

SABINE LOUIS, Düsseldorf

EIN VERSUCH ZUR LÖSUNG DES «SOKRATISCHEN PROBLEMS»

Im Laufe der Geschichte der Philosophie und Pädagogik hat man immer wieder versucht, sich von der rätselhaften Person Sokrates ein Bild zu machen. Karl Jaspers schreibt geradezu: *Es ist gar nicht möglich, sich kein Bild vom historischen Sokrates zu machen*¹. Beabsichtigt man aber, den historischen Sokrates darzustellen, so gelingt das nicht, ohne die vorherige Deutung des Sokrates, denn der Darstellung des Sokrates geht die Deutung des Sokrates voraus. Sokrates wiederum zu deuten, ist nicht möglich, ohne auf formale und inhaltliche Voraussetzungen zurückzugreifen. Aus der Perspektive dieser Gedanken läßt sich die Behauptung Jaspers: *Wie einer Sokrates erfährt, bewirkt einen Grundzug seines Denkens*², umkehren zu folgender

1. Hypothese: Wie einer denkt, auf welche formalen und inhaltlichen Voraussetzungen er zurückgreift, bewirkt, wie er Sokrates erfährt und darstellt.

In gedanklich ähnliche Richtung weist auch Thomas Meyer, wenn er in der Vorbemerkung seiner Interpretation der *Apologie* Platons sagt: *Zahllose Erklärer mühten sich ab, aus der «Apologie» — wie auch aus anderen Schriften Platons oder sonstiger Sokratiker — den wahren, den historischen Sokrates herauszuschälen, der denn je nach Geistesart und Geschmack des Betrachters ausfiel — ein Bemühen, das sich bis in die Gegenwart hinein fortsetzt*³.

Hypothese 1 behauptet jedoch auch: Die zahlreichen Sokratesbilder, die man bis heute entworfen hat, sind deshalb verschieden, weil sie auf unterschiedlichen formalen und inhaltlichen Voraussetzungen beruhen. Bleibt man bei dieser Erkenntnis stehen, könnte man sie in die Forderung «Jedem seinen Sokrates!» umsetzen, eine Forderung, die nahezulegen versucht, daß nicht eigentlich der eine, historische Sokrates interessiere, sondern die vielen Sokratese der geschichtlichen Epochen. In diesem Sinne

1. K. Jaspers, *Die grossen Philosophen*, München 1957, S. 124.

2. Jaspers, a.a.O., S. 125.

3. Th. Meyer, *Platons Apologie*, Stuttgart 1962, S. 5.



handelt z.B. Benno Böhm, wenn er die Vielfalt der Sokratesbilder des 18. Jahrhunderts darstellt und dazu sagt: *So liegt auch das tiefere Sokratesproblem nicht darin, wie er als historischer Mensch war — was ist uns das einmalig Historische —, sondern wie es kam, daß Sokrates durch die Geschichte des Abendlandes hindurchgegangen ist*⁴.

Welche methodische Möglichkeit aber gibt es nun, dieser relativistischen Forderung «Jedem seinen Sokrates!» zu entgehen, und damit dem Verzicht, den historischen Sokrates zu entdecken? Hypothese 1 führt die unterschiedlichen Sokratesbilder, die im Laufe der Geschichte entstanden sind, auf die jeweils sie bedingenden formalen und inhaltlichen Voraussetzungen zurück. Dieses Verfahren ist gekoppelt mit dem Interesse, vornehmlich die Unterschiede der bisher entworfenen Sokratesbilder herauszustellen. Außer acht läßt dieses Verfahren die Frage: Gibt es in den vielen, divergierenden Sokratesbildern nicht etwas, das sich gleichbleibt?

Sehen wir einmal vom besonderen Fall ab und fragen allgemeiner: Gibt es in unserem Erkennen, auf welches Wissensgebiet es sich auch immer richten mag, nicht etwas, das sich stets gleichbleibt? Wenn der Mathematiker erkennt, der Physiker, der Biologe, der Psychologe, der Philosoph; gibt es nicht—trotz der Verschiedenheit der Erkenntnisinteressen—in deren Erkennen und Erkanntem etwas, das sich gleichbleibt? Gefragt wird hier nach allgemeinen Voraussetzungen, die dem menschlichen Erkennen überhaupt zugrunde liegen, gleichgültig, worauf es sich richtet. Ich glaube, es gibt ein solches Allgemeines, sich Gleichbleibendes im Unterschiedlichen.

2. *H y p o t h e s e*: Das menschliche Erkennen, ganz gleich, worauf es sich richtet, ist gebunden an zwei geistige Grundfunktionen, statisch gesehen, an «Gleichheit und Unterschiedenheit», dynamisch, an «Zusammenfassen und Teilen».

Zusammenfassen und Teilen oder Gleichsetzen und Unterscheiden sind zwei Grundbegriffe menschlichen Erkennens überhaupt. Walther Kranz sagt vom Gleichsetzen und Unterscheiden, es sei eine *«grundlegende Tätigkeit unseres Geistes, auf der jedes Zählen, jede Begriffsbildung, jede Sprache beruht»*⁵.

Diese formalen Voraussetzungen, denen unser Geist gehorcht, sind die Schlüssel zur Lösung des Sokratischen Problems! Denn, ist das Zusammenfassen und Teilen eine allgemeine Funktion unseres Geistes, dann muß auch Sokrates und Platon beim Erkennen gleichgesetzt und unterschieden haben, und in ihren Erkenntnissen bzw. Lehren muß diese Struktur nach-

4. B. Böhm, *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert*, Leipzig 1929, S.1.

5. W. Kranz, *Die griechische Philosophie*, Wiesbaden 1950², S. 153

weisbar sein. Wenn nun in dem Schrifttum, von dem wir, genau genommen, nur sagen können, daß es uns unter dem Namen Platons vorliegt, wirklich zwei philosophische Lehren enthalten sind, und wenn beide Lehren verschieden sind, dann muß diese Verschiedenheit aufgezeigt werden können, indem man nachweist, daß die allgemeinen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des Gleichsetzens und Unterscheidens verschieden gehandhabt worden sind, denn die unterschiedliche Anwendung dieser allgemeinen Voraussetzungen hat mit Notwendigkeit eine jeweils andere Lehre zur Folge.

3. *Hypothese*: Im Schrifttum, welches uns unter dem Namen Platons vorliegt, sind zwei Lehren enthalten, deren Verschiedenheit zurückgeht auf die unterschiedliche Anwendung der in Hypothese 2 aufgeführten Voraussetzungen.

1. Sokrates.

A. Was wußte Sokrates und was wußte Sokrates nicht?

4. *Hypothese*: Sokrates wußte das allgemeine Was nicht, und zwar wußte er es nicht anzugeben, ohne in den Bereich des Widerspruchs zu gelangen. In dieser Hinsicht war er Nichtwissender. Aber, als Nichtwissender war er insofern gleichzeitig Wissender, als er um das Allgemeine wußte. Sokrates wußte und wußte nicht, er wußte das widerspruchsfreie allgemeine Was nicht, aber er wußte um das Allgemeine.

Hypothese 4 läßt sich wie folgt erläutern:

Aristoteles bezeugt, daß Sokrates «nur zu fragen» pflegte und nicht antwortete, und daß es seine «Weise» war zu bekennen, «daß er die Antwort nicht wisse» (183 b)⁶. Auch Platon bezeugt dies. Wenn er Sokrates sagen läßt, daß jene recht haben, die ihm vorwerfen, daß er «andere zwar fragte, selbst aber nichts über irgend etwas antwortet», weil er «nämlich nichts Kluges wüßte zu antworten», dann ist diese Aussage als eine genuin sokratische aufzufassen (*Theaitetos* 150 c/IV, 115)⁷. Alle frühplatonischen Dialoge zeigen nämlich, daß Sokrates wirklich nur Fragen stellte; und dies tat er offenbar deshalb, weil er vom jeweils Befragten auf das Infragestehende eine Antwort erwartete, die er nicht wußte. Das aber, was der frühplatonische Sokrates nicht weiß, und deshalb stets erfragt, ist vielerlei. So weiß

6. Aristoteles, *Sophistische Widerlegungen*, übersetzt und erläutert von Eug. Rolfes, Leipzig (Philosophische Bibliothek 13) 1922².

7. Platon, *Sämtliche Werke* I-IV, übersetzt von Fr. Schleiermacher, hrsg. v. W.F. Otto, E. Grassi, G. Plamböck, Rowohlt's Klassiker, Hamburg 1957-58. Hinter jedem Zitat ist die Bandnummer und Seitenzahl vermerkt.

er z.B. nicht, was das Fromme ist. Auch weiß er nicht, was das Tapfere ist, ebenso weiß er nicht, was die Tugend ist. Inhaltlich betrachtet, weiß Sokrates viele ethische Begriffe nicht. Formal gesehen dagegen, ist das, was Sokrates nicht weiß, immer ein und dasselbe, denn welchen ethischen Begriff er auch erfragt, ausnahmslos will er das allgemeine Was des Begriffes wissen. Daß Sokrates sich in der Tat mit «sittlichen Fragen» befaßte und «in der Ethik das Allgemeine suchte», wird auch von Aristoteles eindeutig bestätigt (987 b)⁸.

Wichtig ist nun zu sehen, wie Platon das sokratische Verständnis vom Allgemeinen beschreibt. Diesbezüglich aufschlußreich ist die Art und Weise, wie Platon in seinen frühen Dialogen Sokrates nach ethischen Begriffen fragen läßt. Wenn Sokrates z.B. seinen Gesprächspartner Euthyphron im gleichnamigen Dialog nach dem Begriff des Frommen fragt, dann will er nicht «einerlei oder zweierlei von dem vielen Frommen» wissen, sondern «jenen Begriff selbst, durch welchen alles Fromme fromm ist» (*Euthyphron* 6 d/I, 184). Wenn es im Dialog *Laches* um den Begriff der Tapferkeit geht, dann will Sokrates auch hier nicht die vielen-unterschiedlichen Möglichkeiten des Tapferseins wissen, sondern «was doch seiend (die Tapferkeit) in allem diesen dasselbe ist» (*Laches* 191 e/I, 165).

Schließlich auch hinsichtlich des Tugendbegriffes fragt Sokrates den Menon nicht danach, wie die vielen-unterschiedlichen Tugenden sich voneinander unterscheiden, sondern «worin sie nicht verschieden sind, sondern alle einerlei», denn wenn die Tugenden «auch viele und mancherlei sind», so haben sie «doch sämtlich eine und dieselbe gewisse Gestalt», «um derentwillen sie eben Tugenden sind» (*Menon* 72 c/II, 11-12). Das Allgemeine ist für Sokrates also das, was sich im Unterschiedlich-Vielen gleichbleibt. Sokrates sucht nun, ganz gleichgültig, um welchen Begriff es sich handelt, stets dieses sich Gleichbleibende. Er sucht das allgemeine Was, denn dies weiß er nicht. Als Nichtwissender ist er freilich insofern Wissender, als er um das Allgemeine weiß, denn das sokratische Wissen um das Allgemeine impliziert die methodische Forderung: derjenige, der zum Begriff gelangen will, sollte dies nicht auf dem Wege der Unterscheidung bzw. Vereinzelung tun, sondern durch In-Blick-Nehmen dessen, was in den vielen-unterschiedlichen Fällen des Begriffes als das sich Gleichbleibende bezeichnet werden kann.

Im Dialog *Hippias maior* geht es u.a. um die Bestimmung des Schönen. Auch hier fragt Sokrates nicht danach, was schön ist, sondern «was das Schöne ist» (*Hippias* 287 d/II, 51). Doch Hippias gibt nur an, was schön ist.

8. Aristoteles, *Metaphysik*, übersetzt und erläutert von Eug. Rolfes, 1. Hälfte, Buch I-VII, Leipzig (Philosophische Bibliothek 2) 1920².

Er findet, ein schönes Mädchen sei etwas Schönes. Dagegen vermag Sokrates nichts einzuwenden, aber er weist darauf hin, daß auch die schöne Stute, die schöne Leier und die schöne Kanne etwas Schönes sei. Aber nicht einerlei oder zweierlei von dem vielen Schönen will Sokrates wissen, sondern das allgemeine Schöne, jenes Was, das alles Schöne schön macht.

Das allgemeine Merkmal, welches die vielen Dinge schön macht, ist für Hippias schließlich «nichts anderes als das Gold» (*Hippias* 289 e/II, 54). Allerdings auch mit dieser Definition befindet er sich im Bereich des Einzelnen und im Bereich des Widerspruchs, denn auch das aus Elfenbein oder Stein passend Gefertigte ist schön. Weder Gold noch Elfenbein oder Stein ist das, was das allgemeine Was des Schönen ausmacht. Doch Sokrates befragt seine Gesprächspartner gerade deshalb, weil er dieses allgemeine Was selbst nicht widerspruchsfrei weiß, und seine Nachforschungen zeigen, daß seine Gesprächspartner es auch nicht wissen, denn die frühplatonischen Begriffsuntersuchungen enden in Aporie. Das positive Unterscheidungs-wissen der Befragten verwandelt sich —auf dem Hintergrund der sokratischen Forderung nach widerspruchsfreier Allgemeinheit— in Nichtwissen.

B. Das praktische Verhalten des Sokrates.

Das sokratische Wissen um das Allgemeine zeigt an, wie man sich methodisch zu verhalten hat, um zum begrifflichen Wissen zu gelangen. Diesem begriffsmethodischen Verhalten des Sokrates entspricht sein praktisches Verhalten. Verdeutlichen läßt sich das am Dialog *Kriton*. Kriton versucht, Sokrates zur Flucht zu überreden. Die Argumente, mit denen er die Flucht zu rechtfertigen versucht, sind so recht die Argumente der Menge. Er fordert, Sokrates solle Rücksicht nehmen auf die Erziehung und Ausbildung seiner Söhne, auf seine persönlichen Freundschaften und auf das Gerede der Leute. Sokrates aber gehorcht nicht irgendwelchen Argumenten, die ein bestimmtes Verhalten fordern und als vernünftig voraussetzen; ob seine Flucht Recht oder Unrecht darstellt, das muß er erst erwägen. Und wenn Sokrates dies erwägt, dann kann er nicht absehen von jenen Sätzen, die er schon immer für richtig gehalten hat.

a) «Von den Meinungen, welche die Menschen hegen», muß «man einige zwar sehr hoch achten, andere aber nicht» (*Kriton* 46 e/I, 38).

b) «Daß man nämlich nicht das Leben am höchsten achten muß, sondern das gute Leben» (*Kriton* 48 b/I, 40).

Diese Voraussetzungen sind so allgemein gehalten, daß jedermann ihnen zustimmen könnte. Besonders bestimmt werden sie erst durch einen grundlegenden Satz, den Sokrates als Anfang bezeichnet. Und Sokrates glaubt, für jene, die mit diesem Satz anfangen und jene, die von demselben nicht

ausgehen, «gibt es keine gemeinschaftliche Beratschlagung; sondern sie müssen notwendig einander gering achten, wenn einer des andern Entschließungen sieht» (*Kriton* 49 d/I, 42).

c) Dieser sokratische Anfang lautet: «Man müsse auf gar keine Weise vorsätzlich Unrecht tun» (49 a/I, 41).

Voraussetzung c ist deshalb so fundamental, weil sie die «Aufgabe des Widerstandes» fordert. Jemand, der z.B. zu Unrecht mißhandelt oder beleidigt wird, darf, dem sokratischen Satz c gehorchend, weder wiedermißhandeln noch wiederbeleidigen, auch dann nicht, wenn er sich dazu im Recht glaubt, «denn jemanden schlecht behandeln ist nicht unterschieden vom Unrechttun» (49 c/I, 41). Es ist, als wollte man Gleiches mit Gleichem vergelten⁹.

Das Verhalten, das Voraussetzung c fordert, ist, formal gesehen, identisch mit dem methodischen Verfahren, das Sokrates bei seiner Begriffsbildung anwendet. Mußten beim begrifflichen Verallgemeinern die individuellen Unterschiede zu Gunsten des sich Gleichbleibenden bzw. Allgemeinen «vernachlässigt» werden, so muß nun beim praktischen Verallgemeinern die unterschiedliche Motivation des Tuns «unberücksichtigt» bleiben, denn die Aufgabe des Widerstandes ist in formaler Hinsicht nichts anderes als die Aufgabe gewisser Unterschiede bzw. das In-Blick-Nehmen des sich Gleichbleibenden oder Allgemeinen. Wenn Sokrates geflohen wäre, hätte er gemäß seinem Satze c: Unrecht mit Unrecht beantwortet! Seine Flucht hätte die Grenze zwischen Recht und Unrecht verwischt, den Unterschied aufgehoben; Recht und Unrecht der Relativität ausgeliefert. Seinem Anfang bzw. Satz c gehorchend, läßt Sokrates deshalb das Unrecht an sich geschehen und gibt ihm mit keiner «gleichen» Tat recht.

C. Das Allgemeine als das Größere im Verhältnis zum Kleineren.

5. Hypothese: Sokrates versteht unter dem Allgemeinen 1. das, was sich im Vielen-Unterschiedlichen gleichbleibt. Zum 2. versteht er darunter auch das Größere im Verhältnis zum Kleineren.

Sokrates führt in seiner Rede vor Gericht u.a. aus, daß die meisten Menschen sich kümmern «um das Reichwerden und den Hausstand, um Kriegswesen und Volksrednerei und sonst um Ämter, um Verschwörungen und Parteien, die sich in der Stadt hervorgetan» (*Apologie* 36 b/I, 26).

Sokrates behauptet, stets umhergegangen zu sein, mit der Absicht zu zeigen, «daß nicht aus dem Reichtum die Tugend entsteht, sondern aus der

9. Platon, *Kriton* 49 a-d/I, 41.

Tugend der Reichtum und alle andern menschlichen Güter insgesamt, eigentümliche und gemeinschaftliche» (30 b/I, 20).

Sokrates fordert die Athener gewissermaßen auf, doch «umzukehren», das, was sie bisher als das bedeutungsmäßig Vorrangige bzw. Größere betrachtet haben, zum Kleineren zu machen, denn nach Sokrates kommt es darauf an, daß jeder «weder für irgend etwas von dem seinigen eher Sorge, bis er für sich selbst gesorgt habe, wie er immer besser und vernünftiger, wo möglich, werden könnte, noch auch für die Angelegenheiten des Staates eher als für den Staat selbst und nach derselben Weise auch nur für alles andere sorgen möchte». (36 c/I, 26).

In all diesen Gedanken «unterscheidet» Sokrates die Seele bzw. Tugend vom Leibe und vom Vermögen, das Selbst von den Angelegenheiten des Selbst und den Staat von den Angelegenheiten des Staates. Diese «Unterscheidungen» des Sokrates sind jedoch lediglich relativer Natur, denn Sokrates wertet den Leib oder das Vermögen, ja überhaupt die vielen Angelegenheiten des Selbst und des Staates nicht ab, sondern er fordert nur die Ableitung des Kleineren aus dem bedeutungsmäßig Größeren bzw. Vorrangigen. Das umgekehrte Verfahren verwirft er, weil es zur Widersprüchlichkeit führen kann.

D. Das sokratische Daimonion.

Die zutreffendsten sokratischen Aussagen über das Daimonion scheinen mir in der platonischen *Apologie* zu stehen. Bezüglich des «Was» dieser inneren Stimme gibt die *Apologie* keinerlei Auskunft. Da heißt es u.a.: «Hier-von nun ist die Ursache, was ihr mich oft und vielfältig sagen gehört habt, daß mir etwas Göttliches und Daimonisches widerfährt». (*Apologie* 31 c - d/I, 22). Meines Erachtens drückt das Wörtchen «etwas» eine gewisse Unbestimmtheit aus, und wenn Kierkegaard, von der Wortform her argumentierend, sagt, daß das Daimonion *etwas Abstraktes, etwas Göttliches sei, das jedoch eben vermöge seiner Abstraktheit, über jede nähere Bestimmung hinausgehoben sei*, so scheint mir das treffend ausgesagt zu sein¹⁰.

Ergiebiger ist es, nach dem «Wie» des sokratischen Daimonions zu fragen. Nach Xenophon hat das Daimonion dem Sokrates zu—und abgeraten, während nach platonischer Aussage das Daimonion dem Sokrates nur abriet. Dementsprechend sagt der platonische Sokrates vom Daimonion, es sei «eine Stimme nämlich, welche jedesmal, wenn sie sich hören läßt, mir von

10. S. Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates. Gesammelte Werke*, Bd. 31, Düsseldorf/Köln 1961, S. 164.

etwas abredet, was ich tun will, zugeredet aber hat sie mir nie» (*Apologie* 31 d/I, 22).

Ich glaube, man kann auch hier Kierkegaard zustimmen, der die xenophon'sche Version des «Wie» für eine *echt xenophontische Gedankenlosigkeit* hält, die da, ohne etwas von dem darin etwa versteckten Sinn zu ahnen, hochweise dafür hielt, daß das Dämonische, wenn es warne, doch wohl auch antreiben müsse¹¹. Hinter dem negativ geschehenden Daimonion versteckt sich, wie Kierkegaard richtig sagt, ein Sinn, und zwar ein geradezu formal-methodischer Sinn, denn mit dem Auftreten des Daimonions, das Sokrates formal als einen inneren Widerspruch erlebt, verknüpft er eine Gewißheit von negativ-unbestimmter Art. Er weiß dann jedesmal, daß er «im Begriffe war, etwas nicht auf die rechte Art zu tun» (*Apologie* 40 a/I, 29).

Zum Beispiel in der *Apologie* erklärt Sokrates, daß sich ihm das Daimonische widersetzt habe, als er in Erwägung zog, Staatsgeschäfte zu betreiben. In der nachträglichen Überlegung findet er, daß die Stimme sich ihm diesbezüglich sehr mit Recht zu widersetzen scheint, denn wenn er schon vor langer Zeit unternommen hätte, Staatsgeschäfte zu betreiben, dann wäre er «auch schon längst umgekommen» und hätte weder den Athenern noch sich selbst etwas genutzt (31 d/I, 22). All das aber behauptet Sokrates nicht nur; er vermag für seine Behauptung Beweise anzuführen¹², welche die unbestimmte Aussage des Daimonions, daß Sokrates im Falle des Treibens von Staatsgeschäften «etwas nicht auf die rechte Art» getan hätte, vollauf bestätigen.

Auch mit dem Nichtauftreten des Daimonischen, das Sokrates formal als eine innere Widerspruchslosigkeit erlebt, verbindet er eine unbestimmte Gewißheit. Er weiß dann, daß er «etwas Gutes» ausgerichtet hat, denn nach der Verkündigung des Todesurteils erklärt Sokrates seinen wahren Richtern: «Es mag wohl, was mir begegnet ist, etwas Gutes sein, und unmöglich können wir recht haben, die wir annehmen, der Tod sei ein Übel. Davon ist mir dies ein großer Beweis. Denn unmöglich würde mir das gewohnte Zeichen nicht widerstanden haben, wenn ich nicht im Begriff gewesen wäre, etwas Gutes auszurichten» (*Apologie* 40 b-c/I, 30). Wenn Sokrates diese unbestimmte Gewißheit dann unter der Voraussetzung überprüft, das Totsein könne soviel «als nichts sein», eine Art Empfindungslosigkeit, oder «ein Umzug der Seele von hinnen», findet er im Ergebnis die unbestimmte Gewißheit, die das sich nicht widersetzende Daimonion ihm signalisiert hat,

11. Kierkegaard, a.a.O., S. 165.

12. Platon, *Apologie* 32 a-33 a/I, 22-23.

bestätigt, denn er sagt, auch so betrachtet, müsse man «gute Hoffnung haben in Absicht des Todes»¹³.

Wenn Sokrates auch nicht wußte, was dieses Daimonion seinem «Was» nach war, und wenn diese innere Stimme ihm auch nur eine unbestimmte Gewißheit zu vermitteln imstande war, eines jedoch wußte Sokrates, wenn das Zeichen sich ihm widersetzte bzw. nicht widersetzte, dann hatte das einen Grund, den er sich nachträglich einsichtig machen konnte.

E. Die sokratische Ironie.

Kierkegaard schreibt: *Entweder setzt sich der Ironiker mit dem Unwesen, das er bekämpfen möchte, gleich, oder er nimmt zu ihm ein Verhältnis der Entgegensetzung ein, natürlich jedoch stets so, daß er sich bewußt ist, seine Erscheinung sei der Gegensatz zu dem, daran er selbst festhält*¹⁴.

Die formalen Prinzipien, die Kierkegaard als grundlegend für die Ironie herausstellt: a) Gleichsetzung und b) Entgegensetzung, sind jene formalen Kriterien, nach denen sich die sokratische Ironie strukturiert.

Deutlich dokumentiert sich die Unvoreingenommenheit des nicht positiv Wissenden in der Vielleicht-Ironie, für die es ein Beispiel in der *Apologie* gibt, das allerdings auch für die Entgegensetzungs-Ironie typisch ist. Sokrates erklärt dort, wodurch sein übler Ruf entstanden sei und der Name, er sei ein Weiser. Diesen Namen, so führt er aus, habe er durch eine gewisse Weisheit erlangt, die er ironisch kennzeichnet, indem er sagt: «... die eben vielleicht die menschliche Weisheit ist. Denn ich mag in der Tat wohl in dieser Weise sein; jene aber, deren ich eben erwähnte, sind vielleicht weise in einer Weisheit, die nicht dem Menschen angemessen ist» (*Apologie* 20 d-e/I, 12).

Im Dialog *Euthyphron* gibt es ebenfalls eine Ironiestelle, die den Typus der Entgegensetzungs-Ironie verdeutlicht. Sokrates sagt hier von Meletos, dem Manne, der gegen ihn die Staatsklage eingeleitet hat: «Er mag also wohl ein Weiser sein, und weil er meiner Unweisheit inne geworden, durch welche ich seine Altersgenossen verderbe: so geht er, wie zur Mutter, zum Staat, um mich zu verklagen» (*Euthyphron* 2 c/I, 179). Die Ironie steigert sich, wenn Sokrates dann im folgenden noch hervorhebt, es schiene ihm, als fange Meletos «allein unter allen öffentlichen Männern» die Sache recht an. Er vergleicht ihn mit einem Landmann, der in seiner vorrangigen Sorge um die jungen Pflanzen wahrscheinlich versuche, das zu vertilgen, was die «frischen Triebe der Jugend» verderbe. Und wer so wie Meletos anfangs, von dem sei

13. Platon, *Apologie* 40 c-41 d/I, 30-31.

14. Kierkegaard, a.a.O., S. 253.

natürlich zu erwarten, daß er «dem Staat ein Urheber sehr vieler und großer Vorteile werde». Daß diese Ironie des Sokrates auf Entgegensetzung beruht, wird deutlich aus der Antwort, die Euthyphron dem Sokrates gibt, denn er sagt: «Das wünschte ich wohl, o Sokrates! Allein es graut mir, daß es nur nicht das Gegenteil sei»¹⁵.

Sokrates ist im Dialog *Euthyphron* auch gegen diesen ironisch, und zwar in einer Ironie, die exemplarisch für die Gleichsetzungs-Ironie steht. Euthyphron führt wegen Totschlags eine Klage gegen seinen eigenen Vater. Diese Tatsache ist für die meisten Menschen ungewöhnlich, deshalb fragt Sokrates: «Es ist also wohl deiner nächsten Angehörigen einer, der durch deinen Vater ums Leben gekommen ist? Oder versteht sich das von selbst: denn eines Fremden wegen würdest du ihn wahrlich nicht als Totschläger verklagen!» (*Euthyphron* 4 b/I, 181).

Sokrates fragt hier, sich mit der allgemein gängigen Meinung gleichsetzend, die da annimmt, daß jemand seinen eigenen Vater nur dann des Totschlags beschuldigt, wenn der vom Vater Getötete sein nächster Angehöriger ist, nicht aber, wenn es sich bei dem Getöteten um einen Tagelöhner handelt, der sich zudem selbst des Totschlags schuldig gemacht hat.

Der ironische Sokrates täuscht, nicht ohne Freude daran zu haben, eine Naivität vor, die keine ist. Seine Ironie gründet in seinem Nichtwissen und seiner daraus resultierenden prinzipiellen Unvoreingenommenheit. Mit Hilfe der Ironie gelingt es dem Sokrates sicheres Wissen und Verhalten fragwürdig erscheinen zu lassen, und die Sicherheit des Wissenden zu erschüttern.

2. «P l a t o n».

An die 3. Hypothese anknüpfend¹⁶, läßt sich nun fragen, welches ist die zweite Lehre, die in dem Schrifttum steckt, das uns unter dem Namen Platons vorliegt?

6. H y p o t h e s e : Die zweite Lehre, die uns unter dem Namen Platons vorliegt, stellt das Gegenteil der aufgezeigten Lehre des historischen Sokrates dar. Obwohl Platon uns zwei Lehren unter seinem Namen hinterlassen hat, so war er doch andererseits bemüht, diese zwei Lehren als eine erscheinen zu lassen. Platon hat bewußt versucht, den Unterschied zwischen beiden Lehren auszugleichen. «Platon»¹⁷ besaß nämlich die «Kunst, immer um ein

15. Platon, *Euthyphron* 2 c-3 a/I, 179.

16. Vgl. hier S. 243.

17. Die philosophischen Gedanken, die nicht mehr sokratisch sind, sondern in den Bereich der zweiten Lehre gehören, werden im folgenden als «platonische» bzw. als zu «Platon» gehörende Gedanken gekennzeichnet.

weniges durch Ähnlichkeiten von dem, was jedesmal wahr ist, fortzuleiten und so zum Gegenteil hinzuführen» (*Phaidros* 262 b/IV, 42).

Warum aber, so mag man fragen, hat Platon versucht, möglichst unmerklich, die Unterschiede zwischen «seiner» und der sokratischen Lehre zu verbergen?

7. Hypothese: Platon wollte jene Menschen täuschen, die der Täuschung erliegen.

Nicht nur das wahre Erkennen ist an die allgemeinen Funktionen des Gleichsetzens und Unterscheidens gebunden¹⁸, sondern auch Irrtum und Täuschung, denn in all den vielen Fällen, in denen Menschen sich täuschen, geht die Täuschung auf zwei allgemeine Gründe zurück. Entweder der sich Täuschende hat etwas für gleich bzw. ähnlich gehalten, was natur-oder sachgemäß eigentlich unterschieden werden mußte, oder er hat das, was gleich bzw. ähnlich ist, für unterschiedlich gehalten.

Der sich Täuschende übersieht also entweder gewisse Ungleichheiten bzw. Unähnlichkeiten oder gewisse Gleichheiten bzw. Ähnlichkeiten. Nicht unzutreffend ist es, wenn «Platon» sagt: «Es muß also, wer andere zwar täuschen will, selbst aber nicht getäuscht werden, die Ähnlichkeit der Dinge und ihre Unähnlichkeit genau kennen» (*Phaidros* 262 a/IV, 42).

Platon kannte die Unterschiede zwischen «seiner» und der sokratischen Lehre; er hat versucht, diese Unterschiede zu verähnlichen, denn er wollte täuschen und er wußte, daß «denen, welche sich etwas anders vorstellen, als es ist, und sich täuschen», sich «dies offenbar durch irgendeine Ähnlichkeit eingeschlichen» hat (*Phaidros* 262 b/IV, 42).

Das Sokratische Problem ist aus meiner Sicht dann gelöst, wenn es gelingt, die von Platon verborgenen Unterschiede wieder ans Licht zu ziehen, wenn es gelingt, jene kleinen Übergänge sichtbar zu machen, die zur Verähnlichung des Unähnlichen geführt haben.

A. Die «platonische» Begriffsdialektik.

Platon hat die Dialektik des Sokrates übergeführt in die Dialektik des «Platon». Bevor aber danach gefragt wird, wie «Platon» dabei vorgegangen ist, soll gezeigt werden, was «Platon» unter Dialektik versteht.

Zwei «Denk-und Redeformen» sind es, die «Platon» im Dialog *Phaidros* als bedeutend für das kunstmäßige Denken und Sprechen hervorhebt und die von grundlegender Bedeutung für die «platonische» Begriffs — bzw. Wissensbildung überhaupt sind:

1. «Das vielfach Zerstreute zusammenschauend überzuführen in eine

18. Vgl. hier Hypothese 2, S. 242.

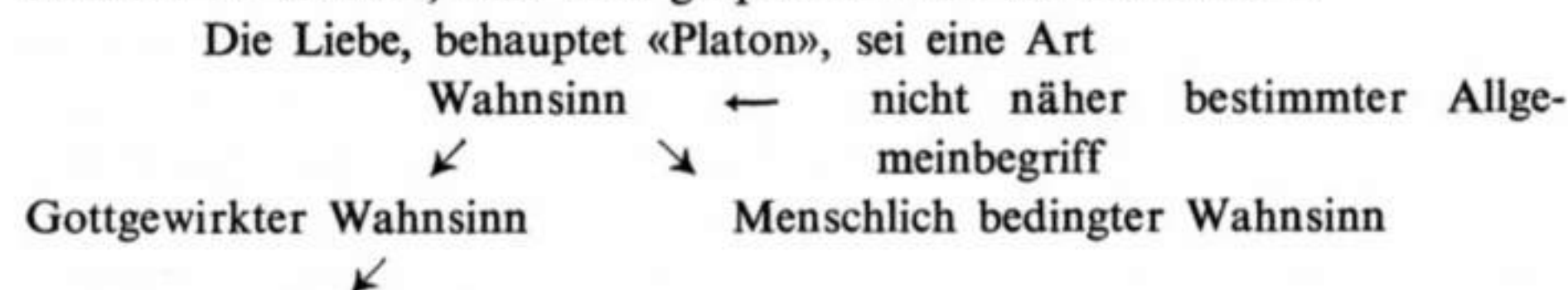
Gestalt, um jedes genau zu bestimmen und deutlich zu machen, worüber (der Redende) jedesmal Belehrung erteilen will» (*Phaidros* 265 d/IV, 46).

In dieser geistigen Operation des Zusammenfassens kommt es darauf an das Unterschiedlich-Viele eines Begriffes, in einen Allgemeinbegriff zusammennehmend zu vereinheitlichen.

2. «Ebenso auch wieder nach Begriffen zerteilen zu können glieder-mäßig, wie jedes gewachsen ist, ohne etwa, wie ein schlechter Koch verfahren, irgendeinen Teil zu zerbrechen» (*Phaidros* 265 e/IV, 46).

In dieser geistigen Operation des Teilens geht es darum, den Allgemeinbegriff so aufzuteilen, wie er sich naturgemäß bestimmt. Nicht Sokrates, sondern «Platon» ist es, der im Dialog *Phaidros* sagt, daß er von diesen «Einteilungen und Zusammenfassungen» ein «großer Freund» sei, um «reden und denken» zu können. Und jene, die das zur Einheit und Vielheit sich Bestimmende einzusehen vermögen, bezeichnet «Platon» als «Dialektiker» (*Phaidros* 266 b-c/IV, 46-47).

Wie «Platon» als Dialektiker mit Begriffen umgeht, um je nach Absicht belehren zu können, läßt sich graphisch etwa so darstellen¹⁹:



Dieser Wahnsinn ist etwas Vielnamiges

- a. Apollon (Die wahrsagerische Eingebung betreffend)
- b. Dionysos (Die Weihen betreffend)
- c. Musen (Das Dichterische betreffend)
- d. Aphrodite und Eros (Der erotische Wahnsinn, welcher der beste ist).

Vom Allgemeinbegriff Wahnsinn zum besonderen Begriff Eros-Wahnsinn zu gelangen, oder aber umgekehrt, das ist nach «Platon» durch eine entsprechende Teilung bzw. Zusammenfassung möglich.

Die Begriffsdiagnostik des Sokrates war orientiert an der Frage nach dem Gleichen bzw. Allgemeinen im Unterschiedlich-Vielen. «Platon» geht nun hin und macht aus der einheitlichen Form, die der sokratischen Frage zugrunde liegt, zwei «Denk- und Redeformen». Er trennt das Allgemeine, sich Gleichbleibende vom Unterschiedlich-Vielen. Daß «Platon» eine solche Trennung vorgenommen hat, bestätigt auch Aristoteles. Dieser schreibt: «Hierzu gab nun zwar, wie wir oben erwähnten (XIII, 4) Sokrates mit seinen Definitionen die Veranlassung, jedoch trennte er das Allgemeine nicht von

19. Platon, *Phaidros* 265 a-c/IV, 45-46.

den Einzeldingen, und darin, daß er diese Scheidung nicht vornahm, dachte er richtig» (1086 b)²⁰.

Mit Hilfe der Trennung des sich Gleichbleibenden vom Unterschiedlichen, des Zusammenfassens vom Unterscheiden und mit Hilfe der Sprache ist «Platon» in der Lage, dem sokratischen Nichtwissen bzw. der sokratischen Forderung nach widerspruchslloser Allgemeinbegrifflichkeit auszuweichen. Im Gegensatz zu Sokrates weiß «Platon» nämlich das allgemeine Was; für ihn ist es immer schon ein bestimmter Begriff, ein Allgemeinbegriff, den er entweder im Sprachschatz vorfindet, oder gemäß seiner Redeabsicht willkürlich bilden kann. Die «platonische» Begriffsdiagnostik ist nicht etwa eine Weiterbildung der sokratischen, sondern gewissermaßen deren Umkehrung, denn «Platon», der behauptet, begriffliches Wissen komme auch auf dem Wege des Unterscheidens zustande, steht mit dieser Behauptung konträr zu Sokrates, der sich in all seinen Begriffsuntersuchungen bemüht zu zeigen, daß es für die Findung des begrifflichen Wissens gerade nicht darauf ankommt, die begrifflichen Unterschiede in den Blick zu nehmen.

A. Sokratisches und «platonisches» Nichtwissen.

«Platon», der im Gegensatz zu Sokrates das allgemeine Was positiv wußte, mußte nun dem Nichtwissen des Sokrates eine Wende ins Positive geben. Im Dialog *Menon* gelingt es ihm fast unmerklich, an den Ähnlichkeiten entlanggehend, vom sokratischen Nichtwissen zum «platonischen» überzuleiten.

Der Dialog *Menon* beginnt zunächst sokratisch. Platon läßt den Menon verschiedentlich fragen, wie die Tugend den Menschen zuteil wird. Sokrates vermag diese Frage nicht zu beantworten, denn er weiß nicht einmal, was die Tugend ist. Menon glaubt, die Tugend zu bestimmen, das sei wahrlich nicht schwer, und schon beginnt er, viele-unterschiedliche Tugenden aufzuzählen, die des Mannes, des Weibes, des Kindes ect. Sokrates, der nach einer Tugend gefragt hatte, ist erstaunt, von Menon viele bzw. «einen ganzen Schwarm von Tugenden» genannt zu bekommen. Sokrates will jedoch nicht wissen, wie sich die vielen Tugenden voneinander unterscheiden, sondern was das im Unterschiedlichen sich Gleichbleibende ist²¹.

Doch alle Versuche des Menon, die Tugend «ganz» zu bestimmen, scheitern. Schließlich gesteht Menon ein, verwirrt zu sein; er vergleicht Sokrates mit einem Zitterrochen, denn «auch dieser macht jeden, der ihm nahekommt

20. Aristoteles, *Metaphysik*, übersetzt und erläutert von Eug. Rolfes, 2. Hälfte, Buch VIII-XIV, Leipzig (Philosophische Bibliothek 3) 1921².

21. Platon, *Menon* 70 a-72 c / II, 10-12.

und ihn berührt, erstarren» (*Menon* 80 a/II, 20). Sokrates gesteht, daß auch er verwirrt sei, denn auch er wisse nicht, was die Tugend sei. Er sagt: «Du aber hast es vielleicht vorher gewußt, ehe du mich berührtest, jetzt indes bist du einem Nichtwissenden ganz ähnlich» (*Menon* 80 d/II, 21).

Bis zu dieser Stelle scheint mir der Dialog *Menon* sokratisch zu sein, und zwar deshalb, weil er die sokratische Begriffsdiagnostik beinhaltet, denn Menon und Sokrates sind verwirrt, weil sie das, was im Unterschiedlich-Vielen sich gleichbleibt, nicht anzugeben vermögen, ohne in Widersprüche zu geraten. Sie wissen beide das allgemeine Was nicht, insofern erzittern sie beide.

Im folgenden dann wird der Dialog *Menon* «platonisch». Nachdem Sokrates den Menon nichtwissend gemacht hat und nachdem Sokrates auch von sich selbst gesagt hatte, hinsichtlich des Gesuchten nichtwissend zu sein, gibt er vor, mit Menon gemeinschaftlich untersuchen zu wollen, was die Tugend sei. In dieser Absicht sieht Menon eine gewisse Widersprüchlichkeit, denn wie kann jemand, der behauptet, in bezug auf die Tugend Nichtwissender zu sein, sich hernach anschicken, das, was er nicht weiß, untersuchen zu wollen? Menon stellt folgenden Streitsatz auf:

a) Ein Mensch kann unmöglich suchen, was er nicht weiß, «denn er weiß ja dann auch nicht, was er suchen soll» (*Menon* 8 e/II, 21).

Wenn «Platon» gewollt hätte, hätte er an dieser Stelle antworten können: Aber Menon, Sokrates weiß doch, was ihr sucht, jenes nämlich, das sich im vielen Tugendhaften gleichbleibt, das allgemeine Was, denn das ist es, was nach der Meinung des Sokrates jener untersuchen muß, «der in seiner Antwort auf jene Frage richtig angeben will, was die Tugend eigentlich ist. Oder verstehst du nicht, was ich meine?» (*Menon* 72 c-d/II, 12). «Platon» antwortet bewußt nicht so, denn er will überleiten zu einer Theorie des positiven Wissens. Dem Streitsatz a des Menon setzt «Platon» deshalb eine andere These entgegen:

b) Man müsse untersuchen und lernen, denn dies sei nichts anderes als Wiedererinnerung²².

Daß das Wissen gleichsam in der Seele ist und lediglich erinnert zu werden braucht, für diese Behauptung will Menon einen Beweis. Es folgt der «platonische» Beweisgang für die Anamnesis, in dem «Platon» einen Sklaven nach der Länge der Seite fragt, die das achtfüßige Viereck ergibt. Der Sklave gibt mehrmals eine Seitenzahl an, doch «Platon» kann stets zeigen, daß die genannte Zahl nicht zu dem gewünschten Viereck führt. Schließlich gesteht der Sklave ein, das Gesuchte nicht zu wissen. Er sagt:

22. Platon, *Menon*, 81 a-e/II, 21-22.

«Aber beim Zeus, «Platon», ich weiß es nicht» (*Menon* 84 a/11, 25). «Platon» als jener, der richtig zu fragen versteht, führt den Sklaven aus der «Verlegenheit» und dem «Erstarren» heraus, denn er macht durch sein Fragen aus dem Nichtwissenden einen Wissenden, so daß «Platon» am Ende des Beweisganges sagen kann: «In dem Nichtwissenden also sind von dem, was er nicht weiß, dennoch richtige Vorstellungen» (*Menon* 85 c/II, 27).

Doch das Nichtwissen, welches der von «Platon» befragte Sklave eingesteht, ist nicht mehr identisch mit dem Nichtwissen, das Sokrates meinte²³.

Für «Platon» ist das Eingestehen des Nichtwissens gleichbedeutend mit dem Eingeständnis, nicht im Besitze des «richtigen» Wissens zu sein. Das «Bewußtsein des Nichtwissens» betrachtet «Platon» als eine Art Durchgangsstadium, das insofern heilsam ist, als es die Sehnsucht nach dem richtigen Wissen auslöst, ansonsten aber ist es ein Zustand, den es zu überwinden gilt. Und «Platon», der nicht nur im Besitze des richtigen Wissens ist, sondern auch richtig zu fragen versteht, versteht es deshalb auch, aus dem Nichtwissenden einen Wissenden zu machen; ganz im Gegensatz zu Sokrates, der es durch sein Fragen gerade fertig brachte, einen Wissenden zum Nichtwissenden werden zu lassen.

Ob es «Platon» gelungen ist, seine Anamnesistheorie zu beweisen, das mag dahingestellt bleiben, ganz sicher und fast unmerklich jedoch ist es ihm gelungen, das sokratische Nichtwissen am «platonischen» so anzuschließen, daß der Leser veranlaßt wird zu glauben, das sokratische Nichtwissen sei eine Vorstufe auf dem Wege zum richtigen Wissen.

B. Die sokratische und «platonische» Begründung für das Nichtfliehen des Sokrates.

Wie «Platon» kunstfertig die Begründung des Sokrates, nicht zu fliehen, umgekehrt hat, läßt sich am Dialog *Kriton* zeigen, der in zwei Teile zerlegt werden kann, für die kennzeichnend ist, daß sie in einem Gegensatz zueinander stehen.

Den ersten Teil des Dialogs halte ich für sokratisch, in ihm werden die Voraussetzungen behandelt, die Sokrates zugrunde legt, wenn er begründet, warum er sein Fliehen für ein Unrecht halten würde²⁴. Nachdem Sokrates dem Kriton alle Voraussetzungen vor Augen geführt hat, fordert er ihn auf: «Von hier aus nun schaue um» (*Kriton* 49 e/I, 42). In dieser Aufforderung steckt die Erwartung, daß Kriton auf dem Wege des schlußfolgernden Denkens selbst erkennt, warum Sokrates seine evtl. Flucht für

23. Vgl. hier 1A, S. 243-5.

24. Vgl. hier 1B, S. 245-6.

ein Unrecht hält. Kriton aber kann den abstrakten Gedankengängen des Sokrates nicht folgen. Im Bereich dieser Dialogstelle, zwischen 49 e und 50 a (I, 42) weist der Dialog einen Bruch auf, er scheint mir «platonisch» zu werden, denn die nun folgende Begründung für das Nichtfliehen des Sokrates ist eine völlig andere als jene, die Sokrates im ersten Dialogteil gibt.

Der zweite bzw. «platonische» Teil des Dialogs nimmt das sokratische Gespräch des 1. Teils wieder auf mit den Worten; «Erwäge es denn so» (*Kriton* 50 a/I, 42). Der Leser glaubt nun, daß Sokrates noch einmal erklärt, warum er seine evtl. Flucht für ein Unrecht hält, und daß er seine Ausführungen dem Auffassungsvermögen des Kriton anpaßt, damit dieser ihm folgen kann.

Tatsächlich geht es auch im «platonischen» Teil des Dialogs um die Frage, ob die evtl. Flucht des Sokrates ein Recht oder Unrecht ist. Platon läßt jetzt bewußt die Gesetze sprechen. Ich glaube, auch er wußte, daß das, was aus dem Munde der Gesetze kommt, nicht mehr identisch ist mit dem, was Sokrates im ersten Dialogteil sagt. Wie dieser Sokrates, so kommen auch die Gesetze zu dem Schluß, daß die Flucht des Sokrates ein Unrecht darstellen würde. Interessant aber ist nun zu sehen, wie die Gesetze dies begründen.

Dabei gehen sie so vor: In ihrer Argumentation vollziehen sie daselbe, was «Platon» durchgängig vollzieht, wann er die sokratische Lehre an die «platonische» anschließt; sie trennen nämlich das Allgemeine von den Einzeldingen bzw. «die Gesetze» und «das gemeine Wesen dieser Stadt» von den «Einzelpersonen» (*Kriton* 50 a-b/I, 42). Sie behaupten dann, durch seine Flucht würde Sokrates gedenken, «den Gesetzen und also dem ganzen Staat den Untergang zu bereiten» (*Kriton* 50 b/I, 42). Die Gesetze stellen dem Sokrates deshalb die Frage: «Welche Beschwerden hast du gegen uns und die Stadt, daß du suchst, uns zugrunde zu richten?» (*Kriton* 50d /I, 43).

Sie führen einzelne Gesetzesbereiche an und fordern Sokrates auf zu sagen, ob er vielleicht diese tadeln wolle, so z.B. die Ehegesetze und jene Gesetze, die Aufzucht und Unterricht regeln. Beide Gesetzesbereiche gibt Sokrates vor, nicht tadeln zu wollen, worauf die Gesetze fragend behaupten, Sokrates und seine Vorfahren seien «Abkömmlinge und Knechte» der Gesetze, denn diese haben ihn und seine Vorfahren nicht nur «auferzogen», sondern auch «unterrichtet». So wie der Sohn seinem Vater bzw. Erzeuger und Erzieher Gehorsam schulde, ebenso schulde Sokrates den Gesetzen als seinen «Erzeugern und Erziehern» Gehorsam.

Die Folge dieses ungleichen Verhältnisses zwischen Allgemeinem und Besonderem ist die Tatsache, daß die Gesetze dem Sokrates allerlei Unrecht

antun dürfen, Sokrates aber seinerseits darf den Gesetzen nicht dasselbe Unrecht zufügen; nun allerdings nicht mehr aus dem Grunde, weil das Unrechttun als solches sich gleichbleibt und vom Unrechttun nicht unterschieden ist, wie es Sokrates sagt, sondern weil es etwas Unterschiedliches ist, ob das gemeine Wesen Unrecht tut oder die Einzelperson²⁵.

War für Sokrates das Fliehen deshalb ein Unrecht, weil es bedeutete: Gleiches mit Gleichem zu vergelten, so ist nun für «Platon» das Fliehen ein Unrecht, weil es bedeuten würde, etwas für gleich zu halten, was in Wirklichkeit ungleich ist, denn zu fliehen, das hieße, sich gegenüber den Gesetzen gleiches Recht zum Unrecht herausnehmen, gegenüber denen die Einzelperson nach «Platon» kein gleiches Recht zum Unrecht hat.

Platon nötigt den Leser auf diese Weise zu glauben, Sokrates sei aus Gehorsam gegenüber den Gesetzen nicht geflohen. Wenn der Sokrates des ersten Dialogteils nicht flieht, dann geht seine Entscheidung keineswegs zurück auf versprochenen Gehorsam gegenüber den Gesetzen, denn dieser Sokrates gehorcht nichts anderem, «als dem Satze», der sich ihm «bei der Untersuchung als der beste zeigt» (*Kriton* 46 b/I, 38). Als bester Satz aber hat sich ihm sein «Anfang» bzw. Satz c gezeigt, den er schon immer für richtig gehalten hat²⁶.

C. Das «Trennen» als philosophisches Geschäft «Platons».

Auch der Entstehung der «platonischen» Seinsphilosophie, die gleichzeitig eine Sollensphilosophie darstellt, ist eine Trennung vorausgegangen. Die zusammengehörende Form der sokratischen Frage, die nach dem fragt, was sich im Vielen-Unterschiedlichen gleichbleibt, trennt «Platon» in zwei Formen und verwendet sie als Grundlage seiner Theorie von den «zwei Arten des Seienden». Während die Ideen das sich stets Gleichbleibende sind, stellen die Sinnendinge das dar, was immer unterschiedlich ist.

Daß der Entstehung der Idee eine Trennung vorausgegangen ist, bestätigt Aristoteles, denn er sagt: «Aber Sokrates machte das Allgemeine und den Inhalt der Begriffe zu keinem Getrennten (für sich Bestehenden), wohl aber trennten es die Verfechter der Ansicht, die uns jetzt beschäftigt, und gaben solchem Seienden den Namen Idee» (1078 b)²⁷.

Mit seiner Theorie von den zwei Arten des Seienden hatte «Platon» eine allgemeine Unterscheidung getroffen, der sich andere Unterscheidungen zuordnen ließen. Im Dialog *Phaidon* z.B. setzt «Platon» das sich Gleich-

25. Platon, *Kriton* 50 d-51 c/I, 43.

26. Vgl. hier 1B, S. 245.

27. *Aristoteles, Metaphysik*, übersetzt und erläutert von Eug. Rolfes, 2. Hälfte, Buch VIII-XIV, Leipzig (Philosophische Bibliothek 3) 1921³.



bleibende synonym mit dem Göttlichen, Unsterblichen, Vernünftigen, Eingestaltigen und Unauflöslichen; das Unterschiedliche dagegen mit dem Menschlichen, Sterblichen, Unvernünftigen, Vielgestaltigen und Auflöslichen²⁸.

Weil «Platon» wußte, welches Seiende vernünftig und welches unvernünftig ist, und weil er wußte, daß die menschliche Seele dem eingestaltig Seienden verwandt ist, der Leib dagegen dem vielgestaltig Seienden, vermochte «Platon» anzugeben, was der Mensch tun muß, um als vernünftig, fromm und rein zu gelten. Der Mensch hat lediglich den zwei Arten des Seienden gerecht zu werden. d.h., er sollte das unterscheiden, was «Platon» unterschieden hat, und er sollte das Unterschiedene nach «Platons» Anweisung achten bzw. verachten. Seinem Anspruch verleiht «Platon» Nachdruck mit dem Hinweis, daß je nach Einhalten bzw. Nichteinhalten des Sollens, das im Seienden steckt, der Mensch in der Unterwelt entweder belohnt oder bestraft werde²⁹.

K. R. Popper schreibt: *Der Sokrates der «Apologie», und einiger anderer Dialoge ist intellektuell bescheiden; im «Phaidon», verwandelt er sich in einen Menschen, der der Wahrheit seiner metaphysischen Spekulationen sicher ist*³⁰. Der im Dialog *Phaidon* verwandelte Sokrates ist niemand anderer als «Platon», denn es ist nicht Sokrates, der in diesem Dialog seinen «Richtern» erklärt, daß er «mit Grund der Meinung» sei, daß «ein Mann, welcher wahrhaft philosophisch sein Leben vollbracht», getrost sein müsse, «wenn er im Begriffe ist zu sterben» (*Phaidon* 63 e-64 a/III, 17).

Der Philosoph, meint «Platon», strebe im Grunde nach gar nichts anderem «als nur zu sterben und tot zu sein» (*Phaidon* 64 a/III, 17), denn das Geschäft der Philosophen ist nach «Platon» identisch mit dem Totsein. Was aber das Totsein ist, weiß «Platon» fragend zu beantworten: «Und wohl etwas anderes als die Trennung der Seele von dem Leibe?» (64 c/III, 17).

Doch die Begriffe «Trennung» (*Phaidon* 64 c/III, 17), «Absonderung» (67 d/III, 20), «entzweit» (67 e/III, 20) und «losmachen» (66 e/III, 19), mit denen «Platon» das Geschäft der Philosophen und das Totsein beschreibt, gehen auf eine Dialektik zurück, die es sich zum Geschäft gemacht hat, in absoluten Gegensätzen zu denken. Sokrates aber dachte grundsätzlich nicht in absoluten Gegensätzen. Das Verhältnis zwischen Seele und Leib hat er lediglich als ein relatives aufgefaßt;³¹ und den Tod hat er nicht deshalb

28. Platon, *Phaidon* 80 a-b/III, 31-32.

29. Platon, *Phaidon* 81 b-82 d/III, 32-34.

30. K.R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. I, *Der Zauber Platons*, Bern/München 1957, S. 423.

31. Vgl. hier 1 C., S. 246 ff.

nicht gefürchtet, weil er nahe am Gestorbensein im dualistischen Sinne «Platons» philosophiert und gelebt hatte, sondern weil er zunächst nicht wußte, was der Tod ist. Er glaubte, es sei ein Dünkel, «etwas zu wissen was man nicht weiß. Denn niemand weiß, was der Tod ist» (*Apologie* 29a /I, 19).

Nicht im Dialog *Phaidon*, sondern in der *Apologie*, nach der Verkündigung des Todesurteils, erklärt Sokrates seinen wahren Richtern, warum er «gute Hoffnung» in «Absicht des Todes» hat. Dort führt er aus, das sich nicht widersetzende Daimonion sei ihm Beweis dafür, daß wir unmöglich recht haben können, «die wir annehmen, der Tod sei ein Übel» (*Apologie* 40 b-c/I, 30). Der Tod, nur das weiß Sokrates, muß «etwas Gutes» sein. Zum Beweis dafür nimmt Sokrates nicht allein seine innere Widerspruchslosigkeit, sondern auch seine rationale Erwägung unter der Voraussetzung, das Totsein könne «soviel als nichts sein» oder «ein Umzug der Seele von hinnen», gibt ihm Ursache zu hoffen, daß der Tod «etwas Gutes» sei³².

Der Sokrates der *Apologie* ist in der Tat intellektuell bescheiden, und wenn dieser Sokrates über sein «Geschäft» spricht³³, dann ist er weit davon entfernt, ein dualistisches Menschen-, Wahrheits- und Wirklichkeitsbild zu lehren.

D. Das «platonische» Daimonion im Vergleich zum sokratischen Daimonion.

Die «platonische» Dialektik, jenes Zusammenfassen und Teilen, läßt sich in den Dienst der Lüge und der Wahrheit stellen, denn nicht nur die Schmährede, die «Platon» im Dialog *Phaidros* gegen den Eros hält, ist dialektisch strukturiert, sondern auch seine sogenannte Palinodie. Wenn sich die «platonische» Dialektik jedem Inhalt unterordnet, erhebt sich die Frage: Welchem Inhalt dient die «platonische» Dialektik eigentlich?

«Platon» stellt seine Dialektik in den Dienst des gottgefälligen Redens und Handelns, denn im Dialog *Phaidros* sagt er: «Nicht um mit den Menschen zu reden und zu verhandeln», sollte sich der Redner im dialektischen Reden üben, sondern «nur um den Göttern Wohlgefälliges reden zu können» und um «ihnen wohlgefällig alles nach Vermögen» ausrichten zu können (*Phaidros* 273 e/IV, 54). Wenn «Platon» auch sein Daimonion in den Dienst des gottgefälligen Redens und Handelns stellt, dann ist das nur folgerichtig in bezug auf die inhaltliche Entsprechung von «platonischem» Wissen und «platonischem» Daimonion, denn auch das Daimonion geschieht dem «Pla-

32. Platon, *Apologie* 40 c-41 d/I, 30-31.

33. Platon, *Apologie* ab 20 c/I, 11 f.

ton» nicht in menschlichen Angelegenheiten, sondern wenn es um Göttliches geht.

Im Dialog *Phaidros* gibt «Platon» uns ein Beispiel dafür: «Platon» trifft Phaidros. Dieser hat eine Rede des Lysias bei sich, die er dem «Platon» vorliest. Lysias behauptet in seiner Rede, «man müsse dem Nichtverliebten eher willfahren als dem Verliebten» (*Phaidros* 235 e/IV, 17-18). Nach Beendigung der Rede fragt Phaidros, ob wohl irgend ein anderer der Hellenen über denselben Gegenstand zu reden imstande sei.

«Platon» glaubt schließlich, neben Lysias wohl nichts Schlechteres zum Thema sagen zu können, worauf er eine Schmährede gegen den Eros hält. Nachdem «Platon» geredet hat, will er fortgehen. Im Zusammenhang dieser Absicht, sich trotz der Schmährede gegen den Eros auf und davon zu machen, widersetzt sich dem «Platon» das Daimonion. Er sagt u.a.: «Eine Stimme glaubte ich von dorthier zu hören, die mir wehrte, von dannen zu gehen, bevor ich mich gereinigt, als habe ich etwas gesündigt gegen die Gottheit». Aufgrund des sich widersetzenden Daimonions «weiß» «Platon» die «Ver-sündigung» (*Phaidros* 242 c-d/IV, 24). Obwohl Eros ein Gott ist und die Liebe etwas Göttliches, trotzdem haben beide Reden, die des Lysias und die «Platons» von ihm geredet, als sei er etwas Übles, und «hierdurch also sündigten sie gegen den Eros» (242 e/IV, 24).

Das sich widersetzende Daimonion signalisiert dem «Platon» nicht nur eine begangene Sünde gegen das Göttliche, es nötigt ihn zudem, diese Sündenschuld gleichsam wieder abzuwaschen, denn das Göttliche läßt nicht ohne Strafe von sich falsches Zeugnis ablegen. Aus Scham und Furcht vor dem göttlichen Eros, denkt «Platon» deshalb über eine mögliche Reinigung nach. Diese sieht er gegeben, indem er durch eine genießbare Rede das fälschlicherweise Behauptete widerruft, zeigend und beweisend, daß zum Heile dem Liebenden und Geliebten die Liebe von Göttern gesendet wird. An seinen Widerruf, mit dem «Platon» glaubt, seine Schuld bezahlt zu haben, schließt er ein Gebet an, in dem er u.a. um folgendes bittet: «Und möchtest du, dem Vorigen Verzeihung, diesem aber Beifall schenkend, günstig und gnädig mir die Kunst der Liebe, welche du mir verliehen, im Zorn weder nehmen noch schmälern» (*Phaidros* 257 a/IV, 37).

Folgende Gemeinsamkeiten bestehen zwischen dem sokratischen Daimonion der *Apologie* und dem «platonischen» Daimonion des Phaidros: Der Sokrates der *Apologie* wird, wie der «Platon» des *Phaidros* vom Daimonischen abgehalten, wenn er «etwas tun will»³⁴. So wie «Platon» findet, daß die innere Stimme ihn mit Recht von etwas abhält, so findet es auch

34. Platon, *Apologie* 31 d/I, 22 und *Phaidros* 242 c/IV, 24.

stets der Sokrates der *Apologie*. Zahlreicher als die Gemeinsamkeiten, sind jedoch die Unterschiede zwischen dem sokratischen und «platonischen» Daimonion: Sokrates sagt, das Daimonion habe ihn «oft mitten im Reden» aufgehalten (*Apologie* 40 b/1, 30).

«Platon» ist zwar während des Redens seiner Schmährede beunruhigt, doch sein Daimonion läßt ihn ausreden und geschieht ihm dann. Während Sokrates mit dem Auftreten seines Zeichens nur eine unbestimmte Gewißheit verknüpft, «weiß» «Platon» genau, daß er eine Sünde begangen hat, er weiß, worin diese Sünde besteht, und wie er sich reinigen kann. Orientiert man sich bei der Analyse des sokratischen Daimonions an den Gründen, mit denen Sokrates den inneren Widerspruch oder die innere Widerspruchslosigkeit nachträglich zu deuten unternahm, dann stellt man fest, daß sein Daimonion geradezu «selbstlos» in seinen Diensten stand, denn es lenkte ihn in Richtung auf eine vernünftige und praktische Zweckmäßigkeit hinsichtlich seines ganz persönlich-philosophischen Wirkens³⁵. Dem «platonischen» Daimonion dagegen ist diese «Selbstlosigkeit» völlig verlorengegangen. Wenn es geschieht, steht es im Dienste der Götterlehre und lenkt seinen Träger in Richtung auf eine ethisch-religiöse Reinheit gegenüber dem Göttlichen.

Der Sokrates der *Apologie* hat aus dem sich widersetzenden Daimonion niemals den Schluß gezogen, sich reinigen zu müssen; er konnte dies nicht, weil er den inneren Widerspruch nicht mit Sünde und Schuld in Verbindung gebracht hat. Das hätte «positives» Wissen erforderlich gemacht, was weder Sokrates, noch sein Daimonion hatte. Seine innere Stimme war kein Gehorsam forderndes Phänomen, sondern grundsätzlich «gebend» motiviert.

Wenn «Platon» schließlich versucht, den Anspruch seines Daimonions zu rechtfertigen, dann tut er dies nicht durch eine zusätzliche Prüfung der in der Vernunft und Realität liegenden Beweismöglichkeiten, sondern indem er die Götterlehre stillschweigend als allgemeingültig voraussetzt. Wenn Sokrates von seinem Daimonion sagt: «Mir aber ist dieses von meiner Kindheit an geschehen» (*Apologie* 31 d/I, 22), dann stellt sich mir die Frage: Ob das Daimonion des «Platon» diesem auch von Kindheit an geschehen ist? Oder: Ob es ihm erst geschehen konnte, nachdem «Platon» der Götter Lehren wußte? Diese Frage beantwortet «Platon» nicht, ich glaube, daß er vielmehr Interesse daran hatte, den Unterschied zwischen seinem Daimonion der Schuld und Sühne, und dem sokratischen Daimonion der «Zweckmäßigkeit» zu verbergen.

35. Vgl. hier 1 D, S. 247f.

E. Die «platonische» Ironie.

Auch «Platon» ist ironisch; er jedoch scheint mir das Ironischsein lediglich als Stilmittel beizubehalten, um so, möglichst unbemerkt, vom Sokratischen ins Platonische zu gelangen. Ich glaube, der «positiv» Wissende benötigt weder ein Daimonion, noch die Ironie, denn er weiß ja. Hat ein solch Wissender dennoch ein Daimonion und bedient er sich der Ironie, ist es nichts Sonderliches, wenn beides die Züge seines Wissens trägt.

Im Dialog *Phaidon* gibt es eine Stelle, in der «Platon» mit der Vielleicht-Ironie arbeitet, die auch als Entgegensetzungs-Ironie gelten kann. «Platon» setzt das Allgemeine eines Begriffes «an und für sich». Dieses ideel Eine läßt er dann die Ursache des Vielen sein, und wenn ihn z.B. jemand fragt, «weswegen irgend etwas schön ist?» dann weiß er ironisch zu sagen, er halte sich «ganz einfach und kunstlos und vielleicht einfältig» bei sich selbst daran, «daß nichts anders es schön macht als eben jenes Schöne» (*Phaidon* 100 d/III, 50).

«Platon» glaubt sehr genau, und keinesfalls ernsthaft unter dem Anspruch der Kunstlosigkeit oder gar der Einfältigkeit zu wissen, daß alle schönen Dinge dies «vermöge des Schönen selbst» werden. Für die «platonische» Ironie ist es geradezu charakteristisch, daß sie sich selbst entkräftet, denn auf seine ironisch vorgetragenen Ansprüche läßt «Platon» unmißverständlich seine ernsthaften Ansprüche folgen. Dies zeigt sich auch im Dialog *Phaidros*, in dem «Platon» ein weiteres Beispiel für seine Entgegensetzungs-Ironie gibt. «Platon», von Phaidros genötigt, eine Rede auf den Eros zu halten, tut dies nicht, ohne vorher zu bemerken: «Aber, du himmlischer Phaidros, lächerlich werde ich mich machen, wenn nach einem trefflichen Künstler ich Ungelehrter unvorbereitet rede über dieselbe Sache» (*Phaidros* 236 d/IV, 18). Neben seiner «Ungelehrtheit» simuliert «Platon» im *Phaidros* auf dem Wege der Entgegensetzung auch seine «Unfähigkeit» (234 e/IV, 17). Im Laufe des Dialogs stellt sich aber heraus, daß «Platon» beansprucht, gelehrt und fähig zu sein, denn er belehrt den Phaidros über das kunstmäßige Denken und Sprechen.

«Platon» stellt mit Hilfe der Ironie falsches und kunstloses Wissen infrage, allerdings mit der Absicht, das richtige und kunstmäßige Wissen lehren zu können. An die Stelle der falschen Wissenssicherheit versucht «Platon» die richtige zu setzen. Das vermochte Sokrates nicht, denn er belehrte nicht, sondern wollte belehrt werden. Im Dialog *Theaitetos* gibt es jedoch eine Ironiestelle, deren Entgegensetzungs-Ironie mir nicht als noch beibehaltenes Stilmittel erscheint, sondern als echte, «platonische» Ironie.

«Platon» sagt, der Ursprung von allem seien die Flüsse Okeanos und Tethys. Diese Lehre sei von «den Alten, welche sich mit Hilfe der Dicht-

kunst den meisten verbargen». Den «Alten» stellt «Platon» die «Neueren» gegenüber, von denen er ironisch sagt, daß sie «weiser sind und alles ganz offenbar vorzeigen, damit auch die Schuhmacher ihre Weisheit hören und lernen und aufhören, törichterweise zu glauben, daß einiges beharrlich sei unter dem, was ist, und anderes sich bewege, sondern von ihnen lernen und sie dafür ehren mögen, daß alles sich bewegt» (*Theaitetos* 180 c-d/IV, 147).

Den Glauben, «daß einiges beharrlich sei unter dem, was ist, und anderes sich bewege», fand «Platon» keineswegs töricht, denn er selbst wollte, daß es geglaubt wird. Auch hat «Platon» es für «weiser» gehalten, dem Beispiel der «Alten» zu folgen, denn auch er hat versucht, vor den meisten Menschen etwas zu verbergen. Aus diesem Grunde hat er all die aufgezeigten Unterschiede verähnlicht, und so den wahren Sokrates zum wahrscheinlichen Sokrates bzw. «Platon» geführt³⁶. «Platon» wußte nämlich, «daß dieses Scheinbare den Leuten aus einer Ähnlichkeit mit dem Wahren beikommt» (*Phaidros* 273 d/IV, 54).

Vielleicht aber ist es viel richtiger zu sagen, Platon verbirgt nichts und Platon offenbart nichts, er zeigt ganz einfach nur auf, denn ist es nicht eigentlich, könnte Platon fragen, im Leser selbst begründet, ob Verborgenes ihm offenbar wird oder Offenbares ihm verborgen bleibt?

ΜΙΑ ΠΡΟΣΠΑΘΕΙΑ ΓΙΑ ΤΗ ΛΥΣΗ ΤΟΥ «ΣΩΚΡΑΤΙΚΟΥ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΟΣ».

Π ε ρ ί λ η ψ η Δ. Μούκανου.

Τὸ αἰνιγματικὸ πρόσωπο τοῦ ἱστορικοῦ Σωκράτη ἔγινε ἀντικείμενο ἔρευνας στὴν ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας καὶ τὴν Παιδαγωγική, διότι εἶχε ἀνάγκη ἐρμηνείας. Ὁ Κ. Jaspers καὶ ὁ Th. Meyer ἐτόνισαν τὴν δυνατότητα σχηματισμοῦ μιᾶς μοναδικῆς εἰκόνας τοῦ ἱστορικοῦ Σωκράτη. Ὑπάρχουν ὅμως καὶ ἄλλες πολυπληθεῖς εἰκόνες τοῦ Σωκράτη, ποὺ εἶναι σχεδιάσματα τῶν διαφόρων ἱστορικῶν ἐποχῶν, ὥστε νὰ καταλήγουμε στὸ συμπέρασμα: «Στὸν καθένα ὁ Σωκράτης του». Ὑπ' αὐτὴν τὴν ἐννοία παρουσίασε ὁ Β. Böhm τὴν ποικιλία τῶν εἰκόνων τοῦ Σωκράτη κατὰ τὸν 18ον αἰῶνα καὶ ἔγραψε, ὅτι τὸ βαθύτερο σωκρατικὸ πρόβλημα δὲν ἔγκειται στὸ πῶς ἦταν ὁ Σωκράτης ὡς ἱστορικὸς ἄνθρωπος, ἀλλὰ στὸ πῶς ἡ μορφή του ἐπέρασε καὶ καλλιεργήθηκε μέσα στὴν εὐρωπαϊκὴ ἱστορία, ὅποτε τίθεται πάλιν τὸ πρόβλημα, ἐὰν μέσα στὶς πολλὰς αὐτὲς εἰκόνες τοῦ Σωκράτη ὑπάρχει ἓνα

36. Vgl. hier 1A-2A; 1B-2B; 1C-2C; 1D-2D und 1E-2E.

γνώρισμα, τὸ ὁποῖον παραμένει σὲ ὅλες τὸ ἴδιο. Ἡ γνώμη τῆς συγγραφῆς εἶναι, ὅτι ὑπάρχει ἓνα καθολικὸ γνώρισμα, ποὺ παραμένει τὸ ἴδιο μέσα στὴν διαφοροποίηση αὐτὴ τῶν μορφῶν τοῦ Σωκράτη. Τὴν γνώμη τῆς αὐτῆς ἐξηγεῖ λέγοντας, ὅτι ἡ ἴδια ἡ δομὴ τῆς ἀνθρώπινης γνώσεως καὶ τοῦ πνεύματός μας περικλείει δύο βασικὲς πνευματικὲς λειτουργίες, στατικῶς τὴν «ταυτότητα καὶ διαφοροποίηση», δυναμικῶς τὴν «συναγωγή καὶ τὴν διαίρεση». Αὐτὲς οἱ τυπικὲς προϋποθέσεις, στίς ὁποῖες ὑπακούει τὸ πνεῦμα μας, εἶναι τὸ κλειδί γιὰ τὴν λύση τοῦ σωκρατικοῦ προβλήματος.

Ὁ Σωκράτης δὲν ἐγνώριζε νὰ πῇ τί εἶναι τὸ «καθολικὸ γνώρισμα», χωρὶς νὰ πάη στὴν περιοχὴ τοῦ ἀντιλόγου. Ὑπ' αὐτὴν τὴν ἔννοια ἦτο «ὁ ἀγνοῶν». Συγχρόνως ὅμως ἦτο καὶ γνώστης τοῦ δρόμου ποὺ ὁδηγεῖ στὴν εὔρεση τοῦ «καθολικοῦ γνωρίσματος». Μὲ ἄλλα λόγια ὁ Σωκράτης ἐγνώριζε καὶ δὲν ἐγνώριζε. Τὴ μέθοδο αὐτὴ τῶν διαρκῶν ἐρωτήσεων τοῦ Σωκράτη μαρτυροῦν, ὅπως εἶναι γνωστό, ὁ Πλάτων στοὺς πρώιμους διαλόγους του καὶ ὁ Ἀριστοτέλης.

Στὴν μεθοδικὴ συνέπεια τῆς σκέψεως τοῦ Σωκράτη, γιὰ νὰ φθάσῃ στὴν γνώση τῆς ἔννοιας, ἀντιστοιχεῖ ἡ πρακτικὴ του συμπεριφορὰ. Αὐτὸ φαίνεται στὸν διάλογο *Κρίτων*, ὅπου παρὰ τὴν ἐπιχειρηματολογία τοῦ Κρίτωνος νὰ πείσῃ τὸν Σωκράτη νὰ φύγῃ, ὁ Σωκράτης δὲν μπορεῖ νὰ παραθεωρήσῃ καὶ νὰ ἀρνηθῇ τίς προτάσεις ἐκεῖνες καὶ τίς ἀρχές, τίς ὁποῖες ἤδη πάντοτε ἐκράτησε ὡς ἀληθινές.

Ἡ συγγραφεὺς ἀναλύει περαιτέρω τὸ σωκρατικὸ δαιμόνιον — τὸ ὁποῖο στὸ τέλος τῆς μελέτης τῆς τὸ συγκρίνει μὲ τὸ πλατωνικὸ — ἐπικαλουμένη μαρτυρίες τῆς *Ἀπολογίας* καὶ τοῦ Kierkegaard, σύμφωνα μὲ τίς ὁποῖες ἡ ἐμφάνιση τοῦ δαιμονίου ἀρνητικῶς ἔχει μιὰ τυπικὴ-μεθοδικὴ σημασία. Παραθέτει σχετικὰ μιὰ ωραία φράση τοῦ Kierkegaard, ἡ ὁποία ἀποδίδει τὴν δομὴ τῆς σωκρατικῆς εἰρωνείας: «ὁ εἰρων ἢ α) ταυτίζεται μὲ τὸ ἐπουσιῶδες γνώρισμα ποὺ θέλει νὰ πολεμήσῃ ἢ β) λαμβάνει ἑναντι τοῦ ἄλλου μιὰ σχέσι ἀντιδικίας, πάντοτε ὅμως ἔτσι ὥστε νὰ συνειδητοποιῇ, ὅτι ἡ παρουσία του εἶναι ἀντίθεση πρὸς τὸν ἄλλον καὶ ὅτι ὁ ἴδιος πρέπει νὰ κρατιέται σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο». Ἡ συγγραφεὺς παραθέτει μαρτυρίες ἀπὸ τοὺς διαλόγους καὶ γιὰ τὰ δύο αὐτὰ εἶδη εἰρωνείας.

Μέσα στὸ ἔργο τοῦ Πλάτωνος ἔχομε τὴν διδασκαλία τοῦ Σωκράτη καὶ τοῦ Πλάτωνος σὲ τέτοιο βαθμὸ συνδυασμένες, ὥστε οἱ διαφορὲς τους ἀπαρατήρητα νὰ μὴ φαίνωνται. Ὁ Πλάτων ἐγνώριζε τίς διαφορὲς αὐτὲς καὶ προσπάθησε νὰ τίς συμβιβάσῃ. Κατὰ τὴν γνώμη τῆς συγγραφῆς τὸ σωκρατικὸ πρόβλημα μπορεῖ τότε μόνον νὰ λυθῇ, ὅταν ἐπιτύχωμε νὰ φέρωμε πάλι σὲ φῶς τίς κρυμμένες ἀπὸ τὸν Πλάτωνα διαφορὲς καὶ ὅταν κάνωμε θεατοὺς τοὺς μικροὺς ἐκείνους δρόμους, οἱ ὁποῖοι ὠδήγησαν στὴν ἐξομοίωση τῶν μὴ ὁμοίων γνωρισμάτων.

Ἡ πλατωνικὴ διαλεκτικὴ τῆς ἔννοιας, δηλ. τὸ πῶς σχηματίζεται μιὰ ἔννοια μὲ τὴν μέθοδο τῶν διαιρέσεων καὶ τῶν συναγωγῶν, ἀπασχολεῖ στὴν συνέχεια τὴν συγγραφέα, ἡ ὁποία διακρίνει τὴν σωκρατικὴ διαλεκτικὴ τῆς ἔννοιας ἀπὸ τὴν πλατωνικὴ μέθοδο τοῦ χωρισμοῦ τῶν Ἰδεῶν ἀπὸ τὴν διαφοροποίηση τῶν αἰσθητῶν, σὲ τρόπο ὥστε νὰ ἔχωμε ἐδῶ ἓνα διαπλασιασμό τοῦ κόσμου. Ἐτσι ἐπιτυγχάνει ὁ Πλάτων νὰ ἀπομακρυνθῇ ἀπὸ τὴν σωκρατικὴ ἄγνοια ἢ μᾶλλον νὰ τὴν μετατρέψῃ σὲ θετικὴ προβαθμίδα γιὰ μιὰ «πλατωνικὴ» ἄγνοια καὶ ἀληθινὴ γνώση. Τὸ ἀποδεικτικὸ παράδειγμα ποὺ παραθέτει ἡ συγγραφεὺς γιὰ τὴν παραπάνω σκέψη εἶναι ἡ συλλογιστικὴ πορεία τοῦ διαλόγου *Μένων*, ὁ ὁποῖος μέχρι ἐνὸς σημείου ἐμπεριέχει τὴν σωκρατικὴ διαλεκτικὴ τῆς ἔννοιας, ἔπειτα ὁμοῦς γίνεται «πλατωνικός». Γιὰ τὸν Πλάτωνα ἡ ὁμολογία τῆς ἄγνοιας σημαίνει μιὰ ὁμολογία μὴ κατοχῆς τῆς ὀρθῆς γνώσεως. Ἡ συνείδηση τῆς ἄγνοιας εἶναι ἓνα εἶδος διαμέσου σταδίου, τὸ ὁποῖο πρέπει νὰ ὑπερνικηθῇ γιὰ νὰ φθάσωμε στὴν γνώση, καὶ ὁ Πλάτων κατανοεῖ καλῶς τί ἀξίζει αὐτὴ ἡ πορεία.

Στὴν συνέχεια ἐρευνᾷ ἡ συγγραφεὺς τὸν διάλογο *Κρίτων* ὡς πρὸς τὸ πρόβλημα τῆς μὴ φυγῆς τοῦ Σωκράτη, ὥστε νὰ διαπιστώσῃ μέχρι ποίου σημείου ὑπάρχει ἡ σωκρατικὴ αἰτιολογία γι' αὐτὸ καὶ ἀπὸ ποῦ ἀρχίζει ἡ «πλατωνικὴ» τοιαύτη. Στὸ τέλος παραδέχεται ὅτι καὶ στὸν Πλάτωνα ἔχομε εἰρωνεία, ἡ ὁποία χρησιμεύει ὡς μέσο γιὰ τὸ ὕφος τοῦ ἔργου του. Γιὰ τὴν «πλατωνικὴ» εἰρωνεία χαρακτηριστικὸ γνώρισμα εἶναι, ὅτι αὐτὴ ἡ ἴδια ἀποδυναμώνεται, διότι ὁ Πλάτων ἀφήνει στίς εἰρωνικές του ἀπαιτήσεις νὰ ἀκολουθήσουν χωρὶς παρεξήγηση οἱ σοβαρές του ἀπαιτήσεις. Αὐτὸ φαίνεται σὲ χωρία τοῦ *Φαίδωνος* καὶ τοῦ *Φαῖδρου*, ὅπου στὴν ἀρχὴ προβάλλει ὁ Πλάτων πάντοτε ἀντιθετικῶς τὴν «ἀμάθεια» καὶ τὴν ἀνικανότητά του, στὴν περαιτέρω ὁμοῦς πορεία τοῦ διαλόγου ἀποδεικνύεται ὅτι ὁ Πλάτων ἔχει τὴν ἀξίωση νὰ εἶναι καὶ διαβασμένος καὶ ἱκανός. Ἀποσκοπεῖ ἐπομένως ὁ Πλάτων στὸ νὰ θέσῃ ὑπὸ ἀμφισβήτηση μὲ τὴν βοήθεια τῆς εἰρωνείας τὴν ψευδῆ καὶ ἄτεχνη γνώση, γιὰ νὰ μπορῇ κατόπιν νὰ διδάξῃ τὴν ὀρθὴ καὶ ἔντεχνη γνώση.

Ἡ συγγραφεὺς καταλήγει μὲ τὸ ἑξῆς: «Ἴσως ὁμοῦς εἶναι πολὺ σωστότερο νὰ ποῦμε, ὅτι ὁ Πλάτων τίποτε δὲν ἀποκρύπτει καὶ τίποτε δὲν ἀποκαλύπτει, ἀπλούστατα μόνον καταδεικνύει. Διότι θὰ μπορούσε νὰ ρωτήσῃ ὁ Πλάτων: «δὲν εἶναι στὴ φύση τοῦ ἴδιου τοῦ ἀναγνώστη θεμελιωμένο τὸ ἂν γίνεται φανερό σ' αὐτὸν κάτι "κεκρυμμένο" ἢ ἂν κάτι "ἀποκεκαλυμμένο" παραμένει σ' αὐτὸν κεκρυμμένο;».