

# Die Aktualität der Tradition: Platons Logik

Von C.-F. von WEIZSÄCKER (München)

## *I. Die Aktualität der Tradition*

Die Tradition, von deren Aktualität hier die Rede sein soll, ist die philosophische Tradition. Aber ihre Aktualität hat einen Grund, der über das sogenannte Fach der Philosophie hinausreicht.

Wir leben wieder einmal in einer Geschichtsphase, die der Tradition aus guten Gründen mißtraut. Wissenschaft und Technik streben wie bisher nach Fortschritt, unsere politische und soziale Ordnung, seit 1945 nach einer dreißigjährigen Krise restauriert, zieht sich den Vorwurf der Ungerechtigkeit zu und erweckt berechtigte Sorge vor kommenden Katastrophen. Das politische Problem ist nicht Thema dieses Vortrags. Aber wie steht es mit Fortschritt und Tradition in der Wissenschaft?

Fortschritt besteht, möglichst allgemein gesagt, in der Verwirklichung neuer Möglichkeiten. Möglichkeiten sind nur real, wenn gewisse Fakten oder faktische Strukturen vorliegen, die man als ihre Bedingungen bezeichnen kann. Ein Stein kann nur fallen, wenn er zuvor höher liegt oder geworfen wurde als das Niveau, auf das er fallen soll. Es kann nur eine Rakete zum Mond fliegen, wenn vorher die Rakete gebaut, also entworfen, also verstanden und gewollt ist. Eine wissenschaftliche Revolution ist nur möglich, wenn eine Theorie da ist, deren innere Spannungen eine neue Lösung herausfordern, und wenn die Menschen da sind, die die Kraft haben, die Lösung zu verwirklichen. Soll der Fortschritt bewußt hervorgebracht werden, so müssen im allgemeinen auch seine Bedingungen bewußt verstanden sein. Die faktischen Strukturen, die heute Bedingungen neuer Möglichkeiten sind, sind selbst einmal neue Möglichkeiten gewesen, die verwirklicht wurden. Tradition überliefert die Ergebnisse vergangenen Fortschritts, Fortschritt ist möglich auf der Basis begriffener, natürlich auch kritisierten, Tradition.

Diese Betrachtungen sind noch zu allgemein gehalten. In der positiven Wissenschaft, zumal der Naturwissenschaft, pflegt man sich mit der Geschichte des eigenen Fachs nicht direkt zu beschäftigen. Man liest nicht Newton oder Einstein, sondern moderne Lehrbuchfassungen ihrer Ergebnisse, soweit diese heute noch gelten. Aber die in den letzten Jahrzehnten neben der Wissenschaft aufgeblühte Wissenschaftsgeschichte hat eine wichtige Unterscheidung ins Bewußtsein zurückgerufen. In der Ausdrucksweise von T. S. Kuhn ist es der Unterschied zwischen normaler Wissenschaft und wissenschaftlichen Revolutionen. Normale Wissenschaft akkumuliert empirisches Wissen und löst Einzelprobleme nach feststehenden Paradigmen. Wissenschaftliche Revolutionen lösen alte Paradigmen durch neue ab. Heisenberg hat schon lange vor Kuhn die großen wissenschaftlichen Revolutionen als den Übergang von jeweils einer abgeschlos-

senen Theorie zu einer anderen, sie umfassenden abgeschlossenen Theorie beschrieben. Die Revolution findet nicht ohne neue Erfahrungen statt, aber auch nicht ohne ein vorher anwachsendes, oft schmerzhaft, ja chaotisch wirkendes Bewußtsein ungeklärter Widersprüche in der alten Theorie. Dieser Widersprüche kann sich nur bewußt werden, wer die alte Theorie sehr ernst nimmt, ernster als man sie in der langen Zeit ihrer unangefochtenen Herrschaft genommen hat; denn unangefochtene Herrschaft verführt zum Vergessen der Selbstwidersprüche, die in ihre Basis eingebaut sind.

Wie soll man den Unterschied zwischen Wissenschaft im engeren Sinne und Philosophie definieren? Die normale Wissenschaft im Sinne Kuhns ermöglicht sich die Arbeit, indem sie diejenigen Fragen nicht stellt, die ihr jeweiliges Paradigma hinterfragen. Wer weiterfragt, gilt ihr als Philosoph und ist es wohl auch. Deshalb berühren sich auch altetablierte Wissenschaften wie die Physik oder die Mathematik mit der Philosophie, wenn sie in revolutionäre Phasen geraten; die philosophischen Fragen, die vorher störend waren, werden nun lebenswichtig. Auch das Ringen der Sozialwissenschaften um ihre Paradigmen und – soweit man hier diesen Begriff gebrauchen darf – ihre Theorien fordert philosophische Fragen heraus.

Die verbreitetste Form dieses philosophischen Fragens in unseren Tagen ist die Wissenschaftstheorie. Sie ist eine Philosophie, die sich selbst als Produkt einer wissenschaftlichen Revolution verstanden hat, nämlich der Einführung des exakten Denkens als Paradigma der Philosophie selbst. Verfolgt man die Geschichte dieser Philosophie, etwa von Russell, dem frühen Wittgenstein und den Anfängen des Wiener Kreises bis zu den heutigen Schülern und Gegnern von Carnap und Popper, so findet man eine wachsende Komplikation, ein wachsendes Bewußtsein ungelöster Probleme. Ich wage die Prognose, daß auch dieser Prozeß, der von der wissenschaftlichen Ernsthaftigkeit dieser Schule zeugt, eine Krise und die Vorbereitung einer Revolution bedeutet.

Für die Analyse des sachlichen Gehalts dieser Krise kann ich mich, wie es im Wesen einer unvollendeten Krise liegt, nicht auf einen Konsens der Beteiligten berufen. Eine der Selbstbezeichnungen dieser Schule war die als logischer Positivismus. Damit sind zwei Voraussetzungen bezeichnet: das Vertrauen zur Logik und zum Positiven, d. h. zur Erfahrung. Die manifeste Krise entzündet sich an den Schwierigkeiten des Begriffs der Erfahrung. Wie kann man Wissenschaft logisch aufbauen ohne allgemeine Sätze? Wie aber soll man allgemeine Sätze durch Erfahrung begründen? Es ist meine persönliche Überzeugung, daß dieses Problem nicht ernstlich angegriffen werden kann, wenn man sich nicht auf die Kantsche Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung einläßt. Dies ist mein eigenes Arbeitsgebiet, in dem ich nicht wüßte, wie ich ohne den Rückgang auf die Tradition, deren hervorragendster Name in diesem Falle Kant ist, die Probleme formulieren sollte, auch wenn keine der traditionellen Lösungen übernommen werden können. Dies scheint mir ein Musterbeispiel der Aktualität der Tradition.

Heute möchte ich von der anderen Voraussetzung des logischen Positivismus reden, der Logik. Dem wissenschaftlichen Gemeinbewußtsein erscheint sie wie

eine selbstverständliche Voraussetzung, ein unproblematisches Handwerkszeug. Daß auch sie ungeklärte philosophische Probleme enthält, ist in den letzten hundert Jahren vor allem im Zusammenhang mit den Grundlagenfragen der Mathematik deutlich geworden, in den letzten zwanzig Jahren auch im Zusammenhang der Linguistik. Inhaltlich läßt sich das Grundproblem vielleicht so bezeichnen. Die empiristische Grundtendenz der modernen Wissenschaftstheorie meinte zunächst, jede Annahme einer Erkenntnis a priori verwerfen zu sollen. Die Logik ist von allen Wissenschaften diejenige, die sich einer Reduktion auf Erfahrung als ihre einzige Grundlage am entschiedensten widersetzt. Es erscheint absurd, anzunehmen, man könne die Gesetze der Logik aus der Erfahrung erschließen, schon weil man beim Schließen bereits die Gesetze der Logik befolgen muß. Die Lösung vermutete man in der Meinung, die Gesetze der Logik seien analytisch wahr. Die Frage ist aber, was das heißt. Sinnvolle Definitionen des Begriffs „analytisch wahr“ laufen meist darauf hinaus, zu sagen, er bedeute „mit logischer Notwendigkeit wahr“. Das heißt aber, auf Grund der Gesetze der Logik wahr, und nun wäre es vermutlich ein *circulus vitiosus*, die Gesetze der Logik selbst als analytisch wahr anzusehen. Ich komme auf diese Frage im 3. Abschnitt zurück.

In dieser Situation scheint es nicht unnütz, sich zu fragen, was diejenigen Forscher sich über die Wahrheit der Logik gedacht haben, welche die Logik selbst erfunden haben, also die griechischen Philosophen. Der Glaube an die Logik ist dem gesamten abendländischen Denken seit den Griechen eingeprägt. Selbst Hegels Einbau des Widerspruchs in den Motor seiner Dialektik orientiert sich eben an den Kategorien der Logik (vgl. Krohn). Von den großen alten asiatischen Denktraditionen her erscheint dieser Glaube an die Logik als unsere sieg- und todbringende Borniertheit. Wenn es wahr ist, daß eine Theorie in der Zeit ihrer unangefochtenen Herrschaft weniger ernst genommen wird als in der Krise, in der sie entstand, so ist es leicht möglich, daß die griechischen Philosophen über den Grund der Wahrheit der Logik mehr gewußt haben als ihre abendländischen Nachfolger bis heute. Dem möchte ich heute nachfragen.

Der Vortrag hat aber andererseits innerhalb dieses Problemrahmens nur ein bescheidenes, eigentlich technisches Ziel. Er will einzelnen Motiven der Logik in *statu nascendi* nachspüren; die umfassende Beurteilung der philosophischen Relevanz der Logik ist nicht seine Aufgabe.

Als Vater der Logik gilt der Tradition Aristoteles. Aber die neuere Forschung hat an den Tag gebracht, wieviel Aristoteles auch in diesem Feld der Schule Platons verdankt, auch wo er von Platon abweicht. So beschränke ich mich heute auf Platons Logik.

## *II. In welchem Sinne hat Platon eine Logik besessen?*

Hier sind einige philologische Fragen zu klären, in denen sich die philosophischen Probleme des Wesens der Logik selbst verbergen. Ich gehe nur in einer knappen Auswahl aus der Literatur auf sie ein.

Ernst Kapp hat überzeugend dargestellt, daß die aristotelische Logik aus der Theorie eines Diskussionsspiels entstanden ist, das in der Akademie zur Zeit Platons gespielt wurde. Er erläutert durch diese erste Verwendung einige ihrer Wesenszüge, so ihren formalen, völlig unpsychologischen Charakter. Wer fragt, wie man ein Diskussionsspiel fair führen und zugleich gewinnen kann, schreibt keine Naturgeschichte des Denkens, sondern ein System von Regeln, die zu befolgen sind. Wer die vielen logisch z. T. recht subtilen Diskussionen in Platons Dialogen bedenkt, wird an Platons Anteil an der Ausarbeitung eines solchen Regelsystems ungern zweifeln. Hiergegen gibt es aber einige Einwände.

Aristoteles schreibt sich am Schluß der „Sophistischen Widerlegungen“, d. h. seines ersten großen logischen Werks, der *Topik*, das ausschließliche Verdienst an dieser neuen *πραγματεία* zu. Ich folge Oehler (1966), indem ich diesen Anspruch auf das vertretbare Maß reduziere durch Übersetzung von *πραγματεία* mit Darstellung oder Lehrbuch.

Eine zumal in der angelsächsischen Literatur der letzten Jahrzehnte verbreitete Auffassung lehrt, Platon sei zwar auf der Suche nach einer Logik gewesen, aber sie sei bei ihm nur in unreifer Form und mit Irrtümern durchsetzt nachzuweisen. Die Unfertigkeit mag man zugeben; dies ist dann eine Frage des Grades, deren Beurteilung von der Auffassung in den Sachfragen abhängt. In der Behauptung der Irrtümer hingegen können sich die Sachfragen selbst verbergen. Hat Platon vielleicht nicht geirrt, sondern sich anders entschieden als die moderne Logik, die der Sekundärautor meist naiv als „die“ Logik unterstellt? So meinte Bertrand Russell, Platon habe das Wesen der Relation nicht verstanden; Scheibe (1967) hat aber gezeigt, daß er eine von der Russellschen abweichende konsistente Theorie der Relativbegriffe besaß.

In Platons Schriften kommen häufig auffallende oder z. T. auch ziemlich verborgene Fehlschlüsse vor. Die mehr verborgenen wird man mit Robinson oder neuerdings Patzig (1972) der unfertigen Gestalt seiner Logik zuschreiben mögen. Das Argument aus den auffallenden Fehlschlüssen aber kann sich leicht gegen seine Urheber wenden. Die alte These, solche Fehlschlüsse seien von Platon bewußt zur Anregung der Aufmerksamkeit auf die Argumentationsstruktur verwendet worden, ist z. B. von Sprague von neuem gut begründet worden. Die Verfasserin zeigt, daß einige der bekannten Fehlschlüsse Platons genau diejenige logische Struktur haben, die Platon selbst im *Euthydemos* als manifest fehlerhaft bloßstellt<sup>1</sup>.

Das eigentlich interessante Argument ist aber das philosophische, Platon habe

<sup>1</sup> Vgl. hierzu Patzigs (1972) Bemerkung: „Logic, as a theoretical study of argument-forms, presupposes the introduction of variables. Since this step is definitely due to Aristotle, we cannot speak, in a strict sense, of Plato's logic. This does not imply that Plato could not see the difference between form and content of arguments. But it does imply that he could not devise his arguments on the basis of a theory of formal connections between propositions.“ *Non sequitur*. Man kann formale Strukturen metasprachlich beschreiben, und man kann sie an Beispielen darstellen. Letzteres geschieht bei Platon oft, nicht nur im *Euthydemos*. Die Absicht wird deutlich, wenn materiell verschiedene Beispiele derselben formalen Struktur nacheinander gebracht werden. Von dieser Praxis aus ist der Übergang zu Variablen lediglich die Ersetzung mehrerer bestimmter Beispiele durch ein unbestimmt gelassenes.

keine Logik im eigentlichen Sinne erreichen können, da er an ontologische Fragen fixiert war. Im Gegensatz dazu sieht man dann die aristotelische Syllogistik. Patzig (1959) sagt: „Keineswegs ist die aristotelische Syllogistik eine ‚philosophische‘ Logik in dem Sinne, daß zu ihrem Verständnis gewisse philosophische Einsichten nötig wären, oder die Wahrheit ihrer Sätze von bestimmten Voraussetzungen abhinge, die der Ontologie oder Metaphysik zugerechnet werden müssen.“ Die beiden Teilsätze dieses Zitats stellen aber zwei sehr verschiedene Behauptungen dar. Ohne Zweifel versteht man die formale Syllogistik sehr viel leichter als die Metaphysik oder die Ideenlehre; man kann faktisch zugleich an erstere glauben und letztere verwerfen. Gleichwohl kann die Philosophie von Platon und Aristoteles ein Versuch gewesen sein, etwas von denjenigen Strukturen sichtbar zu machen, die unter anderem auch möglich machen, daß die Syllogistik gültig ist. Das Verhältnis der Logik zur Ontologie ist ein Problem, freilich ein ungeklärtes. Dieses Problem ist es, dem wir beim Studium der Logik Platons nachforschen. Es ist m. E. dasselbe Problem wie das vorhin angerührte des Grundes der Wahrheit der Logik. Wir sollten uns daher zuerst in einer kurzen Reflexion auf seinen Stand in unserer Gegenwart besinnen.

### *III. Was ist Logik?*

Die heutige Wissenschaftstheorie sieht das einende Band der Wissenschaften in der Methode. Eine sachlich einende Wissenschaft, die Ontologie heißen könnte, kommt in ihrer Liste anerkannter Wissenschaften nicht vor. Aber auch die Methode etabliert anscheinend eine Hierarchie der Wissenschaften. Alle Wissenschaften argumentieren und beweisen. Die Gesetze der Argumentation und des Beweises gibt die Logik an. Das führt direkt zu unserem Problem: und wie beweist man die Gesetze der Logik? Ihre Evidenz ist durch die Entdeckung der logischen Paradoxien im Anfang unseres Jahrhunderts problematisch geworden. Auch ist Evidenz zwar ein mögliches Erlebnis, aber Berufung auf Evidenz ist kein Argument. Ich möchte hier die methodologische Vermutung einführen, daß der methodische Zusammenhang der Wissenschaften überhaupt nicht hierarchisch, sondern zirkulär und reflexiv ist. Das Modell einer Hierarchie der Wissenschaften verallgemeinert den griechischen deduktiven Aufbau der Mathematik, den Euklid überliefert und Aristoteles methodisch reflektiert hat. Aber Platon hob schon hervor (*Politeia*, Ende des 6. Buches), daß die Mathematiker von dem, was sie als wahr unterstellen, nicht mehr Rechenschaft geben können. Bei Platon führt diese Bemerkung in die Wissenschaft, die er Dialektik nennt. Wir können uns in unserer Lage statt dessen zunächst erlauben, in zirkulär fortschreitender Reflexion mit den bisher etablierten Methoden die Bedingungen der Möglichkeit eben dieser Methoden zu erforschen und dabei zu denjenigen Revisionen bereit zu sein, die von der Konsistenz des jeweils Erreichten gefordert werden.

Logik ist in ihrem traditionellen Bestand Lehre vom Schluß, vom Urteil, vom Begriff. Die weitere Rückfrage muß lauten: wieso gibt es eigentlich Begriffe,

ihre Verknüpfung in Urteilen, und deren Verknüpfung in Schlüssen? Wir finden Begriffe vor in Gestalt von Worten, Urteile in Gestalt von Sätzen der Sprache, Schlüsse als Teile von Dialogen und Texten. Logik ist dann ein Regelsystem über Sprache, ein Ausschnitt aus der Grammatik. Die Linguistik ist heute eine aufblühende Wissenschaft. Sie entdeckt auf ihre Weise das Apriori in Gestalt derjenigen Regeln, ohne die gar nicht sinnvoll gesprochen werden könnte. Wenn die Logik einen Teil dieser Regeln formuliert, wodurch ist sie dann – wenn überhaupt – innerhalb des Systems der Grammatik ausgezeichnet? Grammatiker meinen oft umgekehrt, die Logik sei gleichsam der feste Kern der Grammatik. Aber sie unterstellen damit das als bekannt, wonach wir hier fragen: was eigentlich die Logik auszeichnet.

Man kann die Frage akzentuieren als Frage nach dem Grund der Einfachheit der Logik. In einem hierarchischen Aufbau der Wissenschaften wird man in dem Anfang zugleich das Einfachste vermuten; und in der Tat sind die Prinzipien der Logik formal einfach. Aber nun hat uns die Rückfrage in das unüberschbare Feld der Linguistik geführt. Zwischen der Unübersehbarkeit der mit Hilfe der Logik aufzubauenden inhaltlichen Wissenschaften und der Unübersehbarkeit der hinter der Logik stehenden grammatischen Strukturen erscheint die Logik als ein „Flaschenhals“ von Einfachheit. Woher diese Einfachheit?

Ich vermute, sie kommt vom Bezug der Logik auf Wahrheit. Jeder Aussagesatz soll Wahres aussagen; der Aussagesatz ist nach der aristotelischen, bis zu Frege und Tarski durchgehaltenen Definition das, was wahr oder falsch sein kann. Korrekte Schlußformen sollen von wahren nur zu wahren Sätzen führen können. Die formale Logik ist nun eine mathematisch vorgehende Wissenschaft von denjenigen Strukturen, die durch diese einfachen Bestimmungen schon gesetzt sind<sup>2</sup>. Als mathematische Wissenschaft fragt sie nicht zurück, was die Bestimmungen „wahr“ und „falsch“ eigentlich bedeuten. Eine Theorie, die noch vom Grund der Gültigkeit der Logik (oder ihrer Anwendbarkeit oder Wahrheit oder wie immer wir für den Anfang sagen wollen) Rechenschaft geben will, muß hingegen eben diese Fragen stellen. Die Frage: „was ist Logik?“ führt zur Frage: „was ist Wahrheit und Falschheit?“

Genau diese Frage hat Platon im Theätet und Sophistes gestellt.

---

<sup>2</sup> Über das sehr komplexe Verhältnis zwischen Logik und Mathematik seien hier in stenographischer Zusammendrängung einige Vermutungen präsentiert. Logik ist eine Wissenschaft über Wahrheit. Mathematik ist eine Wissenschaft über Strukturen. Logik ist die mathematisch vorgehende Wissenschaft über Wahrheit. Mathematik ist die logisch vorgehende Wissenschaft über Strukturen. Noch stenographischer: Logik ist die Mathematik der Wahrheit, Mathematik ist die Logik der Strukturen. – Logik studiert die mit dem Begriff der Wahrheit gesetzten Strukturen. Sie muß von sich verlangen, ihre Erkenntnis dieser Strukturen, also ihre eigene Wahrheit, gemäß den aus dieser Erkenntnis folgenden Gesetzen strukturell durchsichtig zu machen. Logik ist logische Analyse der Logik. Mathematik studiert Strukturen so, wie sie sich zeigen, wenn man ihre Erkenntnis gemäß den Regeln der Struktur der Wahrheit (also logisch) darstellt. Mathematik enthält die Mathematik ihrer eigenen Struktur. – Wahrheit und Struktur sind in diesen Erklärungen undefiniert geblieben.

*IV. Falsche Meinung im Theätet*

Vor zehn Jahren, als ich in zwei aufeinanderfolgenden Wintersemestern den Theätet im Seminar traktierte, war ich in Versuchung, selbst einen Dialog zu schreiben unter dem Titel „Der neue Theätet“. Im Café Cron und Lanz in der Weenderstraße in Göttingen sollten sich zwei Wissenschaftler begegnen, zwei alte Bekannte, nämlich ein junger Mathematiker, soeben von einem dreijährigen Amerika-Aufenthalt zurückgekehrt, und ein älterer Philosoph. In der Wiedersehensfreude gestehen sie einander, was sie immer gewußt haben, nämlich, daß in ihnen Theätet und Sokrates reinkarniert sind. Diese Wiederverkörperungen geschahen alle 800 Jahre, und so waren sie einander seit Athen schon zweimal wiederbegegnet, im spätantiken Alexandrien und im Paris der Scholastik; denn ihnen ist Ruhe nicht vergönnt, bis sie ihr Gespräch über das Wesen der Erkenntnis zum Ziel geführt haben. Theätet sagt nun in Göttingen: „Dreimal hast du, Sokrates, mir grünem Jungen meine These, Erkenntnis sei Wahrnehmung, mit unzureichenden Argumenten aus der Hand geschlagen. Heute, in der vierten Runde, habe ich zum erstenmal die Argumente, die ich brauche. Heute gibt es, was es damals nicht gab, die Abstammungslehre, die empirische Psychologie, die Linguistik, die mathematische Logik, die empiristische Wissenschaftstheorie, die Kybernetik. Heute kann ich argumentieren.“ Sokrates antwortet: „Ja, du Wunderbarer, dreimal habe ich dich nur überredet, denn du hattest nichts zu antworten. Heute kennst du die wahren Argumente, heute werde ich dich überzeugen.“

Ich habe den Dialog nicht geschrieben und bin zur Wiederaufnahme der Frage veranlaßt worden durch eine unlängst erschienene Arbeit von Detel „Platons Beschreibung des falschen Satzes im Theätet und Sophistes“, der ich von nun an referierend und reflektierend folge.

Zunächst eine Reflexion, auf die Gefahr hin, für Philosophen Selbstverständliches zu sagen: Unser Thema ist zunächst die Wahrheit. Warum dann die hervorgehobene Rolle gerade des falschen Satzes, der falschen Meinung? Es gibt zwei hintereinander angeordnete Eingangstore zur Philosophie; man muß durch beide nacheinander gehen. Der vorphilosophische Mensch weiß sich im Besitz vieler Kenntnisse; aber auf so überzogene Ansprüche wie den, die Wahrheit zu kennen, läßt er sich nicht ein. Durch das erste Tor führt uns Sokrates. Wenn er uns nach unseren Kenntnissen befragt, so entdecken wir, daß sie alle nichts taugen. Weder können wir sie vernünftig aussprechen noch dienen sie uns gar zu dem, wozu sie dienen sollten: ein Leben zu führen, das uns befriedigt. Philosoph wird man, indem man erkennt (nicht nachplappert), daß man nichts weiß. Wir erkennen das, indem wir alle unsere Kenntnisse am Maßstab der Wahrheit messen und unzureichend befinden. Also sind wir nun allein mit dem Maßstab der Wahrheit. Nichts kennen wir als nur die Wahrheit selbst, nämlich den Maßstab, dem das gerecht sein müßte, was wahr sein sollte. Durch das zweite Tor führt uns Platon. Als Nichtwissende, der Wahrheit Bedürftige leben wir. Können wir begreiflich machen, können wir sagen, wie es möglich ist, so zu leben? Es muß wohl möglich sein durch eine Art Teilhabe an der Wahrheit des Seins.

Den Irrtum entlarvten wir durch den Maßstab der Wahrheit, den wir mitbrachten. Wie aber ist denn dann überhaupt Irrtum möglich? Wenn Wahrheit für endliche Wesen Teilhabe am Sein ist, woran hat denn der Irrtum teil? Der Irrtum ist das Problem der Philosophie wie das Böse das Problem der Religion, und beide sind dasselbe Problem. Eine Wahrheitstheorie, die von vorneherein das Wahre und das Falsche parallel behandelt, übersieht die Asymmetrie, daß wir ohne Wahrheit nicht leben können. Eben darum ist die Probe auf eine Wahrheitstheorie, daß sie sagen kann, was das Falsche ist.

Die Leitfrage des Theätet-Dialogs ist die Frage nach dem Wahren, die Frage, was ἐπιστήμη sei. Ich übersetze ἐπιστήμη hier mit Wissen, wobei der Anklang an die altmodische Sprechweise „wissen zu . . .“ mitgehört werden soll: „er weiß zu flöten“ = „er versteht sich aufs Flöten“. Drei Antworten werden erörtert: Wissen ist αἴσθησις, Wissen ist ἀληθὴς δόξα. Wissen ist ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου, also deutsch etwa Empfindung, wahre Meinung, oder wahre Meinung, von der Rechenschaft gegeben werden kann.

Der erste, längste Teil entwickelt, wenn ich nicht irre, unter dem Namen des Protagoras Platons eigene Beschreibung der Sinneswahrnehmung<sup>3</sup>. Es scheint mir ein bewährtes Auslegungsprinzip, daß eine in einem platonischen Dialog vorgebrachte Meinung eines Gesprächspartners fast stets eine Deutung zuläßt, nach der sie auch in Platons Sinne richtig ist; widerlegt wird dann nur ihre falsche, vordergründige (sog. „wörtliche“) Auffassung. Αἰσθησις ἄρα τοῦ ὄντος αἰεὶ ἔστιν καὶ ἀψευδὲς ὡς ἐπιστήμη οὐσα (152c 5–6). Empfindung ist jeweils (αἰεὶ) Empfindung des Anwesenden (τοῦ ὄντος in Heideggers Übersetzung) und, als Empfindung darüber, was sie empfindet, keiner Täuschung fähig. Sie ist ein jedem von uns vertrautes Beispiel einer unerschütterlichen Gewißheit, somit ein Modell, an dem man ablesen kann, inwiefern der Anspruch der Unfehlbarkeit für Wissen nicht absurd ist, sondern zum Wesen der Sache gehört. Falsch aber ist der Anspruch, sie sei das ganze Wissen. Jeder Mensch ist unfehlbar in dem, was er empfindet, aber nicht in dem, was er meint. Schlagendes Beispiel die Vorurteile über die Zukunft (178a–179a): ich habe gemeint, der Wein werde mir süß schmecken, jetzt aber schmeckt er mir bitter<sup>4</sup>.

Die zweite Antwort sucht das Wissen nicht in dem, was der Seele von außen zukommt, sondern dort, wo sie αὐτὴ καθ'αὐτὴν πραγματεύεται περὶ τὰ ὄντα (187a 5–6), wo sie sich, auf sich selbst bezogen, um das ihr so Anwesende kümmert. Als Name dieses Verhaltens wird δοξάζειν eingeführt (187a 8) und als Ergebnis davon die δόξα (187b). Wir übersetzen φαίνεται und δοκεῖ beide mit „es erscheint“, aber φαίνεται im Sinne von „es zeigt sich“, δοκεῖ im Sinne von „man meint“. Heißt δοξάζειν Meinen, so ist sofort der Einwand zur Hand (187b), daß es auch falsche Meinung gibt. Darüber folgt der Exkurs, den wir alsbald betrachten werden. Zunächst sei der Rahmen vollends ausgezogen. Der Exkurs zeigt, daß falsche Meinung nur definiert werden kann, wenn man schon weiß, was Wissen ist. Der Versuch, Wissen als wahre Meinung zu definieren,

<sup>3</sup> H. G. Gadamer sagte mir mündlich, er vermute hinter dieser von Mathematikern vorgebrachten These eine intuitionistische Theorie der Mathematik.

<sup>4</sup> Empfindung ist, spielerisch gesagt, ἐπιστήμη τοῦ ὄντος αἰεὶ, aber nicht τοῦ αἰεὶ ὄντος.

scheitert an dem Einwand, daß man aus falschen Gründen, also sichtlich ohne Wissen, eine zutreffende Meinung haben kann, z. B. wenn man einen Advokaten angehört hat (201a–c). Die dritte Antwort, Wissen sei begründete wahre Meinung, erweist sich als zirkelhaft, denn nur Wissen kann eine wahre Meinung als wahr erweisen und insofern begründen. Die vierte Antwort wäre konsequenterweise, daß Wissen nicht definiert werden kann, da jede Definition nur als ein Wissen, also im schon erschlossenen Verständnis für Wissen möglich ist. Dieses Wissen wird im Dialog nur vorgeführt in der Mitte des Textes<sup>5</sup> im Exkurs über den wahren Weisen<sup>6</sup>.

Nun zum Exkurs über die falsche Meinung (187c–200d). Meinung ist vom Wissen dadurch unterschieden, daß sie falsch sein kann. Erst die Möglichkeit falscher Meinung gibt dem Begriff der Meinung seinen Sinn: Meinung ist genau das, was falsch sein kann. Der Exkurs fragt also, was Meinung ist, oder, auf moderne Logik angewendet, was eine Aussage ist. Das, was man wissen kann, heißt bei Platon Idee. Falsche Meinung über Ideen gibt es, wenn überhaupt, nur, insofern es überhaupt Meinung<sup>7</sup> – statt Wissen oder Nichtwissen – gibt. Wie kann es Falsches geben?

<sup>5</sup> Platons Kompositionsprinzip, das Wichtigste in der Mitte zu sagen, ist oft bemerkt worden. Dieser Exkurs beginnt S. 172, die in der Mitte des Textes steht, wenn man das Vorspiel in Megara nicht mitrechnet. Berühmtestes Beispiel: Der Satz von den Philosophenkönigen in der Mitte der Politeia.

<sup>6</sup> Vom Wissen her müßte dann erklärt werden, was Meinung und Empfindung ist (Philosophie des Abstiegs). Mir ist, noch ehe ich Krämers und Gaisers Arbeiten über das „Derivations-system“ kannte, die Analogie dieser vier Antworten zum Liniengleichnis aufgefallen, das seinerseits (dies gegen Robinson gesagt) die abstrakte Struktur des Höhengleichnisses spiegelt. Die Spiegelbilder im Wasser bzw. die Schatten auf der Höhlenwand sind die reine Sinnesempfindung als Empfindung (αἰσθησις). Die Gegenstände, deren Spiegelbilder bzw. Schatten wir empfinden, sind das in der Empfindung Gemeinte (δόξα). Wahr kann diese Meinung nur sein, insofern die Gegenstände das, was sie scheinen, sind. Das, was etwas ist, ist sein Eidos. Von diesem diskursiv (μετὰ λόγου) Rechenschaft geben zu können, ist διάνοια, in strengster Form als Mathematik. Das Anschauen dessen, was die διάνοια nur durchläuft, als je Eines, also der Idee, ist ἐπιστήμη. Das, was die Idee als Idee ist, nämlich Eines, Gutes, ist im Gleichnis die Sonne, die Idee des Guten, das Eine selbst.

<sup>7</sup> Es sei daran erinnert, daß Meinung, δόξα, auch im 6. Buch der Politeia terminologisch eingeführt wird, als ein μετὰξύ, ein Mittleres zwischen Wissen, das auf die ὄντως ὄντα geht, und schlechthinigem Nichtwissen. Der Zwischenstufe des Wissens entspricht eine Zwischenstufe des Seins. In der vielfach, z. B. auch im Beginn der Timaios-Rede benützten Sprechweise sind ὄντως ὄντα die νοητά, die immer sind (immer „anwesen“) und nicht werden und vergehen (in Erscheinung treten = γίνεσθαι; und aus der Erscheinung treten). Die δόξα ist das Wissen von den αἰσθητά, die nie sind, sondern in Erscheinung treten und entschwinden. Sie sind das, was das in den Empfindungen Empfundene ist, nicht αἰσθήσεις, sondern αἰσθητά (Theaet. 156b 1–2, e5). Das Wissen vom Entstehenden und Vergehenden kann selbst entstehen und vergehen. Das Verhältnis dieser δόξα, die das Vergängliche weiß, zur δόξα über Ideen könnte nur eine Logik zeitlicher Aussagen aufklären, die in der attischen Philosophie nur von Aristoteles in der Interpretation 9 angerührt wurde. Eigentlich können wahr oder falsch sein nur Aussagen über Veränderliches („es regnet“). Eine Aussage über Unveränderliches ( $2 \times 2 = 4$ ) ist entweder wahr und kann dann nicht falsch sein oder vice versa. Die Anwendung der zweiwertigen Logik auf Aussagen über Ideen setzt eine Theorie der Möglichkeit des Irrtums über Unveränderliches voraus. Soweit ist auch Platon nach Ausweis seiner Dialoge nicht vorgedrungen.

Auf diese Frage erörtert der Dialog fünf Antworten. Die drei ersten zeigen, wie leicht es ist, die Meinung zu begründen, es gebe gar keine falsche Meinung. Im wesentlichen basieren sie auf der Voraussetzung, es gebe in bezug auf einen möglichen Gegenstand des Meinens nur zwei Möglichkeiten: ihn zu wissen oder nicht zu wissen. Dann kann man nicht über ihn eine Meinung haben, die aber falsch ist<sup>8</sup>. Ein naives Verständnis der Ideenlehre muß zu diesem Problem führen. Wenn Wissen das Anschauen des Seienden als je Eines ist, so ist die Wahrheit des Wissens die Unverborgenheit des Seienden. In dem hochinteressanten, leider ungedruckten ersten Teil seiner Arbeit diskutiert Detel die Ansicht mancher Autoren, Platon habe in der frühen Ideenlehre so gedacht, und die im Theätet vorbereitete, im Sophistes vollzogene Diskussion des Nichtseins und des Falschen sei eine Selbstkritik. Detel hat für mich voll überzeugend gemacht, daß die Argumentationsstruktur der Frühdialoge (vom Laches an) nur verständlich ist, wenn Platon in ihnen schon Gebrauch von dem Wissen macht, daß jede Idee nur in einem Ideengefüge das ist, was sie ist. Dann kann Platon in diesen drei Antworten aber nicht seine früheren Naivitäten kritisieren.

Er kritisierte aber überhaupt keine Naivitäten, sondern eine scharfsinnige logische Theorie. Detel sagt, indem er für den modernen Leser moderne Sprache wählt, nach dieser Theorie „ist ein Satz genau dann sinnvoll, wenn er wahr ist“ (S. 36). In Freges Terminologie entspräche dem die Meinung, der Sinn eines Eigennamens sei seine Bedeutung. Ein bedeutungsloser Name (Name von nichts) wäre dann sinnlos. Der Sinn eines Satzes ist der gemeinte Sachverhalt. Wenn ein Satz falsch ist, würde er dann nichts meinen, wäre also sinnlos. Gegen diese These genügt es nicht, zu sagen, wir seien doch einig, daß es falsche Sätze gibt. Wer gegen sie den common sense aufrechterhalten will, muß Begriffe schaffen, in denen man sagen kann, wie falsche Sätze möglich sind. Platonisch kann man sagen: Wahrheit ist Sichzeigen von etwas. Etwas zeigt sich aber nicht einfach, sondern es zeigt sich *als* etwas. Dann ist es denkbar, daß es sich als etwas zeigt, aber als etwas anderes als es ist. Diesen Weg wird der Sophistes beschreiben. Er entspricht Freges Erklärung des Sinns eines Namens als seiner Gegebenheitsweise. Beides beruht auf der Begrifflichkeit des Denkens bzw. der Komplexität der Ideen.

<sup>8</sup> Im Einzelnen: Erstens: Wenn es in bezug auf alles nur Wissen oder Nichtwissen gibt (188a 1), und wenn das Meinen etwas meint, wo man etwas weiß oder nichts weiß, so gibt es kein falsches Meinen, sondern eben nur Wissen oder dessen Fehlen. Zweitens: Wenn Wissen etwas weiß, was ist, falsches Meinen aber das meint, was nicht ist, wenn jedes Wahrnehmen (Sehen, Hören, Tasten) aber etwas wahrnimmt, was ist, und wenn man per analogiam folgert, daß Meinen auch etwas meint, was ist, so verwickelt uns die Meinung, es gebe falsche Meinung, in einen Widerspruch. Wer meint, was nicht ist, meint nichts (ὁ ἄρα μὴ ὄν δοξάζων οὐδὲν δοξάζει, 189a11). Drittens: Sei also falsches Meinen etwas Anderes meinen (ἄλλοθοξεῖν, 189d 5), nämlich etwas als etwas Anderes vorstellen als es ist. Wie aber kann man etwas meinen und zugleich meinen, es sei etwas Anderes? Eben dies sollte doch aufgeklärt werden und ist somit keine Antwort, sondern das ungelöste Problem. – Detel macht plausibel, daß Platon hier fremde Ansichten, etwa die des Antisthenes kritisiert. Aber diese Ansichten sind gescheit genug, um Platon zur Formulierung seines eigenen Problems zu dienen. Darstellung und Literatur hierzu s. Oehler (1962).

Die vierte Antwort ist berühmt. Sie vergleicht die Seele einer Wachstafel (191c 8–196c 8), in welche die Sinnendinge wie Siegel Abdrücke einprägen. Wissen ist die Fähigkeit, ein Siegel als identisch mit dem zu erkennen, das zuvor einen bestimmten Abdruck hinterlassen hat. Dies ist eine Übereinstimmungstheorie der Wahrheit: Siegel und Abdruck sind dasselbe Bild. Will man neben Wahrheit und Nichtwissen die Falschheit einführen, so muß man von der Auffassung der Wahrheit als Unverborgenheit zu der als Übereinstimmung weitergehen; so geschieht es auch bei Aristoteles (Metaphysik · 10). Ich komme beim Sophistes nochmals hierauf zurück. Das Wachstafelmodell bietet auch schon die Möglichkeit der Weiterbildung zu einer kybernetischen Theorie, in der die Korrespondenz von Sachverhalt und Vorstellung nicht wie Vorbild und Nachbild, sondern funktional wie Schlüssel und Schloß ist. Es ist eine essentiell zeitliche Theorie: Wissen ist ermöglicht durch Erinnerung. Das Siegel ist die fortdauernde Fähigkeit (*δύναμις*), Abdrücke zu schaffen; es ist das Eidos, als Vermögen verstanden. Der Abdruck ist das einmal geschaffene Faktum. Das Gleichnis der prägbaren, selbst gestaltlosen Masse kehrt im Timaios für die *χώρα* wieder, die *δύναμις τοῦ πασχειν*, aristotelisch gesagt die Materie. Die empirische Seele ist das Vermögen, zum Wissen geprägt zu werden.

In dieser Auslegung entspricht das Siegel der Idee. Aber im Theätet wird das Siegel als einzelnes Sinnending gedeutet. Die Beispiele sind Personen wie Theodoros und Theaitetos. So gelingt die kybernetische Deutung, die sich im Prinzip von heutiger Kybernetik nicht unterscheidet. Im Göttinger Gespräch hätte ich den Sokrates an diesem Modell die ganze Kybernetik der Erkenntnis entwickeln lassen. Es wird vorausgesetzt, daß materielle Dinge Gestalten haben; das nennt Platon, daß sie je an einer Form Anteil haben. Die Gleichheit oder Verschiedenheit dieser Gestalten kann in einem physischen Prozeß des Aneinanderfügens getestet werden, so wie das Schloß eben nur dann wirklich aufgeht, wenn der Schlüssel paßt. Eine Gestalt als diese Gestalt erkennen heißt dann auf ihr Herannahen „richtig“ reagieren: Man sieht hier unmittelbar, daß eine Kybernetik des Wissens stets zum Erkennen von Gestalten, nicht von Einzeldingen führt, von letzteren nur vermittelt ihrer einmaligen Gestalt. Kybernetisch erklärte Erkenntnis ist essentiell Erkenntnis des Allgemeinen. Dadurch kommt der Unterschied des Dings von seiner Gegebenheitsweise als wesentliches Merkmal in die Erkenntnis. Diese kybernetische Wendung erklärt aber gerade nicht die Erkenntnis des Eidos als Eidos; die unreflektierte sinnliche Erkenntnis vermag das Ding noch nicht von seiner Gegebenheitsweise zu unterscheiden. Im Dialog scheitert der Wachsplattenvergleich an falscher Meinung ohne sinnlichen Gegenstand ( $5 + 7 = 11$ ).

Daher führt die fünfte Antwort, das Gleichnis vom Taubenschlag (196d bis 200d), eine neue Metapher für „Erkenntnisse in der Seele“<sup>9</sup> ein, den gefangenen

<sup>9</sup> Das Verhältnis des Taubenschlags zur Anamnesis-Lehre im Sinne des Menon hat einigen Auslegern Schwierigkeiten gemacht (vgl. Detel 57). Sie meinen, nach dieser Lehre sei doch die Seele nie leer von Ideen, folglich könnten die Tauben nicht Ideen sein. Dieser Einwand scheint mir die Methexis-Struktur zu vergessen. Die einmalige Idee des Gleichen ist nicht in jeder Seele als eine andere, dieser Seele eigene Taube („Vorstellung“), sondern sie ist das in diesen

Vogel. Beiden Gleichnissen gemeinsam ist die Gedächtnistheorie des Wissens: ein Abdruck ist eingepreßt, ein Vogel gefangen. Der Irrtum wird in beiden Fällen möglich durch die Konfrontation des vergangenen Faktums mit einem gegenwärtigen Ereignis: das Siegel wird am Abdruck angelegt, der Vogel im Taubenschlag mit der Hand gegriffen. Hier gibt es ungenaues Anlegen, es gibt Vergreifen. Das Taubenschlaggleichnis wird im Dialog durch eine m. E. vermeidbare Schwierigkeit zum Scheitern gebracht<sup>10</sup>. In Wahrheit müßte Platon hier die Ideenlehre explizit einführen, was erst im Sophistes geschieht.

### V. Nichtsein und Verschiedenheit im Sophistes

Wie beim Theätet betrachten wir zuerst den Rahmen und wählen dafür das philosophische Herzstück des Dialogs, den Exkurs, dessen Ausgangs- und Zielfrage die Möglichkeit des Pseudos betrifft (236d–264b). Der Exkurs ist nach dem bei Platon herrschenden Kompositionsprinzip gebaut, das man in der Sprache des Höhengleichnisses das Schema von Aufstieg und Abstieg nennen kann. Dabei bieten die im Theätet erörterten Probleme die ersten Stufen dar. Wir begleiten deshalb den Aufstieg alsbald mit unseren schon gewonnenen Reflexionen.

Der Aufstieg beginnt mit einer Umwendung der ganzen Seele. Sie hat bisher Erscheinungen gesehen, jetzt soll sie das zu sehen bekommen, was Erscheinungen möglich macht. Der Sophist war den Gesprächspartnern als ein Scheinkünstler erschienen. Er war erschienen, d. h. er hatte sich gezeigt als einer, der Schein hervorbringt. Schein ist hier nicht schlicht Erscheinung, sondern falsche Erscheinung. Nicht daß sich etwas zeigt, macht schon den Schein aus, sondern daß es sich als etwas zeigt, was es nicht ist. Solcher Schein scheint uns noch immer etwas sehr Begreifliches (236e 1–239d 3).

Diese Begreiflichkeit ist aber selbst nur ein Schein. Man kann etwas sagen, was ist. Kann man etwas sagen, was nicht ist? Eine Rede zeigt einen Sachverhalt. In der verstandenen Rede zeigt sich der Sachverhalt. Ohne Rede zeigt er sich vielleicht gar nicht. Der Schein, die falsche Rede ist aber ein Drittes: sie zeigt einen Sachverhalt, aber nicht wie er ist. Sie zeigt einen Sachverhalt, der gar nicht besteht. Wie kann man so etwas zeigen? (239d 3–241b 2).

---

Vorstellungen Vorgestellte. Die Anamnesis-Lehre benützt die nicht aktualisierte Gegenwart eines Gedankens im empirischen Gedächtnis als Metapher für die nicht aktualisierte Möglichkeit der Erkenntnis einer ewigen Idee. Das Taubenschlag-Gleichnis seinerseits ist eine kybernetische Metapher für das empirische Gedächtnis.

<sup>10</sup> Die Tauben werden nun wieder als ἐπιστήμαι (197e 3) im Sinne einer simplen Unverborgenheitstheorie (oder, in unzureichender Korrektur, als Erkenntnisse oder Unkenntnisse, 199e 2) angesetzt. Hier müßte die im Wachstafelgleichnis schon eingeführte Übereinstimmungstheorie benützt, die Tauben müßten miteinander verglichen werden. Man kann nicht annehmen, daß Platon nach wenigen Seiten die vorige Erkenntnis vergessen habe. Die beiden Gleichnisse sollen wohl je eine Seite des Wissens darstellen. Ihre Zusammenfügung setzt den Übergang zur Erkenntnis „von etwas als etwas“ voraus, also zur Ideenlehre, der im Taubenschlaggleichnis nicht vollzogen ist, ohne den dieses Gleichnis aber nichts darstellt.

Es geht hier nicht um das Zeigen, sondern um das Gezeigte, nämlich um das Sein dessen, was nicht ist, des  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ . Die falsche Rede zeigt, was nicht ist. Zeigen kann man, kann sich, aber doch nur etwas, was ist. Logisch formuliert: der Sinn eines falschen Satzes ist etwas, was es nicht gibt. Aber in der zweiwertigen Logik nennen wir Aussagen etwas, was wahr oder falsch sein kann. Also gibt es den Sinn eines falschen Satzes. Platons Frage hier ist also in der Tat die Frage nach dem Sinn einer Logik (241b 3–242c 2).

Die nächste Stufe enthüllt als Schein die bisher unbefragte Voraussetzung, wir wüßten, was wir meinen, wenn wir vom wahren Satz sagen, er zeige, was ist. Was heißt denn Sein? Logisch: was ist ein Sachverhalt? Diese Frage kann nicht mehr ohne Rückgang auf die Meinungen über das Sein behandelt werden. Sie zeigt die Unvermeidlichkeit der Ontologie in der Begründung der Logik (242c 3 bis 251d 4).

In der Auseinandersetzung mit den großen philosophischen Ansätzen wird uns der Blick frei auf die Gipfel, auf die obersten  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta$  („Gene“). Vom Sein, isoliert genommen, kann man nicht einmal sprechen. Jedes verständige Reden über das Sein spricht zugleich noch von Andreem. Unser Dialog sondert für die Betrachtung neben dem Sein vier weitere Gene aus: Bewegung und Ruhe, Identität und Verschiedenheit. Jedes dieser Paare wird durch eine Reflexion auf dasjenige gewonnen, was schon verstanden sein mußte, um über das zuvor Betrachtete sinnvoll zu reden. Diese reichen aus, um im Abstieg das Nichtsein und die falsche Rede zu erklären<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Der Reflexionscharakter des Übergangs zu weiteren Gene verdient Beachtung. Vom Seienden war die Rede. Seiendes, das überhaupt auf Anderes wirkt (Materialismus), bewegt dieses Andere, und Seiendes, das überhaupt erkannt wird (Idealismus), ist insofern bewegt. Dieser hochabstrakte Sinn von Bewegung wäre der Ansatzpunkt einer Konfrontation der Ideenlehre mit einer modernen Philosophie der Zeit. Die Ruhe wird nicht durch Negation der Bewegung erklärt, sondern tritt ebenso wie die Bewegung in der Reflexion auf den Sinn von Sein unmittelbar auf (249b 8): ein schlechthin nicht Beharrendes wäre kein Seiendes. Sind so die drei Gene Seiendes, Bewegung und Ruhe eingeführt, so zeigt sich, daß wir sie nur erkennen können, wenn wir jedes von ihnen in seiner Identität mit sich und seiner Verschiedenheit von den beiden anderen erkennen. Es ist klar, daß das Stehenbleiben bei diesen fünf von den  $\mu\acute{\epsilon}\gamma\iota\sigma\tau\alpha\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\eta$  eine gewisse Willkür enthält. Z. B. bietet sich als nächstes Genus die Relation an, denn was meinen wir, wenn wir von der Verbindung (Koinonia) der Gene reden? ( $\tau\acute{\alpha}\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ ,  $\tau\acute{\alpha}\ \delta\acute{\epsilon}\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\ \acute{\alpha}\epsilon\iota\ \lambda\epsilon\gamma\epsilon\sigma\theta\acute{\alpha}\iota$ , 255c 12–13, vgl. Scheibe [1967]). In dieser Unabgeschlossenheit des Kreises der größten Gene nun steckt ein systematisches Problem, das Platon in unserem Dialog nicht thematisiert (vgl. jedoch den Parmenides-Dialog). Der Aufstieg führt nicht etwa auf ein oberstes, abgeschlossenes, in sich ruhendes Wissen. Der oberste Punkt des Aufstiegs ist das Sein für sich allein, ohne Anderes, ohne Bewegung (249a), ein  $\delta\epsilon\iota\nu\acute{o}\varsigma\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , wie Theätet sagt, der hier ähnlich reagiert wie im Staat (509c) Glaukon, der  $\mu\acute{\alpha}\lambda\alpha\ \gamma\epsilon\lambda\omicron\iota\omega\varsigma$  sagt: „ $\text{Ἀπολλόν, δαμονίας ὑπερβολῆς.}$ “. Dieses eine Sein ist unaussagbar. Die sagbare Erkenntnis beginnt mit dem Wiederabstieg ins Viele. Der Anfang dieses Abstiegs ist aber die Reflexion auf seine Möglichkeit: das erkannte Seiende ist, als Erkanntes, bewegt. Nun aber gibt es im Abstieg kein Halten mehr. Die Bedingung der Erkenntnis ist Bewegung. Die Bedingung der Bewegung ist Identität und Verschiedenheit. Deren Bedingung ist Relation. Wer die ausgesprochenen Sätze der Dialogpartner analysiert, wird mehr solche Bedingungen finden. Der Abstieg ist gar nichts anderes als der Vollzug der Erkenntnis. Denn die Erkenntnis wäre vollzogen, also eigentliche Erkenntnis, nur als ganze.

Detel geht den Weg zu einer formalen Beschreibung der logischen Auffassung Platons durch die Anwendung der drei Gene Sein, Identität und Verschiedenheit auf die dihäretisch aufgebauten Begriffspyramiden. Als Beispiel kann jede durchgeführte Dihärese dienen, z. B. die Definition des Anglers. Es könnte scheinen, als würden die obersten Gene hier erklärt durch die Rolle, die sie in den unteren Regionen empirischer Vielfalt spielen. Aber sie erläutern nicht diese oder jene Begriffspyramide, sondern sie legen fest, was überhaupt eine Begriffspyramide ist. Sie legen die Bedingungen der Möglichkeit der Dihärese fest. Detel unterscheidet – wenn ich seine subtilere Argumentation hier etwas verkürzen darf – die in den vielen Begriffspyramiden enthaltene Erkenntnis als materiale Erkenntnis von der in den größten Gene enthaltenen als formaler Erkenntnis.

Die größten Gene erscheinen formal als ein- oder zweistellige Prädikate von Begriffen innerhalb einer Pyramide. Sind A, B, C . . . Variable für Begriffe, so kann man Sätze der Form bilden „A ist identisch mit A“, „A ist verschieden von B“. Der Sprachgebrauch Platons läßt aber auch die einstellige Sprechweise zu, z. B. „A ist verschieden“, so wie, wenn man sagen kann „Philipp ist der Vater von Alexander“, man auch sagen darf „Philipp ist Vater“<sup>12</sup>. So kann man dann auch sagen „A ist B“ und einstellig „A ist“. Aber was bedeutet „ist“ bei Platon? Man hat diese Frage in der neueren Literatur meist so behandelt, daß man für gewisse, unserer heutigen Logik geläufige Bedeutungen von „ist“ fragte, ob Platon sie auch verwendet und studiert habe. Wenn im Sinne von „Sein“ gerade Platons und unsere eigentlichen Probleme stecken, so wirkt dieses Verfahren noch etwas präphilosophisch. Ich folge hier nicht den einzelnen Erörterungen Detels (und Fredes, mit dem er sich auseinandersetzt), sondern gebe nur eine, wie mir scheint, formal haltbare Schlußformulierung an. Platon verwendet das Wörtchen „ist“ (ἔστι), sowohl um sein Genos der Identität wie das des Seins auszudrücken. „A ist A“ heißt „A ist identisch mit A“. „A ist B“ wird im allgemeinen im prädikativen (oder inklusiven, vgl. Anm.<sup>19</sup>) Sinne zu verstehen sein und heißt im platonischen Sinne „A hat Anteil an B“. Der Sinn des Genos ὄν ist also das Teilhaben an . . . Man kann dann den kopulativen Gebrauch des „ist“ selbst in Sätzen wie „A ist identisch mit A“, „A ist verschieden von B“ durch die Teilhabe an einem Genos ausdrücken, das selbst ein Relativum ist: „A hat teil an der Identität bezüglich A“, „A hat teil an der Verschiedenheit bezüglich B“. Das absolut gebrauchte „ist“ in der Satzform „A ist“ bedeutet dann „es gibt ein B, so daß A B ist“<sup>13</sup>. Die Behauptung der „Existenz“ eines Einzeldings kommt in dieser Logik nicht vor<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Formal: „A ist verschieden“ wenn es ein B gibt, so daß gilt „A ist verschieden von B“. Die Sprechweise ist deshalb besonders natürlich, weil Platon Relationen durch Relativprädikate beschreibt: „A ist verschieden in bezug auf B“. Das „in bezug auf“ wird terminologisch durch πρός mit dem Akkusativ ausgedrückt.

<sup>13</sup> Die Frage ist, was „es gibt ein B“ hier heißen soll. In der philosophischen Arbeit, die Platon in seinen Dialogen darstellt, kommt es häufig vor, daß ein Wort aus der Umgangssprache bekannt ist, von dem die Vermutung besteht, daß es ein definierbares εἶδος bezeichnet. Sei A der bekannte Name des gesuchten Eidos, so heiße „es gibt ein B, so daß A B ist“ soviel wie

Die Ausgangsfrage, wie Nichtseiendes sein kann, läßt sich jetzt formal fassen als die Frage, wie ein Satz der Form „A ist nicht“ einen Sinn haben ( $\tau\iota\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ ) kann. „A ist nicht identisch mit B“ läßt sich ersetzen durch „A ist verschieden von B“. Die unabhängige Einführung von Identität und Verschiedenheit erlaubt also, die Negation der Identität durch die Verschiedenheit zu definieren. Aber die Crux der Ausleger war, daß die Negation des eigentlichen Seins, also logisch der Prädikation, so nicht definierbar schien. Aber eben dies muß Platon von sich verlangen, wenn er das  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$  rechtfertigen will. Detel interpretiert nun den Satz „A ist nicht B“ als „A hat Anteil an  $C_1 \dots C_n$  und für jedes  $C_i$  gilt, daß B verschieden ist von  $C_i$ “. Etwas umgangssprachlicher ausgedrückt: „Alle Gene, an denen A Anteil hat, sind von B verschieden.“ Diese Deutung zeigt jedenfalls, daß es logisch möglich ist, mit den von Platon zugelassenen Hilfsmitteln die Negation durchgängig zu definieren oder, wenn man will, zu eliminieren.

Es gibt freilich neuerdings auch eine wesentlich andere Deutung des  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$  durch E. N. Lee. Lee bezieht sich auf den Passus 257c–258c, in dem Platon ausführlich von den „Teilen<sup>15</sup> der Verschiedenheit“, d. h. modern gesagt, Unter-

---

„ein Eidos B ist bekannt, so daß A B ist“. In der Tat kann man dann sagen, A habe ein Sein, da A jedenfalls unter der an B Anteil habenden Eide zu finden sein muß. „A ist“ im Sinne der Identität heißt: ein Eidos ist bekannt, mit dem A identisch ist.“ A ist dann  $\delta\upsilon\nu\tau\omega\varsigma\ \delta\upsilon\nu$ ; es ist eine Idee.

<sup>14</sup> „A ist“ im prädikativen Sinn kann auch gelesen werden „A hat Anteil am Sein“ oder, wenn man den iterativen Ausdruck nicht scheut. „A hat Anteil am Anteilhaben“. Dies gilt von jedem A, das im Innern einer Begriffspyramide wirklich vorkommt, also von jedem bestimmten A und ist koextensiv mit „es gibt ein B, so daß A B ist“. Ein formales Problem würde sich ergeben durch die Frage, ob der oberste Begriff einer Begriffspyramide in diesem Sinne „ist“. Nun kann man alle empirischen Pyramiden stets nach oben erweitern, und es mag sein, daß in der Akademie erörtert wurde, ob „Sein“ ( $\delta\upsilon\nu$ ) das oberste Genus sei. Gegen die Annahme eines obersten Genus polemisiert Aristoteles mit gutem Grund. Wir finden sein Problem hier in der Gestalt vor, daß die fünf von Platon studierten obersten Gene überhaupt nicht in einer Pyramide angeordnet werden können; so hat von den drei Gene „Sein“, „Identität“ und „Verschiedenheit“ jedes an beiden anderen Anteil. In der Tat ist der Übergang zwischen formalem und materialem Wissen ungeklärt. In der Philosophie des Aufstiegs zeigt sich zunächst bruchstückhaftes und ungesichertes materiales Wissen. Die Rückfrage nach seiner Rechtfertigung enthüllt dem Menschen schrittweise das formale Wissen, das er in der Weise der Anamnesis mitbringt, und ohne das er gar nicht hätte erkennen können, daß ein jeweils beanspruchtes materiales Wissen gar kein Wissen ist; das formale Wissen ist das Wissen, das nötig ist, um zu wissen, daß man nichts (nämlich nicht das göttliche materiale Wissen) weiß. Ich glaube aber, daß Platons späte theoretische Philosophie (und zumal die ungeschriebene Lehre) der Versuch einer Philosophie des Abstiegs ist, die vom „formalen Wissen“ beginnend die materiale Welt rekonstruiert, soweit das dem Menschen eben möglich ist. Bei diesem Unternehmen muß sich der im Aufstieg vielleicht klar erscheinende Unterschied des formalen und des materialen Wissens verwischen. Die Rätsel der platonischen Spätphilosophie, vor allem ihre eigentümliche Verwendung der Zahlen und der geometrischen Figuren, rühren wohl gerade von der Suche nach begrifflichen Hilfsmitteln her, die den Gegensatz von materialem und formalem Wissen und dem mit ihm zusammenhängenden Gegensatz von Idee und Sinnending überwinden sollten. Wir sehen, wie der Versuch einer philosophischen Begründung der Logik nicht nur überhaupt in ontologischen Fragen, sondern notwendigerweise in die offenen ontologischen Fragen führt.

<sup>15</sup> Die den modernen Leser verblüffende Bezeichnung der Unter-Eide eines Eidos in der Pyramide als seine „Teile“ hängt damit zusammen, daß nach Platons Auffassung im oberen Eidos alle seine „Teile“ enthalten sind. (Dazu vgl. G. Böhm's noch unveröffentlichte Münchener

begriffen der Verschiedenheit spricht. Die Verschiedenheit ist nach diesem Pausus so unterteilt wie das Wissen. Ist X irgendein erkennbares öv, so ist „verschieden in bezug auf X“ ein wohldefiniertes Eidos, das Lee als die Definition von „ist nicht X“ auffaßt. Ich komme auf Unterschied und Zusammenhang dieser Deutungen am Schluß zurück.

### VI. Falsche Sätze im Sophistes

Der Abstieg im Sophistes kehrt schließlich zurück zu der Ausgangsfrage, wie man Falsches sagen kann. Falsches sagen heißt sagen, was nicht ist. Im jetzt gewonnenen Sinn muß es also heißen, etwas sagen, was von dem, was ist, verschieden ist. Daß dies die von Platon intendierte Lösung des Problems der falschen Rede ist, geht aus seinem Text unmittelbar hervor. Trotzdem hat dieser Text den Interpreten viele Schwierigkeiten gemacht.

Konfrontieren wir Platons Lösung mit unserer Auslegung seiner ursprünglichen Schwierigkeit, so werden wir das mißliche Empfinden nicht los, die Schwierigkeit sei nur umformuliert. Falsches sagen heißt in der ursprünglichen Deutung sagen, was nicht ist. Jetzt heißt es, etwas sagen, was von dem, was ist, verschieden ist. Sagen soll heißen zeigen, oder sich zeigen lassen. Unsere Schwierigkeit war, wie man zeigen kann, was nicht ist. Können wir besser verstehen, wie man etwas zeigen kann, was von dem, was ist, verschieden ist? Wie oder wo zeigt man das denn?

Wir zerlegen Platons Schwierigkeit in zwei getrennte Probleme:

- a) Was ist die formal korrekte Beschreibung eines falschen Satzes?
- b) Wie kann es zum Aussprechen falscher Sätze kommen?

Nur das Problem a) wird im Sophistes behandelt. Der sophistische Eleatismus hatte behauptet, da es nicht möglich sei, zu sagen, was nicht ist, könne es gar keine falschen Sätze geben. Diese Behauptung widerlegt Platon, indem er explizit angibt, welche Merkmale ein falscher Satz hat.

Platon skizziert 259d 9–264b 9 in aller Kürze den Ansatz einer philosophischen Grammatik. Er führt damit so viele neue Probleme ein, daß die Verwirrung der Interpreten begreiflich ist. Für die Deutung wäre es sehr hilfreich, zu wissen, wieviel mehr er über diese Fragen gewußt hat als er hier ausspricht. Das ist uns unbekannt, und ich versuche auch hier die Arbeitshypothese, daß er auf

---

Habilitationsschrift „Zeit und Zahl“). Deshalb ist die übliche Bezeichnung als „Begriffspyramide“ irreführend. Die Eide sind keine Begriffe, weder nach einer extensionalen noch nach einer intensionalen Auffassung des Begriffs. Extensional ist der Begriff eine Klasse. Ein Eidos aber ist nicht die Gesamtheit der Einzeldinge, die an ihm teilhaben. Platonisch gesagt nicht, weil das Eidos seiender ist als die vergänglichen Dinge, die an ihm teilhaben. Mehr modern gesagt nicht, weil das Eidos das ist, was definiert, welche Dinge der durch es bestimmten Klasse zuzurechnen sind. Intensional aber versteht man den höheren Begriff als den an Bestimmungen ärmeren. Eine moderne Sprechweise, die dem größeren Reichtum des höheren Eidos besser gerecht wird, ist die Auffassung eines Eidos als eine Möglichkeit. In der Möglichkeit des Fischers sind die Möglichkeiten aller Arten von Fischern, also auch des Anglers enthalten, aber nicht vice versa. Möglichkeit übersetzt hier Platons δύναμις.

Fragen, die uns zu seinem Text einfallen, eine konsistente Antwort gewußt hätte.

Die Rede ist eine der Gattungen des Seienden (260d 4). Also ist zu vermuten, daß auch in ihr Sein und Nichtsein vorkommen. Nichtseiendes sagen, das ist das Pseudos (260c 3–4). Seiendes sagen ist also die Wahrheit der Rede. Von der Rede her kann auch das Denken verstanden werden, denn das „Durchdenken“ (διάνοια) ist ein Gespräch der Seele mit sich selbst (263e 3–5, Theaet. 189e, Tim. 37b, Phileb. 38c–e), und die Meinung (δόξα) als das Urteil der Seele ist das Ergebnis des Durchdenkens wie der Satz das Ergebnis des Gesprächs ist.

Wir halten einen Augenblick inne angesichts dieser Sprachtheorie<sup>16</sup>. Sie liest sich wie die genaue Umkehrung dessen, was in der Neuzeit im Durchschnitt als selbstverständlich gegolten hat und allenfalls durch moderne linguistische Philosophie wieder in Zweifel gezogen wird. Für den sogenannten Subjektivismus der Neuzeit sind Wahrheit und Falschheit primär Merkmale möglicher Meinungen, also von Bewußtseinsinhalten, auch wenn diese sprachlich formuliert werden. Die Sprache ist Ausdruck der Bewußtseinsinhalte. Platons Ansatz ist demgegenüber so gemacht, daß nicht der Bewußtseinsinhalt als das Gegebene und Verständliche angesehen wird. Er wird vielmehr erklärt durch Rückführung auf das besser Bekannte, das Gespräch. Nachdenken ist ein Dialog der Seele mit sich. Im Dialog, also dem, was Menschen gemeinsam haben, wird Wahrheit offenbar; in ihm geschieht auch der Irrtum und wird, wenn es gut geht, entlarvt.

Nun zu den Einzelheiten. Platon gibt drei Beispiele von Sätzen, die auf Wahrheit und Falschheit hin beurteilt werden können: „ein Mensch lernt“, „Theaitetos sitzt“, „Theaitetos fliegt“. An diesen Beispielen fällt mehreres auf. Sie präsentieren alle, in einfachster Gestalt, die Subjekt-Prädikat-Struktur, und Platon weist darauf in Breite hin durch die Unterscheidung der beiden schon von der sophistischen Lehre unterschiedenen Worttypen ὄνομα und ῥῆμα<sup>17</sup>. Verblüffend ist, daß sie alle zu den zeitbezogenen Aussagen gehören. Es hätte nahegelegen, die Subjekt-Prädikat-Struktur explizit als das Aussprechen einer Teilhabe-Relation zwischen zwei Gene einzuführen. Nun aber wird über das Rhema als bestimmendes Merkmal gesagt, daß es die Handlungen bezeichnet, das Onoma aber den Handelnden (262a 1–5). Man gewinnt den Eindruck, daß ein Satz, der eine Handlung ausspricht, eine andere ontologische Struktur wiedergibt als einer, der ein Eidos von einem anderen prädiziert. Es scheint, als träfen sich hier die zeitbezogenen Überlegungen, die wir im Theätet betrachtet haben, mit den eidosbezogenen des Sophistes, ohne daß es Platon gelungen wäre, sie zur Dekkung zu bringen. Hier fehlt der Ansatz einer zeitlichen Logik.

Jedenfalls aber müssen wir Platon wohl so verstehen, daß er die Handlungsstruktur der Sätze doch mit Hilfe der Eidosstruktur der Sachverhalte interpretieren wollte. Von dieser Voraussetzung her gibt Detel eine formale Bestim-

<sup>16</sup> Man hat diese Auffassung des Denkens als „archaisch“ bezeichnet (s. die Diskussion bei Oehler [1962]). So muß sie vom neuzeitlichen Subjektivismus aus erscheinen. Aber sie geht eben auf ein griechisches Gemeinverständnis des Menschen als eines sozialen Wesens zurück.

<sup>17</sup> Ausführliche Diskussion mit Stellenangaben bei Oehler.

mung falscher und wahrer Sätze im Sinne Platons. Ein Sinnending, also auch ein einzelner Handelnder, z. B. Theätet, kann an Bestimmungen, nämlich an den Gene, teilhaben. Detel formuliert nun: „Der falsche Satz ‚Theätet ist A‘ sagt über Theätet, daß die Bestimmung A, die verschieden ist von allen Bestimmungen, an denen er teilhat, identisch ist mit einer Bestimmung, an der er teilhat.“

Diese Präzisierung gibt eine konsequente Fassung der Übereinstimmungstheorie der Wahrheit. Übereinstimmen kann nur Gleichartiges, also nicht ein Gedanke oder ein Satz mit einem Sachverhalt, sondern nur ein Eidos mit einem Eidos. Beim wahren Satz stimmt das Eidos, das der Satz dem Subjekt, von dem er handelt, zuspricht, überein mit einem Eidos, an dem dieses Subjekt teilhat. Beim falschen Satz ist das Eidos, das er seinem Subjekt zuspricht, von jedem Eidos verschieden, an dem dieses Subjekt teilhat. Genausoviel und nicht mehr kann eine Übereinstimmungstheorie der Wahrheit aussagen. Sie ist damit ausreichend, um auch zu bestimmen, was Falschheit eines Satzes bedeutet. Man müßte hier von einer Identitätstheorie der Wahrheit und einer Diversitätstheorie der Falschheit reden.

Was diese Theorie nicht leisten kann und auch nicht beansprucht, ist, zu zeigen, wie denn eigentlich die Rede es macht, das, was ist, zu sagen, es zu „offenbaren“ (δηλοῦν). Dies wird als bekannt, d. h. als ungelöstes philosophisches Problem, vorausgesetzt. Eben deshalb kann diese Theorie auch nicht die Frage b) beantworten, wie es zum Irrtum realiter kommen kann. Platon hat darüber Meinungen, die hier nicht dargestellt sind.

### VII. Die Aktualität des platonischen Ansatzes

Haben wir mehr durchlaufen als ein Stückchen Philosophiegeschichte? Hat Sokrates oder sein eleatischer Gastfreund etwas dazu beigetragen, in dem einzigen in diesem Vortrag behandelten Thema, dem der Grundlagen der Logik, den Theätet des 20. Jahrhunderts zu überzeugen? Ist Platons Ansatz aktuell?

Um sagen zu können, was Logik eigentlich ist, haben wir eine Theorie der Begriffe Wahrheit und Falschheit gesucht. Platon gibt eine Theorie des Falschen. Die Möglichkeit falscher Aussagen beruht auf der Möglichkeit des Nichtseins, das Nichtsein ist Anderssein, und so beruht die Möglichkeit der Logik letztlich auf der Struktur der obersten Ideen. Die erste Lehre für uns ist: Auch wir Heutigen werden die Aufklärung des Wesens der Logik nicht billiger bekommen als durch einen Rückgang auf die letzten philosophischen Fragen. Aber können wir Platon in der einzelnen Struktur des Gedankengangs folgen, vielleicht gerade dort, wo er von der späteren Auffassung abweicht?

Warum will Platon lieber die Negation durch die Verschiedenheit erklären statt, was so naheläge, die Verschiedenheit als Negation der Identität zu definieren? Hier werden wir daran erinnert, daß die Quelle aller logischen Grundlagenkrisen in unserem Jahrhundert im Begriff der Negation zu liegen scheint. Die logischen Paradoxien verwenden stets die Negation, bzw. die Falschheit, so der Kreter, der versichert, das, was er soeben sage, sei *falsch*, oder die Menge

aller der Mengen, die sich selbst *nicht* als Element enthalten. Das von Brouwer kritisierte Tertium non datur versichert, daß ein Satz und seine *Negation* die Menge der Möglichkeiten ausschöpfen. J. v. Neumanns Quantenlogik behauptet, daß eine Eigenschaft einem physikalischen Objekt nicht mit Notwendigkeit entweder zukommt oder *nicht* zukommt. Man hat die Möglichkeit negationsfreier Logiken diskutiert. Detels Deutung der negierten Prädikation wäre ein möglicher Ausgangspunkt eines im Prinzip negationsfreien Aufbaus der Logik.

Ein Versuch, die Paradoxien zu vermeiden, ist die Russellsche Typentheorie. Sie geht aus von elementaren Aussagen, welche elementaren Gegenständen Eigenschaften als Prädikate zuschreiben. Die Annahme der Existenz elementarer Gegenstände ist die ontologische Basis dieses Aufbaus der Logik. Sie ist auch der natürliche Ausgangspunkt für die durch die Quantenlogik erzwungene Diskussion des Verhältnisses der Logik zur Physik; sie formuliert die Ontologie der klassischen Physik. Vor einer Reihe von Jahren habe ich in einer Arbeit, die ich dann nicht publiziert habe, versucht, die problemlosen von den problematischen Aussagen, die auf dieser Basis errichtet werden können, zu trennen durch die Unterscheidung ontischer von epistemischen Aussagen<sup>18</sup>. Ontisch sollten elementare Aussagen und ihre Verknüpfungen durch „und“ heißen: „der Mont Blanc ist schneebedeckt“, „diese Rose ist weiß“, „der Mont Blanc ist schneebedeckt und diese Rose ist weiß“. Ontische Aussagen sagen bestimmte Sachverhalte aus. Epistemisch sollten schon Negationen und Verknüpfungen durch „oder“ heißen: „diese Rose ist nicht weiß“, „der Mont Blanc ist schneebedeckt oder diese Rose ist weiß“. Sie sagen keinen bestimmten Sachverhalt, sondern nur ein eingeschränktes Wissen aus, das noch mehrere Sachverhalte als mögliche nennt oder offenläßt.

Es ist wohl verständlich, daß ich frappiert war, als ich bald nach diesen Überlegungen den Sophistes las. Auch Platon versucht dort, alle Aussagen zu basieren auf das Sagen dessen, was ist. Es sei übrigens bemerkt, daß Detels Deutung der negierten Prädikation nur dann im eben definierten Sinne ontisch ist, wenn alle in Betracht kommenden Prädikate bekannt sind. Sonst braucht sie einen wohl nur epistemisch erklärbaren Allquantor. Von neuem war ich frappiert, als ich erst durch Lee darauf aufmerksam wurde, daß Platon die „Teile der Verschiedenheit“ nicht, wie es nahegelegen hätte, ebenso unter alles Seiende verteilt denkt wie die Teile des Seins oder die Teile der Identität, sondern wie die Teile des Wissens. Das Prädikat „ist nicht X“ lehnt stets an ein gewußtes X an und behauptet die Verschiedenheit davon. Vielleicht ist das Verhältnis der Leeschen zur Detelschen Deutung so zu denken, daß Lee die epistemische Definition der Negation angibt und Detel ihre mögliche ontische Erfüllung.

Nicht minder relevant als diese Übereinstimmung ist der Unterschied gegen Platon. Russells Typenlehre ebenso wie fast die ganze moderne Logik beruht auf der Ontologie der klassischen Physik. Es gibt Gegenstände. Diese können durch Eigennamen bezeichnet werden. Das philosophische Problem beginnt nach dieser Auffassung erst bei der Einführung der Begriffe, d. h. der Prädikate,

<sup>18</sup> In anderer Weise hat Scheibe (1964) diesen Unterschied gemacht und benutzt.

oder eigentlich des Redens über Begriffe, also der Prädikate von Prädikaten. Der strikte Nominalismus möchte am liebsten die „Hypostasierung“ von Prädikaten zu Subjekten von Prädikaten höherer Stufe ganz eliminieren. Freges und Russells These der Notwendigkeit der Prädikatenprädikation wird dann manchmal als „Platonismus“ bezeichnet. Das ist eine historisch und systematisch absurde Bezeichnungsweise. Dieser sogenannte Platonismus gibt das unbefragt zu, was Platon nicht müde wird, zu leugnen, nämlich die Existenz elementarer Gegenstände, und er faßt dann die Begriffe nach dem Vorbild dieser Gegenstände auf, der zweite Fehler, den Platon unermüdlich bekämpft hat.

Wie müßte eine Logik aufgebaut werden, die Platons wahrer Auffassung entspricht?

Erkennen kann man nach Platon nur wahrhaft Seiendes, also nur Ideen. Wenn wir ein Sinnending erkennen, so erkennen wir das Seiende, durch das es als das definiert ist, was es ist, also seine Idee. Eine Logik, die dem entspricht, muß nicht von Eigennamen ausgehen, sondern von Begriffen. Sie muß Eigennamen grundsätzlich als Symbole für Kennzeichnungen verstehen, also für Begriffe, unter die, soweit wir jeweils gerade zu wissen meinen, nur ein Gegenstand fällt<sup>19</sup>. Sie muß konsequenterweise Zeitliches explizit als zeitlich behandeln, also keine elementaren Gegenstände, sondern allenfalls irreduzibel erlebte Ereignisse (τὰ ὄντα αἰεὶ) zugrundelegen. Sie wird damit weit genug sein, auch die Quantenlogik zu umfassen. Sie wird als zeitliche Logik den Begriff als in Fakten fundierte Möglichkeit<sup>20</sup> verstehen.

Natürlich wird eine solche Theorie nicht die platonische Philosophie reproduzieren. Dafür sorgt schon ihr Ausgehen von der geschichtlichen, nicht-zyklischen Zeit. Aber sie wird eine größere Nähe zu Platons Fragen und Methoden haben als zu allen philosophischen und logischen Auffassungen, welche die aristotelische Usia-Lehre oder gar deren weitere Spezialisierung zur Ontologie der klassischen Physik mitgemacht haben.

Als letzten Beleg für diese Aktualität Platons sammle ich vier platonische Wahrheitsbegriffe auf, die wir im Verlauf des Vortrags gestreift haben:

Wahrheit ist Unverborgenheit. So übersetzt Heidegger zu Recht die Weise, wie sich die Idee an sich selbst zeigt.

Wahrheit ist Übereinstimmung. Sie ist aber nicht das unklare Gebilde einer Übereinstimmung oder Korrespondenz von Gedanke und Sachverhalt, sondern die Übereinstimmung des Eidos in der Rede mit dem Eidos in den Sachen.

Wahrheit ist im Gespräch, sei es zwischen den Menschen, sei es der Seele mit sich. Sie ist das, was das Gespräch erst zum Gespräch macht, im Unterschied zu einem Herrschaftsakt.

<sup>19</sup> In die Nähe dieses Resultats kommt Searle. – Die Frage, ob bei Platon das Sein im Sinne von „A ist B“ die Prädikation eines Begriffs B von einem Gegenstand A oder die Unterordnung des Begriffs A unter den Begriff B bezeichne, ist dann im Prinzip im Sinne der Unterordnung zu beantworten. Doch ist die Wichtigkeit dieser Unterscheidung vor allem durch Frege ins Bewußtsein gehoben worden, da Frege seine Logik auf den scharfen Gegensatz von Gegenstand und Begriff aufbaut. In einer platonischen Logik kann man einen Gegenstand ohnehin nur durch einen Begriff bezeichnen, unter den er fällt.

<sup>20</sup> Vgl. dazu die Anm. 15.

Wahrheit ist die Anpassung des Abdrucks an das Siegel, also des physischen Organismus an die Umwelt.

Evidentermaßen gehören diese vier Wahrheitsbegriffe für Platon in einem Gefüge zusammen. Nach dieser Zusammengehörigkeit zu fragen, wäre die nächste Ausfahrt.

#### *Literatur*

- Böhme: G. Böhme, *Zeit und Zahl* (Münchener Habilitationsschrift, eingereicht 1972).
- Frede: M. Frede, *Prädikation und Existenzaussage*, *Hypomnemata* 18 (Göttingen 1967).
- Gaiser: K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre* (Stuttgart 1963).
- Kapp: E. Kapp, Artikel „Syllogistik“, in: Pauli-Wissowa, *Real-Enzyklopädie des klassischen Altertums IV A* (1931) Sp. 1046 – 1076, *Greek Foundations of Traditional Logic* (New York 1942), deutsch „Der Ursprung der Logik bei den Griechen“ (Göttingen 1965).
- Krämer: H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles* (Heidelberg 1959).
- Krohn: W. Krohn, *Die formale Logik in Hegels „Wissenschaft der Logik“* (München 1972).
- Kuhn: T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Frankfurt 1967).
- Lee: E. N. Lee, *Plato on Negation and Not-Being in the Sophist*, *Philosophical Review*, July 1972, S. 267.
- Oehler 1962: K. Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles* (München 1962).
- Oehler 1966: K. Oehler, *Der geschichtliche Ort der Entstehung der formalen Logik*, *Studium Generale* 19 (1966), abgedruckt in: K. Oehler, *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter* (München 1969) 57 ff.
- Patzig 1959: G. Patzig, *Die aristotelische Syllogistik* (Göttingen 1959) 198.
- Patzig 1972: G. Patzig, *Logic in the „Enthyphro“*, in: *Islamic Philosophy and the Classical Tradition, Essays presented to Richard Walzer* (London 1972).
- Robinson: R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic* (Oxford 1953).
- Scheibe 1964: E. Scheibe, *Die kontingenten Aussagen in der Physik* (Frankfurt 1964).
- Scheibe 1967: E. Scheibe, *Über Relativbegriffe bei Platon*.
- Searle: J. R. Searle, *Speech Acts* (Cambridge University Press 1969).
- Sprague: R. K. Sprague, *Plato's Use of Fallacy* (London 1962).