

Platon-Lektüre als „philosophisches Grundereignis“.  
Die Bestimmung des „wahren“ Sophisten  
im platonischen Dialog *Sophistes* –  
ein Beitrag Platons zur „Transzendentalphilosophie“?<sup>1</sup>

von Klaus-Dieter Eichler (Mainz)

PROLOG

„Es mag überraschen“ – so Wilfried Lehrke und Steffen Dietzsch in einem Aufsatz über „Transzendental“ bei Karl Marx aus dem Jahr 1974 – „einen der Titelbegriffe Kantschen Philosophierens auf seine Verwendung bei Marx zu befragen“.<sup>2</sup> Dass dies jedoch aus guten Gründen möglich war, wird auch noch dem zeitgenössischen Leser des Aufsatzes plausibel vorgeführt. In einem 1977 erschienenen Aufsatz<sup>3</sup> von Wilfried Lehrke zum Thema *Sozial-Apriorismus. Kritik der neukantianischen Marx-Revision Max Adlers* wird ebenfalls den metaphysikkritischen Intentionen der Transzendentalphilosophie im Marxismus nachgegangen. Dabei wird besonders der Entfaltung des Apriorismus im Kontext der Thematisierung der „tätigen“ Seite im Marxismus eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zugewiesen. Kant habe – so Lehrke – als „erster bürgerlicher Philosoph der Neuzeit den Versuch gemacht, allen Schwierigkeiten eines ausschließlich individuell-empirisch gefassten Erkenntnissubjekts“<sup>4</sup> durch einen transzendental-philosophischen Ansatz zu entgehen. Das transzendente Subjekt konstituiere in seiner Bestimmungsfunktion gegenüber dem empirisch verfassten Subjekt „als Bewusstsein überhaupt“ bzw. als „transzendente Apperzeption“ mittels eines Systems *a priori* geltender Bedingungen der Erfahrung jene Wirklichkeit, die das „individuell-empirische Bewusstsein als empirisch real erfährt, die aber wegen der dahinter stehenden transzendentalen Synthese“<sup>5</sup> zugleich ‚transzendental ideal‘ sei. Lehrke geht im Weiteren auf die neukantianische Rezeption des von Kant zur Verfügung gestellten apriorischen Vernunftinventars ein. In ihr werde – in unterschiedlicher Ausprägung – im Rekurs auf apriorische Konstanten „die Not des Kantschen Denkens zur Tugend gemacht.“ Sei es als „logisches Apriori“ (H. Cohen, P. Natorp),

---

<sup>1</sup> Dieser Beitrag ist erschienen in: *Transzendentalphilosophie und die Kultur der Gegenwart*, hg. v. Steffen Dietzsch und Udo Tietz, Leipzig 2012, 295–321.

<sup>2</sup> W. Lehrke / St. Dietzsch, „Transzendental? bei Karl Marx“, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig* (Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe) 23(3), 1974, 191–199; hier 191.

<sup>3</sup> W. Lehrke, „Sozial-Apriorismus. Kritik der neukantianischen Marx-Revision Max Adlers“, in: *Marxismus und Apriorismus. Studien zur Erkenntnistheorie*, hg. v. G. I. Patent, G. Handel und W. Lehrke, Berlin 1977.

<sup>4</sup> Ebd., 106.

<sup>5</sup> Ebd., 108.

„evolutionistisches Apriori“ (W. Jerusalem), „Sozialapriori“ (M. Adler), „gesellschaftliches Apriori“ (G. Simmel), „transrationales Apriori“ (Ph. Lersch) oder religiöses Apriori (E. Troeltsch, R. Otto).<sup>6</sup>

Den hier in einer erstaunlichen Vielheit versammelten Aprioris soll nun nicht weiter nachgegangen werden. Erwähnt sei aber – und dies ist der Anlass der folgenden Bemerkungen –, dass die von Wilfried Lehrke genannten Vertreter des Marburger Neukantianismus (Cohen und Natorp) zugleich mit einer transzendentalphilosophischen Variante des alten Gedankens von einer „immerwährenden Philosophie“ der *philosophia perennis*, dem Historismus in der Philosophiegeschichte zu begegnen versuchten.<sup>7</sup> „Wer sich überzeugt hat“, so Natorp in einer seiner ersten Marburger Vorlesungen, „dass es eine perennis philosophiae gibt [...], dass die Philosophie ein Objekt hat so gut wie eine andere Wissenschaft, dasselbe für Platon und für uns –, der wird nicht zögern zu behaupten, dass der Philosoph auch der geeignete Historiker der Philosophie sein wird.“<sup>8</sup>

Der von Natorp erhobene Anspruch einer kritischen Philosophie im Sinne einer transzendentalen Logik deckt sich – so Natorp – mit der philosophischen Bestimmung des platonischen Denkens, den positiv verfahrenen Einzelwissenschaften eine Orientierung zu geben. „Logik“ besagt hier „nach der Grundbedeutung des griechischen Logos, eine allgemeine Lehre vom Aussageinhalt. Sie soll die Gesetze darlegen, denen alles, was Inhalt der Aussage sein kann, d. h. alles Gedachte, bloß sofern es gedacht ist, unterliegt. Sie ist die Gesetzeslehre des Denkens. [...] Sie ist die Wissenschaft von den Formgesetzen des Denkens.“<sup>9</sup> Philosophie soll demnach der Begründung der Wissenschaftlichkeit der Wissenschaften gerecht werden. Die Logik als transzendente Logik soll nicht den Erkenntnisbestand der Wissenschaften vermehren, sondern soll ihnen *post factum* ein sicheres Fundament zur Verfügung stellen. In diesem Zusammenhang will Natorp nicht nur eine Interpretation des Opus Platonis leisten, sondern in der Durchführung dieses Vorhabens sollen sich Einsichten in das „philosophische Grundereignis“ des Idealismus zeigen.<sup>10</sup> Unter diesem Aspekt avanciert der platonische Dialog

---

<sup>6</sup> Ebd., 105.

<sup>7</sup> Vgl. zur Marburger Platon-Darstellung Karl-Heinz Lembeck, *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsschreibung bei Cohen und Natorp*, Würzburg 1994 und J. Mittelstrass, *Die Rettung der Phänomene, Ursprung und Geschichte eines antiken Forschungsprinzips*, Berlin 1962.

<sup>8</sup> Vorlesung zur Geschichte der griechischen Philosophie vom WS 1882/83 (Natorp Nachlass, UB Marburg, Hs 831: E 4, Heft 1, 9 (Lembeck 1994, 1).

<sup>9</sup> P. Natorp, *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme*, Marburg 1921, 38.

<sup>10</sup> Für Natorp nimmt hier die Philosophie die Gestalt einer systematischen Reflexion an, sie definiert sich als Rückwendung des Denkens auf sich selbst im Sinne einer apriorischen Bestimmung der Tätigkeit des Philosophen. Dabei wird die platonische Begründungsreflexion als eine spezifisch logische im Sinne einer transzendentalen Logik verstanden. Die Theorie der Genese des Logos aus den *megista genê* hat dabei die

*Sophistes* zu einem derartigen Gründungstext, in dem sich das „philosophische Grundereignis“ auf eine besonders signifikante Weise ausspricht. Im *Sophistes* vertritt Platon die These – so der Ausgangspunkt der neukantianischen Interpretation –, dass die Analyse der Verstehens- und der Seinsmöglichkeiten auf ein Geflecht miteinander verflochtener Grundbegriffe führt, die in ihrem wechselseitigen Bedingungsverhältnis nicht voneinander isoliert werden können. Bedingung jeder „Seinsaussage (und des Seins selbst) ist dabei die Korrelation (*koinonia dynamis koinonias*)“ der obersten Gattungen des Seins.<sup>11</sup>

Im Folgenden möchte ich deshalb das eindringliche Interesse Natorps am platonischen *Sophistes* zum Anlass nehmen, einige Probleme zu thematisieren, die im Zusammenhang mit der Frage nach dem „philosophischen Grundereignis“ stehen. Dass dabei ein von der neukantianischen *Sophistes*-Interpretation vernachlässigtes Thema zur Sprache kommt – Platons existenzielles Interesse an der Bestimmung des Sophisten als eines „daseienden Widerspruchs“ (Hegel) –, verweist auf ein prinzipielles Defizit des Marburger Platonbildes.

#### DER AUSGANGSPUNKT DER SUCHE

Platons theoretische Auseinandersetzung mit den Sophisten scheint im Dialog *Sophistes* einen gewissen Höhepunkt und Abschluss zu finden. Hier wird offensichtlich nicht nur eine bestimmte Seite ihres Auftretens in der Öffentlichkeit als Lehrer und Vermittler einer neuen Bildung thematisiert oder karikiert, sondern es wird auch der Versuch unternommen, die „Wirklichkeit“ dieses „Phantoms“ im Medium der eigenen Begrifflichkeit zu zeigen.<sup>12</sup> Damit

---

Aufgabe, sowohl den Gebrauch der vernünftigen Rede als auch die Möglichkeit des Philosophierens in ihrem Bestand gegen skeptische Einwände zu retten.

<sup>11</sup> Für das unmittelbare Verständnis des *Sophistes* ist dabei von besonderer Bedeutung, dass die *dialektikê epistême* sowohl gegenüber einer ‚Logik‘ als auch gegenüber einer ‚Ontologie‘ systematische Priorität besitzt. Sie klärt in einem einzigem Gang die Prinzipien der Bestimmtheit des Denkens wie des Seins auf und sichert dadurch die Fundamente für diese beiden. Sie eröffnet somit die Möglichkeit zu deren Unterscheidung, indem beide das Problem der Konstitution des Urteils bzw. der im Urteil sich ereignenden Bestimmung voraussetzt. Beide nehmen diese grundlegende Voraussetzung ungefragt zur Voraussetzung. Mit Blick auf den platonischen Sophisten bedeutet das, dass Platon die Möglichkeit der Ideen ebenso erörtert wie die Möglichkeit der zu den Ideen gehörigen Wissenschaft (der Dialektik). Zwei gleichberechtigte Perspektiven, die aus der Entfaltung einer Fragestellung, die nach der Struktur des Logos entwickelt werden. Wenn also Platon eine Theorie des Logos entwickelt, dann expliziert er die konstitutiven Voraussetzungen schlechtweg alles Verstehens (in seiner Gehaltlichkeit, nicht in seinen je unterschiedlichen Gehalten) und damit zugleich die Voraussetzungen dieser Theorie selbst. Mit anderen Worten: Es geht um die Möglichkeit von Philosophie selbst. D. h. um Prinzipien, die den Vollzug der Philosophie selbst ermöglichend zugrunde liegen.

<sup>12</sup> Im Grunde kann man das gesamte platonische Philosophieren als eine Antwort auf die neue Bildungsmacht Sophistik und den von ihr hervorgebrachten Theorietyp verstehen. Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, dass zu diesem Thema eine kaum noch überschaubare Anzahl von Sekundärliteratur zu registrieren ist. Im Folgenden sollen deshalb auch nicht bekannte Topoi dieser Kritik erneut zusammengefasst werden, um somit den einzelnen Facetten eine neue hinzuzufügen. Ich werde mich im ersten Teil auf eine Rekonstruktion der platonischen Suche nach dem „Ort“ des Sophisten beschränken und im zweiten Teil Platons begriffliche Differenzierungen von Tätigkeiten, die Bilder erzeugen, analysieren. Einen guten Überblick über die Literatur bieten: P. Gardeya: *Platons Sophistes, Interpretation und Bibliographie*, Würzburg 1988; P. Kolb: *Platons Sophistes. Theorie des*

wird aber deutlich, dass das Bemühen, die Sophistik in ihrem Wesen zu bestimmen, nicht unabhängig vom Verständnis der Tätigkeit des Philosophen erfolgen kann. Indem also Platon nach der Natur des „wahrhaften Sophisten“ fragt, zeigt er zugleich, was man tut, wenn man philosophiert, denn die Natur des Sophisten lässt sich nur dialektisch bestimmen.<sup>13</sup> Nun steht ein Interpret des platonischen *Sophistes* vor nicht geringen Schwierigkeiten.

In seiner Gesamtheit gehört der Text zu den größten Herausforderungen, mit denen sich die Ausleger antiker philosophischer Texte konfrontiert sehen. Schon ein oberflächlicher Blick auf die Interpretationsgeschichte dieses Dialogs, die von der akademisch-neuplatonischen Beschäftigung über Hegels Versuch der Rehabilitierung der platonischen Dialektik des Seins bis hin zu Heideggers *Sophistes*-Auslegung in seinen Marburger Vorlesungen von 1924/25<sup>14</sup> und modernen sprachanalytischen Rekonstruktionsversuchen reicht, lässt dies erkennen.<sup>15</sup>

Dabei wird deutlich, dass dieses Zeugnis platonischen Philosophierens in seinem Wahrheitsanspruch immer dann ernst genommen wurde, wenn die Suche nach einer Auskunft über Grundlegungsfragen der Philosophie die Lektüre motivierte.<sup>16</sup> Die Entwicklung der Hegelschen Dialektik und Heideggers Bemühen, mittels phänomenologischer Destruktion die Fundamente des Philosophierens selbst wieder frei zu legen, sind die besten Beispiele dafür.

---

*Logos und der Dialektik*, Würzburg 1997 und Chr. Ziermann: *Platons negative Dialektik. Eine Untersuchung der Dialoge „Sophistes“ und „Parmenides“*, Würzburg 2004. Andreas Eckl, *Sprache und Logik bei Platon, Zweiter Teil: Ideenlehre und Logik der grammatischen Form im Sophistes*, Würzburg 2011; Helmut Meinhardt, „Einleitung, Kommentar, Schema der Dihairesen“, in: Platon, *Der Sophist*. Griechisch/Deutsch, Einleitung, Übersetzung und Kommentar v. Helmut Meinhardt, Stuttgart 1990, 3–12, 197–263; Helmut Meinhardt, *Teilhabende bei Platon. Ein Beitrag zum Verständnis platonischen Prinzipien Denkens unter besonderer Berücksichtigung des „Sophistes“*, Freiburg 1968.

<sup>13</sup> Der *Sophistes* enthält im Unterschied zu anderen Dialogen, in denen die Auseinandersetzung mit einzelnen Vertretern der Sophistik im Mittelpunkt stehen (z. B. *Gorgias*, *Protagoras*), ein Gespräch von Philosophen über den Sophisten, nicht ein Gespräch mit einem Sophisten oder Rhetoren. Thematisch gesehen ist er dem *Gorgias* ähnlich, so wie der Sophist dem Rhetor ähnelt; deshalb ist der *Sophistes* auch ein Dialog über das Wesen der Rhetorik. Gegensätzlich ist allerdings die Art und Weise der Unterredung: der *Gorgias* führt vor, wie ein philosophisches Gespräch am begrifflichen Unvermögen des Rhetorikers scheitert, während der *Sophistes* ein hervorragendes Paradigma einer dialektischen Untersuchung darstellt.

<sup>14</sup> Vgl. M. Heidegger: Platon; *Sophistes*, GA Bd. 19, Frankfurt/M. 1992.

<sup>15</sup> Zur Wirkungsgeschichte der Spätdialoge vgl. u. a. R. Wiehl, *Der Sophistes*, gr.-dt. Hamburg 1985; H. G. Gadamer, *Der platonische Parmenides und seine Nachwirkung*. Gesammelte Werke. Bd. VII, Tübingen 1991; H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964; M. Riedel (Hg.), *Hegel und die Antike Dialektik*, Frankfurt 1990; K. Düsing, „Ontologie und Dialektik bei Platon und Hegel“, in: *Hegelstudien* 15. 1980, 95–150, M. Brach, *Tradition und Aneignung. Heidegger und Platon. Zum Verständnis der heideggerschen Sophistesvorlesung*, Würzburg 1996; *Studies in Plato's Metaphysics*. Ed. By R. E. Allen, London 1965; W. G. Runciman: *Plato's later Epistemology*, Cambridge 1962; M. Frede: *Prädikation und Existenzaussage. Platons Gebrauch von „...ist...“ und „...ist“ im Sophistes*, Göttingen 1967.

<sup>16</sup> „Die Interpretation platonischer Dialoge hat das Ziel“, so Heidegger in seiner *Sophistes-Vorlesung* von 1924, „das, was selbstverständlich ist, in seinen Grundlagen wieder deutlich zu machen“. Denn „gerade in dem, was wir nicht mehr sehen, was alltäglich geworden ist, ist etwas wirksam, was einmal Gegenstand der größten geistigen Auseinandersetzung gewesen war. Das Philosophieren selbst führt uns zum platonischen ‚Sophistes‘ zurück. Im Wiederholen der platonischen Fragen erfahren wir immer wieder neu das Wagnis des Philosophierens.“ (a. a. O., 223)

Neben den Verständnisschwierigkeiten hinsichtlich solcher Fragen wie der nach der Spezifik der platonischen Darstellungsform, der schriftstellerischen Komposition, der Dialogführung oder des Zusammenhangs mit anderen Dialogen, treten andere hinzu, wenn es um die Erfassung des systematischen Gehalts dieses platonischen Spätdialogs geht. So sehr sich der Leser daran gewöhnt haben mag, in diesem Text die Problemtopoi der Dialektik, des Seins und des Nichtseins, des Seins und des Scheins, des Urteils und des Irrtums, der Kopula und des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch als ein Ensemble beisammen zu finden – so muss doch eingewendet werden, dass die Platonforschung bisher nur eine unzureichende Vorstellung davon gegeben hat, welcher theoretische Status und welcher methodologische Hintergrund diesen Problemtopoi eigentlich zukommt.

Für das Verständnis des inneren Zusammenhangs der unterschiedlichen Problemstücke gilt es, den Ariadnefaden zu finden, der den Interpreten durch das Labyrinth der Untersuchungen führen kann. Ich werde im Folgenden Platons Theorie der Gattungen des Seins ebenso wenig berücksichtigen können wie seine Auffassungen vom wahrheitsdifferenten Logos, den viele Interpreten zur Grundlage ihrer Untersuchung machen. Vielmehr werde ich mich auf folgende Fragen konzentrieren: 1. Was heißt es, nach der Natur des „wahren Sophisten“ zu fragen? 2. Worin liegt der Stellenwert der *dihaireseis*, mit denen Platon versucht, den Sophisten im Geflecht definitorischer Bestimmungen zu lokalisieren? 3. Worin liegt die Bedeutung des Scheinbegriffs für die Definition des Sophisten? In diesem Kontext sollen einige Bemerkungen zu Platons Theorie bild- und scheinerzeugender Tätigkeiten erfolgen, um dann zum Schluss die abschließende Definition des Sophisten zu diskutieren.

Aufschlussreich für die Beantwortung der Frage nach dem inneren Zusammenhang des Dialogs ist in diesem Kontext eine Bemerkung Heideggers: „Platon zeigt [im *Sophistes* – K.-D. Eichler] indirekt, was der Philosoph sei, indem er auseinanderlegt, was der Sophist sei. Und dies zeigt er nicht, indem er ein leeres Programm aufstellt, d. h. sagt, was man tun müsste, wenn man Philosoph sein will, sondern indem er philosophiert.“ Es geht also nicht um ein Theoretisieren des Philosophen im Sinne der Erschaffung einer adäquaten Theorie über Philosophie (im Sinne einer Metatheorie), denn in einem solchen Ziel der Philosophie, eine Theorie über sich selbst zu entwerfen, würde sie sich bezüglich ihrer eigenen Kriterien in die problematische Abhängigkeit dessen begeben, was die Crux aller Theorie ist, nämlich des Kriteriums der *adaequatio rei ad intellectum*.

Dem scheint der Prolog des Dialogs Recht zu geben. Der Leser erfährt, dass der Ausgangspunkt des Gesprächs mit dem eleatischen Fremden die Frage ist, was denn der Philosoph sei.

Wodurch unterscheidet sich der Philosoph vom Politiker und vom Sophisten? Kann man sie voneinander abgrenzen oder kann man in diesen drei Bezeichnungen nur verschiedene Namen für ein und dieselbe Sache sehen?<sup>17</sup> Die Frage nach der Eigentümlichkeit des Philosophen impliziert das Bewusstsein seiner permanenten Verwechselbarkeit mit den Sophisten. Platon kennzeichnet die Frage nach dem Sophisten als ein Folgeproblem, das dann entsteht, wenn man danach fragt, was der Philosoph ist. Die Sophistik und ihre Zwillingschwester Rhetorik<sup>18</sup> sind aber, so Platon, nicht nur externe, sondern interne Bedrohungen der Philosophie. Sie konkurrieren nicht bloß als verschiedene Disziplinen mehr oder weniger äußerlich mit der Philosophie, vielmehr sind sie auch immanente Möglichkeiten, zu denen die Philosophie selbst „verkommen“ kann. Die Philosophen, so heißt es, sind überhaupt ein Genos, das schwer zu erkennen und zu unterscheiden sei (*diakrinein*), was sich darin ausdrückt, dass sie – aufgrund der Unkenntnis der Masse bzw. der Vielen – als vielerlei erscheinen, bald als Sophisten, bald aber auch als ganz und gar Verwirrte (*manikos*).<sup>19</sup> Insofern wird der Untersuchung der Sophistik eine hermeneutische Leitfunktion für die Selbstausslegung des Philosophierens zugewiesen.

Indem im *Sophistes* eine Praxis des Sprechens über die Praxis des Sophisten vorgeführt wird, werden die Ermöglichungsbedingungen des Philosophierens gezeigt. Einen direkten, unmittelbaren Zugang zur Bestimmung des Philosophen scheint es also nicht zu geben. Auf die Gefahren eines solchen unmittelbaren Zugriffs weist Platon immer wieder ausdrücklich hin.<sup>20</sup> Dadurch, dass die Praxis des Philosophierens gezeigt wird, wird ausdrücklich nicht gesagt, was Philosophie ist, sondern angezeigt, was ein Philosoph tut.<sup>21</sup> Indem Platon die Praxis des Philosophierens anzeigt, redet er nicht über die Philosophie, d. h. er macht sie nicht zum Gegenstand einer metatheoretischen Reflexion, um der Gefahr einer reflexiven Selbstthematization zu entgehen, die in einen *regressus ad infinitum* oder in einen Zirkel führen würde.

Platon ist sich dessen bewusst, dass es nicht primär um die Bestimmung des Sophisten, sondern um die des Philosophen geht. Die Definition des Philosophen ist aber offensichtlich ohne die

---

<sup>17</sup> Vgl. *Sophistes* 217 a 6ff.

<sup>18</sup> Der *Sophistes* thematisiert das, was bei der Untersuchung der Rhetorik im *Gorgias* nicht ausdrücklich zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wurde, er expliziert die logisch-ontologischen Grundlagen des sophistischen Daseins in den Bestimmungen des Scheins bzw. des Bildes.

<sup>19</sup> *Sophistes* 216 b 9.

<sup>20</sup> Hier liegt das genuine Motiv der platonischen Schriftkritik, wie sie im *Siebenten Brief* und im *Phaidros* entfaltet wird, vor.

<sup>21</sup> Dies wird schon deutlich in der *Apologie*. Gefragt, aus welcher Tätigkeit, die sich von denen der anderen Bürger unterscheidet, sich sein schlechter Ruf entwickelt hätte, kann Sokrates nicht auf eine verständliche Definition seines Tuns zurückgreifen. Er versucht vielmehr „aufzuzeigen, was es ist“ (*peirasomai apodeixai*, 20 d 2f.). Sokrates kann sich somit nur „deiktisch“ verteidigen.

des Sophisten nicht möglich. Solange die Ideen als das wahrhafte Sein verstanden wurden und mit den bekannten Indizes der Unveränderlichkeit, Ewigkeit und Selbigkeit ausgestattet waren, konnte Platon zwar den Sophisten in seiner bunt schillernden Gestalt angreifen, verspotten, karikieren und bloßstellen; er konnte ihn aber nicht widerlegen, nicht begrifflich-ontologisch bestimmen. Der Kampf gegen die dem Philosophen zum verwechseln ähnlichen Sophisten, die nach Platon den Schein für Sein ausgaben und die Möglichkeit des Falschredens *ad absurdum* führen konnten, besaß solange kein *fundamentum in re*, bis nicht hinreichend klar war, dass man nicht gegen den Sophisten kämpfen kann, ohne die Wirklichkeit dieses Phantoms im Medium eigener Begriffe zu zeigen.<sup>22</sup>

Die „Deduktion“ des Scheins und des Irrtums ist nun aber nur dann möglich, wenn die eleatische Grundlage der Sophistik durchschaut wird. Platons Kampf gegen die Sophistik ist also der *terminus ad quem* seiner Kritik des Eleatismus. Um den Annahmen der Sophisten, alles sei wahr, man wisse nur das Wahre und deshalb gebe es keinen Schein und keinen Irrtum, entgentreten zu können, muss der Satz des Parmenides von der Einheit von Denken und Sein aufgehoben werden. Der Ort des Sophisten, das seiende Nichtsein, wäre sonst nicht aufzudecken, denn wenn es das Negative nicht gibt, ist alles wahr.

Der Dialog beginnt und endet bekanntlich mit den Versuchen einer Dihairesis des Sophisten. Dabei stellt sich heraus, dass Platons letzte Dihairesis (264 b 9 – 268 d) den Anspruch erhebt, nunmehr den wahrhaften, unverstellten (*alethinon*), den echten, den wirklichen (*ontos*) Sophisten im Geflecht der vielfältigen Bestimmungen gefunden zu haben.<sup>23</sup> Diese Definition, so wird abschließend festgestellt, ist die „wahrscheinlich Wahrste“.<sup>24</sup> Die Jagd nach dem Sophisten ist also beendet und er ist eingefangen im Netz der platonischen Distinktionen. Die Ausdrücke ‚wirklicher‘ oder ‚wahrhaftiger‘ Sophist meinen hier, was und wie er wirklich ist,

---

<sup>22</sup> Das „Wagnis“, das Platon dabei eingeht, besteht in der Behauptung, dass der Sophist in Gestalt des „falschen Logos“, des „Nichtseienden“ vermögend ist. Wer also, wie Platon, bei der Suche nach dem Sophisten die Hypothese einführen muss, dass es „falsches Reden“ wirklich gibt, dessen Logos setzt voraus, dass das Nichtseiende ist. Seinem eigenen Selbstverständnis nach bewegt sich der Sophist permanent im Seienden (entweder aufgrund einer sachlichen Unmittelbarkeit der Rede oder aufgrund der menschlichen Maßgeblichkeit für das Sein des Seienden und des Nichtseienden, wie es im Homo-Mensura-Satz des Protagoras zum Ausdruck kommt). Im Dialog *Euthydemos* wird das von Dionysodoros eristisch verwendete Argument, man könne nicht Falsches sagen, nicht lügen und nicht widersprechen, ebenfalls als Gedankengut des Protagoras entlarvt. Sokrates zeigt hier, dass der Satz, man könne nicht widersprechen, sich in der Konsequenz selber *ad absurdum* führt.

<sup>23</sup> Im abschließenden Dihairesenteil geht es Platon darum, die „eigene Natur“ (*oikeian physin*) des Sophisten herauszustellen. Durch eine Spaltung der Gattung „Täuschungskunst“ soll das *atomon eidos* des Sophisten gefunden werden. Er erscheint als ein „zweiter Demiurg“, der nicht die Dinge selbst, sondern ihre Bilder verfertigt. Er sei, so Platon, ein „unwissender“ Nachahmer, der von den Dingen, die er hervorbringt, keine Kenntnis besitzt. Als solch ein „Dünnelnachahmer“ (*doxomimetes*) sei er einer, der sich verstellt, da er genau wisse, dass er von Dingen kein Wissen besitzt, d. h. er ist ein Ironiker.

<sup>24</sup> *Sophistes* 268 d 3.

was er in Wahrheit treibt, sein ausgezeichnetes Tun und Lassen, kurz: sein Wesen (*ousia*), das, was ihn zum Sophisten macht. Die Wesensbestimmung, die nunmehr gelungen scheint, gibt unverwechselbar das an, was der Sophist ‚wirklich‘ ist. Damit wird zugleich behauptet, man besitze nunmehr das Vermögen, zwischen Wirklichkeit und Schein zu unterscheiden. Ein Vermögen, von Platon Dialektik genannt, über das man verfügen muss, um den Sophisten im Medium der eigenen Begrifflichkeit, d. h. nicht nur in seiner Möglichkeit, sondern in seiner Wirklichkeit aufzuweisen.

Doch was heißt in diesem Zusammenhang ‚wirklich‘ (*ontos*) oder wahrhaft (*alethinon*)? Der Sophist ist sicher nicht das Wirkliche im Sinne des „Seienden“. Eine Idee des Sophisten gibt es nicht. Wie aber kann der Sophist auf seine Weise etwas Wirkliches sein? Wenn der dialektisch bestimmte Sophist der ‚wahrhafte Sophist‘ ist, dann liegt in dieser Bestimmung eine Unterscheidung gegen den Schein vor, d. h. man könnte auch nur zum Schein ein Sophist sein. In den *Wolken* des Aristophanes ist Sokrates z. B. nur zum Schein Sophist, er gilt als Sophist nicht qua Sein, sondern qua Schein. Die Öffentlichkeit Athens nimmt ihn als einen Sophisten wahr. Aus der Perspektive der Vielen erscheint Sokrates als ein wirklicher Sophist. In der *Apologie* verwendet Platon viel Mühe darauf, diesen Schein zu zerstören, indem er Sokrates in seinem Tun vorführt, das, gemessen an den Strategien des bloßen Überlebens, wie sie die wahren Sophisten lehren, misslingt. In den Augen und Meinungen der Athener ist er ihnen (den Sophisten) offenbar zum verwechseln ähnlich.<sup>25</sup> Seine Hinrichtung verdankt er dann einer perspektivischen Täuschung.<sup>26</sup> In der *Apologie* intendiert Platon jedoch nicht, wie später im *Sophistes*, eine Theorie über den Bereich des Scheins. Worauf es ihm hier ankommt, ist vielmehr die szenische Darstellung der Verteidigung des Sokrates gegenüber denen, die ihn für einen Sophisten halten. Auf der Seite des Scheins steht dabei die Anonymität der Masse, eine durch Gerüchte vermittelte, gewaltbereite Welt ohne eigene Einsichten. Auf der Seite des Seins steht die gewaltlose, auf Überzeugung basierende Kraft des Logos, die philosophische Selbsterkenntnis des *ouk oida eidon*.

---

<sup>25</sup> In der *Apologie* beginnt Sokrates bekanntlich seine Verteidigung mit der Widerlegung des Vorwurfs seiner Ankläger: „Am meisten aber war ich erstaunt über eine von den vielen Lügen, über die Warnung nämlich, [...] ihr sollt euch ja nicht von mir täuschen lassen, denn ich sei ein Meister der Rede.“ (*Apologie* 17a)

<sup>26</sup> Die Bezeichnung *Sophist* (Sophisten) geht wahrscheinlich auf Herodot zurück, der die „Sieben Weisen“ Sophisten nennt (Her. I,29; II, 49). Aber auch Dichter und Musiker heißen Sophisten. Sie sind ‚Weise‘ (*sophoi*) (vgl. Pindar, *Isthmien* V,31; Euripides, *Rhesos* 924). In Aristophanes’ *Wolken* wird Sokrates abwechselnd als Sophist, als Sophos, als *phrontistai* und als *eidotês* bezeichnet. Seine Schüler heißen *thymosophos*. In Xenophons *Memorabilien* (I, 6,13) nennt Sokrates Antiphon einen Sophisten und vergleicht ihn mit einem Catamiten: Jugend gegen Geld entspreche Weisheit gegen Geld. Die Sophisten erscheinen in der Öffentlichkeit als Leute, die sich auf politisch-ökonomische, rhetorische und didaktische, auf grammatische, mathematische und astronomische, ja eigentlich auf alle künstlerischen und handwerklichen Fähigkeiten verstehen. Im 4. Jh. ist es vor allem Platon, der die heutige, meist pejorativ gemeinte Verwendung des Wortes prägt.



Doch wer deklariert den Schein als Schein, gegen den das wahrhaft Wirkliche abgehoben wird? Es ist der Philosoph, der dem bloßen Anschein nach in der Öffentlichkeit als ein Sophist gilt. Kommt ihm dieses „gelten“ notwendigerweise zu, so wie man trotz des Wissens, dass ein im Wasser gekrümmt erscheinender Stab in Wirklichkeit nicht krumm, sondern gerade ist, den Stab weiterhin gekrümmt wahrnimmt? Gibt es ein unverstelltes Erscheinen des Sophisten, das nicht perspektivischer Verzerrung entspringt?

Für den Philosophen bedeutet die dihairetische Festlegung des ‚wahrhaften Sophisten‘ zugleich eine negative Charakterisierung seiner selbst (er ist in Wahrheit kein Sophist). Seine Bestimmung ist dem Bestimmenden nicht gleichgültig (Sokrates bezahlt dafür mit seinem Leben). Insofern ist hier ein Vergleich mit Platons Bestimmungen des „echten Politikers“<sup>27</sup>, des „wahren Wächters“<sup>28</sup>, des „wesenhaft Hervorbringenden“<sup>29</sup>, des „wahrhaft Lernbegierigen“<sup>30</sup> oder des „wirklich Reichen“<sup>31</sup> in anderen Dialogen angebracht.

Indem der Philosoph den „wahren Sophisten“ oder den „wahren Politiker“ identifiziert, fixiert er ihn nicht objektiv, quasi unabhängig von der Frage, wer er selbst sei und was er so treibe, sondern macht sich, um es mit Hegels Worten zu sagen, zu dem einen des Sich-Unterscheidenden, d. h. er identifiziert sich mit ihm und unterscheidet sich von sich selbst, er verfährt also nicht neutral. Das Wesen des Politikers und des Schöpfers, des Wächters, des Lernenden und des Reichen wird vom „eigenen Wesen“ der Philosophie aus beurteilt; das jeweils Philosophische dieser menschlichen Daseinsmöglichkeiten bestimmt, inwiefern sie „wesenhaft“ sind. Der ‚wahrhafte Sophist‘ ist somit gegenüber dem Philosophen weder ein bestimmt Unterschiedenes noch ein auf Gemeinsames hin Vergleichbares, sondern ist für den Philosophen ein Sich-Unterscheiden *toto genere*. Philosoph und Sophist lassen sich nicht miteinander identifizieren.<sup>32</sup>

---

<sup>27</sup> Vgl. die vor allem den Dialogen *Politeia*, *Politikos* (300 c 9f.) und *Nomoi* durchgeführten Bestimmungen.

<sup>28</sup> Vgl. *Politeia* V 464 c 3 (*ontos phylakes*).

<sup>29</sup> Vgl. *Politeia* X 597 d 1f. (*poietes ontos on*).

<sup>30</sup> Vgl. *Politeia* VI 490 a 9. Es sind die, die sich von Natur aus den *megista mathemata* zuwenden.

<sup>31</sup> Vgl. *Politeia* VII 521 a 3. Es sind nicht die, die über viel Geld verfügen, sondern die, deren Reichtum in der *eudaimonia* besteht.

<sup>32</sup> Ist er, so könnte man fragen, eine negative Vermittlung (Hegel) oder gar eine ‚Entfremdungsgestalt‘ (Marx)? Ist, wenn der Bezug zum Sein aufgehoben werden würde, nicht alles nur Schein, wie es später Nietzsche nicht müde wird zu betonen? Der ‚wahrhafte Sophist‘ ist, so Platons Behauptung, das Ergebnis einer philosophischen Bestimmung, genauer: einer dialektischen. Die Bestimmung ist dialektisch auch in dem Sinn, dass der Philosoph mit ihr eine Gestalt kennzeichnet, die ihn zugleich selbst umreißt, der er zum Verwechseln ähnlich ist. Durch die Gestalt des Sophisten ist der Philosoph also entschieden provoziert.

Platon spricht vom ‚wahrhaften Philosophen‘<sup>33</sup> und vom ‚nicht wahrhaften Philosophen‘<sup>34</sup>, vom ‚wahrhaften Sophisten‘ und von denen, die man als Sophisten vorstellt, die es aber nicht wirklich sind. Der ‚nicht wahrhafte Philosoph‘, das meint den ‚wahrhaften Sophisten‘. Der ‚wahrhafte Philosoph‘ meint einen, der kein ‚wahrhafter Sophist‘ ist.<sup>35</sup> Stets ist bei diesen Bestimmungen als Kriterium der Unterscheidung der Bezug zur platonisch beurteilten wahren Wirklichkeit im Spiel. Zur Bestimmung des ‚wahren Sophisten‘ muss auch der Philosoph mit der Suche nach seinem ‚Wesen‘ Ernst machen. Das heißt, die dialektische Jagd<sup>36</sup> nach dem Sophisten ist kein beliebiger Anlass zur Selbstentfaltung des dialektischen Vermögens, sondern gehört wesentlich zur Selbstbestimmung des Philosophen.

Man kann also die Frage stellen: Erscheinen die Philosophen in der Öffentlichkeit ausschließlich als Sophisten? Oder ist ihr ‚Erscheinen‘ stets durch Ähnlichkeiten mit ihnen verstellt? Die Ambivalenz und das Gefährliche, weil potentiell Trügerische des Sophisten liegt nach Platon darin, dass sie in gewisser Weise das sind, was sie darstellen. Modern gesprochen, könnte man von der medialen Verfasstheit ihrer Existenz sprechen. Der Sophist lebt im Schein und vom Schein, ohne dabei zu erkennen zu geben, dass es ein vom Schein verschiedenes Sein gibt. Seine durch eine zahlungsfähige Öffentlichkeit konstituierte Anerkennung macht ihn zu einem reinen Medium der Vermittlung.

Über die Sophisten ist überliefert, dass ihr Ansehen und Tun in der Öffentlichkeit durchaus Anlass zur Sorge war.<sup>37</sup> Aristophanes’ Beschreibung des Sokrates in den *Wolken* gibt darüber hinreichend Auskunft. Es gehört aber zum ‚Selbstverständnis‘ der Sophisten, dass sie diesen Umstand nicht zum Gegenstand systematischen Nachdenkens machen; sie thematisieren nicht, dass sie in der Öffentlichkeit missverstanden werden, vielmehr schreiten sie von Erfolg zu Erfolg. In ihrem Selbstverständnis gibt es nur ein objektives Kriterium für ihre Qualität und Leistungsfähigkeit: den finanziellen Umsatz.<sup>38</sup> Für Platon besteht ein Defizit der Sophisten darin, dass sie für sich selbst keinen Begriff ihres wahren Tuns haben und auch nicht haben

---

<sup>33</sup> Vgl. *Philebos*, 571 d 1, *Phaidon* 64 b 9, *Siebter Brief* 340 c 2 (*ontos physikoi qua philosophoi, ontos sophos* opp. *doxazemenos*).

<sup>34</sup> Vgl. *Siebter Brief* 340 d 6, *Sophistes* 216 c 6, *Politeia*. VI 485 d 12, *Theaitetos* 173 c 8.

<sup>35</sup> So zu verstehen im *Siebten Brief* 340 d 6.

<sup>36</sup> Die Metapher der „Jagd“ ist für den gesamten Bereich der *dihaireseis* grundlegend. Der Sophist ist das „Wild“, das es zu erjagen gilt. Der Jäger (der Sophist) wird zum Gejagten, der sich immer wieder erfolgreich dem Zugriff entziehen kann. Letztlich verschwindet er im „Nichtseienden“. Die Kunst des philosophischen Definierens ist also kein abgesichertes Verfahren, sondern vollzieht sich auf „unwegsamem“ Gelände.

<sup>37</sup> Der Gegensatz von reflexionsloser Sophistik und Rechenschaft ablegender Philosophie wird schon in der *Apologie* thematisch (21 d 3f., 22 c 4f., 23 c 6f., 26 a 1ff.).

<sup>38</sup> So heißt es im *Hipp. mai.*: „Das ist ja ein herrlicher und großer Beweis der Weisheit, Hippias, deiner eigenen sowohl als überhaupt der jetzigen Männer.“ (282 e 9).

können. Sie wissen nicht, was sie tun; der Vorwurf, nicht über sich selbst aufgeklärt zu sein, begegnet ihnen in Platons Dialogen ständig.<sup>39</sup>

Allein der Philosoph weiß, dass er als der, der er wirklich ist, nicht leichthin erscheint und somit nicht ohne weiteres allem und jedem zugänglich ist. Kann er aber, so könnte man fragen, das, was er nicht ist, d. h. das, für das man ihn in der Öffentlichkeit hält, einfach negieren, seine entfremdete Gestalt abstrakt aufheben und so sich unmittelbar selber aufklären, ohne seine Erscheinungsweisen zu thematisieren? Lassen sich die Bestimmungen des „wahren Philosophen“ aus der *Politeia* nicht positiv weiterführen in Form einer umfassenden Selbstdarstellung des Philosophen? War das die Absicht des nicht geschriebenen Dialogs *Philosophos*?<sup>40</sup>

Platon ist der Auffassung, dass es hinsichtlich der Bestimmung des Wesens des Philosophen primär zu klären gilt, als was und wie er (der Philosoph) erscheint. Insofern zu seiner öffentlichen Erscheinung auch die Sophisten gehören, die sich als die „wahren Weisen“ verstehen, muss er dafür Sorge tragen, die Sophisten so zu bestimmen, wie sie wahrhaft sind.

Auf Grund ihrer Ähnlichkeit ergeben sich für die nähere Bestimmung des Philosophen und des Sophisten ernsthafte Probleme der Zuordnung. Zeugnis davon gibt das plötzliche Auftauchen des Philosophen und seiner königlichen Kunst, der Dialektik, bei der Suche nach dem Sophisten.<sup>41</sup> Erscheint der echte Philosoph nicht als solcher, sondern als Sophist, dann ist das der erste unausweichliche Berührungspunkt beider. Platon spricht hier von der Ähnlichkeit zwischen Hund und Wolf.<sup>42</sup> Der Sophist in seiner unzugänglichen Gestalt befindet sich an einem unzugänglichen, weil dunklen Ort.<sup>43</sup>

---

<sup>39</sup> Vgl. *Sophistes* 267 b 7 – 268 c 1; *Gorgias* 459 d 6f.; *Menon* 92 a 3; *Phaidros* 262 c 1.

<sup>40</sup> Das Problem des nicht geschriebenen Dialogs *Philosophos* und die Unvollständigkeit der Tetralogie *Theaitetos-Sophistes-Politikos-Philosophos* diskutiert R. Wiehl in: *Platon, Der Sophist*, Hamburg 1985, XIIIff. Die These der „Tübinger Schule“, Platon habe den *Philosophos* nicht aus faktischen Gründen ungeschrieben gelassen, sondern der ungeschriebenen Lehre überantwortet, um seinen prinzipiellen Einwänden gegen die Möglichkeit schriftlicher Darstellung letzter philosophischer Einsichten zu genügen, begründet ausführlich G. Reale: *Zu einer neuen Interpretation Platons*, Paderborn 1993.

<sup>41</sup> Vgl. *Sophistes* 253 c–d. Der Sophist und der Philosoph sind aus konträren Gründen schwer zu erkennen: der Sophist wegen der Dunkelheit, der Philosoph wegen der Helligkeit ihrer jeweiligen Aufenthaltsorte. Hier ist durchaus ein Zusammenhang mit dem Höhlengleichnis gegeben. Die dort erwähnten Erzeuger von Schattenbildern sind offensichtlich Sophisten und Rhetoren, ihre Fesselung verdanken die Höhlenbewohner der Macht der Verführungskünste der sophistischen Rhetorik. Die Wirklichkeit befindet sich außerhalb der Höhle. Insofern ist das Höhlengleichnis nicht nur ein Bild, das die sophistisch und rhetorisch verfasste Höhlenwelt als Bildnerei desavouiert, sondern darüber hinaus eine Rede in Bildern über Bilder, welche philosophisch legitimiert ist.

<sup>42</sup> Vgl. *Sophistes* 228 c 3.

<sup>43</sup> Vgl. *Sophistes* 239 c 6; vgl. auch *Politeia* IV 432 c 7. Insofern sich der Dialektiker in den dianoetischen Verhältnissen des Sprechens und Denkens bewegt, gibt es sogar erhebliche Bedenken gegen eine endgültige Bestimmung des Sophisten. Weil das divergierende Verhalten beider in denselben Verhältnissen gründet, ist die Gestalt des Sophisten für den Dialektiker ein permanentes Problem.

Platon sieht jedoch den „wahren Philosophen“ nicht nur der sophistischen Erscheinungsform ausgesetzt, sondern auch der des Politikers und sogar der des Wahnsinnigen<sup>44</sup>.

Der „wahrhafte Politiker“ und der Wahnsinnige (*manikos*) sind jedoch keine Widersacher des Dialektikers. In den Dialogen *Politeia*, *Politikos* und *Nomoi* demonstriert Platon sein Verständnis eines wahren Politikers. Die Philosophen erscheinen als wahre Politiker; sie sind es auch ihrem Wesen nach. Die Erscheinung des „wahren Philosophen“ wird durch die des „wahren Politikers“ nicht verstellt.<sup>45</sup>

#### DIE SUCHE NACH DEM „WAHREN SOPHISTEN“

Die Frage nach dem ‚Was‘ des Sophisten<sup>46</sup> nimmt im Dialog ihren Anfang mit der Nennung des Namens. Die Notwendigkeit der Suche nach den Bestimmungen des wahren Sophisten ergibt sich jedoch nur dann, wenn der Name ‚Sophist‘ nicht das besagt, was die Frage eigentlich wissen will.<sup>47</sup> Das bedingt zugleich, dass der Name ‚Sophist‘ auch kein bloßes Geräusch<sup>48</sup>, sondern eine Verlautbarung ist, die etwas bezeichnet. Wodurch hat der Sophist nun seinen Namen? Protagoras z. B. ist ein Sophist. Er trägt seine Bezeichnung dadurch, dass er an dem, was Sophist ist, am ‚Sophist-sein‘ teilhat. Durch die Teilhabe hat er seine Bezeichnung, zugleich wird er durch diese Teilhabe das, was die Bezeichnung bedeutet. Wie kann aber dieses ‚Sophist-sein‘ selbst nicht nur für das sophistische Wesen, sondern auch zugleich für seine Benennung verantwortlich gemacht werden? Wenn der einzelne Sophist durch das ‚Sophist-sein‘ seine Bezeichnung hat, woher hat dann das ‚Sophist-sein‘ seine Bezeichnung?

Es gibt nun ein öffentliches und ungefähres, auf dem Gebrauch des Wortes beruhendes Verständnis vom Sophisten. Ein noch nie gehörtes Wort gäbe gar nichts zu verstehen.<sup>49</sup> Um

---

<sup>44</sup> Vgl. *Sophistes* 216 c 6ff. Wenn die echten Philosophen unter keine gewohnte Erscheinung mehr zu subsumieren sind, werden sie vom *common sense* für verrückt gehalten. Im *Phaidros* thematisiert Platon die wahre Manie, die gegen die Prophetie, die Krankenheilkunde und die Manie des Dichters abgesetzt wird. Die mantische Inspiration des Apollon, der dionysische Mysterienkult und die Musen der Dichtkunst sind insgesamt verschieden von der dem Eros und der Aphrodite gehörigen Manie des Philosophen.

<sup>45</sup> Der „wahre Politiker“ ist ein Wissender (*Politikos* 300 c 9). Er wird nicht vom ‚wahren Philosophen‘ abgehoben, sondern unterscheidet sich wie er vom Sophisten. Der Sophist ist, insofern er kein ‚wahrer Philosoph‘ ist, kein ‚wahrer Politiker‘. Der königliche Politiker im *Politikos* und der philosophische Herrscher in der *Politeia* sind Gestalten, die Platons Bild vom Philosophen gerecht werden.

<sup>46</sup> Der Fremde wirft in 218 b 5ff. die Leitfrage nach dem *ti estin* des Sophisten auf, die auf die *ousia* einer Sache zielt. Er gibt damit zu verstehen, dass die dazu erforderliche Bestimmung des *eidōs* nur durch einen *logos* erfolgen kann.

<sup>47</sup> Das Wort ist nach *Kratylos* 432 d ein Abbild der Idee des Wortes. Als ein solches hat es die Aufgabe, das Wesen der benannten Sache belehrend und unterscheidend zu vermitteln.

<sup>48</sup> Im Sinne von *Kratylos* 430 a 4 wäre etwa die Bezeichnung des Sokrates als „Sophist“ in Aristophanes’ *Wolken* keine zutreffende, sondern ein bloßes Geräusch. Bildet die Stimme ein „Wort“, das nichts bezeichnet, dann ist es kein Wort. Eine unzutreffende Bezeichnung kann zwar artikuliert werden, aber nicht als bezeichnendes Wort.

<sup>49</sup> Vgl. *Theaitetos* 163 b–c.

jemand als einen Sophisten zu bezeichnen, genügt es darum, wenn die Bezeichnung nicht ganz von ungefähr und nicht willkürlich gesetzt ist. Im Sinne des allgemeinen Sprachgebrauchs ist es jemand, der sich auf ‚Weises‘ versteht, der sich in gelehriger Weise für Geld mit lernbegierigen Zöglingen abgibt: In der Öffentlichkeit erscheint er als ein Fachmann (Technit). Er verfügt jedoch nicht nur über eine bestimmte Fachkunde, sondern über eine solche, die ihn in die Lage versetzt, über alle anderen zu herrschen. Der Sophist zeigt sich nur insofern als ein Weiser, als er über ein bestimmtes politisches und pädagogisches Vermögen verfügt und das auch umsetzt und anwendet.

Versteht man also unter einem Sophist jemanden, der einer Techne kundig ist, dann muss gefragt werden, worauf sich sein Kundigsein bezieht, was für ein Technit er ist. Schon im *Gorgias*<sup>50</sup> wird nach dem gefragt, was er eigentlich treibe, um so benannt, d. h. aus seinen Namen verstanden zu werden.

Platons Vorgehen im *Sophistes* will nun dasjenige erfragen, was nicht schon mit dem Namen des Erfragten zu verstehen gegeben ist.<sup>51</sup> Die Nennung des Wortes (Name) allein ist für einen den ‚Sachverhalt‘ aufklärenden Fragevorgang ungenügend. Im dialektischen Vorgehen wird deshalb die bestehende Übereinkunft (*synhomologia*) betreffs des Gebrauchs des Wortes aufgehoben.

Die Richtigkeit der Benennung bestimmt sich daraus, inwiefern das Wort in dem, was es besagt, auf das gerichtet ist und das sagt, was das Benannte ist. In diesem Fall ist aber die Sachkenntnis leitend, die sich in einem Logos artikuliert, und nicht der durch *ethos* und *nomos* gegebene Gebrauch des Wortes. Der gesuchte Logos ist die Wesensbestimmung, die Definition. Der Logos des Wesens des Sophisten erfordert einen Logos des Grundes, nämlich einen Aufweis der Möglichkeit des sophistischen Wesens in einer begrifflichen Bestimmung. Der Logos (Definition) des sophistischen Wesens gründet somit nicht auf einem – in der Öffentlichkeit gegebenen – Verständnis, sondern auf einer Einsicht in das fragliche Wesen selbst.

Die vorläufige Antwort auf die Frage ‚Was ist der Sophist?‘ lautet im *Sophistes*: ‚Der Sophist ist Technit‘.<sup>52</sup> Platon lässt den Fremden fragen, ob der Sophist als Unkundiger (*idiotes*) zu setzen sei, oder alles in allem – im wahren Sinne des Wortes – wirklich als ein Sophist. Das Technitsein ist hier offensichtlich als prädikative Relation zu verstehen, als eine qualitative Bestimmung. Insofern ist Techne ein Genos, von dem die Sophistik eine spezifische Art darstellt. Was für ein Technit ist aber der Sophist? Er geht über das herkömmliche Modell der

---

<sup>50</sup> Vgl. *Gorgias* 449 a 6.

<sup>51</sup> Vgl. *Sophistes* 218 b 7 – c 5.

<sup>52</sup> Vgl. *Sophistes* 226 b 1ff.

Techne hinaus.<sup>53</sup> Zwar ist der Sophist ein spezieller Technit, aber er ist ein solcher, der sich durch ein generelles technisches Vermögen auszuzeichnen scheint.

Verfolgen wir kurz die dichotomische Dihairesis im *Sophistes*. Zunächst wird die Techne insgesamt, d. h. das Eidos der Techne zum Gegenstand der Untersuchung gemacht. Die Besonderheit des Sophisten zeigt sich darin, dass er über das Wesen der Techne zu verfügen scheint. Er kann alles, denn in ihm verkörpert sich das Vermögen der Techne im Allgemeinen. Um es zu erschließen, ist der ganze Reichtum ihres Eidos zu explizieren. Seine Besonderheit zeigt sich deshalb in der platonischen Destruktion ihres Anspruchs, auch in der Absetzung von der Techne schlechthin. Sophistik, so könnte man als Ergebnis festhalten, ist das ‚Unwesen‘, die Negation der Techne. Es gibt nicht eine Techne des Sophisten und daneben eine des Dialektikers, sondern beide schließen sich im Wesen der Techne aus.

Jede echte Techne kennt, im Unterschied zur sophistischen, die Natur dessen, womit sie umgeht, versteht sich auf ihre *aitia* und *arche* und weiß den Logos davon anzugeben. Jede Techne ist außerdem charakterisiert durch ein Vermögen (*dynamis*).<sup>54</sup> Was ist das Vermögen des Sophisten? Es scheint darin zu bestehen, über alles Bescheid zu wissen (*peri panton epistemon*). Der platonische Sophist beansprucht die Totalität der Techne, wie auf andere Weise der Dialektiker und der königliche Herrscher.<sup>55</sup> Wenn die Frage, ob der Sophist ein Technit ist,

---

<sup>53</sup> In diesem Sinne ist die Sophistik mit der Rhetorik und ihrem Anspruch, über alles reden zu können, vergleichbar. Die Rhetorik stellt nicht nur eine Kunst unter anderen Künsten dar, sie zeichnet sich vielmehr dadurch aus, dass sie sich diese in gewisser Weise verfügbar machen kann. In der Tat berücksichtigt ja Gorgias im gleichnamigen Dialog die Omnipotenz der Rhetorik als Mittel im Hinweis darauf, dass der Redner deshalb mächtig (*dynatos*) ist, weil er gegen alle und über alles reden kann und damit den meisten Glauben bei der Menge findet. Die Macht der Rhetorik basiert also auf der Möglichkeit der Zustimmung seitens des Publikums. Als überlegende Macht der Durchsetzung kontingenter Interessen weiß sie sich in der Lage, die Bedingungen ihres Gebrauchskontextes selber zu erzeugen. Sie ist ein potentes Mittel. In ihr verkehrt sich sozusagen das Verhältnis von Zweck und Mittel und führt zu einer Öffnung der Mittel auf virtuell unbegrenzte Möglichkeiten. Während die konventionellen *technai* und Mittel ein limitiertes Spektrum an Möglichkeiten besitzen, deren Einsatz von den jeweiligen Zwecken definiert wird, verfügt die sophistische Rhetorik über die Möglichkeit, das Mögliche selbst zu definieren. Auf dieser Dispositionsgewalt, nicht auf dem kontingenten Besitz von Mitteln, beruht ihre Macht.

Platons Sophistikdefinition und -auseinandersetzung ist deshalb ernst zu nehmen. Denn bloße Mittel sind niemals neutral gegenüber ihrem Gebrauch. Die Rhetorik als Paradigma sophistischer Macht ist nun kein gewöhnliches Machtmittel, sondern ein Mittel, das über andere Mittel zu verfügen erlaubt. Als potenziertes Mittel löst sich die Rhetorik, ähnlich wie Geld, von konkreten Zwecken ab und ist völlig unspezifisch auf alle möglichen Zwecke gerichtet. Ein derartiges Mittel erscheint selbst wie ein Zweck, da sein Besitz für alle Lebenslagen Nutzen verspricht. Dennoch bleibt dieses Mittel reine Potentialität, verdeckt aber auf Grund seiner Eigenschaft, universelles Mittel zu sein, die Zwecke, die tatsächlich handlungsanleitend sind.

<sup>54</sup> Vgl. *Gorgias* 465 a; 501 a.

<sup>55</sup> Wie es das dialektische Vermögen (*Philebos* 57 e 6; *Parmenides* 135 c 2; *Politeia* VII 532 d 8) und das königliche (*Politikos* 308 c) gibt, so gibt es auch das rhetorische Vermögen (*Gorgias* 460 a 2; *Phaidros*). Es ist das Vermögen *des peri pantos legein*. Der Sophist hält jeden anderen durch die eigene Techne für beherrschbar. Der Politiker, der im Besitz der königlichen Kunst ist, versteht jede andere Techne für botmäßig. Die Dialektik ist als *episteme megiste* herausgestellt.

bejaht wird, dann iteriert sie sich wie von selbst. Der Sophist weiß das Einzelne nur, insofern er irgendwie alles weiß, und nicht weiß er umgekehrt alles, weil er das Einzelne wüsste.

Um dem scheinbaren Totalitätsanspruch der sophistischen *Techne* gerecht zu werden, unterteilt Platon die *Techne* im *Sophistes* insgesamt so, dass alle *Technai* zum einen unter der Kunst des Erwerbs (*ktetike techne*)<sup>56</sup>, zum anderen unter der Kunst der Hervorbringung (*poietike techne*)<sup>57</sup> begriffen werden können. Zunächst wird die Sophistik von der *ktetike techne* her erschlossen. Sie wird als ein Spezifikum der Sophistik angeführt, die jedoch zugleich ihren universellen Anspruch legitimieren soll. Es ist jedoch zu fragen, inwiefern die spezifische *Techne* des Erwerbs überhaupt einen generellen Charakter haben kann, denn als *Techne* ist sie wie jede *Techne* eine *Techne* von etwas (*peri tinōs*).

Zunächst erweist sie sich als ein Kundigsein in der Jagd.<sup>58</sup> Der Katalog der Bestimmungen nennt für die sophistische *Techne* als Jagd auf „reiche und angesehene Jünglinge“ folgende einzelne *Technai*: die des Erwerbens, des Jagens von Lebendigen, des Jagens von Menschen, das Lohnfordern, das Sich-für-Geld-Verkaufen und schließlich die *Techne* der Schein-Bildung.<sup>59</sup> Hier wird deutlich, dass sich die Sophisten nur den Anschein der *Paideia* geben. Ihre *Paideia* ist *Techne* der Schein-Bildung und verhilft zugleich als ‚*Paideia*‘ zu einem Schein, insofern sie Schein-Wissen (*doxosophia*), d. h. Schein für Sein vermittelt. Wie kann sich aber die Sophistik den Anschein der *Paideia* geben? Das ist nur möglich, weil das zu jagende „Wild“, d. h. die reichen und angesehenen Jünglinge, ihr selbst zu diesem Anschein verhelfen. Der Sophist kann sein „Wissen“ nur dann verkaufen (um davon zu leben)<sup>60</sup>, wenn es Wissen zu sein scheint, das seine Anerkennung einem Verkaufsakt verdankt, der sich auf der Basis der Freiwilligkeit vollzieht. Sophistisches Wissen erhält deshalb erst seinen Wert, seine Geltung und sein Ansehen durch die Vermittlung der Wissensprodukte in der Sphäre der Zirkulation des Wissens. Seine Verifikation ist weder sachlich noch formal möglich, sie ist allein gegeben durch öffentliche Geltung und Anerkennung. Reflektiert man auf den Gegenstandsbezug dieses Wissens, so stellt sich heraus, dass es überhaupt kein gegenstandsbezogenes Wissen ist.

---

<sup>56</sup> Die *ktetike techne* umfasst solche disparaten Künste wie die Wissenschaft, die Erkenntnis, den Gelderwerb, den Wettkampf und die Jagd. All diese dienen sämtlich nicht der Herstellung von etwas, sondern dem Erwerb und der Handhabung (*cheirusthai*). Dabei ist es zu vernachlässigen, ob sie sich in Taten (*erga*) oder in Worten (*logoi*) vollbringen.

<sup>57</sup> *Poiesis* wird als das Vermögen verstanden, etwas, was vorher nicht war, zum Sein (*ousia*) zu bringen. Dies ist das gemeinsame Merkmal so verschiedener Tätigkeiten wie die des Landbaus, der Geräteherstellung und jeder Art von nachahmender Kunst (*mimesis*).

<sup>58</sup> *Sophistes* 221 c 4 – 223 b 8.

<sup>59</sup> Der Sophist gaukelt mit dem Wissen zugleich Wahrheit vor. Vgl. *Sophistes* 223 a 3; 224 c 2, d 1.

<sup>60</sup> Vgl. *Sophistes* 224 d 6.

Der Sophist erwirbt mit dem Geld zugleich sein Ansehen. Er betreibt darum im Grunde gar keine *Techné* des Jagens, sondern eine solche des Umsetzens, wie sie den Handelskaufmann auszeichnet. Sophistik wäre dann eine *Techné* des Handeltreibens (*metablétike*)<sup>61</sup>. Der Sophist verkauft *logoi* über die Tugend, betreibt ein Großhandelsgeschäft mit Seelengütern. Er ist nicht nur ein *emporos*, sondern auch ein *kapelos*. Der sophistische Handel mit Wissen ist damit zweifach zu den politischen Verhältnissen der *Poleis* in Beziehung gesetzt: Einmal zieht er (der Sophist) dem *emporos* gleich, stätelos irrend von *Polis* zu *Polis*, zum anderen lehrt (verkauft) er keine speziellen *Technai*, sondern – angeblich – die politische Tugend.

Wie einerseits die Sophisten mit all ihrem „Wissen“ ohne die des Wissens bedürftigen Jünglinge unvermögend sind, wahrhaft sie selbst zu sein, sind andererseits die Jünglinge mit all ihrem Geld ohne die Sophisten verloren.<sup>62</sup> Beide bedürfen einander. In der Konstellation von Jünglingen und Sophisten zeigt sich das problematische Verhältnis von Wissen und Geld. Beides entspricht einander, insofern jedes für sich Genommene seine Geltung nicht begründen und ausweisen kann. Das beiderseitig Gegebene erhält allein dadurch Realität, dass es für reell gehalten wird. Beim ‚Handel‘ zwischen Jüngling und Sophist<sup>63</sup> findet, so Platon, im Wesentlichen überhaupt kein reeller Austausch statt. Ohne einander wesenhaft etwas zu geben und mitzuteilen, findet einer im anderen den *Anschein* seines Selbst. Der Schein wird auf diese Weise universell.<sup>64</sup>

Selbst in der Bestimmung des Sophisten als einem der Widersprachskunst<sup>65</sup> (*antilogike techné*) Fähigen wird er als jemand charakterisiert, der nur zum Schein sachlich zu widersprechen in der Lage ist. In Wahrheit ist er ein Unkundiger (*atechnos*). In diesem Sinne ist die sophistische Antilogik keine *techné peri tinos*. In ihr geht es nicht um die Wahrheit des *logos*, sondern allein um dessen Geltung als eines wahren.<sup>66</sup> Der Sophist scheint deshalb nur begründet widersprechen zu können, weil er Schein für Sein vorgibt und zur Geltung vorbringt. Er prätentiert ein ‚Alles-Wissen‘, das, weil nicht gegenstandsbezogen, rein formal ist.<sup>67</sup> Platon

---

<sup>61</sup> Der Sophist gehört hier zum *chrematistikon genos*.

<sup>62</sup> Vgl. Stellen wie *Protagoras* 311 b 5; 312 b 3; 315 a 5; 316 c 1 und *Apologie* 30 b 2ff.

<sup>63</sup> Die *ketike techné* intendiert Vermögensreichtum (*ousia*), sie hält sich dabei generell an schon Vorhandenes (*onta*).

<sup>64</sup> Der Sophist ist die „Faktizität des Pseudos“, heißt es hierzu bei Heidegger. Er verkörpert das Ideal einer besonderen geistigen Existenz, das lediglich auf das formale Sprechen-Können gerichtet ist. Er ist das Prinzip der reinen Negativität und des Scheins, heißt es bei Hegel. Sie (die Sophisten) bewirken anstatt Sein bloßen Schein, genauer falschen Schein, weil sie Schein für Sein ausgeben.

<sup>65</sup> Vgl. *Sophistes* 225 b 10ff. und 232 b 6–8.

<sup>66</sup> Das *logon didonai* würde die Kenntnis des zu begründenden Sachverhalts voraussetzen (*Theaitetos* 201 e – 202c). Der Redner kann überreden (*peithein*), aber nicht beweisen (*logon didonai*).

<sup>67</sup> Zum Abschluss der Auseinandersetzung mit der *ketike techné* werden für die Sophisten als einem geldverdienenden Geschlecht weitere *Technai* aufgezählt: die des Erwerbens, des Wettstreitens, des Kämpfens,



versteht hier die Sophistik als die Faktizität der Täuschung, die sich nur dadurch ihrem Dasein verdankt, dass sie eine Illusion (*phantasma*) über ihre Existenz erzeugt.

In der abschließenden siebenten Definition erfolgt der Übergang zur *Poietik*. Hierin liegt für den weiteren Gang der Untersuchung die entscheidende Zäsur.<sup>68</sup> Jetzt wird endlich das thematisch, was die Auslegung der *ktetik techne* beherrschte: der Schein als Schein. Vom Standpunkt der *ktetike techne* ist der Schein jedoch als solcher nicht thematisierbar, denn alle Versuche einer begrifflichen Bestimmung bewegten sich in ihm, konnten ihn nicht als einen solchen thematisieren.

Durch die Einführung des Paradigmas der *mimetike techne*<sup>69</sup> wird der Sophist thematisierbar als jemand, der in der Lage ist, den Schein hervorzubringen. Er erscheint durch den Vergleich mit dem *mimetes* als ein Verfertiger von *logoi*, die wie die Bilder (*eidola*)<sup>70</sup> der Maler den täuschenden Schein generieren, als sei das Gesagte wahr.<sup>71</sup> Sie (die Sophisten) stellen damit etwas her, das nur so aussieht wie etwas anders, was es selbst nicht ist.<sup>72</sup> Dass dies aber zur eigentlichen Bestimmung nicht ausreicht, soll nun in einem letzten Abschnitt deutlicher werden. Dabei werde ich mich konzentrieren auf die von Platon vorgenommenen Differenzierungen in Bezug auf die unterschiedlichen Bilderzeugungsarten.<sup>73</sup>

#### DIE ENDGÜLTIGE BESTIMMUNG DES SOPHISTEN ALS EINEM SICH „VERSTELLENDEN NACHAHMER“

---

der Auseinandersetzung, des Gegenredens und die des Streits um Wörter. Die siebente Definition, die den Übergang zur *poietike techne* vollzieht, weist am Phänomen des „Alles-wissens“ den Anspruch der Sophisten als *Scheinkenntnis* und *Scheinwissenschaft* aus.

<sup>68</sup> Zwischen der sechsten und siebten Definition liegt ein Einschnitt. Zunächst wird rückblickend Bilanz gezogen, die negativ ausfällt.

<sup>69</sup> *Sophistes* 233 d 2.

<sup>70</sup> Platon gebraucht häufig scheinbar ohne größere Differenzierung die Ausdrücke *eikon* oder *eidolon* für Bild.

<sup>71</sup> Platon spricht von *eidola legomena* (234 c 6f.). Am Ende dieses Abschnitts, in dem der Sophist als ein Gaukler und Nachahmer des Seienden bestimmt wird, stellt Theaitetos die Möglichkeit in Aussicht, auch ohne die „Schule der Erfahrung“, allein durch das philosophische Gespräch dem wahren Wesen des Sophisten nahe zu kommen. Der Sophist gaukelt jungen Leuten, „die noch weit von der Wahrheit entfernt sind“, von allen Dingen gleichsam gesprochen Bilder (*eidola legomena*) vor, um den täuschenden Schein hervorzubringen, als sei das Gesagte seiend (wahr), um ihnen einzureden, dass der Redner einer sei, der umfassend Bescheid wisse. Der Sophist ist ein Gaukler und Nachahmer des Seienden. Der Sophist lässt etwas nur so aussehen wie etwas anders, was es selbst nicht ist. Das heißt, dass sich als *gemeinsames*, weil konstitutives Moment in allen erwerbenden Künsten des Sophisten eine produktive Tätigkeit zeigt. Damit scheint die am Gegenstandsbezug orientierte Suche nach dem, was die Sophistik insgesamt auszeichnet, verlassen. Das Gemeinsame, das im Ausdruck „bilderzeugende Kunst“ zum Ausdruck kommt, orientiert sich an keinem der Tätigkeit vorausgesetzten Telos, sondern ist reine *dynamis*. Sophistische *Techne* ist keine *Techne* von etwas. Der Sachverhaltsbezug ist negiert.

<sup>72</sup> Der Vergleich von Malerei und Sophistik orientiert sich an der Frage, ob die sophistische Kunst darin der Malerei gleicht, dass sie von der „Wirklichkeit“ Bilder schafft, die dem illusionären Charakter der *logoi* gleichen.

<sup>73</sup> Auf die Theorie der *megista gene* und die platonische Theorie des Urteils werden ich in diesem Zusammenhang nicht eingehen können.

Durch die Bestimmung des Sophisten als einem Bilderzeuger (*eidolopoiike*) bzw. Nachahmer (*mimetike*) und Verfertiger trügerischer Reden wird die Frage virulent, was denn Bilder, Schein und Irrtum eigentlich seien. Der Sophist erhebt nun erstmals Einwände, besser gesagt, der Fremde formuliert die möglichen Einwände des Sophisten. Er (der Sophist) verwandelt sich nun vom Gejagten in den Jäger.

Wenn er über eine Fähigkeit zur Nachahmung und zur Produktion von „gesprochenen Bildern“ verfügt und das Vermögen täuschenden Schein herzustellen besitzt, solle man ihm erklären, was denn eigentlich ein Bild ist und wie eine falsche Rede möglich sei; ferner verlange er Auskunft darüber, was man denn unter der Kunst der Bilderzeugung zu verstehen habe, ohne dabei beim Antworten in Widerspruch zu sich selbst zu geraten.<sup>74</sup>

Theaitetos erwidert auf die vom Fremden vorgetragene Frage: ein Bild (und zwar „das Allgemeine in dem allen“<sup>75</sup>) sei nichts Anderes als „das einem Wahren ähnlich“<sup>76</sup> gemachte andere derartige.“<sup>77</sup> Es ist „ein Etwas derart, wie ein anderes.“ Doch worauf ist das „derart“ bezogen, fragt der Sophist hartnäckig weiter, und die Antwort des Theaitetos lautet nun: „Keineswegs doch ein Wahres, sondern ein Anscheinendes gewiss [...] als nicht wirklich wahrhaft seiend, aber als Bild irgendwie wirklich.“<sup>78</sup>

Durch das Bild-sein wird also das, was das Original selbst ist, in einen anderen Modus des Seins versetzt, nämlich den des Scheinens, des Nur-so-Aussehens-wie, als einer Weise, in der das Nicht-seiende wirklich ist. Das Bild (*eikon*) „ist somit nicht wirklich nichtseiend, aber doch wirklich das, was man Bild nennt.“<sup>79</sup> Diese Definition des Bildes ist insofern interessant, als Platon hier, nicht wie sonst üblich, auf eine „Was ist X?“ Fragen mit der Angabe des Was-Seins antwortet, sondern das Erfragte durch eine Seinsweise bestimmt sein lässt, in der Nicht-Seiendes (das Bild) in gewissem Sinne ist, und zwar unter Absehen der Ähnlichkeitsbeziehung, in der es zum Original steht. Diese Definition des Bildes ist jedoch nicht ausreichend zur

---

<sup>74</sup> In 236 d 9 nach der Feststellung eines *aporon eidos* heißt es deshalb, man befinde sich in einer schwierigen Untersuchung (*chalepê skepsis*). „Denn dieses Erscheinen und Scheinen (*to gar phainesthai kai to dokein*) und dieses Etwas Sagen (*to legein ti*), aber nicht wahres, all das ist voll von Schwierigkeiten (*aporias*) [...] ; denn wie man behaupten kann, es gebe wirklich ein falsches Reden (*pseude legein*) und Meinen (*doxazein*), ohne sich, indem man es ausspricht, bereits in einen Widerspruch (*antilogia*) zu verwickeln, das, Theaitetos, ist auf jeden Fall schwer einzusehen.“ (236 d 9 – 237). Der Sophist meint nun, dass derjenige, der von der Annahme der Möglichkeit falschen Redens und der Realität des Scheins ausgeht, in seiner Rede voraussetzt, dass „nicht-seiend sei“. Diese Voraussetzung bestreitet der Satz des Parmenides: „Niemals wirst du erzwingen, daß ‚nicht-seiend‘ ist.“

<sup>75</sup> *Sophistes* 239 d–e.

<sup>76</sup> Platon gebraucht hier das Verb *eikazein* in der Bedeutung von ‚das einem anderen ähnlich Gemachte‘. Insofern wird hier die Relation Original – Bild (Abbild) als asymmetrische Ähnlichkeitsbeziehung bestimmt.

<sup>77</sup> *Sophistes* 240 a 8.

<sup>78</sup> *Sophistes* 240 b 1.

<sup>79</sup> *Sophistes* 240 b 12f.

Bestimmung der eigentlichen Natur des Sophisten. Zwar erfasst sie am Bild das, was es zum Bild macht (es ist ein *Derartiges*, ein Etwas derart, wie ein anderes), aber die durch die sophistische Rede erzeugte Täuschung ist damit nicht zu erklären.

Die Kunst der Bilderzeugung bzw. der Nachahmung (*mimetike*) wird nun in zwei Arten differenziert: in die Erzeugung von Abbildern (*eikastike*) und die von Scheinbildern (*phantastike*). Der Unterschied zwischen beiden ergibt sich aus dem Umstand, dass beim Abbild (in der Übersetzung von Schleiermacher heißt es „Ebenbild“) die Proportionen richtig, d. h. in den Maßverhältnissen (*symmetriai*) dem Original ähnlich sind (ihm also entsprechen).<sup>80</sup> Im Schein- oder Trugbild (*phantastike*) werden zum Ausgleich perspektivischer Verzerrungen die Proportionen falsch (d. h. nicht dem Original entsprechend) wiedergegeben. Dieser Umstand ist nicht auf den ersten Blick zu erkennen, sondern Ergebnis einer genaueren Betrachtung vom „gehörigen Ort“ aus.<sup>81</sup> Wenn jemand in der Lage wäre, einen „perspektivenlosen Blick“ auf das Verhältnis von Urbild und Abbild zu werfen, würde er feststellen, dass das Abbild dem Original nur zu gleichen scheint, es also ein *phantasma* ist.<sup>82</sup> Deshalb fährt der Fremde im Dialog auch fort: „Lassen also nicht die Künstler das Wahre gut sein und suchen nicht die bestehenden wirklichen Verhältnisse, sondern die, welche als schön erscheinen werden, in ihren Nachbildern hervorzubringen.“<sup>83</sup>

Bezüglich des Bildes werden somit zwei verschieden aufeinander bezogene Relationsebenen aufgezeigt: die der Verhältnisse im Bild und die der Relation des Bildes zum Original. Die Richtigkeit oder Falschheit des Bildes liegt in den darin dargestellten Verhältnissen, ohne dass sie jedoch daran allein feststellbar wären; dazu ist der Vergleich des Bildes mit dem Original erforderlich. Damit werden aber auch keineswegs falsche Eindrücke erzeugt, sondern gerade für den Anblick, der dem Betrachter gewährt wird, die richtigen Verhältnisse zur Erscheinung gebracht. Voraussetzung ist hierfür, dass man die vorgesehene Perspektive einnimmt. Das Besondere der *phantastike technē* besteht also offensichtlich darin, dass sie Bilder erzeugt; nicht primär im Hinblick auf das Urbild, sondern im Blick auf mögliche Perspektiven des vorgesehenen

---

<sup>80</sup> Der eleatische Fremde unterscheidet zwei Arten der Nachahmungskunst. In welcher von beiden sich der Sophist auffinden lässt, ist an dieser Stelle noch ausdrücklich ungewiss. Die *eikastike technē* besteht darin: „...wenn jemand, nach des Urbildes Verhältnissen in Länge, Breite und Tiefe, dann auch jeglichem seine angemessene Farbe gebend, die Entstehung einer Nachahmung bewirkt.“ (235 c 9 – e 2)

<sup>81</sup> Vgl. *Sophistes* 236 b–c.

<sup>82</sup> „Was nur scheint, dem schönen zu gleichen, weil es aus günstiger Perspektive betrachtet wird, wenn aber jemand in der Lage wäre, das Ganze in seiner Größe hinreichend zu betrachten, es gar nicht dem gleichen würde, dem es zu gleichen behauptet. – Wie wollen wir das nennen? Nicht eben, weil es zu gleichen scheint, und doch nicht gleich, ein Trugbild (*phantasma*)?“ (235 c–e)

<sup>83</sup> *Sophistes* 236 a 2.

Betrachters.<sup>84</sup> Sie produziert für die Vorstellungen des Betrachters, und deshalb kann ihr Produkt auch *phantasma* heißen, nämlich: Vorstellung. Darin liegt zugleich die eigentliche Möglichkeit der Täuschung, denn gerade die Sinnfälligkeit der Bilder der *phantastike techne* führt leicht dazu, dass der Betrachter glaubt, es mit Produkten der *eikastike* zu tun zu haben, d. h. die Bestimmungen des Bildes für solche zu nehmen, die auch dem Original zukommen. Das *phantasma*, das die *phantastiké techné* produziert, ist eine Erscheinung, der man als solcher noch nicht ansieht, ob sie Wahres darstellt oder nicht. Irgendwie stellen die *phantasmata* ja auch etwas dar.

Die Einführung der Perspektive des Betrachters als eines wichtigen Moments der Darstellung führt somit bei Platon zu einer grundsätzlicheren Überlegung: Man wird nämlich, wenn man Platons Argumentation umkehrt, sagen müssen, dass das Werk der „ebenbildnerischen Kunst“ aus der Betrachterperspektive keineswegs dem Original gleichen muss. Wo immer es Perspektive gibt, gibt es auch perspektivische Verzerrungen. Das heißt aber, dass das Nachbild, das Platon mit dem Ehrennamen eines „Ebenbildes“ bezeichnet, nur als gedachtes ein Ebenbild ist. Insofern die mimetische Kunst für die Anschauung produziert, wird sie immer die *phantastike techne* sein und *phantasmata* produzieren. Die von Platon eher mit negativem Akzent versehenen Praktiken des griechischen Bildhauers und Architekten sind dann nur legitim.

Zu welcher Art der Bilderzeugung gehört nun die Sophistik? Am Ende des Dialogs erfolgt nun Platons Antwort.<sup>85</sup> Die Nachahmungs- und Bilderzeugungskunst ist selber noch nicht die Kunst der Täuschung; diese entsteht erst aus jener. Hier unterscheidet Platon verschiedene Genera der künstlerischen Mimesis. Der *mimetes* schafft ein *ergon eidolopoiikon*, das die Nachbildung eines anderen darstellt, das seinerseits als *autourgikon* bezeichnet werden muss, d. h. ein solches, das Indikator einer Idee ist. Die Termini *eidolopoiikon* und *autourgikon* kennzeichnen somit die grundlegende Mimesis-Konzeption. Durch die Einführung der nun schon bekannten Begriffe *genos eikastikon* und *genos phantastikon* erfährt die *eidolopoiike techne* eine weitere Differenzierung.<sup>86</sup> Als Bedeutung des Begriffs *eikastikon techne* stellt sich nun heraus, dass sie ein Vermögen ist, das Ebenbilder schafft, in ihrer Wiedergabe dieser Bilder aber zugleich darauf hinweist, dass es sich lediglich um eine bildhafte Darstellung des Vorbildes handelt. Das

---

<sup>84</sup> In diesem Zusammenhang weist Platon auf gewisse Praktiken griechischer Bildhauer und Architekten hin, die die Köpfe von großen Statuen relativ gesehen zu groß machen, damit sie von unten, vom Standpunkt des Betrachters nicht als zu klein erscheinen; bei langen Tempelfluchten wurden gerade Linien etwas nach außen gebogen, um gerade nicht den Eindruck einer Krümmung hervorzurufen.

<sup>85</sup> Vgl. *Sophistes* 266 a ff.

<sup>86</sup> „Erinnern wir uns der bilderzeugenden Kunst, dass es von ihr eine nachbildende Gattung einerseits, eine scheinbildende andererseits geben sollte, wenn das Unwahre sich als wahrhaft unwahr und seiner Natur nach als ein Seiendes zeigte.“ (266 e)

*eikastikon* zerstört also auf der Stelle die möglicherweise entstehende Illusion, die Nachahmung sei das Original, indem sie ihren Bildcharakter enthüllt. Sie ist also eine nichttäuschende Bilderzeugung, die sich von der täuschenden dadurch unterscheidet, dass sie das Bild nicht für die Sache, dessen Abbild sie ist, sondern erkennbar als Bild ausgibt. Sie macht also die Differenz zur Sache offensichtlich und verdeckt somit den Zugang zu ihr nicht. Nicht die Bilderzeugung durch die Rede ist schon Täuschung im Sinne der platonischen Bestimmung der Sophistik, sondern erst jene Bild- und Redenproduktion, in der das Bild vor die Sache geschoben und als die Sache selbst vorgestellt wird. Im *genos eikastikon* versammelt Platon also die traditionellen Bilderzeuger, die um das Defizit ihrer Abbildungen wissen und den Betrachter und Zuhörer darüber nicht im Unklaren lassen. Hier setzt die Nachahmung immer Kenntnis des Nachgeahmten voraus, d. h. sie beruht auf Wissen und kann im besten Falle eine *mimesis historike*<sup>87</sup> – eine kundige Nachahmung – genannt werden. Ihr Gegenstandsfeld ist durch den Wissenshorizont des Bildermachers begrenzt. Das *genos phantastikon* hingegen umfasst solche Darstellungen, die bemüht sind, ihren Bildcharakter zu verschleiern. Hier scheint die „Heimat“ des Sophisten zu liegen. Er täuscht vor, ein anderer als er selbst zu sein. Er zeigt sich als der, der er an sich selbst nicht ist. Eine vollständige Tarnung des Bildcharakters liegt hier vor, die nur dann gelingt, wenn das Werkzeug, das Medium und Mittel, dem Dargestellten möglichst ähnlich ist. Er betreibt eine *mimesis doxomimetike*<sup>88</sup>, eine lediglich auf Meinungen beruhende Nachahmung. Wenn diese Nachahmer, zu denen auch die Sophisten gehören, unwissend sind, wird ihr Gegenstandsfeld durch nichts begrenzt, die doxomimetische Kunst akzeptiert in ihrem Auftreten keinerlei Beschränkung hinsichtlich ihre Pseudoobjekte. Eben das macht sie für Platon so enorm gefährlich. Die Kunst der Scheinbilderzeugung wird wiederum unterteilt in eine Art, die Werkzeuge gebraucht, d. h. die Werke als Scheinbilder erzeugt und in eine zweite, in der sich der Betreffende selber zum Trugbild macht. Sie wird auf eine Darstellung bezogen, die als Werkzeug den Körper des Darstellenden benutzt. Etwas zeigt sich als das, was es an ihm selbst nicht ist, es täuscht vor.

Die Täuschung des Sophisten beruht am Ende darauf, dass er sich selber den Anschein von etwas gibt, das er nicht ist, dass er als Wissender und Weiser erscheint, ohne es zu sein. Im besten Fall bringt der Produzent von Pseudoobjekten sein doxomimetisches Werk, *euethes*,<sup>89</sup> hervor, er glaubt etwas zu wissen, stellt aber in Wahrheit nur Vermutungen an. Zum Beispiel geben sich viele mit Erfolg den Anschein des Gerechten, ohne zu wissen, was Gerechtigkeit ist;

---

<sup>87</sup> *Sophistes* 267 e 2.

<sup>88</sup> Vgl. dazu *Politeia* 484 b 4.

<sup>89</sup> *Sophistes* 267 e 10.

dazu gehören die weltmännischen und lebensklugen Sophisten und die Rhetoren. Die bloß meinende, nicht wissende Nachahmung kann naiv (dumm) oder ironisch (*eironikos mimetes*)<sup>90</sup> sein. Der *eironikos mimetes*, also derjenige Nachahmer, der sich verstellt, zeigt für Platon die ganze Gefährlichkeit des *genos phantastikon*; denn hier wird die vollzogene Täuschung verdoppelt: 1. Zunächst ist der Bildcharakter der Produkte getarnt, so dass sie wie Phänomene rezipiert werden; 2. zugleich ist die Tatsache unsichtbar gemacht worden, dass es sich nicht um eine kundige Mimesis, sondern um eine „ironische Nachahmung“ handelt. Dem Betrachter oder Zuhörer wird also wissentlich vorgegaukelt, er habe es mit einem autochthonen Phänomen zu tun – ein Betrug, dem man sich zusätzlich noch gern hingibt, weil eine jede Nachahmung zum Genuss dessen verleitet, was nachgeahmt wird.<sup>91</sup> Die ironische Nachahmung wird in einem letzten dihairetischen Schritt in die Rhetorik und die Sophistik unterschieden; die erste ergeht sich in langen Reden vor dem Volk, die zweite eristisch im privaten Gespräch. Wie der Rhetor nicht als Politiker gelten darf, als der er erscheint, sondern als Demagoge, so ist der Sophist nicht als Weiser, sondern als ein Nachahmer der Weisen zu entlarven. Alle diese dihairetisch gewonnenen Bestimmungen werden nun, angefangen bei der letzteren und zurückgehend bis zur ersten, in der abschließenden Definition des Sophisten zusammengefasst: „Von der Nachahmung, die Widerspruch erzeugende Kunst des sich verstellenden Teils des Scheinwissens, als Teil der scheinbildnerischen Art von der bilderzeugenden Kunst, nicht als göttlicher, sondern menschlicher, in den Reden Kunststücke hervorbringender Teil der Hervorbringung abgetrennt – wer aus diesem ‚Fleisch und Blut‘ – den wahren Sophisten sein lässt, der wird allem Anschein nach die größte Wahrheit sprechen. – Ja ganz gewiss.“<sup>92</sup> Wer will, kann auch hier die Ähnlichkeit des sokratischen und sophistischen Tuns, um deren Abweisung der Dialog entschieden bemüht war, entdecken. Der „verstellende (*eironikos*) Nachahmer“, der „im kleinen Kreis“ arbeitet und mit „kurzen Worten [...] seine Gesprächspartner dazu bringt sich selber zu widersprechen“<sup>93</sup>, kann entweder der Philosoph oder der Sophist sein. Plato lässt hier – wie so oft und nicht von ungefähr – seine Leser im Ungewissen.

---

<sup>90</sup> *Sophistes* 268 a 7.

<sup>91</sup> Vgl. dazu *Politeia* 395 d 1f.

<sup>92</sup> *Sophistes* 268 c–d.

<sup>93</sup> *Sophistes* 268 b.