

I. Platon und die esoterische Vermittlung von Philosophie

1. PLATONS SCHRIFTLICHE SCHRIFTKRITIK – AUFRISS DER GESTALTUNGSFRAGE ALS VERMITTLUNGSPROBLEM

»Soviel kann ich aber über alle, welche geschrieben haben und noch schreiben werden, indem sie das zu wissen behaupten, worauf mein Bestreben gerichtet ist, ob nun, als haben sie es von mir oder von andern gehört, oder auch selbst ausgesonnen, sagen, dass sie meiner Meinung nach nichts von der Sache verstehen.«¹

»Darum ist jeder Mann, dem es Ernst ist, weit entfernt, dadurch, dass er als Schriftsteller über ernste [Hervorhebung von mir, H.D.]² Dinge unter den Menschen auftritt, in Missgunst und Zweifel sie zu verwickeln.«³

Im 7. Brief scheint Platon vorausschauend eine harsche Kritik an jener gesamten Philosophie auszusprechen, die in den kommenden mehr als zweieinhalbtausend Jahren als »Fußnoten«⁴ zu seinem Werk entstehen wird. Die Philosophie, wie

-
- 1 Epist. 341b,c. Um einen besseren Lesefluss zu gewährleisten, habe ich die Orthographie in allen Zitaten (außer denjenigen Kants, weil das irritiert hätte) der aktuellen Rechtschreibung angepasst, was vor allem zur einheitlichen Doppel-s-Schreibung nach kurzen Vokalen geführt hat.
 - 2 Unterstreichungen stammen immer von mir und heben Begriffe hervor, die, wenn auch nicht immer im unmittelbaren Kontext des jeweiligen Zitats, untersucht werden.
 - 3 Epist. 344c.
 - 4 Hier wird auf Alfred North Whiteheads Ausspruch, abendländische Philosophie lasse sich am ehesten als Fußnoten zu Platon charakterisieren, angespielt. Vgl. Whitehead (1979) S. 91.

wir sie in Buchform kennen und wie sie im akademischen Betrieb in Gestalt von Texten und abgelesenen Vorträgen praktiziert wird,⁵ wäre nichts als aufgeschriebene Ahnungslosigkeit und Anmaßung.

»Wer nun dieser Rede [...] aufmerksam folgte, der wird recht gut wissen, dass, ob nun Dionysios etwas über das Erste und Höchste in der Natur schriftlich verfasste oder ein mehr oder minder Begabter, dieser von dem, was er niederschrieb, nichts meinen Ansichten zu folge Halbares gehört oder sich angeeignet hatte.«⁶

Wenn auch die Echtheit des 7. Briefes mitunter bezweifelt wird, spricht die Schriftkritik im unbestritten von Platon selbst verfassten Dialog *Phaidros* dieselbe Sprache: »Wenn, es sei nun Lysias oder ein anderer, jemals etwas geschrieben hat oder schreiben wird, in besonderen Angelegenheiten oder in öffentlichen

5 Vgl. auch Wieland (1982) S. 7: »Resultate philosophischen Nachdenkens sind für uns zumeist in Gestalt von Texten greifbar. Man hat sich daran gewöhnt, dies als eine keiner weiteren Reflexion bedürftige Selbstverständlichkeit hinzunehmen. [...] Es ist jedenfalls eine Tatsache, dass das Studium der Philosophie zumeist am Leitfaden der Beschäftigung mit Texten absolviert wird. [...] Die Prüfung eines philosophischen Gedankens hat daher auch fast immer eine in einem Text fixierte oder zumindest fixierbare Gestaltung dieses Gedankens zum unmittelbaren Gegenstand.« – Die von Wieland diagnostizierte Praxis geht mit dem verbreiteten Vorurteil zusammen, Philosophie sei auf den Bereich des akademischen Betriebs beschränkt. Als Philosoph wird nur ernst genommen, wer an einer Universität das Fach Philosophie belegt und die entsprechenden Prüfungen bestanden hat. Verdächtig macht sich, wer sich außerhalb der traditionellen Formen von hoch formalisiertem Aufsatz und abgelesinem Vortrag bewegt. Anschauliche Vermittlungsformate (die nicht zu verwechseln sind mit dem Schreiben über Anschaulichkeit) werden gern ausgeschlossen und mit dem Vorwurf des Populismus leicht abqualifiziert: Man vergleiche etwa immer wieder aufflackern-de Diskussionen um Peter Sloterdijk und (den ausgerechnet von Sloterdijk selbst als André Rieu der Philosophie geschmähten) Richard David Precht – oder aber das historische Beispiel Friedrich Nietzsches, der als ausgebildeter Philologe mit seiner Bewerbung um eine Philosophie-Professur scheiterte (vgl. Janz (1993) S. 398-409, bes. S. 404). Gibt es überhaupt Philosophie jenseits der Universität? Ja, zumindest an Schulen und auf Philosophiefestivals; vgl. Schnädelbach (1995) S. 39 und den Newsletter der Deutschen Gesellschaft für Philosophie im Monat September 2012 mit dem Thema Philosophiefestivals (http://www.dgphil.de/downloads/Newsletter_DGPhil_No_17.pdf [21.10.12]).

6 Epist. 344d.

[...] in der Meinung, es sei große Gründlichkeit und Klarheit darin, das gereicht dem Schreibenden zum Schimpf.«⁷

Die Schärfe der hier ausgewählten Passagen macht die Schriftkritik Platons zu einem geeigneten Ausgangspunkt für eine Untersuchung, die Gestaltung als nicht-kontingenzen Aspekt von Philosophie darstellt. Schrift, so die hier sich allmählich entwickelnde Lesart der Schriftkritik, ist ein mindestens problematisches und wenn auch nicht prinzipiell ungeeignetes, so doch ebenso wenig das selbstverständliche oder prädisponierte Medium der Philosophie. Meine kritische Untersuchung zieht aus dieser Einschätzung die vergleichsweise radikale Konsequenz diagrammatischen Philosophierens.

Tatsächlich lässt sich im Kontext des platonischen Gesamtwerks ein generelles Verdikt gegen die Schrift keineswegs ausmachen, wie es die zitierten Stellen aus *Phaidros* und dem 7. Brief nahelegen könnten. Platon differenziert seine Bewertung je nach verschiedenen Verwendungsweisen und Zwecken von Schriftlichkeit, ohne zu einer kohärenten Position zu finden. Einerseits finden sich Parallelen zur Schriftkritik beispielsweise in den *Nomoi*⁸ sowie in der Gesetzeskritik im *Politikos*.⁹ Andererseits wird, wieder in den *Nomoi*, die schriftliche Fixierung von Gesetzen auch ausdrücklich gelobt.¹⁰ Selbst der Philosophie gesteht Platon die Verwendung der Schrift zu, wenn auch nur – wie er im *Phaidros* ausführt – zu Zwecken der Erbauung und Erinnerung.¹¹ Die nicht immer trennscharfen Differenzierungen geben Anlass dazu, Platons Schriftbegriff nicht pauschal im Gegensatz zur Rede zu verstehen, wie die eingangs zitierten Passagen ebenfalls nahelegen mögen. Es soll also nicht davon ausgegangen werden, dass für Platon die Schrift generell ein minderwertigeres Medium darstellt als die Rede. Ein solcher binärer Gegensatz würde zudem das Problem aufwerfen, dass Platon sich selbst der Schrift bedient – und zwar nicht zuletzt, um darin seine Schriftkritik zu äußern –, was wiederum zu einer binären Differenzierung des Schriftbegriffs führen würde, falls man Platon nicht zu schlicht und zu einfach einen Fehler unterstellen möchte. Verschiedene Reaktionen lassen sich in der Rezeptionsgeschichte der Schriftkritik finden. Sie bildet einen thematischen Leitfaden dieser Untersuchung, der mit dem platonischen Gegensatz von Ideen und Erscheinungen verflochten, den Beginn meines eigenen Textgewebes ausmachen wird.

7 Phaedr. 277d.

8 Vgl. Leg. 770b und 875c-876c.

9 Vgl. Polit. 295c-300c; vgl. auch Schildknecht (1990) 43.

10 Vgl. Leg. 891a; vgl. auch Derrida (Diss) 126.

11 Vgl. Phaedr. 276a-e.

Diese Vorgehensweise hat den Vorteil, die Schriftkritik nicht als kurioses Detail der Philosophiegeschichte zu betrachten, sondern in enger Verbindung mit der Geistesgeschichte, die geprägt ist von jenem Gegensatz, den Sybille Krämer so auf den Punkt bringt: »Platon unterscheidet kategorisch zwischen dem Wahrnehmbaren und dem Denkbaren und führt damit eine Unterscheidung ein, die für 2000 Jahre so etwas wie einen ›Lebensnerv‹ der Philosophie bildet.«¹² Zu den zahlreichen Ausprägungen des Gegensatzes zwischen Ideen und Erscheinungen gehören auch die Gegensatzpaare intuitives Wissen (*nous*) und vermitteltes Wissen (*dianoia*), Intelligibilität und Sinnlichkeit, Erkenntnis und Kunst, naturwissenschaftliches Erklären und geisteswissenschaftliches Verstehen, analytische, angloamerikanische und phänomenologische, kontinentale Philosophie – um nur wenige, vielleicht die wichtigsten, Beispiele aus Antike und Neuzeit zu nennen.¹³ Dieser Gegensatz, den eine erstarkende Metaphysikkritik (als Kritik an abendländischer Rationalität) spätestens im 20. Jahrhundert als Grundunterscheidung der Metaphysik ausmacht, wird seit einigen Jahrzehnten als Gegensatz von Propositionalität und Nichtpropositionalität verhandelt.¹⁴ Alternative Terminologien bestehen aus den Paaren »begrifflich – unbegrifflich« sowie »diskursiv – nichtdiskursiv«. Die vorliegende Untersuchung steht dieser metaphysikkritischen Tradition nahe.

Sie bevorzugt aus drei Gründen die Terminologie »diskursiv – nichtdiskursiv«. Erstens ist »diskursiv« ein weiterer Begriff als »propositional« oder »begrifflich«: Letztere Begriffe scheinen sich auf spezifische semantische oder syntaktische Einheiten zu beschränken. Diskursivität impliziert darüber hinaus das Begründen und beinhaltet damit auch den Aspekt einer bestimmten, auch pragmatischen Kommunikationsnorm. Dennoch – und zweitens – will der Gegensatz »diskursiv – nicht-diskursiv« terminologisch betonen, dass Diskursivität nicht in einen nachhaltigen Gegensatz zu Metaphysik gebracht werden kann, wie es die Diskurstheorie tun möchte. Wenn darin der Diskurs ohne Universalität nicht auszukommen glaubt, ersetzt er nämlich die universelle Gültigkeit von Ideen, Begriffen, Propositionen und beeibt damit die Metaphysik. Aus dem größeren Bedeutungsspektrum von »diskursiv« gegenüber »propositional« und »begrifflich« ergibt sich drittens ein bestimmter scheinbarer Nachteil, der in Wirklichkeit ein Vorteil ist. Während nämlich Bilder (als dem Bereich der Sinnlichkeit zugehörig) eindeutig dem Nichtpropositionalen beziehungsweise dem Nichtbegrifflichen zuzuordnen sind, scheinen sie sowohl diskursiv (bei Platon,

12 Krämer (2010) S. 177.

13 Vgl. auch Bogen (2005) S. 153 sowie Stegmaier (2005) S. 11f.

14 Vgl. Bromand/Kreis (2010) und darin besonders Cota Marçal/Kisteumacher S. 101.

der sie der nicht-diskursiven Vernunft gegenüberstellt) als auch nicht-diskursiv (für die moderne Ästhetik, die sie der begrifflichen Erkenntnis gegenüberstellt) zu sein. Eine genauere Betrachtung zeigt, dass Bilder in verschiedenen Kontexten als (sinnlich vermittelte) Abbilder wie auch als (unmittelbar wirkende) ästhetische Bilder angesehen werden können: Bilder fallen insofern durchaus unter beide Kategorien. Was demnach als diskursiv, was als nicht-diskursiv zu gelten hat, zeigt sich als deutlicher perspektivenabhängig als das die Begriffe »propositional« oder »begrifflich« implizieren.

Sicher kann der gewählten Terminologie der Vorwurf gemacht werden, ein sehr reiches Spektrum an Gegensätzen zusammenzufassen. Indessen sind auch die Vorteile der einfachen Begriffsopposition »diskursiv – nicht-diskursiv« zu beachten: Sie ermöglicht die Zuspitzung der Philosophie auf einen einzigen Gegensatz, was eine ungeheure Anschlussfähigkeit bedingt – sowie nicht zuletzt eine effektive vergleichende Bewertung der Gestaltung von Philosophie.

Tatsächlich ist und war die Frage der Gestaltung in der Philosophie nie nebensächlich und stetig präsent, ob es eher um die geeignete »Vermittlung« von Philosophie ging, um ihre gelungene oder verbesserungswürdige Darstellung oder um ihre wirksame Aneignung. Überall zeigt sich, dass die Wahrheit oder der Geist – jene »ernsten Dinge«, wie Platon oben sagte, auf die sein »Bestreben gerichtet ist« – nicht für sich selbst sorgten und sorgen. Die Sache der Philosophie und die Sachen, von denen die Philosophie etwas weiß, stehen und fallen mit ihrer Gestaltung. Dieser Umstand wurde und wird offenbar oft nicht übermäßig ernst genommen, weswegen die Gestaltung von Philosophie gewöhnlich wenig Beachtung findet – jedenfalls weniger als die Semantik ihrer Aussagen oder die Syntax ihrer Begründungen (die beide gemeinhin nicht als Gestaltungen wahrgenommen werden).

Es würde zu kurz greifen, diesen Missstand nicht mehr als zu beklagen, ohne seine Bewandtnis offenzulegen; ohne vor allem zu erklären, warum er nicht ohne weiteres zu beheben ist; und ohne zu hinterfragen, inwiefern es tatsächlich wünschenswert wäre, ihn zu beheben. Für den ersten Schritt eines solchen Vorhabens bietet die Rezeptionsgeschichte der Schriftkritik ein natürlich begrenztes Untersuchungsgebiet, das zu einem großen Teil den Hintergrund des ersten Drittels meiner Untersuchung ausmacht. In den darin analysierten Platonbildern zeigt sich auch eine Entwicklung der Philosophie, die entlang einer Entwicklungslinie der Schrift verläuft und durch Epochenschwellen gegliedert ist. Sie markieren Aufstieg sowie Fall der Diskursivität und verdeutlichen deren in der Praxis der Schrift verankertes Beharrungsvermögen.

2. NICHT-DISKURSIVITÄT DES HÖCHSTEN WISSENS

Nicht-Diskursivität findet sich bei Platon mit dem intuitiven Wissen des *nous*.¹⁵ Es soll, wie auch andere Begriffe und Konzepte bei Platon, im Folgenden eng am Text herausgearbeitet werden, weil damit die vieldeutige Basis deutlich wird, die zu den verschiedenen, in dieser Untersuchung vorgestellten, Lesarten der platonischen Schriftkritik Anlass geben sollen. Wie eine genaue Sichtung der einschlägigen Schriftkritik-Passagen im 7. Brief offenbart,¹⁶ lässt Platon bei der Beschreibung des *nous*, dieser spezifisch philosophischen und dabei von der Schrift gefährdeten Erkenntnis – wie er es auch sonst tut – eine gewisse semantische Variabilität zu.¹⁷ Jenes in der Schrift besonders gefährdete philosophische Wissen nennt er neben »Weisheit«¹⁸ unter anderem auch »das Wichtigste«,¹⁹ »das [...], worauf mein Bestreben gerichtet ist«,²⁰ »wie ein durch einen abspringenden Feuerfunken plötzlich entzündetes Licht in der Seele«,²¹ Wissen vom »Wesen der Dinge«,²² »der Wahrheit entsprechende [...] Lehre«,²³ »Wissen des

-
- 15 Ottfried Höffe weist darauf hin, dass die intuitive Erkenntnis darin besteht, nicht auf diskursive Weise, sondern schlagartig, das Allgemeine im Einzelnen zu sehen; vgl. Höffe (1996) S. 95f. – Ursula Wolf übersetzt (freilich bei Aristoteles) *nous* mit »intuitive Vernunft« und stellt sie in den Gegensatz zur »diskursiven Erläuterung«; vgl. ihre Anmerkung 19 in NE 371: »Was Aristoteles mit dem *nous* meint, wird am besten deutlich durch den Ausdruck *intuitive reason*, durch den u.a. Joachim (1997) und Urmson (2001, 115) den Begriff erläutern. Gemeint ist, dass wir in jeder Wissenschaft im Beweisen und Erklären auf letzte Begriffe und Axiome stoßen, die sich nicht mehr diskursiv erläutern lassen, sondern nur noch erfasst werden können.«
- 16 Die Übersetzer Hieronymus und Friedrich Müller nennen in ihren Zwischenüberschriften »Unmöglichkeit der Darstellung philosophischer Erkenntnis« (Epist. 341a-e) und »Grund der Schwierigkeit der Darstellung von Erkenntnis« (Epist. 343a-d). Im Fokus der vorliegenden Arbeit steht die gesamte und darüber hinausreichende Passage Epist. 340b-345c.
- 17 Vgl. Böhme (2000) S. 1: »Als Autor strebt Platon in seinen Schriften keineswegs eine durchgängige Stimmigkeit an, noch hält er sich an eine feste Terminologie.«
- 18 Epist. 340c.
- 19 Vgl. ebd. 341b.
- 20 Ebd. 341b,c.
- 21 Ebd. 341c,d.
- 22 Ebd. 341d.
- 23 Ebd. 342a.

seiner Natur nach Richtigen«,²⁴ Wissen über »das wahre Wesen der Tugend oder Untugend«,²⁵ »das Täuschende und das Wahrhafte des gesamten Seins«,²⁶ »Einsicht«,²⁷ »Denken«²⁸ sowie Wissen »über das Erste und Höchste in der Natur«.²⁹

Wie in dieser Auflistung schon anklang, liegt eine Eigenschaft dieses semantisch unterbestimmten, nicht-diskursiven Wissens in seiner Auszeichnung als höchstes Wissen (worauf bereits die Unterstreichungen in den Platon-Zitaten in Kapitel A.1 hindeuteten).³⁰ Ein deutlicher Beleg dafür findet sich auch im sogenannten erkenntnistheoretischen Exkurs des 7. Briefes, einer Art epistemischer Stufenleiter.³¹ In diesem Teil der Schriftkritik-Passagen werden erstens Name (onoma), zweitens Begriff (logos), drittens Abbild (eidolon) als niedrigstufige Erkenntnismomente der Erkenntnis (episteme/nous, aletes doxa)³² als viertem vorangestellt; »als fünftes muss man das annehmen, was da erkennbar und

24 Ebd. 343e.

25 Ebd. 344a,b.

26 Ebd. 344b.

27 Ebd.

28 Ebd.

29 Ebd. 344d.

30 Beim Umgang mit griechischen Texten bin ich auf Übersetzungen angewiesen. Dieser Umstand rechtfertigt sich hoffentlich bei einer Arbeit, die mit Platon und Aristoteles eher systematisch als historisch umgeht und sich nicht zum Ziel gesetzt hat, ihnen hermeneutische Gerechtigkeit wiederaufzuhören zu lassen. Überall, wo ein bestimmter Begriff sich als zentral erwies – etwas bei nous oder Dialektik – habe ich dennoch sichergestellt, dass ich nicht falsche Schlüsse aus einer bestimmten Übersetzerstrategie ziehe und verschiedene Übersetzungen bzw. den griechischen Originaltext hinzugezogen (in dem ich einzelne Begriffe durchaus identifizieren kann). Obwohl plakativ-tendenziöse Übersetzungen wie die von Wilhelm Wiegand oder auf Lebendigkeit getrimmte Übersetzungen wie die von Otto Apelt meine Interpretation manchmal deutlicher unterstützt hätte, zitiere ich durchgängig die Übersetzungen von Friedrich Schleiermacher bzw. (im Fall des 7. Briefes) von Hieronymus und Friedrich Müller, die dem Originaltext besonders nahe sind. – Zudem folge ich meistens bereits etablierten Interpretationsmustern, an denen es ja gerade bei Platon und Aristoteles keinen Mangel gibt. Wo ich Interpretationen widerspreche, sie kombiniere oder darüber hinausgehe, scheint mir meine Interpretation nirgends so feinteilig, dass sie durch eine andere Übersetzung ernsthaft gefährdet werden könnte.

31 Epist. 342a-344d.

32 Vgl. auch Wieland (1982) S. 36f und Blößner (2007) S. 250.

wahrhaft ist.«³³ Ihm kommt »der Geist«³⁴ am nächsten, der sich von den vier vorhergehenden Erkenntnismomenten stark unterscheidet.³⁵ Während diese nämlich die Eigenheit haben, dass sie sprachlich erfasst werden und wegen der »Ohnmacht der Sprache«³⁶ der Veränderung und dem Irrtum anheimfallen können, artikuliert sich das geistige Verständnis nicht sprachlich: »Dieser Ohnmacht wegen wird kein Verständiger es wagen, in ihr [der Sprache; H.D.] seine Gedanken niederzulegen und noch dazu in unwandelbarer Weise, was bei dem schriftlich Abgefassten der Fall ist.«³⁷

An dieser Stelle meiner Ausführungen werden einige der darin aufblitzenden, in Platons Texten angelegten Spuren nicht weiter verfolgt. Platon wird vorerst weder als eindeutige Thesen meidender Begriffskünstler (wie in hermeneutischen Lesarten) noch als früher, in semantischer Mehrdeutigkeit befangener Nutzer des Mediums Schrift dargestellt (wie vor allem in dekonstruktiven Lektüren). Hier soll es zunächst nur darum gehen, die Schriftkritik in jenem Bild von Platons Werk zu verorten, das in der Philosophiegeschichte dominiert. Aus diesem Grund werden von nun an auch Passagen aufgerufen, die über die Schriftkritik hinausgehen; Passagen, die als notorische Quellen für eine platonische Erkenntnistheorie gelten und deren rhetorischer und medialer Status ebenfalls vorerst unhinterfragt bleibt.

Im Liniengleichnis aus dem *Staat* findet sich eine ganz ähnliche Erkenntnis hierarchie wie im 7. Brief. Analog ist ihr Ausgangspunkt die Unterscheidung zwischen dem Denkbaren und dem Sichtbaren, wobei das Sichtbare (der Bereich der Meinung (doxa)) nicht drei Momente umfasst, sondern nur zwei: Abbilder, die nur »vermutet« werden (eikasia), und Dinge, die »für wahr gehalten« werden (pistis). Das Denkbare ist ebenfalls zweigeteilt: in den Bereich mathematischer Gegenstände, wo zwar abstrakte, überzeitliche Erkenntnis möglich wäre, Erkenntnis meist aber doch sinnlich vermittelt bleibt (dianoia); und schließlich ins Reich der Ideen, die ausschließlich »unmittelbar«³⁸ erkannt oder »gesehen«³⁹ werden (noesis). Auch hier ist die unsinnliche Erkenntnis die höchste und »sicherste«.⁴⁰

33 Epist. 342b.

34 Ebd. 342d.

35 Vgl. ebd. 342d.

36 Ebd. 342e.

37 Ebd. 343a.

38 Rep. 511b.

39 Ebd. 511c.

40 Vgl. ebd.

Neben seiner hierarchisch ausgezeichneten Stellung besteht eine weitere Eigenschaft noetischen Wissens bei Platon darin, dass es mit einem praktischen Impetus verbunden ist: Es ist auch in dem Sinne ein höchstes Wissen, als es ein dringliches Wissen ist, dessen Bestimmung es ist, weiterzuwirken. »Ein Gottbegeisterter der Weisheit [...] meint«, so beschreibt es Platon im 7. Brief, »eine vortreffliche Anweisung vernommen zu haben und jetzt sich anstrengen zu müssen, sonst werde ihm, tue er das nicht, das Leben unerträglich.⁴¹ Im *Phaidros* vergleicht er das höchste Wissen mit einem Samen, der – nach erfolgreicher Aussaat – nicht nur Frucht trägt, sondern selbst neue Samen hervorbringt.⁴² Und im Anschluss an das Liniengleichnis – im Höhlengleichnis und in seiner Verbindung mit dem Sonnengleichnis – wird die Verpflichtung der Philosopen betont, von den »Inseln der Seligen«⁴³ zurückzukehren und die Höhlenbewohner zu jenem selbst erfahrenen »Aufschwung der Seele zur Erkenntnis«⁴⁴ zu verhelfen. Bei Platon muss »Erkenntnis immer auch praktisch umgesetzt werden«, wie Erler hervorhebt.⁴⁵

Platons höchstes Wissen ist also kein bloß praktisches Wissen wie beispielsweise Radfahren-Können. Es ließe sich vielleicht eher als eine Art in fruchtbare Tätigkeit versetzendes Erlebnis⁴⁶ fassen (wie es religiöse oder ästhetische Erlebnisse bewirken mögen) oder als Reflexionswissen (wie es in der Erziehung oder der Psychoanalyse angestrebt wird). Von rein theoretischem Wissen unterscheidet es jedenfalls, was auch heute noch als Eigenschaft philosophischen Wissens gilt: der mangelnde feste Gegenstandsbereich.⁴⁷ Insofern ist auch verständlich,

41 Epist. 340c.

42 Phaedr. 277a.

43 Rep. 519c.

44 Ebd. 517b.

45 Erler (2006) S. 160.

46 Vgl. Schildknecht (1990) S. 49: »Diese „letzte Erkenntnis“, in der die Spaltung zwischen theoretischem und praktischem Wissen aufgehoben ist (Ep. VII 342aff.), bewirkt dann ein schubhaft verändertes ganzheitliches Verständnis der Welt.«

47 Vgl. Wieland (1982) S. 8, Höffe (1996) S. 90, Lueken (1996) S. 53, Welsch (1988) S. 126 sowie besonders Mittelstraß (1982) S. 162: »Im Unterschied zu den Fachwissenschaften hat die Philosophie keinen ihr eigentümlichen *Gegenstand*, über dessen Definition ihre Bestimmung laufen könnte (wie z.B. die Bestimmung der Rechtswissenschaft über eine Definition des Rechts oder die Bestimmung der Ökonomie über eine Definition des Gütertauschs bzw. des Wirtschaftens). Ferner hat die Philosophie, wiederum im Unterschied zu den Fachwissenschaften, kein *Lehrbuchwissen* im strengen Sinn ausgebildet, das allgemein als philosophisches Wissen gelten könnte.«

warum es keine festgelegte Gestaltungsweise der Philosophie geben kann: Sie würde den Bereich des Gestalteten festlegen. Doch in dem Mangel an Festlegung zeigt sich ein weiterer, drastischer Mangel der Nicht-Diskursivität: Wer sich – wie im Höhlengleichnis beschrieben – von den Fesseln der Sinnlichkeit befreit und die Sonne gesehen hat, kann sich den Höhlenbewohnern nicht mehr adäquat mitteilen, und wenn er gar versucht, ihnen zum gleichen Erkenntnis-Erlebnis zu verhelfen, wird er möglicherweise als Verbrecher behandelt – weil er von einem Verbrecher nicht unterschieden werden kann:⁴⁸ Natürlich spielt Platon damit auf das Schicksal des Sokrates an. Dem philosophischen Wissen scheint es mit fehlendem festgelegtem Gegenstandsbereich sowie fehlender festgelegter Gestaltungsweise auch an festgelegten, allgemein gültigen Kriterien zu fehlen.

3. DISKURSIVITÄT DER DIALEKTISCHEN ORDNUNG

Möglicherweise als Korrektiv dieses Mangels versteht Platon das noetische Wissen der Philosophie als ein ganz besonderes nicht-diskursives Wissen; und zwar als eines, das nur auf bestimmte, eng mit Diskursivität verbundene Weise erlangt werden kann. Ob Anamnesis, Eros oder Dialektik: Platons Beschreibungen von Erkenntnisvermittlung weichen ab von religiösen, ästhetischen, therapeutischen oder pädagogischen Methoden oder Praktiken wie Askese, Gebet, Diät, Meditation. Platon setzt primär auch nicht auf die Herstellung oder Rezeption von Kunstwerken (die bestimmte körperliche und geistige Reinigungs- und Erleuchtungsprozesse begünstigen mögen) oder auf Nachahmung oder Lebenserfahrung (die praktisches, nicht-propositionales Wissen initiieren mögen), sondern auf eine originäre, sprachliche Erkenntnisvermittlung.⁴⁹ Es handelt sich erstens um eine Fähigkeit, die in einer umfassenden Übersicht und Sachkenntnis gründet, sowie zweitens um eine damit einhergehende oder daraus resultierende, sinnfällige oder begründende Ordnung der Rede, die Platon im Kontext der Schriftkritik und der anderen oben analysierten Passagen beide als dialektisch bezeichnet: mit einem Begriff, den er erst erfindet beziehungsweise neu benennt und nicht besonders genau definiert,⁵⁰ und der auch aus diesem Grund notorisch schwer zu bestimmen ist.

48 Vgl. Rep. 517a und d,e.

49 Vgl. Cota Marçal/Kisteumacher (2010) S. 109.

50 Vgl. Staudacher (2007) S. 81.

Bereits im Liniengleichnis hatte sich das Wissen des nous als von der sinnlichen und sprachlichen Erkenntnis getrennt, aber nicht völlig entkoppelt gezeigt. Zwischen beiden Erkenntnisbereichen steht die dianoia, wo zwar abstrakte, überzeitliche Erkenntnis möglich wäre, Erkenntnis meist aber doch sinnlich vermittelt bleibt. Die prekäre Vermittlung übernimmt die Dialektik.⁵¹ Wie sie im Liniengleichnis und in der wenig später folgenden, sie behandelnden Passage⁵² beschrieben wird, erscheint sie als Kunst, das Erkennen durch seine sinnlichen – vor allem sprachlichen, aber auch bildlichen – Bedingungen zu navigieren und dabei unbefleckt und unirritiert zu halten.⁵³ Als solche wird sie emphatisch hervorgehoben: Sie ist »wie der Sims über allen anderen Kenntnissen«.⁵⁴ Wie sie konkret aussieht, wird hier trotz allen Lobs nicht deutlicher.⁵⁵ Aufschlussreich scheint immerhin der Hinweis, dass die Dialektik durch eine »Übersicht der gegenseitigen Verwandtschaft der Wissenschaften und der Natur des Seienden«⁵⁶ gelehrt wird, die ausgezeichneten Schülern des Musterstaates im Alter von zwanzig Jahren vorsichtig anvertraut werden darf. »Wer in diese Übersicht ein geht, ist dialektisch; wer nicht, ist es nicht.«⁵⁷

Damit sind die Schüler allerdings noch nicht bei der höchsten Erkenntnis angekommen, denn die Dialektik hat das »Übel«,⁵⁸ dass sie im Dienst aller Positionen eingesetzt und missbraucht werden kann. Erst eine gewisse Reife ab einem Alter von dreißig Jahren soll dafür sorgen, dass die Dialektik nicht nur »scherhaft«, sondern im Dienst der Wahrheit eingesetzt wird.⁵⁹ In der Kontrastierung der reifen, »sittsame[n] und ernste[n] Naturen«⁶⁰ – die zum richtigen Gebrauch der Dialektik geeignet sind – mit jenen »Knäblein«, die »wenn sie zuerst solche Reden kosten, damit umgehen als wenn es ein Scherz wäre, indem sie sie immer zum Widerspruch lenken, und den nachahmend der sie widerlegt wieder andere widerlegen, und ihre Freude daran haben wie Hündlein alle die ihnen nahe

51 Vgl. Rep. 511b,c.

52 Vgl. ebd. 532d.

53 Vgl. auch ebd. 537d.

54 Ebd. 534e.

55 Vgl. Mittelstraß (2005) S. 244.

56 Rep. 537c.

57 Ebd.

58 Ebd. 537e.

59 Vgl. ebd. 539c.

60 Ebd. 539d.

kommen bei der Rede zu zerren und zu rupfen«,⁶¹ klingt das Feindbild der Sophisten an.

Als weniger ähnliches, doch gleichwohl gefährliches weiteres Feindbild werden im *Staat* die Dichter gezeichnet, deren Kritik sich durch das gesamte Werk Platons zieht: Dichter verwenden die Dialektik nicht etwa falsch, sondern leider gar nicht. Sie verwenden die Sprache nicht diskursiv-begründend und verbleiben somit vollständig in der sinnlichen Welt, sie sind sogar – wie die Maler – bloße Abbildner von Abbildern, sprechen damit nicht den vernünftigen, erkenntnisinteressierten Gemütsteil des Menschen an und verstehen den Zugang zur Erkenntnis.

»Für dieses unwillige nun [die unvernünftigen Leidenschaften; H.D.] gibt es gar viele und mancherlei Nachbildung; die vernünftige und ruhige Gemütsfassung aber, welche ziemlich immer sich selbst gleich bleibt, diese ist weder leicht nachzubilden noch auch die Nachbildung leicht zu verstehen, zumal für eine große Versammlung und die verschiedenartigsten Menschen, wie sie sich vor den Schaubühnen zusammenfinden.«⁶²

Auch in der epistemischen Stufenleiter des 7. Briefes ist das Wissen des *nous* nicht völlig von seinen sinnlich-sprachlichen Bedingungen abgekoppelt. Hier übernimmt – ohne den Begriff Dialektik zu nennen – eine Methode des sprachlichen Vergleichs die prekäre Vermittlung, die Oliver Primavesi sogar als eine Art multimediale Methode fasst.⁶³ Das dialektische »Reiben« der verschiedenen Medien – »nämlich zwei sprachliche, ein bildliches und ein mentales Medium«⁶⁴ – aneinander genügt freilich nicht. Voraussetzung ist zudem noch der kritische Austausch mit anderen Denkern, »die es, wie [Platon] selbst, nicht aufs Recht-haben und auf Polemik abgesehen haben, sondern die sein vorbehaltloses Sach-interesse teilen«.⁶⁵

»Indem nun das Einzelne, Namen, Begriffe, Anschauungen und Wahrnehmungen untereinander verglichen und in guter Absicht durch aller Missgunst entbehrende Fragen und Antworten geprüft wird, so flammt über jedes Einsicht auf und Denken, wenn man sich anstrengt, wie es nur menschlichen Kräften möglich ist.«⁶⁶

61 Ebd. 539b.

62 Rep. 604d,e.

63 Vgl. Primavesi (2007) S. 243.

64 Ebd. S. 241.

65 Ebd. S. 244.

66 Epist. 344b.

Ähnlich wie im *Staat* geht der prekäre Übergang zum höchsten Wissen aus einem schwer zu fassenden vergleichenden Bezugnehmen, einer Art wissenschaftlichem Überblick hervor. Pragmatische Voraussetzung ist Leidenschaftslosigkeit und Interessefreiheit – sowie eine Art moralische Prädisposition. Keine Kunst vermag es, zur Erkenntnis zu führen, wo diese Prädisposition fehlt: »Ist jemand aber schlecht befähigt, wie es von Natur die Geistesanlage der meisten für das Erlernen und die erwähnte Gesinnung ist, dann sind es verlorene Worte, und dann vermöchte solchen Menschen selbst kein Lynceus die Augen zu öffnen.«⁶⁷

Eine noch weitergehende Bestimmung der philosophischen Ordnung der Sprache findet sich im *Phaidros* wieder unter dem Begriff Dialektik. Als Negativbeispiel gilt hier die Rede des Sophisten Lysias, der »als wüsste er eigentlich nichts, ganz vornehm gesagt zu haben [scheint], was ihm eben einfießt«⁶⁸ und »nicht einmal vom Anfang, sondern vom Ende an rückwärts die Rede durchschwimmen will«.⁶⁹ Diese Unordnung, die nichts als Verwirrung, höchstens Überredung bewirken kann, wird mit Sokrates' eigenen Reden kontrastiert, die organisch aufgebaut sind⁷⁰ und nicht zuletzt zwei Eigenschaften aufweisen: die sinnfällige Analyse⁷¹ und Synthese⁷². »Ob ich jedoch diejenigen, welche dieses im Stande sind zu tun, recht oder unrecht bename, mag Gott wissen, ich nenne sie aber bis jetzt Dialektiker.«⁷³

Wie die Dialektik im *Staat* und wie die multimediale Methode des Vergleichens im 7. Brief erscheint die Dialektik auch im *Phaidros* einer Gefahr ausgesetzt. Sie zeigt sie sich daran, dass in diesem Dialog beide dialektischen Reden des Sokrates »einander entgegen«⁷⁴ sind, also gegensätzliche Thesen vertreten. Zum richtigen Gebrauch der Dialektik gehört aber auch eine Wohlmeinendheit mit dem Rezipienten, die Platon als »Ernst« beschreibt. Um zu gewährleisten, dass sie tatsächlich zum Zuge kommt, ist die Kontrolle der Rezeptionssituation vonnöten. Dieser Zusammenhang wird mit der Schriftkritik ausgedrückt: Nur, wer die Schrift meidet, kann die Kontrolle über das Gespräch behalten und die Wirkungen der dialektischen Ordnung den Reaktionen des Gesprächspartners

67 Ebd. 343e-344f.

68 Phaedr. 264b.

69 Ebd. 264a.

70 Vgl. ebd. 264c.

71 Vgl. ebd. 265d.

72 Vgl. ebd. 265e, 266a.

73 Ebd. 266b.

74 Ebd. 265a.

anpassen. Die Schrift hingegen hat keine Kontrolle über die Kontexte ihrer Rezeption und ist allen Missverständnissen ausgesetzt.⁷⁵

»Weit herrlicher aber denke ich ist der Ernst mit diesen Dingen, wenn Jemand nach den Vorschriften der dialektischen Kunst, eine gehörige Seele dazu wählend, mit Einsicht Reden säet und pflanzt, welche sich selbst und dem, der sie gepflanzt, zu helfen im Stande, und nicht unfruchtbar sind, sondern einen Samen tragen, vermittelst dessen einige in diesen, andere in anderen Seelen gedeihend, eben dieses unsterblich zu erhalten vermögen, und den, der sie besitzt, so glückselig machen, als einem Menschen nur möglich ist.«⁷⁶

Der Vergleich der drei Belegstellen in *Staat*, 7. Brief und *Phaidros* bestätigt, dass das nur intelligible Wissen des *nous* durchaus auf Sinnlichkeit angewiesen ist; dass Nicht-Diskursivität bei Platon auf Diskursivität angewiesen ist. Die Gegensätze stehen sich jedoch nicht unvermittelt gegenüber. In der Dialektik zeigt sich diese prekäre Fähigkeit, nicht-diskursives Wissen anhand der Diskursivität einer dialektischen Ordnung zu vermitteln.

Manche Interpreten beschränken die Dialektik auf die Funktion der Vermittlung, also auf ihre Nicht-Diskursivität. Sie deuten Dialektik ausschließlich als eine Fähigkeit. Für Christiane Schildknecht beispielsweise ist sie ein »nicht-propositionales Wissen« und so etwas wie die Kunst des Sokrates.⁷⁷ Andere Interpreten sehen mit der dialektischen Vermittlungsfähigkeit nicht nur eine bestimmte, sondern jede zweckmäßige sprachliche Ordnung verbunden. Gernot Böhme etwa, für den sie so etwas wie die Kunst Platons selbst ist, sieht sie in allen Dialogen Platons am Werk: »Man könnte sagen, dass Platon in seinem ganzen Werk dem Leser vorführt, was Dialektik ist.«⁷⁸

Im Gegensatz dazu verweisen die drei untersuchten Belegstellen in *Staat*, 7. Brief und *Phaidros* darauf, dass es eine bestimmte dialektische Ordnung gibt, eine sprachliche Ordnung der Philosophen, die von den Dichtern gar nicht und von den Sophisten nur unzulänglich oder missbräuchlich benutzt wird. Als Merkmale dieser Ordnung finden sich bei Platon sehr vage, was man der diskursiven Arbeit am Begriff zurechnet: Begründung, Analyse, Synthese – und damit so etwas wie logische Kohärenz. Interpreten wie Stenzel⁷⁹ und Kutschera⁸⁰

75 Vgl. ebd. 275d.

76 Ebd. 276e-277a.

77 Vgl. Schildknecht (1990) S. 34ff.

78 Böhme (2000) S. 100.

79 Vgl. Stenzel (1961), bes. S. 54-94.

haben im platonischen Spätwerk die Weiterentwicklung der dialektischen Ordnung zur Dihairese gesehen und sie als prototypische Logik verstanden. Dihairesis ist die Kartierung eines Begriffsfeldes anhand der systematischen Hierarchie der zugehörigen Einzelbegriffe, also eine Begriffsklassifikation.⁸¹

Im Vergleich der drei Belegstellen in *Staat*, 7. Brief und *Phaidros* zeigt sich zudem, dass Platon die Dialektik in einen idealtypischen Kontext einbindet. Immer sind pragmatische Voraussetzungen für das Gelingen der dialektischen Vermittlung angegeben, und die Gefahr des Scheiterns wird explizit beschworen. Der Dialektiker gewinnt Sachkenntnis im Zustand der Interesselosigkeit. Bei der Vermittlung muss er zusätzlich Reife und Wohlmeinendheit mitbringen, die Schrift darf nicht benutzt werden, zusätzlich muss der Rezipient eine geeignete Prädisposition aufweisen. Jede dieser Voraussetzungen gefährdet den Vermittlungsprozess. Fehlt Interesselosigkeit, Reife, Wohlmeinendheit, geeignete Prädisposition oder wird die Schrift benutzt, droht die Dialektik zu scheitern.

4. ESOTERIK ALS LÖSUNGSVERSUCH DES VERMITTLUNGSPROBLEMS DER PHILOSOPHIE

Die Schriftkritik, wie sie sich bisher darstellt, wäre Ausdruck eines Vermittlungsproblems der Philosophie, ein drastisch formulierter Hinweis darauf, dass der Vermittlungsprozess vom Scheitern bedroht ist – keine Verdammung von Schriftlichkeit »an sich«. Wenn Platon die Schrift ablehnt, spricht daraus die nicht unrealistische Einschätzung, dass die Rezeptionssituation für das höchste Wissen selten ideal ist. Dieselbe Sorge klingt auch in seiner oft geäußerten Einschätzung an, statt geeigneter Rezipienten handele es sich – wie in den bisherigen Zitaten hervorgehoben – um »die verschiedenartigsten Menschen«, deren »Geistesanlage« sie »schlecht befähigt für das Erlernen und die erwähnte Gesinnung«. Platon weiß, dass unter den Umständen, die normalerweise gegeben sind, Erkenntnis nur selten gelingen kann.

Die ungeeignete Prädisposition der meisten Menschen wie auch die Schrift scheinen schwere Mängel der Rezeptionssituation oder sogar Ausschlusskriterien der gelungenen Vermittlung von Philosophie zu sein. Um deren Gelingen vom Misslingen zu unterscheiden, nutzt Platon häufig den Gegensatz von Ernst und

80 Vgl. Kutschera (2002), bes. Band 3, S. 194-202.

81 Zu den Beispielen der vom platonischen Sokrates selbst vorgenommenen Dihairesen, vgl. Polit. 285, Soph. 253, Phlb. 16-17 sowie die sieben verschiedenen Definitionen des Sophisten in Soph. 221b-231e, 235b-236e und 264c-268d.

Scherz oder Spiel, so in den schon oben aufgeführten Belegstellen. Dabei zeigt sich allerdings besonders deutlich, dass die Unterscheidung zwischen idealer und ungeeigneter Rezeptionssituation weniger auf Kriterien als vielmehr auf der Autorität Platons beruht. Es ist der Autor, der allein imstande scheint zu unterscheiden, wann die Voraussetzungen von Erkenntnis erfüllt sind und wann sie erreicht worden ist. Dergestalt auf den Autor – oder, in Ermangelung seiner Anwesenheit, auf die angenommene Autorintention – angewiesen, ist der Wissensbegriff in ein esoterisches Rezeptionsmodell eingebettet.

Im *Staat* benutzen die unreifen Philosophie-Anwärter die Dialektik wie ein Spiel, »als wenn es ein Scherz wäre:⁸² »Wer aber schon älter ist [...] wird an solcher Torheit keinen Teil nehmen wollen, sondern lieber den, der untersuchen und die Wahrheit ans Licht bringen will, nachahmen, als den der Scherz treibt und zum Scherz widerspricht.«⁸³ Offen bleibt, wie sich »sittsame und ernste NATUREN«⁸⁴ von jenen unverantwortlichen, verspielten Sophisten unterscheiden. Platon scheint im Kontext neben einem gewissen Lebensalter vor allem die Bewährung im Gemeinschaftswesen als Kriterium aufzustellen zu wollen. Das Beispiel des Sokrates zeigt jedoch eindringlich, wie wenig tauglich dieses auf empirische Daten und deren Bewertung angewiesene Kriterium ist. Selbst mit einer Fülle weiterer Kriterien, mit denen Platon seinen Lehrer von sophistischen Demagogen abgrenzt – er war nicht auf seinen Vorteil aus, wählte seine Schüler aus und stellte nicht bestimmte Lehren in den Vordergrund – lässt sich nicht eindeutig eine Bewährung im Gemeinschaftswesen belegen: Noch Jahrhunderte nach Platons Werk, das eine grandiose und wirkungsmächtige Verteidigung des Sokrates darstellt, wiederholt Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* und in *Götzendorfer Dämmerung* die Anklage auf Verführung der Jugend – und nicht nur der Jugend, sondern der ganzen zukünftigen Kultur.

Im 7. Brief setzt Platon im gleichen Satz den »Mann, dem es Ernst ist« dem »Schriftsteller« entgegen.⁸⁵ Bei diesem Brief handelt es sich um einen Bericht von Platons Sizilienreisen und eine Abrechnung mit dem Tyrannen Dionysios II. Auf insgesamt drei aufwändigen Fahrten hatte Platon die Herausforderung angenommen, die Vorzüge der Philosophie für das Gemeinschaftswesen unter Beweis zu stellen und auf den jungen, rund dreißigjährigen Regenten erzieherisch und mäßigend einzuwirken. Dionysios zeigte sich zwar als wissbegieriger, aber dennoch als unwürdiger Schüler. Schließlich stellte er sogar aus Platons Lehren

82 Rep. 539b.

83 Ebd. 539c.

84 Ebd. 539d.

85 Vgl. Epist. 344c.

ein Buch zusammen, das er unter eigenem Namen veröffentlichte. Vor diesem Hintergrund stellt Platon in Abrede, dass es möglich ist, das höchste Wissen der Philosophie schriftlich zu verbreiten noch auch, dass es Gründe gibt, es gleichsam zum privaten Gebrauch – zu Erinnerungszwecken – festzuhalten.⁸⁶ Doch es sei immerhin möglich, dass Dionysos – wie auch immer – die letzte Stufe zur Weisheit erklimmen habe und nun seine (oder auch Platons, dem das eigentlich egal ist) Einsicht in bester Absicht als »der Ausbildung eines freien Geistes Angemessenes«⁸⁷ veröffentlicht habe, erwägt Platon und verwirft diesen Gedanken gleich wieder. Als Nachweis, dass Dionysios keineswegs das höchste Wissen der Philosophie für sich beanspruchen könne, wird dessen mangelnde Bewährung im Gemeinschaftswesen angeführt, insbesondere gegenüber Platons Freund Dion, den er schrittweise enteignet.⁸⁸ Angesichts der Tatsache, dass Dion allerdings nicht nur zu Dionysios Amtsantritt selbst einen Verrat begangen hat, sondern schließlich auch dessen Sturz bewirkt – eine Handlung, die Platon übrigens missbilligen wird – erscheint das Kriterium der Bewährung in der Gemeinschaft besonders unsicher. Wenn Platons Schilderungen trotzdem in gewisser Weise plausibel erscheinen, dann weniger aufgrund seiner Argumente als eher, weil man ihm zubilligt, den Lernerfolg seines Schülers bewerten zu können.

Ganz besonders das Argument, dass Schreiben als Erinnerungshilfe des höchsten Wissens ungeeignet ist – »ist doch nicht zu besorgen, dass jemand es, hat er es einmal im Geiste aufgefasst, vergesse«⁸⁹ – überzeugt nicht. Im *Phaidros* ist nämlich genau dies, die Erinnerungsfunktion, das Argument, mit dem die Schrift verteidigt wird. Zunächst wird der Ernst der mündlichen Vermittlung des höchsten Wissens mit dem Spiel der Schrift kontrastiert:

»Nicht zum Ernst also wird er sie [die Erkenntnis vom Gerechten, Schönen und Guten] ins Wasser schreiben, mit Dinte sie durch ein Rohr aussäend, mit Worten, die doch unvermögend sind sich selbst durch Rede zu helfen, unvermögend aber auch die Wahrheit hinreichend zu lehren? [...] Sondern die Schriftgärtchen wird er nur des Spieles wegen, wie es scheint, besäen und beschreiben. Wenn er aber schreibt, um für sich selbst einen Vorrat von Erinnerungen zu sammeln auf das vergessliche Alter, wenn er es etwa erreicht, und für Jeden, welcher derselben Spur nachgeht.«⁹⁰

86 Vgl. Epist. 344d.

87 Ebd. 345b.

88 Vgl. ebd. 345c ff.

89 Ebd. 344d.

90 Phaedr. 276c,d.

Geeignete Rezeptionsumstände vorausgesetzt, scheint also selbst die Schrift der Vermittlung von Philosophie gute Dienste leisten zu können – allerdings nur, wenn man mit ihr »ein gar herrliches [...] neben den geringeren Spielen« spielt.⁹¹ Wie sich nun aber das herrliche – man könnte auch sagen: ernste – Spiel vom geringeren – oder unernsten – Spiel unterscheidet, bleibt offen.

Wenn sich nun auch an dieser Stelle das esoterische Rezeptionsmodell als anfällig zeigt, ist nicht überraschend, dass spätere Platon-Interpretationen genau um diesen Punkt stritten: Inwiefern sind Schriften, insbesondere Platons Schriften, ein ernstes Spiel (so wäre Schleiermachers Position, vgl. A.11), inwiefern eine bloße Spielerei? Falls Platons Schriften nicht genügend Ernst aufweisen oder auch nur angesichts ihres unklaren Status, liegt es nahe, ihnen Ernst zu supplementieren: was Platon gemeint habe, hinter oder außer seinen Schriften zu suchen (so die Tübinger Schule, vgl. A.11 und 12). Genau so, nämlich als esoterischer Autor, dem es mit etwas Ernst war, das es nun zu decodieren gilt, ist Platon die längste Zeit wahrgenommen worden.

5. DIE ENTWICKLUNG DES BEGRIFFSDENKENS

Die bisherige Darstellung zeigt ein so schmerzlich lückenhaftes wie schematisiertes Platon-Bild, das dennoch in zweierlei Beziehung nützlich ist. Erstens ließ sich erahnen, wie viel Wille zur Eindeutigkeit nötig ist, um Platon auf eine einzige begrifflich scharfe Opposition zu bringen. Zweitens mutet das so erstellte Bild gerade in seiner überscharfen Konturierung wohlbekannt an: Es zeigt Platon als Schöpfer der Trennung zwischen übersinnlicher und sinnlicher Welt und damit als Begründer der Metaphysik im weitesten (Heideggerischen und Derridaschen) Sinne und der Philosophie als Grundlage der Wissenschaft. In der Jahrhunderte dominierenden und auch heute noch häufig verwendeten platonistischen Ausformung dieses Bildes gilt Platon als Schöpfer der Metaphysik im engeren Sinne: als Vertreter der Dominanz des Übersinnlichen, der die Kluft zum Sinnlichen esoterisch überbrückt. Geprägt wurde dieses Bild vom Neuplatonismus,⁹² kolportiert nicht zuletzt von dessen Kritikern.

91 Vgl. ebd. 276e.

92 Auf den Neuplatonismus und seinen Einfluss im Mittelalter, besonders auf die Mystik, muss in einer Arbeit über den Gestaltungsaspekt der Philosophie zumindest andeutungsweise eingegangen werden, auch wenn eine ausführliche Analyse hier unterbleibt. Schon mit seinem Verständnis von Philosophie als auslegender Praxis (vgl. Erler (2006) S. 213f) und mit der Hochachtung gegenüber dem (nicht-diskursiven)

Im Folgenden möchte ich dieses Bild in eine Entwicklungslinie der Philosophie einfügen, die auch innerhalb von Platons Werk sichtbar wird. Die oben analysierten Textpassagen aus *Staat*, *Phaidros* und 7. Brief würden nämlich mustergemäß in jenes Entwicklungsgeschichtliche Modell des Gesamtwerks Platons

Bild (vgl. Boehm (1994a) S. 14), scheint der Neuplatonismus der Annahme einer Dominanz jenes Denkens, das sich als »Begriffsdenken« abzuzeichnen beginnt, zu widersprechen. Dagegen wäre zu argumentieren, wie es die vorliegende Arbeit besonders deutlich in Teil A tut, dass Nicht-Diskursivität so lange der Diskursivität anheimfällt, wie sie in diskursiven Medien und einer Kultur der Diskursivität praktiziert wird. – Insbesondere die Negative Theologie ist eine prominente Strategie der Nicht-Diskursivität, deren metaphysikkritische Anwendung häufig auch in zeitgenössischen philosophischen oder kulturwissenschaftlichen Texten diagnostiziert wird (vgl. Martin (1989) S. 373 in Bezug auf Wittgenstein). Dabei herrscht weitgehend Einigkeit darüber, dass sie wenig erfolgreich ist (vgl. Ong (2002) S. 12ff) oder sogar selbst metaphysisch (vgl. Erler (2006) S. 209). Rorty etwa erklärt Heideggers Ausbruchsversuch aus der Metaphysik mithilfe seiner Variante »negativer Theologie« für gescheitert. Derrida habe aus diesen Fehlern gelernt und sich einen eigenen, erfolgreicheren Stil geschaffen. (Vgl. Rorty (2008) S. 117 und 113.) – Derrida selbst erklärt den »Mystizismus« (die in der Tradition der Negativen Theologie steht) zu einem Einschnitt (vgl. Gr S. 143), der noch keinen Abschluss der metaphysischen Epoche markiert (vgl. Gr S. 15). Mystizismus und Metaphysik seien »Komplizen« (Gr S. 143). In seinem Vortrag »Wie nicht sprechen« verteidigt er sich gegen den Vorwurf, die Dekonstruktion sei nichts als eine Neuauflage der Negativen Theologie. – Diese Abgrenzung bleibt strittig (vgl. Westerkamp (2006) sowie Welsch (1990) S. 26), und auch die vorliegende Arbeit wird die Frage nicht klar beantworten, ob die Gestaltungslösung der Negativen Theologie besser ist als die der Dekonstruktion. Ein bislang nicht untersuchter Hinweis auf einen wichtigen Unterschied könnte jedoch darin bestehen, dass sich die Negative Theologie auf die These von der Understellbarkeit des Göttlichen im *Parmenides* berief (vgl. Westerkamp (2006) S. 24), während nach der Epochenschwelle des 20. Jahrhunderts die Schriftkritik im Vordergrund steht. – Neben Gestaltungslösungen der Negativen Theologie und der Mystik bleiben auch die neu-platonisch beeinflussten Diagramme im 11. Jahrhundert (vgl. Meier (2003)) in der vorliegenden Arbeit aus der Untersuchung ausgeklammert. Gerade sie scheinen jedoch nicht in das in Teil C entwickelte Schema der pädagogischen Diagramme in der Blütezeit des Begriffsdenkens zu passen und zudem sogar ein Vorg riff auf das später gezeichnete »hybrid optimierte Diagramm« zu sein. Die Gemeinsamkeiten bleiben wie die Unterschiede – sie liegen wohl in verschiedenen Herausarbeitungen von Ephemerität und Korporalität – einer anderen Untersuchung vorbehalten.

passen, wie es als Brücke zwischen protometaphysischem Sokratismus und metaphysischem Platonismus oftmals entworfen worden ist.⁹³ Gemäß dieser Verortung wäre das höchste Wissen als intuitives »Sehen« der Ideen einzuordnen zwischen das sokratische fragende Nichtwissen in den frühen Dialogen, das sich jedem antwortenden, expliziten, propositionalen Wissen als überlegen erweist, und dem stillschweigenden Wissen der höchsten Idee beziehungsweise von den Prinzipien oder dem Demiurgen, wie Platon es in seinen späteren Dialogen aneutet (und teilweise nur mündlich im Kreis seiner Schüler diskutiert haben soll)⁹⁴. Im gleichen Sinn wäre die Dialektik zu kontextualisieren. Sie ordnet sich in den frühen Dialogen mit anderen rhetorischen Techniken (darunter die sophistische Eristik, die Sokrates meisterhaft beherrscht) in die Erkenntnismethode des Elenchos oder der Maieutik ein und wird in den späteren Dialogen als Dihairesis konkretisiert.

Mit dieser Entwicklung scheint sich Platon immer mehr auf die Seite der Diskursivität geschlagen und insofern in Aristoteles einen würdigen Nachfolger gefunden zu haben. Seine eigene, späte Kritik an den Ideen und die Entwicklung der Dihairesis im Spätwerk wirken jedenfalls schon wie eine Vorarbeit für Aristoteles. Der verortete das Zentrum von Platons Schriften in dessen »Ideenlehre«⁹⁵ und zeichnete damit eine platonistische Metaphysik, die er in seiner eigenen Metaphysik kritisieren, verbessern und weiterentwickeln konnte. Platon kann somit als Ahnherr des Begriffsdenkens gelten, als dessen Begründer im folgenden Kapitel Aristoteles vorgestellt werden soll, der in seinen Schriften innerhalb der Philosophie, wie er sie von seinem Lehrer kannte, eine entscheidende Gewichtsverlagerung vollzog. Sie wird als Theoretisierung (des höchsten Wissens), Logifizierung (der Erkenntnismethode) sowie Formvergessenheit (bei der Vermittlung) und allgemein als Diskursivierung des Denkens (Begriffsdenken) vorgestellt. Aristoteles etabliert damit ein dominantes Wissenskonzept, in dem die Spannung zwischen Diskursivität und Nicht-Diskursivität dauerhaft neutralisiert scheint. Mit der folgenden Herausarbeitung des Begriffsdenkens wird nicht eine hermeneutisch gerechte und noch weniger eine umfassende Aristoteles-Interpretation angestrebt, sondern es wird ein Muster nachgezeichnet, das als Signum einer ganzen Philosophietradition gültig sein kann.

93 Vgl. z.B. Martens (2006) S. 59f, Söder (2009) S. 27f und Wieland (1982) S. 85.

94 Thiel (2006) S. 143-148.

95 Vgl. Wieland (1982) S. 85: »Seit der aristotelischen Platonkritik gilt in der gesamten Tradition das, was man heute mit dem Namen der Ideenlehre bezeichnet, als systematischer Angelpunkt von Platons Denken.«