes Individuum seine Auffassung hat und haben darf, sich in seinem Verhalten jedoch nicht über jene Schranken hinwegsetzen darf, wie sie in Gestalt der jeweils geltenden Gesetze Ausdruck finden. (Nur am Rande erwähnt sei hier, daß Protagoras im Blick auf den Zweck der Strafe nicht das Vergeltungsprinzip vertritt, sondern den Grundsatz, daß eine Strafe nur verhängt werden dürfe, um entweder den Täter zu bessern, oder aber um andere Menschen von der Begehung von Verbrechen abzuhalten. Er erkennt also die Strafe als Spezial- und Generalprävention an.²²)

Die Tatsache, daß Protagoras das als Recht anerkannt wissen will, was faktisch als Rechtens gilt, und daß er in der Geltung von Normen eine Art von faktischer sozialer Verbindlichkeit sieht, scheint ihn in die Nähe einer Position zu rücken, die als Rechtspositivismus beschrieben werden müßte. Und doch neigt er offenbar der Meinung zu, daß Normen *idealiter* deswegen gelten, weil sie gut begründet sind. So scheint ja sein Selbstverständnis als Lehrer der politischen Kunst (πολιτικὴ τέχνη) und politischen Tugend (πολιτικὴ ἀρετή) dahin zu gehen, daß der an politischer Tugend und politischem Können interessierte Mensch durchaus in die Lage versetzt werden könne, „bessere“ Auffassungen zu entwickeln, – und die verfassungsmäßig dazu befugte Volksversammlung entsprechend dazu, gegebenenfalls auch „richtigerem“ Recht und besser fundierten Normen Geltung zu verschaffen. Mithin scheint sich Protagoras' Tätigkeit als Lehrer der politischen Kunst und politischen Tugend nicht in dem erschöpft zu haben, was als Domäne von „Know-how“ und „Machbarkeit“ anzusprechen wäre. Sicher paßt dieser Gedanke auch zu der Vorstellung objektiver Fortschritte in der Kulturentwicklung (cf. C 1).

Wie derartige Auffassungen allerdings mit den in *b*), *d*) und *e*) angedeuteten Positionen zu vereinbaren sind, bleibt unklar. Und doch scheint es so zu sein, daß Protagoras als Mann der Praxis gegenüber dem theoretischen Anspruch jener in *b*), *d*) und *e*) angedeuteten Auffassungen nach pragmatischen Freiräumen suchte. Und sollte er das politische Tun in all seinen Ausprägungen tatsächlich an solchen Kategorien wie „besser“ und „schlechter“ bemes-

sen haben, so sicher im Rückgriff auf Ansätze teleologischer Art. Protagoras hätte die Bewertung von Handlungen und gegebenenfalls auch von Regeln davon abhängig gemacht, ob sie sich im Blick auf bestimmte Ziele und Zwecke als „nützlich“ und „brauchbar“ (χρησιτά) erweisen. Diese Art von Betrachtungsweise (cf. A 21 a) könnte so etwas wie eine utilitaristische Position nahelegen: Maßstab der Beurteilung von Handlungen, Regeln und Institutionen als gut oder schlecht wäre in diesem Falle das voraussehbare Übergewicht an wünschenswert erscheinenden Folgen für die Polis insgesamt. Eine derartige Position wäre mit der relativistischen Interpretation des Homo-Mensura-Satzes zur Not kompatibel.

2. Nihilistische Experimente: Gorgias

Gorgias stammt aus Leontinoi auf Sizilien (cf. 82 A 1). Sein Geburtsjahr läßt sich nicht leicht ausmachen; vermutlich fällt es zwischen 490–485 (cf. A 2 a, A 22). Offenbar wurde er sehr alt, nämlich etwa 105 oder gar 109 Jahre.¹ Aus Platons „Apologie“ geht immerhin hervor (19 e), daß Gorgias im Jahre 399 – dem Todesjahr des Sokrates – noch aktiv war, und die Darlegungen des Athenaeus (cf. A 15 a) lassen sich dahingehend deuten, daß Gorgias tatsächlich lang genug lebte, um sein literarisches Portrait in Platons gleichnamigem Dialog „Gorgias“ zur Kenntnis nehmen zu können. Dieser Dialog dürfte etwa 385 geschrieben worden sein.² Als er 427 als Haupt einer Gesandtschaft seiner Heimatstadt, einer Kolonie des chalkedischen Naxos im Osten Siziliens, nach Athen kam, um dort Schutz vor Syrakus zu erbitten, war er bereits etwa 60 Jahre alt. Sein Auftritt in Athen scheint geradezu sensationell gewesen zu sein, und Gorgias machte mit seiner außerordentlichen Redekunst rasch Karriere. Der exotisch anmutende sizilische Stil war plötzlich gefragt, und Gorgias scheint sich mit seinen zahlreichen rhetorischen Lehrveranstaltungen alsbald ein Vermögen erworben zu haben. Wie andere Sophisten bereiste auch Gorgias verschiedene Gegenden Griechenlands; in Argos soll er allerdings mit einem Lehrverbot belegt worden sein.³ Seinen Lebensabend dürfte er in Thessalien verbracht haben (A 7), und zwar bei Jason am Hofe von Pherae.

Gorgias' Ruhm gründet sich nicht zuletzt auf seine Reden und Lehrschriften, darunter auch Musterreden wie „Der Lobpreis der Helene“ (B 11) oder „Die Verteidigung des Palamedes“ (B 11 a),⁴ – Reden, die getreu der Gorgianischen Auffassung von „Rede“ (λόγος) als „übermächtigem Despot“ all das auf den Kopf stellen, was der sog. Mann auf der Straße vorderhand zu glauben bereit war.^{4a} Ob Gorgias nun „nur“ als Rhetoriklehrer (so in Platons gleichnamigem Dialog) oder eben auch als Sophist im Sinne von Weisheitslehrer anzusprechen ist, bleibt eine müßige Frage. Im Platonischen Dialog „Meno“ wird er als Mann charakterisiert, der in Abrede stellt, Tugend lehren zu können (95). In der „Apologie“ hingegen erscheint er ebenso wie Prodicus

oder Hippias als professioneller Erzieher (19e). Daß Gorgias in der Tat auch philosophiegeschichtliche Spuren hinterließ, läßt sich kaum bestreiten.^{4b}

Gorgias ist nämlich Verfasser eines wenn schon nicht nihilistischen, so doch ultra-skeptizistischen Essays mit dem Titel „Über das Nichtseiende (oder über die Natur)“.⁵ Dieser merkwürdige Essay ist bedenkenswert. Denn hier werden eine Reihe jener Seins-philosophischen Implikationen des Eleatismus *ad absurdum* geführt, die tatsächlich kritikwürdig sind. Konkret beabsichtigt Gorgias in dieser Schrift, die uns nur in Auszügen vorliegt (Ps. Aristoteles, De Melisso Xenophane Gorgia = MXG 979a 10–980b 1; Sextus Empiricus, Adv. Math. VII 65–87),⁶ drei Thesen zu beweisen:

- (1) Nichts existiert;
- (2) Selbst wenn etwas existiert, so ist es doch unerkennbar;
- (3) Selbst wenn es erkennbar ist, so ist es doch nicht mitteilbar (cf. MXG 979a 12 sqq., Sextus, Adv. Math 65),

– Thesen, die mitten in das Herz der eleatischen Dogmatik vom *Seienden* treffen. Insbesondere wenden sie sich gegen den für Parmenides unaufhebba- ren Zusammenhang zwischen Wirklichkeit, Erkenntnis und Sprache. Dabei liegt der Akzent eindeutig auf der Destruktion der Intelligibilität des parmenideischen Seinsbegriffes.

a) *Nichts existiert*

Noch im Vorfeld der eigentlichen Argumentation für die These (1) entwickelte Gorgias einen speziellen Beweisgang (ἴδιος ἀπόδειξις), der übrigens nur im Text bei Ps.-Aristoteles überliefert wird. An diesem Beweisgang fallen zwei Dinge ins Gewicht. Erstens wird „sein“ durchweg als reales Prädikat begriffen. Zweitens nutzt Gorgias die für Parmenides selbst bekanntlich unproblematische Fusion des „ist“ der Prädikation mit dem „ist“ der Existenz systematisch aus. Dabei argumentiert er – laut MXG 979a 25–33 – folgendermaßen:

- (i) Wenn nämlich Nichtsein Nichtsein ist, so dürfte das Nicht-Seiende um nichts weniger sein als das Seiende. Denn das Nicht-Seiende ist nichtseiend, das Seiende seiend, so daß die Dinge (πράγματα) um nichts mehr sind als nicht sind.
- (ii) Wenn es Nichtsein gibt, so darf es Sein nicht geben. Daher – sagt er – dürfte somit nichts sein wenn nicht Sein und Nichtsein dasselbe sind.
- (iii) Doch wenn es dasselbe ist, so dürfte es auch so nichts geben. Denn das Nicht-Seiende ist nicht, und auch das Seiende (i. e. ist nicht), da es doch dasselbe ist wie das Nicht-Seiende.

Schritt (i) ist obskur. Denn es wird nicht deutlich, welches die Funktion des „ist“ im Falle seiner Verwendung im Vordersatz sein könnte. Insofern ist

auch unklar, mit welchem Recht Gorgias im Nachsatz das „ist“ (sein) als Zeichen für ein reales Prädikat auffassen und sogar meinen darf, daß „Nicht-sein“ positiv einen Begriff von Existenz signalisiere: Die Dinge, die nicht sind (i. e. nicht existieren), *sind*, sofern sie zur Klasse der nicht existierenden Dinge gehören; und der Übergang vom „ist“ der Elementrelation (ϵ) zum „ist“ der Existenz führt ihn zu der Behauptung, daß ein nicht-existierendes X also um nichts weniger existiere als ein tatsächlich vorhandenes Y . Damit scheint der Sinn des Gedankens auf die These hinauszulaufen, daß zwischen Dingen vom Typus X einerseits und Dingen vom Typus Y andererseits zumindest in Begriffen der Wirklichkeit selbst kein interessanter Unterschied bestehen würde. Mit welchem Recht könnten wir dann die Klassifizierung als solche noch aufrecht erhalten? – Will man Gorgias' Attacke eine positive Seite abgewinnen, so kann man darauf hinweisen, daß Parmenides selbst seine Rede über den Gegenstand der Wahrheit mit Negationen aller Art durchsetzte. So dokumentiert das lange Fragment 8 ausführlich, was dieser Gegenstand (i. e. das Seiende) ist und was nicht. Verletzt Parmenides damit nicht gerade das Prinzip, das er bei seiner Ausscheidung des zweiten Weges der Forschung (DK 28 B 2,2–5) zugrunde gelegt hatte? Zwar ließe sich geltend machen, daß die Negationen in B 8 nur solche Attribute betreffen, die dem Seienden zu Unrecht zugeschrieben werden. Offensichtlich haben wir es auch mit einer Reihe von doppelten Negationen zu tun. Doch wäre diese Überlegung nicht sonderlich hilfreich. Denn daß Parmenides Negationen verwendete, bleibt als Faktum bestehen, und Parmenides müßte dann zwischen zulässigen und unzulässigen Negationen entschieden haben. Doch bleibt dieser Punkt im Dunkeln.⁷ Da dies so ist, könnte Gorgias für sich in Anspruch nehmen, daß er Parmenides' Argumentation auf dem ihr eigenen Terrain begegne.⁸

Der zweite Schritt (*ii*) läßt sich als Radikalisierung der Konsequenz von (*i*) verstehen: Während in (*i*) die Absicht verfolgt wird, Sein und Nicht-Sein auf der gleichen Ebene zu etablieren,^{8a} soll in (*ii*) nun die Annahme von Sein als unhaltbare Annahme zurückgewiesen werden. Dabei scheint hier allerdings eben jene Voraussetzung außer Acht zu bleiben, die es gestattete, Seiendes und Nicht-Seiendes in (*i*) als Teile derselben Wirklichkeit anzusprechen. Genaugenommen ist dieser Schritt (*ii*), der bereits von Ps. Aristoteles kritisiert wird, jedoch selbst-aufhebend. Denn der Übergang „Sein \rightarrow Nicht-Existieren“ ist mit jener Annahme in (*i*) unvereinbar, wonach ein nicht-existierendes X genau deshalb *sei*, weil es nicht-seiend *ist*. Die für (*ii*) entscheidende Annahme, daß der Gegensatz zwischen Sein und Nichtsein in jedem Fall absolut ist, ist natürlich nicht korrekt. Indes könnte sich Gorgias hier auf die Position versteifen, daß seine Argumentation *de facto* nur den Rahmen eben jener Begrifflichkeit voll ausschöpfe, den Parmenides und seine Anhänger als gegeben voraussetzen. – Der dritte Schritt (*iii*) nimmt vielleicht die in (*i*) gefolgerte These auf, daß zwischen Dingen vom Typus X einerseits und Dingen vom Typus Y andererseits kein Unterschied bestehe, eine These,

mit der sich Aristoteles bekanntlich im IV. Buch seiner Metaphysik-Schrift auseinandersetzt.⁹ Jedenfalls steht die hier zugrunde gelegte Annahme „Nichtseiendes ist nicht“ im Widerspruch zu der Behauptung, „Nichtsein“ und „Sein“ seien bedeutungsgleich.

Im Anschluß an diese allgemeine, in dieser Form nur von Ps. Aristoteles referierte Beweisführung (ἴδιος ἀπόδειξις) attackiert Gorgias den Parmenideischen Seins-Begriff im besonderen. Dies erhellt daraus, daß Gorgias etwas als existierend hypothetisch zugrunde legt und es dann sukzessive als „weder ungeworden noch geworden“ (MXG 979b 20–34), „weder eines noch vieles“ (b 35–980a 1; B 3; § 73–74), „weder in Ruhe noch in Bewegung“ (a 1–8) ausweist und es somit als undenkbar charakterisiert. Inhaltlich geht es hier um eben jene Gegensatzpaare, die Parmenides selbst im Rahmen seiner Darlegung der Attribute des Seienden (s. Bd. I, 21 sqq.) hypothetisch zugelassen hatte, um dann Gewordenheit, Vielheit und Bewegung etc. auf dem Wege einer *reductio ad absurdum* auszuschließen. Gorgias freilich eliminiert beide Möglichkeiten. Dabei weisen seine Argumentationen durchweg folgendes Schema auf: Wenn x existiert, so muß es entweder F oder nicht- F sein. Wenn x jedoch weder F noch nicht- F sein kann, so kann x auch nicht existieren.¹⁰

Im Detail interessant ist Gorgias' Strategie der Zurückweisung jener Vorstellung, wonach das, was ist, ungeworden und damit auch unendlich/unbegrenzt (ἄπειρον) sei, – eine Annahme, die übrigens von Melissus vertreten wurde (30 B 3; s. Bd. I, 151 sqq.). Melissus meinte, durch diese Korrektur oder Präzisierung des eleatischen Seins-Begriffes die authentische Position des Monismus gegen die Denkmöglichkeit der Existenz von Leeren bzw. Nichtseiendem immunisiert zu haben.¹¹ Dagegen macht Gorgias geltend, daß das Unbegrenzte/Unendliche nirgendwo sein könne und somit auch nicht existiere (MXG 979b 23 sqq.). Der springende Punkt scheint der zu sein, daß „sein“ (εἶναι) offenbar ganz natürlich als „irgendwo befindlich sein“ (εἶναι-ποῦ) aufgefaßt werden konnte (cf. Zenon 29 A 24), und daß mithin die Existenz eines Gegenstandes x ihrerseits die Existenz eines von x verschiedenen Gegenstandes y impliziert, in welchem (ἐν ᾧ) x ist. – Diese Annahme führt nicht nur zu einem infiniten Regreß (cf. Aristoteles, Phys. IV 3, 210b 21 sqq., IV 1, 209a 6 sqq., a 23 sqq.); im Falle der Setzung eines *quia* ἄπειρον notwendig singulären Seienden ergeben sich sogar Antinomien. Daß „sein“ in der Tat einen Begriff von „irgendwo befindlich sein“ involviert, scheint auch Plato wie selbstverständlich angenommen zu haben, wenn er analog seiner Raum-Metapher als „Amme des Werdens“ auch für die raum-zeitlos existierenden, *per definitionem* unkörperlichen Ideen einen intelligiblen Ort (νοη-τὸς τόπος) postuliert.

b) Nichts ist erkennbar

Der Argumentation für die These (2) scheinen zwei voneinander unabhängige Annahmen zugrunde zu liegen. Die eine Annahme (A) betrifft das für eleatische Begriffe fraglose Postulat einer objektiven, d. h. bewußtseinsunabhängigen Existenz dessen, was gedacht wird. Die andere Annahme (B) betrifft das im Prinzip wohl richtig eingeschätzte Faktum, daß die einzelnen Wahrnehmungen jeweils unkorrigierbar sind. Was beide Annahmen A und B systematisch verbindet, ist, daß Gorgias sämtliche Wahrnehmungen an dem Paradigma der direkten, d. h. nicht-propositionalen Wahrnehmung (supra 24) orientiert; er gleicht freilich auch mentale Akte wie Denken und Erkennen der Logik dieser nicht-propositionalen Wahrnehmung an.¹² Daraus resultiert, daß auch Fälle des *Denkens*, daß *p*, so etwas wie ein unkorrigierbares Erfassen darstellen, ohne freilich mit irgendeinem der Akte wie Hören, Sehen, Tasten und Schmecken identisch zu sein.

Den ersten Schritt (Q) der Argumentation bildet eben diese Annahme A. Gorgias setzt voraus, daß das, was man denkt, erfäßt etc., *seiend* ist, d. h. einen objektiven Ausschnitt der Wirklichkeit darstellt. – Diese Überlegung setzt freilich ihrerseits voraus, daß die Verben des Denkens und Erfassens unterschiedslos sozusagen als Erfolgsverben verstanden werden: „etwas denken → Seiendes denken → Wahres denken“ (infra 52). Beispiele dieser Art finden sich auch bei Plato: „Erkennt der Erkennende etwas oder nichts? – Er erkennt etwas. – Etwas Seiendes oder Nicht-Seiendes? – Etwas Seiendes, denn wie könnte etwas, was nicht ist, erkannt werden?“ (Respubl. V 476e).

Wenn Q zutrifft, so soll – offenbar analog der Argumentation bezüglich Sein und Nichtsein – gelten (R), daß Nichtseiendes nicht gedacht bzw. nicht erkannt werden kann. Trifft Q jedoch nicht zu, so gilt auch R nicht. Gegen Q macht Gorgias geltend, daß wir auch solche Dinge wie „Wagenrennen auf dem Meer“ denken können, und daß daraus, daß wir derartige Sachen bzw. Sachverhalte denken, noch nicht folgt, daß sie existieren bzw. bestehen. Entsprechend wird gegen R argumentiert: Nicht existierende Entitäten wie Skylla etc. sind Gegenstände unseres Denkens. Aus der Widerlegung von Q und R folgt S: Seiendes wird nicht gedacht/erkannt.

Was ist von diesem Argument zu halten? Wenn Gorgias meint, er habe die eleatische These(n) der Realität des Gedachten (cf. DK 28 B 6) bzw. der Unerkennbarkeit des Nicht-Seienden (cf. DK 28 B 2) erschüttert, so stellt sich die Frage, mit welchem Recht er z. B. Fälle des Vorstellens als Fälle des Erkennens bzw. Erfassens auffaßt. Doch selbst wenn zugestanden wird, Gorgias habe Q und R entwurzelt, bleibt zu fragen, wie Gorgias eigentlich zu S gelangt: wie gelangt er von der partiellen Bestreitung des eleatischen Dogmas zu einer absoluten Bestreitung? Hier nun gilt es zu sehen, daß Gorgias verdeckt mit allquantifizierten Sätzen operiert und dabei über den Unterschied zwischen „Einige nicht ...“ und „keine“ hinweggeht. Nur so kommt sein

Widerlegungsschema in etwa zum Tragen. Er interpretiert Q korrekt im Sinne von $(x) (Gx \rightarrow Ex)$ (i. e. für jedes x gilt: wenn x gedacht wird, dann existiert x) und R entsprechend im Sinne von $(x) (\sim Ex \rightarrow \sim Gx)$ (i. e. für jedes x gilt: wenn x nicht existiert, dann wird x nicht gedacht).^{12a} Wenn *etwas denken* in der Tat Seiendes denken bedeutet, so würde Q gelten ($\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \tau\acute{\alpha} \varphi\rho\omicron\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\alpha \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$, cf. DK II 281, 32–33). Nun etabliert Gorgias freilich $\sim Q$ und $\sim R$, d. h. $\sim (x) (Gx \rightarrow Ex)$ und $\sim (x) (\sim Ex \rightarrow \sim Gx)$ bzw. $(\exists x) (Gx \& \sim Ex)$ und $(\exists x) (\sim Ex \& Gx)$ (i. e. es gibt mindestens ein x , wie z. B. fliegender Mensch, welches gedacht wird und nicht existiert; bzw. es gibt zumindest ein x , wie Skylla, welches nicht existiert und gedacht wird). Damit ist nur das kontradiktorische Gegenteil von Q bzw. R behauptet. Gorgias folgert jedoch S und gibt S dabei die Gestalt von $\sim(\exists x) (Ex \& Gx)$. Damit bestreitet er die These „etwas denken \rightarrow Seiendes denken“ nicht nur partiell, sondern vollständig;^{12b} und er tut genau das, was er im Falle des Übergangs von „etwas denken \rightarrow Seiendes denken“ zu Q als unstatthaft bemängelte. Faktisch sind aber nur $\sim Q$ und $\sim R$ statthaft.

Der zweite Schritt, in dem nun die Annahme B zur Geltung kommt, ist schwer durchschaubar. Hier weichen die Auszüge bei Ps. Aristoteles einerseits und Sextus Empiricus andererseits von einander ab. Die Texte enthalten gravierende Unklarheiten, die hier nicht eigens zur Sprache kommen können. Der von Gorgias originär ins Auge gefaßte Gedanke mag etwa folgender Art gewesen sein: Für den Fall, daß es Dinge gibt, die wir sehen und hören etc., Dinge also, von denen wir füglich annehmen, daß sie wirklich sind, wäre zu argumentieren: Entweder (U) sind die Gegenstände des Hörens und Sehens etc. seiend, weil auch sie gedacht/erkannt werden, oder (V) die Gegenstände besagter Wahrnehmungen existieren jeweils als Gegenstände spezifischer Wahrnehmungen und lassen sich *qua* Gegenstände spezifischer Wahrnehmungen durch keine andere Wahrnehmung bzw. Wahrnehmungsart korrigieren bzw. beurteilen. – Sofern die Geltung der Existenzsetzung von U abhängig gemacht wird (was freilich zumindest für eleatische Begriffe eine schwer akzeptierbare Überbrückung des Dualismus von Denken und Wahrnehmung voraussetzt), bleibt S selbst unangetastet. Denn S wurde bewiesen; und wenn die Wahrnehmung dem Denken assimiliert oder gar gleichgesetzt wird, so würde analog der in Schritt (*iii*) der These (*i*) angenommenen Bedeutungsgleichheit von „Sein“ und „Nichtsein“ immer noch gelten, daß es kein x von der Art gibt, daß x existiert und gedacht/erkannt wird. Wenn die behauptete Geltung der Existenzsetzung jedoch von V abhängig gemacht wird, was wiederum eine für eleatische Begriffe desaströse Aufhebung der metaphysischen Zuordnung von Denken und Sein bedeutet, so hätten wir damit zu rechnen, daß die Existenz dessen, was in einem Wahrnehmungsurteil als wirklich behauptet wird, an das jeweilige unkorrigierbare Wahrnehmungsurteil gebunden ist. So wie der Befund des Sehens nicht durch den Befund des Hörens in Frage gestellt, geschweige denn widerlegt werden

kann, so kann also auch der Befund des Denkens/Erfassens weder die Befunde von Wahrnehmungen korrigieren, noch selbst durch andere Befunde kontrolliert bzw. korrigiert werden. Mit anderen Worten: Die These *V* enthält für Gorgias das Zugeständnis, daß Sehen, Hören etc. jeweils eine Sache, Denken/Erfassen/Wissen jeweils notwendig eine andere Sache ist. Was immer wir wahrnehmen mögen, – wir haben keine Möglichkeit zu wissen, daß es ist.

Die Widerlegung der Existenzsetzung mittels einer Widerlegung der für den Nachweis ihrer Gültigkeit in Anspruch genommenen Annahme *U* bietet kein besonderes Problem. Namentlich ein Eleat kann *U* unmöglich akzeptieren. Anders steht es – wenigstens für moderne Begriffe – für den Fall, daß die Existenzsetzung mittels einer Widerlegung von *V* bestritten werden soll. Denn Gorgias unterscheidet nicht zwischen korrigierbaren Wahrnehmungen („ich nehme war, daß *p*“) einerseits und unkorrigierbaren Wahrnehmungen („ich nehme *X* wahr“, z.B. Wärme, Kälte etc.) andererseits. Vielmehr bemißt er sämtliche Fälle von „ich nehme wahr, daß *p*“ an dem Modell der direkten Wahrnehmung („ich nehme *X* wahr“). Damit wird auch die Rolle des Denkens grob verzeichnet; und die im zweiten Argumentationsschritt gegen *S* geltend gemachte Annahme der Existenz von Wahrnehmungsgegenständen wäre keineswegs ausgeschaltet. Die eigentlich interessante Frage nach dem ontologischen Status dessen, was wahrgenommen wird, sollte allerdings erst im weiteren Laufe der Geschichte der Philosophie bedeutsame Antworten erfahren.¹³

c) Nichts ist mitteilbar

Die Argumentation für die These (3) führt zu einer ontologischen Destruktion der pragmatischen Situation. Zur Debatte stehen dabei die Situation (*A*) des Mitteilenden, der das, was er möglicherweise doch erkennt oder wahrnimmt, nicht in Rede (λόγος) fassen kann, (*B*) die Situation des Adressaten, der das in der Rede Übermittelte dann nicht erkennen und wahrnehmen kann, und (*C*) die Situation bzw. der Status dessen, was gegebenenfalls erkannt, mitgeteilt und wiedererkannt werden soll, jedoch nicht als solches identifiziert werden kann.

Hier rührt Gorgias' Fragestellung an eine ganze Reihe von philosophisch interessanten Problemen: Die heute mehr denn je diskutierte Beziehung zwischen Sprache und Wirklichkeit im allgemeinen und die Thematik der Hermeneutik im besonderen. Leider wird die Beurteilung auch dieses dritten Teiles des Gorgianischen Essays wiederum dadurch erschwert, daß auch hier zwei Auszüge vorliegen. Beide Auszüge divergieren beträchtlich und scheinen im Detail begrifflich distinkte Fragen zu vermitteln. Doch lassen sich Gorgias' Erwägungen hier gut als Attacke gegen bestimmte Bedeutungstheorien verstehen.^{13a} Zu den Theorien, die Gorgias gleichsam vorweg kritisiert hätte, würden jene Positionen zählen, die heute gelegentlich als referentielle

Theorien bezeichnet werden, sowie solche, die als Vorstellungs-Theorien gelten.^{13b} Im einen Fall hätte er also die Annahme vor Augen gehabt, daß Bedeutungen das seien, wofür Wörter stehen, im anderen Fall hätte er sich gegen die Annahme gewandt, daß Bedeutungen mit Ideen, Bildern und ähnlichem identisch seien.

Bei der Einschätzung der relevanten Gesichtspunkte (A), (B), (C) läßt sich Gorgias von einer Annahme leiten, die bereits im Zusammenhang der These *b*) [‘Nichts ist erkennbar’] eine Rolle spielte, und zwar handelt es sich um die Annahme, daß die einzelnen Wahrnehmungen jeweils unkorrigierbar seien. Auf unseren Kontext übertragen besagt diese Annahme, daß sämtliche Dinge, die gegebenenfalls doch wahrgenommen bzw. erkannt werden, nur und ausschließlich mittels der eigens dafür zuständigen Wahrnehmung erfaßt werden: Farben vermittelt des Gesichtssinnes und Töne vermittelt des Gehörs etc. Was immer der Adressat einer Mitteilung (λόγος) versteht oder erkennt, – es handelt sich weder um Farben und Töne noch um Dinge (πράγματα) bzw. wie Sextus Empiricus in unhistorischer Terminologie sagt, um außenweltliche Gegenstände. Vielmehr handelt es sich um λόγοι, um Mitteilungen. Mithin handelt es sich im Falle dieser Mitteilungen *qua* mögliche Gegenstände des Erkennens um etwas *sui generis*, – um etwas, das weder vermittelt des Gehörs noch vermittelt des Gesichtssinnes erfaßt und erkannt werden kann, sondern – wie Gorgias behauptet – einzig und allein dem Denken (διανοεῖσθαι) zugänglich ist.

In Gorgias’ Augen gestattet dieser Befund nur den Schluß, daß der λόγος selbst von den Gegenständen möglicher Erkenntnis verschieden ist. Dieser Gedanke läßt sich freilich nur für den Fall aufrechterhalten, daß Gorgias unter „λόγος“ hier so etwas wie „Inhalt der Rede“ versteht, also etwas, was G. Freges Begriff des „Gedankens“ vergleichbar wäre. In diesem Sinn scheint es durchaus korrekt, zu sagen, daß der *Logos* etwas *sui generis* ist und keineswegs Teil dessen, was in der Welt ist. Doch gestattet diese Überlegung noch nicht den Schluß, daß der *Logos qua* Inhalt der Rede bzw. Gedanke nichts mit den Dingen der Welt zu tun hat. Gorgias selbst scheint hier insofern eine inkonsistente Annahme ins Spiel zu bringen, als er den *Logos* auch als eine Art von Zeichen (σημείον) von Wirklichkeit charakterisiert. Dies zeigt, daß der *Logos* sowohl als Medium wie auch als Inhalt der Aussage fungiert. Diese Fusion ist fatal und schwächt den Anspruch der in MXG vorgetragenen Argumentation. Allerdings ist zuzugeben, daß die Version bei Sextus Empiricus von dieser Annahme frei ist. Denn hier wird der *Logos* als Resultat der Einwirkung der Dinge „von außen“ betrachtet, und nicht etwa als Zeichen für das Äußere:¹⁴ „Also legt der *Logos* nicht die vielen außenweltlichen Dinge dar, wie auch jene nicht gegenseitig ihre Natur offenbaren“ (B 3, § 86).

Darüber hinaus ist festzuhalten, daß Gorgias’ Argumentation bezüglich der Unmöglichkeit, (i) erkannte Dinge als oder im *Logos* mitzuteilen und (ii) aus dem erkannten bzw. verstandenen *Logos* heraus die Dinge zu erkennen,

von denen die Rede ist, eigentlich nur unter der Voraussetzung geführt werden kann, daß durchweg ein Modell dessen zugrunde liegt, was B. Russell einmal „knowledge by acquaintance“ nannte.¹⁵ Nun ist aber bei Gorgias eben nicht nur von solchen Wahrnehmungsgegenständen die Rede, die gegebenenfalls unter den modernen und übrigens keineswegs unproblematischen Begriff der Sinnes-Daten fallen würden. Gorgias spricht ebenso von regelrechten Dingen (πράγματα) bzw. – in der Terminologie des Sextus Empiricus – von außenweltlichen, d. h. extramentalen Gegenständen. Sofern unter solchen Gegenständen jedoch das zu verstehen ist, was wir heute unter physikalischen Objekten begreifen, müßte hier ein anderer Wissens-Begriff zum Tragen kommen, so etwa das, was B. Russell als „knowledge by description“ bezeichnete; und tatsächlich beinhaltet Gorgias' hypothetisches Einverständnis, daß der *Logos* verstanden und erkannt werden könne, die Anerkennung der Möglichkeit auch andersartiger mentaler Vorgänge. Daß Gorgias in der Tat mit durchaus unterschiedlichen Wahrnehmungsbegriffen operiert, geht auch aus dem Duktus der vorletzten Attacke hervor: „Aber wenn auch Erkennen und Reden dessen, was man erkennt, möglich ist, wie wird sich der Hörende dasselbe Objekt vorstellen? Es ist ja nicht möglich, daß dasselbe Objekt zugleich in mehreren von einander getrennten Subjekten ist. Denn dann wäre das Eine ja Zwei“ (MXG 980b 8–11). Hier wird als Gegenstand des Erfassens (i. e. „dasselbe Objekt . . .“) nicht etwa im Sinne eines naiven Realismus das physikalische Objekt ausgegeben. Vielmehr geht es um so etwas wie eine Vorstellung, jedenfalls um eine mentale Entität. Gorgias scheint zudem vorauszusetzen, daß Vorstellungen *qua* mentale Entitäten privat und an das jeweilige Subjekt gebunden sind: *A*'s Vorstellung von *x* ist in *A* und somit nicht auch in *B*. Offenbar appelliert Gorgias irgendwie an die Geltung des Satzes vom verbotenen Widerspruch. Er übersieht jedoch folgendes: Es mag sein, daß *A*'s Vorstellung von *x*, von dem in einem Satz (λόγος) *A*'s die Rede ist, von *B*'s Vorstellung desselben *x*, auf das sich *B* in der Rede bezieht, als psychisches Ereignis und als Gehalt verschieden ist. Aber dies würde keineswegs die Möglichkeit der Existenz von so etwas wie einem öffentlichen Begriff von *x* ausschließen. Hätte Gorgias recht, so könnten *A* und *B* niemals über Dinge wie Dreiecke oder Kunstdenkmäler sprechen; denn sie würden nur über Dreiecks-Vorstellungen und Kunstdenkmäler-Vorstellungen sprechen. Die Welt selbst wäre somit kein möglicher Gegenstand sinnvoller Rede. Vielleicht tendierte Gorgias zu dieser Auffassung.

In der abschließenden Attacke: „Offenbar empfindet nicht einmal derselbe Mensch für sich selbst Gleichartiges zur selben Zeit, sondern Verschiedenes mit Gehör und Gesicht, und jetzt und früher in verschiedener Weise. Daher dürfte schwerlich einer dasselbe empfinden wie ein anderer“ (MXG 980b 4–17), bezieht sich Gorgias wiederum auf das Paradigma der direkten Wahrnehmung. Insofern kann diese Argumentation nicht den erwünschten Nachweis der Richtigkeit der in 980b 8–11 behaupteten These erbringen. Was sie allen-

falls erbringt, ist der Nachweis, daß z. B. ein und derselbe Wein von ein und demselben Subjekt je nach dessen physiologischer Disposition etc. bisweilen als süß, bisweilen als bitter empfunden wird, und daß alle diese Empfindungen in ihrem eigenen Recht sind. Derartige Überlegungen dienen in der Folgezeit immer wieder als Argumente für die Erhärtung subjektivistischer und relativistischer Thesen (cf. Plato, Theaetetus 154a 6 sqq.); bisweilen wurden ihnen sogar ontologische Korrelate zur Seite gestellt (cf. Plato, Theaetetus 152d: Protagoras, Heraklit, Empedokles; supra 25). Sicher trifft Gorgias einen wichtigen Punkt: Empfindungen sind nicht eigentlich mitteilbar; und zwei Individuen, die ein und dasselbe Abendrot sehen, können doch nicht sicher sein, daß sie wirklich dasselbe sehen.¹⁶ Gewiß ist die mit diesen Fragen angezeigte Problematik ernsthafter Natur.¹⁷ Nur überdehnt Gorgias ihre systematischen Grenzen. Ähnlich wie im Zusammenhang der Argumentation für den Homo-Mensura-Satz werden auch hier begrifflich unterschiedliche Fälle unzulässig auf ein Paradigma hin orientiert.

d) Positionen und Probleme

Die philosophisch bedeutsame Aussage des vielfach als Scherz oder Farce¹⁸ charakterisierten Essays „Über das Nichtseiende oder die Natur“ liegt sicher in der Ahnung, daß sich das Wort „sein“ nur widerspruchsvoll verwenden läßt,¹⁹ daß ein als reales Prädikat begriffenes *seiend* für Inkommensurables steht und keineswegs etwa den Begriff einer eleatisch widerspruchsfreien Wirklichkeit signalisiert. Diese Einsicht ist keineswegs trivial. Immerhin war es Plato, der dieser Einsicht erstmals Ausdruck verlieh. Ebenso wenig trivial ist die entsprechende Einsicht, daß die die eleatische Ontologie fundierende Deutung des „ist nicht“ im Falle seines Vorkommens in Sätzen wie „*a* ist nicht-*F*“ als „ $\sim(\exists x)(x = a)$ “ zu offensichtlichen Absurditäten führt, die sich nachweislich in der Diskussion des falschen Satzes niederschlagen. Auch diese in der philosophischen Diskussion jener Zeit notorischen Schwierigkeiten wurden erst durch Platos späte Analyse des „ist nicht *F*“ als „hat Teil an Verschiedenheit mit Bezug auf *F*“ ansatzweise eliminiert (cf. Sophistes 263 b). Grundsätzlich wichtige Aussagen zum Wesen der *fallacia secundum quid et simpliciter* wird jedoch erst Aristoteles treffen (cf. Soph. el. 5, 166b 27 sqq., An. post. II 1, De int. 11).

Bedeutsam scheint ferner die Ahnung, daß ein zwingender Nachweis der Existenz einer hintergründigen, durchaus anders als die empirische strukturierten Wirklichkeit nicht geführt werden kann. Die sogenannte Welt der Erfahrung – von Denkern wie Parmenides und Heraklit als trugreiches Gebilde epistemologisch und ontologisch verdächtigt – läßt sich jedenfalls nicht so transzendieren, daß man ohne Vorbehalt von einer so und nicht anders beschaffenen Welt von Dingen an sich sprechen könnte. Bereits Demokrit erkannte im Anspruch der Desavouierung der Welt der Erfahrung durch einen

sie transzendierenden und korrigierenden Verstand eine fundamentale philosophische Aporie (cf. 68 B 125). Er gelangte zu der Überzeugung, „daß wir nun, wie in Wirklichkeit ein jedes beschaffen oder nicht beschaffen ist, nicht erfassen ...“ (cf. B 10; s. Bd. I, 203). Gorgias sagt in einem anderen Zusammenhang: „Das Sein ist unkenntlich, weil (wenn?) es ihm nicht gelingt zu scheinen, das Scheinen unkräftig, weil (wenn?) es ihm nicht gelingt zu sein“ (B 26).^{19a} Also scheint er die Problematik der Annahme eines sich von den anschaulichen Bestimmungen der wahrgenommenen Dinge freimachenden Verstandes durchaus ähnlich zu beurteilen. Doch heißt dies nicht, daß Gorgias ausschließlich oder vorwiegend gegen so etwas wie die Annahme der Erkennbarkeit einer ultra-phänomenalen, noumenalen Wirklichkeit argumentiert haben müßte. Auch folgt daraus nicht, daß er etwa protagoreisch für die Annahme einer Welt der Erscheinung als objektiv letzter Realität plädiert hätte. Denn die These „Nichts ist“ läßt sich nicht ohne weiteres auf die Bedeutung von „Es gibt keine im platonisch-eleatischen Sinne wirklichen Dinge“ reduzieren. Vielmehr scheint Gorgias den seit den Zeiten des beginnenden Rationalismus in unterschiedlichen Brechungen thematisierten Dualismus selbst als an und für sich problematisches philosophisches Dogma empfunden zu haben. So dürfte er die für die Annahme eines solchen Dualismus konstitutive Unterscheidung zwischen *Sein* und *Erscheinung* als letztlich uninformativ betrachtet haben. Denn wenn zwischen dem, was erscheint, aber nicht ist, und dem, was ist, aber nicht erscheint, systematisch nicht unterschieden werden kann, so verlieren auch die für die Artikulierung eines derartigen Dualismus reservierten Begriffe ihren eigentlichen Sinn. Was immer auch „sein“ mag – *sein* in einem philosophisch unverdächtigen Sinn –, begrifflich dingfest machen und philosophisch konstituieren läßt es sich nicht.^{19b}

Diese Überlegung weist auf einen anderen Gesichtspunkt. Er eröffnet zugleich einen gewissen Zugang zum Selbstverständnis Gorgias' als Lehrer der Rhetorik. Denn der ontologischen These, wonach sich die Welt der Erfahrung so oder so nicht begrifflich dingfest machen läßt, entspricht hier die epistemologische Annahme, daß der *Logos* keine objektiven Gegebenheiten widerzuspiegeln vermag und auch nicht dem Anliegen intersubjektiver Verständigung über objektive Gegebenheiten dienstbar gemacht werden kann. Sofern die Domäne des *Logos* als Bereich *sui generis* zu begreifen ist, der keine präzise analysierbare Beziehung zu den Gegenständen der Welt aufweist, kann kein *Logos* je als wahrheitsfähiges Gebilde auftreten. Eben dieser Gesichtspunkt findet sich auch in den theoretisch relevanten Passagen der sogenannten Musterreden (B 11, 11a). So betont Gorgias unter anderem, daß der Effekt des *Logos* auf seinen Adressaten vor allem darin besteht, Vorstellungen zu assoziieren, Gefühle zu erwecken und Einstellungen zu verändern.^{19c} Die Frage nach der Wahrheit ist keine Frage, die sich sinnvoll stellen läßt. Was ins Gewicht fällt und zählt, sind Meinungen (*δόξαι*), – Meinungen, die sich erfahrungsgemäß nur allzuleicht ändern und vor allem auch verän-

dern lassen. Solche Meinungen zu erzeugen und gegebenenfalls auch gleich wieder zu verändern, ist das erklärte Anliegen dieser philosophisch inspirierten Rhetorik des Gorgias.

e) *Moralphilosophische Implikationen*

Im Detail geht Gorgias bei der Charakterisierung des *Logos* als „unwiderstehlicher Machthaber“ (B 11, 8) so weit, daß er eine Handlung *X*, zu der das handelnde Subjekt durch den Einfluß der Rede veranlaßt wurde, für ebenso entschuldigbar hält, wie eine Handlung *X*, die gezwungenermaßen ($\beta\acute{\iota}\alpha$, i. e. unter Einwirkung äußerer Gewalt) zustande kommt. Verantwortlich ist jedoch – so könnte man mit den Worten des Aristoteles erläutern – nur derjenige, der freiwillig²⁰ bzw. aus freien Stücken handelte, d. h. (i) in Kenntnis der relevanten Umstände und (ii) ohne äußeren Zwang (cf. N. E. III 1, 1109b 35–1110a 1). Jedenfalls scheint Gorgias' Argumentation dahin zu gehen, daß jemand, der unter Einfluß einer Rede handelt, dies sozusagen gezwungenermaßen tut und infolgedessen weder moralisch noch rechtlich verurteilt werden kann (B 11, 8–14).

Indem Gorgias jene Kraft ($\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$), die eine Rede auf die Seele auszuüben vermag, jenen Wirkungen gleichsetzt, wie sie von Giften auf die physiologische Disposition ausgeübt werden (B 11, 14), assimiliert er den Begriff der psychologischen Notwendigkeit an den des äußeren Zwanges; und indem Gorgias zwischen dem Effekt, der von Überredung/Überzeugung ($\pi\epsilon\iota\theta\acute{\omega}$) ausgeht, einerseits und dem Zwang, der durch äußere Gewalt ($\beta\acute{\iota}\alpha$) ausgeht, andererseits bewußt nicht unterscheidet, eliminiert er provokativ jene Merkmale, die das traditionelle Verständnis des Unterschieds zwischen Sklaverei einerseits und Freiheit andererseits, zwischen Tyrannei einerseits und Demokratie andererseits ausmachen. Insbesondere aber eliminiert Gorgias damit jenes Kriterium, das in der rechtsphilosophischen Diskussion des Begriffes der strafrechtlichen Verantwortlichkeit bis auf den heutigen Tag eine wichtige Rolle spielt, nämlich das Kriterium der „*mens rea*“.²¹

Gorgias' Überlegungen in B 11 beinhalten als Korrelat mithin die Auffassung, daß Menschen absichtlich überhaupt nicht fehlen, sondern im Gegenteil alles, was sie tun, *bona fide* tun (cf. Xenophon, Inst. Cyr. III 1, 38). Möglicherweise handelt es sich hier in der Tat um die Antizipation jenes Gedankens, der literarisch vor allem mit der Person des Sokrates verbunden²² ist (infra 104). Was eine Beurteilung dieses Phänomens jedoch als schwierig erscheinen läßt, ist der Umstand, daß die Behauptung des sokratisch-platonischen Paradoxon „Niemand tut freiwillig Unrecht“ bestimmte Hypothesen bezüglich einer wissensethischen Fundamentierung menschlichen Handelns voraussetzt, Gorgias freilich auf dem Boden seiner Auffassungen gar nicht von einem positiven Wissen sprechen kann und entsprechend solche Implikationen wie „Er hat *X* getan, *Z* wäre besser gewesen“ überhaupt nicht ins Spiel

bringen kann. Ist das handelnde Subjekt prinzipiell gar nicht in der Lage, die Inkompatibilität solcher Handlungsarten wie *X* und *Z* zu erkennen, so verbietet sich auch die Behauptung, daß eine Handlung *X* einer anderen Handlung *Z* nicht-absichtlich vorgezogen wird. – Sicher ist Euripides' Analyse der Natur seelischer Konflikte²³ den realen Gegebenheiten ungleich näher.

3. Skeptizistische Avancen: Xenias und Cratylus

Philosophische Extravaganzen und in diesem Sinn durchaus extreme Ausformungen sophistischen Denkens finden sich auch bei Xenias und Cratylus.

a) Xenias

Xenias aus Korinth fand bei Demokrit Erwähnung (cf. 68 B 163). Ansonsten ist er jedoch völlig unbekannt (DK 81). Von dem Skeptiker Sextus Empiricus wird er ähnlich wie Gorgias als Verfechter jener radikalen Position genannt, wonach es kein Wahrheitskriterium gebe (Ad. Math. VII 53). Diesem Bericht zufolge hat Xenias drei Thesen aufgestellt:

- (A) Alles ist falsch;
- (B) Jede Vorstellung (φαντασία) und jede Meinung (δόξα) ist irrig/falsch;
- (C) Alles was wird, kommt aus dem Nichtseienden, und alles, was vergeht, vergeht in das Nicht-Seiende (cf. DK 81).

Die These A ist selbstaufhebend. Denn wenn alles falsch ist, dann ist auch falsch, daß alles falsch ist. Weshalb Xenias diese These vertrat, entzieht sich unserer Kenntnis. Vermutlich war er sich über den selbstaufhebenden Charakter dieser Behauptung nicht im klaren; und es ist immerhin denkbar, daß er glaubte, diese These A aus der Behauptung B ableiten zu können, welche dem Sinne nach ja sogar mit A äquivalent sein könnte. Freilich ist die These B nicht leicht zu beurteilen. Denn über den eigentlichen Zusammenhang der Argumentation ist uns nichts bekannt. Dies betrifft namentlich die Frage nach der Verwendung der Ausdrücke „Vorstellung“ und „Meinung“. Zumindest für den modernen Leser ist klar, daß Vorstellungen einerseits und Meinungen andererseits nicht *per se* in ein und dieselbe Kategorie fallen und somit auch nicht unbedingt im gleichen Sinne *wahr* bzw. *falsch* sein (ψεύδεσθαι) können.

Während es sich im Falle von Meinungen (δόξαι) grundsätzlich um etwas handelt, das in Sätzen Ausdruck findet und da, wo es um eindeutig deklarative Sätze geht, den Bestimmungen von „wahr“ und „falsch“ unterworfen ist, handelt es sich im Falle von Vorstellungen (φαντασία) in erster Linie um mentale Bilder (z. B. Bäume, Fabelwesen etc.). Vorstellungen in diesem Sinne des in der hellenistischen Philosophie verbreiteten Terminus¹ φαντασία wären nicht eigentlich wahr oder falsch, sondern allenfalls adäquate oder nichtadäquate Darstellungen bzw. Repräsentationen außenweltlicher Dinge. Entspre-

chend entzündeten sich die in der hellenistischen Philosophie bekannten Kontroversen um das „Kriterium“² vorwiegend an der Frage, ob der Nachweis geführt werden könne, daß eine Vorstellung von einem real existierenden Objekt ausgeht und dieses auch unverwechselbar abbildet.³

Wenn Xeniades also meinte, daß unsere Vorstellungen stets inadäquat oder trügerisch und unsere Meinungen bzw. Auffassungen (δόξαι) insgesamt irrig seien, so müßte er von der Annahme ausgegangen sein, daß wir die Dinge nie so erfahren, wie sie wirklich sind, und daß wir sie entsprechend niemals so beurteilen, wie sie eigentlich beurteilt werden müßten. Nun kann eine derartige Annahme ihrerseits jedoch nur wiederum auf dem Hintergrund expliziter ontologischer Auffassungen bezüglich des Status physikalischer Objekte erwachsen.

Wie sich derartige Auffassungen mit dem Anspruch der in *A* und *B* (in bezug auf *jede* Meinung) behaupteten Position vereinbaren ließen, bleibt völlig unklar.

Nun trifft Xeniades tatsächlich Aussagen, die bestimmte Annahmen bezüglich des ontologischen Status der Dinge voraussetzen. Nur gibt die These *C* mit ihrem ketzerischen Verstoß gegen das für die griechische Philosophie ansonsten selbstverständliche Prinzip „Aus Nichts entsteht Nichts“ (cf. Aristoteles, Phys. I 8, 191 a 23–33; cf. Parmenides 28 B 8, 6 sqq.)^{3a} diesbezüglich allerdings keinen wirklichen Aufschluß. Allenfalls *per implicationem* ließe sich vermuten, daß Xeniades die Annahme der Existenz einer heraklitisch bewegten Außenwelt in Betracht zog und damit auch die Möglichkeit der Existenz „fester“, *ergo* „wißbarer“ Gegenstände in Abrede stellte. Eine derartige Überlegung hätte eine gewisse Ähnlichkeit mit derjenigen Auffassung, die für Cratylus bezeugt ist.

b) Cratylus

Der Herakliteer Cratylus⁴ könnte ein jüngerer Zeitgenosse des Sokrates gewesen sein (cf. Plato, Cratylus 429 d, 440 d). Artistoteles behauptet, daß Plato mit Cratylus sozusagen von früh an vertraut war, noch bevor er Sokrates kennenlernte (cf. Metaph. I 6, 987 a 32 sqq.). DL III 7 weiß jedoch zu berichten, daß Plato sich Cratylus erst nach Sokrates' Tod anschloß (cf. Olympiodorus, Vita Platonis 4), – eine Annahme, die jedoch insofern irrelevant zu sein scheint, als DL III 5 impliziert, daß Plato schon Herakliteer war, bevor er Sokrates hörte (cf. Guthrie IV, 13 sq.).

Den Angaben zufolge, die Aristoteles macht, hätte Cratylus folgende Aussagen getroffen:

A 1 Bei den sich permanent verändernden Dingen der Wahrnehmung (αἰσθητά) kann es sich nicht um Gegenstände des Wissens (ἐπιστήμη) handeln (cf. Metaph. I 6, 987 a 33–34);

- A 2 Über die Dinge der sich verändernden Welt lassen sich keine wahren Aussagen treffen (cf. *Metaph.* IV 5, 1010a 9–10);
- A 3 Man soll überhaupt keine Aussagen treffen (cf. *Metaph.* IV 5, 1010a 12–13);
- A 4 Entgegen Heraklits Annahme (scil. man kann nicht zweimal in demselben Fluß steigen; s. Bd. I, 103) gilt: man kann es auch nicht einmal tun (cf. *Metaph.* IV 5, 1010a 14–15).

These A 1 setzt offensichtlich eine Auffassung von Wissen als *Kennen von Gegenständen* voraus; dabei ist zu bedenken, daß die Assimilation der Logik der propositionalen Konstruktion („ich weiß, daß p “) an die Logik der Konstruktion des entsprechenden Verbuns mit einem direkten Objekt („ich kenne x “) dadurch begünstigt worden sein mochte, daß „ich weiß“ (οἶδα – eigentlich: „ich habe gesehen“) an dem Paradigma der persönlichen Bekanntschaft orientiert ist und die Vorstellung der Augenzeugen-Kenntnis enthält: Von Dingen, die man zu einem bestimmten Zeitpunkt gesehen hat, etwa dem schneebedeckten Berg Olymp, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, daß sie jetzt noch so sind wie zuvor. Plato selbst wird ebenso wie Aristoteles für seine Philosophie die Folgerung ziehen, daß eine Sicherheit des Wissens nur da gewährleistet ist, wo man es mit ewigen, d. h. *per definitionem* unveränderlichen Gegenständen zu tun hat.⁵

These A 2 meint der Sache nach, daß jede Aussage so etwas wie den Versuch einer Identifikation darstellt, daß Identifikationen dieser Art jedoch zum Scheitern verurteilt sind. Weshalb dies so sein muß, wird nicht unmittelbar einsichtig. Aus These A 1 ist freilich zu erschließen, daß jegliche Identifikation raum-zeitlicher Dinge ganz einfach deshalb scheitern muß, weil der Wandel an und für sich alle Charakteristika betrifft, die einen Gegenstand der Bekanntschaft ausmachen.

In diesem Sinne scheint These A 3 vorauszusetzen, daß jede Aussage – vermutlich denkt Cratylus jedoch an singuläre Aussagen – vom Typus „ a ist F “ mittels des „ist“ eine Zuständlichkeit behauptet und geradezu fest schreibt, – eine Zuständlichkeit freilich, die Cratylus' Annahme nach weder eintrat noch auch je Bestand hatte. Denn so, wie die ultra-herakliteisierende Fluß-Theorie des Cratylus konzipiert zu sein scheint, kann es keine wie immer geartete Form von Bestand geben.

Dies ist der Gedanke von These A 4; und zwar beinhaltet diese These die Annahme, daß kein Gegenstand je identifizierbar sei. Es handelt sich hier also um eine Radikalisierung der angeblichen Position Heraklits, wonach Gegenstände lediglich nicht reidentifizierbar sind.⁶

Im Unterschied zu der These Heraklits führt die These des Cratylus freilich zu einer allzu offensichtlichen Absurdität. Denn wenn es tatsächlich so ist, daß kein Gegenstand je identifizierbar ist (A 4), so verbietet sich auch die Rede von „sich permanent verändernden Dingen“ (A 1 und A 2). Denn die

Behauptung, daß sich ein beliebiger Gegenstand x verändert – sei es, daß er im Sinne der aristotelischen Begrifflichkeit einen akzidentellen Wandel durchmacht oder aber einem substanziellen Wandel unterliegt –, kann nur auf dem Wege einer wie immer gearteten Re-Identifizierung getroffen werden. Dies wiederum setzt voraus, daß man weiß, daß es einen Gegenstand x gibt, welcher über bestimmte Eigenschaften verfügt. Jedenfalls dürfte Cratylus die sich „permanent verändernden Dinge“ gar nicht erst als solche ansprechen. Diesem Punkt scheint zumindest in der Formulierung der These A_3 Rechnung getragen zu sein. Indes, wenn die These A_3 tatsächlich für Cratylus zu beanspruchen ist, so ist klar, daß Cratylus ebenso wie Xeniades bestimmte Wissens-Sätze bezüglich des ontologischen Status der Dinge zugrunde gelegt haben müßte.⁷

Man mag die Frage aufwerfen, ob die Behauptung, daß die sich permanent verändernden Dinge in keiner Weise ansprechbar seien, in anderer Weise plausibel gemacht werden kann. Wenn nämlich jede Aussage von der Art „ a ist F “ mittels des Wortes „ist“ so etwas wie eine Zuständlichkeit behaupten soll, so hätte dieser Gedanke wohl für den Fall eine gewisse Pointe, daß Nomina generell als Eigennamen aufgefaßt wurden und im Sinne der von Plato im Dialog „Cratylus“ skizzierten nicht-konventionalistischen Bedeutungstheorie sogar das Wesen ($\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$) der benannten Dinge zum Ausdruck bringen bzw. die Art ihres Gegebenseins bedeuten.⁸ In diesem Sinn hätte Cratylus geltend machen können, daß jeder Wandel in der Art des Gegebenseins eines Objektes bereits den Versuch einer Benennung mittels eines solchen quasi mimetischen, das Wesen verdeutlichenden Zeichens ins Leere stoßen läßt. Insbesondere könnte eine derartige Zusatzannahme verdeutlichen, daß Cratylus und andere Advokaten des Herakliteismus nicht eigentlich dem Vorwurf ausgesetzt sind, den Aristoteles gegen sie erhebt, wenn er behauptet, daß diese Denker schlicht den Unterschied zwischen akzidentellem Wandel einerseits und essentiellen Wandel andererseits ignorierten, indem sie den Verlust irgendeiner Eigenschaft bereits als Destruktion der Essenz interpretierten. Gewiß ist Aristoteles' Vorwurf nicht von der Hand zu weisen. Nur führt Aristoteles' Appell an die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen wesentlichen Eigenschaften einerseits und unwesentlichen Eigenschaften andererseits auf philosophisch dünnes Eis. Denn derartige Unterscheidungen sind vielleicht nur definitionsrelativ. Außerdem müßte eine bindende Unterscheidung zwischen wesentlichen und unwesentlichen Eigenschaften die Annahme eines sattelfesten Kriteriums für die Unterscheidung zwischen *synthetisch* und *analytisch* voraussetzen. Doch scheinen sich die Herakliteer für Definitionen gar nicht interessiert zu haben. Zwar mag Heraklit selbst an so etwas wie beschreibende Wesensangaben gedacht haben.⁹ Doch liegen diese auf einer durchaus anderen Ebene als die Aristotelischen Realdefinitionen *per genus proximum et differentiam specificam* (cf. Topik I 6).