Das Kinderrätsel vom Eunuchen und der Fledermaus

Platon über Wissen und Meinen in Politeia V

Von Peter STEMMER (Berlin)

Platons These, das Ideal des gerechten Staates könne nur dann Wirklichkeit werden, wenn Philosophen die Herrschenden oder die Herrschenden Philosophen würden, läßt fragen, was es ist, was gerade die Philosophen zur Leitung des Staates bestimmt. Was zeichnet gerade sie vor den übrigen Bürgern für diese Aufgabe aus? Platon antwortet mit der Unterscheidung von Wissen und Meinen: Der Philosoph ist Wissender, nicht Meinender. Das verweist auf einen Zusammenhang von politischer Theorie und Epistemologie, dessen differenziertes Begreifen eine Analyse der Unterscheidung von Wissen und Meinen voraussetzt. Doch obwohl diese Distinktion für die platonische Philosophie elementar ist, ist es nicht gelungen, zu einem Konsens darüber zu gelangen, wie Platon sie konzipiert hat. Das hängt zum einen mit der für philosophische Theorien charakteristischen Unabtrennbarkeit einzelner Theorieteile vom Theorieganzen zusammen. So muß, wer über Wissen und Meinen bei Platon redet, im Grunde über die platonische Philosophie insgesamt reden. Die Uneinigkeit über das Einzelne spiegelt nur den fehlenden Konsens über das Ganze. Zum anderen resultieren die Deutungsdifferenzen daher, daß die relevanten Textpartien nicht hinreichend geklärt sind. Das gilt auch für die am weitesten durchgeführte Analyse der Begriffe Wissen und Meinen im fünften Buch der Politeia (475–480). Ich will im folgenden eine Interpretation dieses Textes vorschlagen, die ihren Stimulus vor allem in einer Textstelle hat, die in der bisherigen Diskussion unberücksichtigt geblieben ist: dem Kinderrätsel vom Eunuchen und der Fledermaus.

Platon entwickelt seine Antwort auf die Frage nach dem Philosophen zweimal: Sokrates spricht zuerst mit Glaukon, der mit Sokrates die Existenz von Ideen annimmt, dann mit einem fiktiven Bestreiter der Ideenhypothese, dessen Gesprächsrolle stellvertretend ebenfalls Glaukon übernimmt. Das erste Gespräch findet sich 475 e–476 d, das zweite 476 d–480.

I.

Die Philosophen – so beginnt Sokrates das erste Gespräch – streben danach, die Wahrheit zu sehen. Das klingt nicht ungewöhnlich, ist aber tatsächlich ein verblüffender Anfang. Denn streben nicht auch andere nach Wahrheit? Streben nicht sogar alle Menschen – wie es Aristoteles im ersten Satz der ‚Metaphysik' sagt – nach Wahrheit? Glaukon fragt ganz zu Recht: „Wie meinst du das?" Sokrates holt nun weiter aus; er rekurriert auf die Glaukon vertraute Rede von den Ideen

und unterscheidet die Idee, isoliert für sich genommen, getrennt von den Dingen, von den mit der Idee verbundenen und von ihr bestimmten Dingen. Dabei meint „Dinge" nicht nur die sensiblen Dinge, vielmehr alles, dem ein Name einer Idee eponymisch zugesprochen werden kann, also alles, was in dem die jeweilige Verbindung (κοινωνία) von Ding und Idee formulierenden Satz als Satzgegenstand erscheinen kann. Das schließt raum-zeitliche Dinge, Personen, Ereignisse, Eigenschaften, Zahlen, Ideen u. a. m. ein.[1] Sokrates will z. B. die schönen Dinge von der allen schönen Dingen gemeinsamen Bestimmung, schön zu sein, unterscheiden. Im Sinne dieser Unterscheidung sind – so Sokrates weiter – die Philosophen, die Wissenslustigen (φιλόσοφοι), von den Schau- und Hörlustigen (φιλοθεάμονες, φιλήκοοι), den Vertretern der Doxa, zu unterscheiden. Diese haben Freude an schönen Dingen, doch ihre Vernunft (διάνοια) ist nicht fähig, die Natur des Schönen selbst zu sehen. Und ohne diese Fähigkeit zu sein, heißt, wie in einem Traum zu leben (476a9–c4). Das ist dunkel formuliert. Sokrates erläutert: Die, die wie im Traum leben, halten das einer Sache Ähnliche für die Sache selbst (476c 5–8). Man kann verstehen: Den Träumenden ist ihr Traumzustand nicht bewußt. Ihnen fehlt das Bewußtsein davon, daß das Geträumte (nur) Geträumtes ist. Denn ihnen fehlt überhaupt die Unterscheidung von Traum- und Wachwelt, die nur in der Wachperspektive ihren Platz hat. Der Träumende weiß nichts von zwei Welten, nichts davon, daß seine Welt einer anderen ähnelt.

Übertragen wir dieses Bild auf das, auf das hin es formuliert wurde, dann scheint Sokrates sagen zu wollen: Den Schaulustigen fehlt das Bewußtsein der Differenz von schönen Dingen und dem Schönen selbst. Diese Unterscheidung hat ihren Platz nur in einer den Schaulustigen gegenüber äußeren Perspektive. Die Schaulustigen sind nicht fähig, den Unterschied von so-und-so-bestimmten Dingen und der jeweils entsprechenden Idee zu machen. Sie sind nicht fähig, eine Bestimmung (das Schöne, das Schön-sein) von den bestimmten (schönen) Dingen zu isolieren und als solche zum Thema ihres Interesses zu machen. Die „Was ist X?"-Frage – Ergebnis und weitergehender Vollzug einer solchen Isolierung – wäre ihnen unverständlich. Sie könnten sie nur als Frage nach bestimmten Dingen mißverstehen und dementsprechend mit dem Hinweis auf so-und-so-bestimmte Dinge – die schönen Stimmen, die schönen Formen – beantworten.

Der Philosoph hingegen lebt im Wachen, er kennt Traum- *und* Wachzustand und weiß den einen vom anderen zu unterscheiden. Er hält das Schöne selbst für etwas (496c9); er sieht die schönen Dinge *und* das Schöne selbst mit dem

[1] Vgl. 476a 5–7; von der Verbindung der Idee mit Ideen spricht Sokrates in a6 ausdrücklich. Das wird häufig übersehen. So verstehen z. B. R. C. Cross u. A. D. Woozley, Plato's Republic. A Philosophical Commentary (London 1964) 174f.; F. C. White, The „Many" in Republic 475a–480a, in: Canadian Journal of Philosophy 7 (1977) 291–306, 291; G. Fine, Knowledge and Belief in Republic V, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 60 (1978) 121–139, 122 τὰ πολλά als „sensible particulars". Dadurch bekommt der Text einen falschen Akzent in Richtung auf eine Zweiweltentheorie, die sensibilia und intelligibilia unterscheidet. – Vgl. zur Interpretation von 476a 5–7 die Kontroverse zwischen Gosling und White: J. Gosling, Republic Book V: τὰ πολλὰ καλὰ etc., in: Phronesis 5 (1960) 116–128; F. C. White, a. a. O.; ders., J. Gosling on τὰ πολλὰ καλά, in: Phronesis 23 (1978) 127–132; J. Gosling, Reply to White, in: Canadian Journal of Philosophy 7 (1977) 307–314.

Bewußtsein ihrer Differenz. Er versteht die „Was ist X?"-Frage als Frage nach einer Bestimmung und ist davor gefeit, sie mit dem Hinweis auf so-und-so-bestimmte Dinge zu beantworten. Des Philosophen Denken (διάνοια) ist – so Sokrates in einem letzten Schritt – Wissen (γνώμη), das des Schaulustigen hingegen Meinung (δόξα).[2] Hiermit schließt Sokrates seine erste Bestimmung des Philosophen und seines Gegenübers, des Schaulustigen, ab. Der Philosoph weiß, der Schaulustige meint.

Mit den Wörtern „wissen" und „meinen" sind Grundwörter der platonischen Philosophie eingeführt; doch ohne weitere Explikation ist damit nicht viel gewonnen. Die Begriffe Wahrheit und Wissen sind in unserem Begriffsnetz unlösbar miteinander verbunden: Wenn der Philosoph nach Wahrheit strebt, strebt er nach Wissen. Hat er die Wahrheit, so weiß er. Das ist klar. Aber was genau ist es, was dem Philosophen die Fähigkeit zur Wahrheit und zum Wissen verleiht, was das, was sie dem Schaulustigen nimmt? Was ist es, was der Philosoph weiß, der Schaulustige aber nicht zu wissen vermag? Warum bedeutet, z. B. das Schöne selbst nicht sehen zu können, kein Wissender zu sein, warum, es sehen zu können, wissen zu können? Welcher Zusammenhang besteht zwischen der epistemischen Präsenz von Ideen und Wissen? Glaukons Frage „Wie meinst du das?" hat zwar eine Antwort erhalten, aber wie ist sie zu verstehen?

Sokrates sprach von der Verbindung (κοινωνία) der Idee mit den Dingen (476 a 7). Der Aussagesatz: „Das Mädchen ist schön" formuliert eine solche Verbindung zwischen dem Schönen selbst und einem einzelnen Mädchen. Wer diesen Satz sagt, sagt nur etwas, gibt nur etwas zu verstehen, wenn er sich mit dem Ausdruck „das Mädchen" auf ein einzelnes, identifizierbares Mädchen bezieht und mit dem Ausdruck „ist schön" eine einzelne, identifizierbare Bestimmung in den Satz einführt. Wer sagt „Das Mädchen ist schön", ohne angeben zu können, über welches einzelne von allen Mädchen er spricht, und ohne sagen zu können, was er meint, wenn er „ist schön" sagt, der gibt nichts zu verstehen, sondern nur Töne von sich.

Fragen, die die Identifikation des Satzgegenstandes betreffen, können im Kontext der platonischen Überlegungen, die hier interessieren, unberücksichtigt bleiben. Wichtig sind einige Fragen hinsichtlich der Prädikatenverwendung. Soll die Verwendung eines Prädikates gelingen, muß der Sprecher – wie gesagt – Fragen beantworten können wie: „Was meinst du, wenn du sagst ‚ist schön'?", „Was ist die Bedeutung von ‚ist schön'?" Oder: „Wie (in welchen Fällen) verwendet man dieses Prädikat?" Oder: „Was ist das für eine Bestimmung, schön zu sein?" In der Regel wird der Gefragte versuchen, dem Frager mit Hilfe einiger Beispiele und Gegenbeispiele eine Vorstellung von der Bedeutung des Prädikates zu vermitteln. Er wird einige positive und negative Beispiele nennen und hinzufügen: „Hieraus magst du ungefähr sehen, was das für eine Bestimmung ist, schön zu sein." Häufig wird der Frager mit einer solchen Erklärung zufrieden sein, besonders bei nicht so

[2] 476 c 9–d 7. – Ich übersetze hier und im folgenden γνώμη γιγνώσκειν mit Wissen/wissen. Das γιγνώσκειν in 476 d 9 wird in e 5 mit οἶδεν wieder aufgenommen; 477 a 9–b 1 wird γνῶσις durch ἐπιστήμη ersetzt, 477 b 7 ist dann von dem Gegensatz δόξα-ἐπιστήμη, nicht mehr von dem δόξα-γνώμη die Rede.

komplizierten Prädikaten wie „schön-sein".[3] Allerdings darf er sich nicht darüber täuschen, daß er nicht über mehr verfügt als über eine ungefähre, vage Vorstellung von der Bedeutung des Prädikats. Er wird, wenn er sich fragt, ob er ein Ding „schön" nennen kann, überlegen, wie ähnlich dieses Ding den Dingen ist, die ihm in der Erklärungssituation als schöne Dinge gezeigt worden sind. Je größer die Ähnlichkeit, um so berechtigter wird er sich fühlen, das Ding „schön" zu nennen. Je geringer die Ähnlichkeit, für um so weniger berechtigt hält er sich. Die Erklärung hat ihm nicht gesagt, wie gering die Ähnlichkeit sein darf, wie groß sie sein muß; die Bedeutung des Prädikats und damit das, was es in den Satz einführt, ist unterbestimmt. Dem Frager fehlt ein Kriterium, das die Anwendung und Nichtanwendung des Prädikates über die Beispielfälle hinaus regelt. Wir können sagen: Der Frager weiß nicht wirklich, was die Bedeutung ist. Verwendet er das Prädikat über die Fälle der Erklärungssituation hinaus, gründet diese Verwendung nicht in einem Wissen, sondern in einer Meinung über die Anwendbarkeitsgrenzen. Je nach dem Bewußtsein, das der Frager von seinen epistemischen Vollzügen hat, wird er wissen, daß er nicht weiß, oder meinen, zu wissen, ohne zu wissen.

Wir können jetzt folgende These aufstellen: Jemand kann in einer Aussage nur dann Wissen formulieren, wenn er nicht nur eine Meinung, sondern Wissen von der Verwendungsweise des verwendeten Prädikates besitzt. Oder: Jemand kann einem Ding nur dann mit Anspruch auf Wissen eine (durch das Prädikat im Satz präsentierte) Bestimmung zusprechen, wenn er weiß, was die Bestimmung ist. Oder, kurz: Ideenwissen ist notwendige (aber nicht hinreichende) Bedingung von Dingwissen.

Diese These ist noch in zumindest zwei Hinsichten unzureichend geklärt. Einmal ist unklar, was es heißt, die Verwendungsweise eines Prädikates zu wissen. Ist hier ein Wissen gemeint, das jederzeit in allgemeinen Begriffen expliziert werden kann? Oder ist es ein Wissen, dessen man sich bei einer Handlung, in unserem Fall der Prädikation, bedient, ohne es explizieren zu können, ja möglicherweise ohne sich überhaupt seines Besitzes bewußt zu sein? Zum anderen ist die Vagheit eines Prädikates, auf die sich die These stützt, bisher nur im Blick auf eine ausdrückliche Instruktion und die ihr folgende Verwendung gezeigt. Doch in der Regel ist dies nicht die Art und Weise, in der wir Prädikate lernen; wir lernen Prädikate nur ausnahmsweise durch ausdrückliche Instruktion. Unsere Verwendung ist vielmehr durch oftmaliges Hören des Prädikates in verschiedenen Kontexten bestimmt; wir haben das Prädikat selbst verwendet und Zustimmung oder Widerspruch gefunden. Das heißt: die Zahl der (unausdrücklichen) Beispiele und Gegenbeispiele ist um ein vielfaches größer, als sie bei einer einzelnen Erklärung sein kann. Wir können unsere Prädikatenverwendung und ihre Genese überhaupt nicht mehr mit einzelnen Beispielen verknüpfen.

Unter Einbeziehung dieser Überlegungen teilt sich unsere These in eine stärkere und eine schwächere Variante. Der Vertreter der *stärkeren* Variante würde sagen: Selbst wenn Beispiele und Gegenbeispiele in noch so großer Zahl präsentiert

[3] Ich bleibe bei diesem Beispiel, weil es das platonische ist, und sehe von allen speziellen Schwierigkeiten, die mit diesem Prädikat verbunden sind, ab, benutze es wie eine Variable.

werden und unsere Prädikatenverwendung gar nicht mehr bewußt an den vielen unausdrücklichen Beispielen orientiert ist, sie uns vielmehr zur zweiten Natur geworden ist, ist es prinzipiell unmöglich, durch Sprachpraxis allein zu einem Wissen von einer Prädikatenbedeutung zu kommen. Denn Wissen impliziert Formulierbarkeit. Und Sprachpraxis verhilft nicht zu einem formulierbaren Wissen über die Bedeutung der verwandten Prädikate, sie verhilft nur zu einer Praxis unreflektiert-unthematischen Verwendens. Erst ein Akt thematischer Zuwendung zu den Prädikaten hebt ihren unreflektierten, gewohnheitsmäßigen Gebrauch auf das Niveau reflektierter, von Wissen geleiteter Verwendung. Die ausdrückliche Thematisierung der Prädikate bedeutet nicht nur Explikation, sondern auch präzisierende Bestimmung der Bedeutungen; die Explikation führt über das Vage, Verschwommene des gewohnheitsmäßigen Gebrauchs hinaus zu präzise bestimmten Bedeutungen. Wer über dieses explizite Bedeutungswissen nicht verfügt, verwendet vage, unterbestimmte Prädikate. Er weiß nicht wirklich, was das Prädikat, das er verwendet, bedeutet. Prädiziert er dennoch, formuliert er eine Meinung, nicht Wissen. Für den (seltenen) Fall einer ausdrücklichen Erklärungssituation ist – so der Vertreter der stärkeren Variante weiter – darauf hinzuweisen, daß entgegen der bisherigen Voraussetzung die Erklärung eines Prädikates durch Beispiele nicht einmal für die Beispielsfälle ein Wissen von der Prädikatenbedeutung vermitteln kann. Denn woher weiß der, der mir eine Prädikatenbedeutung mit Hilfe von Beispielen erklärt, daß die Beispiele, die er anführt, Beispiele für das sind, was er erklären möchte? Um das zu wissen, muß er doch offenbar über mehr verfügen als über die Beispiele, er muß ein Wissen über die Bedeutung des Prädikates unabhängig von Beispielen besitzen, im Blick auf welches er erst die Beispiele als Beispiele auswählen kann. Und genau dieses Wissen muß ich, dem erklärt wird, besitzen, wenn ich wissen will, ob die Beispiele, mit denen mir erklärt wird, tatsächlich Beispiele für das zu Erklärende sind und nicht nur vermeintliche oder vorgebliche Beispiele. Denn wenn eine Meinung über eine Prädikatenbedeutung richtig und falsch sein kann, dann kann es auch richtige und falsche Beispiele geben. Bedingung für die Erlangung von Prädikatenbedeutungswissen durch Beispiele ist folglich bereits der Besitz des gesuchten Wissens. Das heißt: Ausdrückliche Erklärungen von Prädikaten durch Beispiele führen entweder nicht zu Wissen, sondern zu bloßem Meinen – weil die Angemessenheit der Beispiele ungeprüft bleibt –, oder sie sind sinnlos, da das, was erklärt werden soll, schon gewußt wird. Prädikatenbedeutungswissen vermitteln weder ausdrückliche Beispiele und Gegenbeispiele durch Instruktion noch unausdrückliche Beispiele und Gegenbeispiele durch Sprachpraxis. Wissen von Prädikatenbedeutungen besitzt nur der, der unabhängig von Beispielen in allgemeinen Begriffen angeben kann, was ein Prädikat bedeutet, d. h. was das ist, was es in den Satz einführt. Nur mit diesem Wissen verfügt man über ein Kriterium, das die Anwendung und Nichtanwendung des Prädikates präzise regelt. Platonisch formuliert: Prädikatenbedeutungswissen besitzt man nur, wenn man fähig ist, die entsprechende „Was ist X?"-Frage richtig zu beantworten.

Der Vertreter der *schwächeren* Variante würde sagen: Die vielen unausdrücklichen Beispiele und Gegenbeispiele in unserem alltäglichen Sprechen und Hören

vermitteln für die meisten Fälle hinreichende Sicherheit im Umgang mit Prädikaten. Vielfache Verwendung ohne Widerspruch von anderen und vielfache Zustimmung zur Verwendung anderer läßt mich sagen: Ich weiß für die Mehrzahl der Fälle, ob das Prädikat verwendet werden kann oder nicht, auch wenn ich kein Kriterium anzugeben vermag, das die Verwendung präzise regelt. Dieses Wissen von der Bedeutung der Prädikate ist eher ein „Wissen, zu" (knowing how) als ein „Wissen, daß" (knowing that). Wer es besitzt, weiß mit bestimmten Prädikaten umzugehen, ohne sein Wissen explizieren zu können. Er weiß, ein Prädikat zu gebrauchen, ohne unabhängig von Beispielen sagen zu können, was seine Bedeutung ist. Er verfügt über ein unthematisches Gebrauchswissen. Dieses Wissen ist von der Art der Erfahrung, die man nicht durch Unterricht und Instruktion erwirbt, sondern durch praktische Übung, wie sie im Falle des Prädikatenwissens durch das stete gemeinsame Sprechen geschieht.[4] Einzuräumen ist – so fügt der Vertreter der schwächeren Variante hinzu –, daß es einen Grenzbereich von Fällen gibt, bei denen unklar ist, ob das Prädikat prädiziert werden kann oder nicht. Will man hier entscheiden, braucht man in der Tat ein explizites Kriterium, das eine scharfe Grenze zwischen Anwendung und Nichtanwendung zieht. Verfügt man über dieses Kriterium nicht und prädiziert dennoch, formuliert man nicht Wissen, sondern bloße Meinung. Bei allen anderen Fällen – diesseits und jenseits des Grenzstreifens – besteht hingegen kein vernünftiger Anlaß, Verwendungswissen abzusprechen, wenn das eine den Gebrauch regelnde Kriterium nicht formuliert werden kann. Es ist nicht Bedingung aller, sondern nur grenznaher Prädikationen, explizit die „Was ist X?"-Frage zu stellen und richtig zu beantworten.

Es ist hier nicht möglich, mit ausreichender Begründung zu zeigen, welche Variante platonisch ist. Ich denke, Untersuchungen der Eigenart und Funktion der „Was ist X?"-Frage in den frühen Dialogen, der Funktion der Idee als Paradigma beim Urteilen, der Bedeutung des Beispiels in der platonischen Philosophie sowie des platonischen Mathematik- und Akribeia-Ideals würden zeigen, daß Platon die stärkere Variante lehrte oder zumindest zu ihr tendierte[5] – obwohl sie die ist, die wenig Aussicht auf Plausibilisierung zu haben scheint. Sie setzt die Bedingungen, die für Wissen erfüllt sein müssen, so hoch an, daß die Mehrzahl der Aussagen, die wir gewöhnlich mit guten Gründen mit Wissensansprüchen verbinden, zu bloßen Meinungen abgewertet werden. Die stärkere Variante gehört in die lange Reihe philosophischer Konzepte, die in der häufig antiskeptisch motivierten Ausarbeitung eines besonders starken Wissensbegriffs wider Willen eine Tendenz zu

[4] Ich kann zu der Unterscheidung von „Wissen, zu" und „Wissen, daß" und ihrer Bedeutung für die platonische Philosophie auf W. Wieland, Platon und die Formen des Wissens (1983) bes. § 13 nur hinweisen. Das Buch bedarf einer ausführlicheren Erörterung, die in diesem Aufsatz nicht möglich ist.

[5] Es sei hier nur darauf hingewiesen, daß Platon das zum Wissen-Kommen oft als ἐννοεῖν/ἐννοῆαι beschreibt: Etwas, über das der Erkennende unbewußt schon verfügt, wird in den Nous „gehoben", bewußt gemacht. Wissen ist Ergebnis einer thematisierenden Explikation von schon unthematisch Verfügbarem. Das ist in den Aussagen zur Anamnesis deutlich formuliert. Daß Formulierbarkeit ein wesentliches Definiens des Wissensbegriffes ist, zeigt zum Beispiel Laches 190c6: „Und was wir wissen, davon können wir doch auch sagen, was es ist", ebenso Phaidon 76b5/6: „Jemand, der etwas weiß, kann doch einen λόγος von dem geben, was er weiß"; vgl. auch Politeia VII 534b.

skeptischen Positionen entwickeln.[6] Sie wird vor allem von mathematisierenden Philosophen bevorzugt; sehr deutlich – gerade auch in ihren epistemologischen Konsequenzen – hat F. Waismann diese Variante formuliert.[7] Für Platon ist freilich daran zu erinnern, daß die „Was ist X?"-Frage in seinen Dialogen immer dann aufbricht, wenn ungewiß ist, ob ein Prädikat prädiziert werden kann oder nicht. Das heißt: die „Was ist X?"-Frage stellt sich immer bei grenznahen Fällen. Und hier sagt ja auch die schwächere Variante: Thematisches Ideenwissen ist Bedingung von Dingwissen.

Ich belasse es notgedrungen bei diesen Hinweisen und kehre zum Philosophen und zum Schaulustigen zurück. Es ist offenbar, daß der Schaulustige über kein thematisches Ideenwissen verfügt. Aus seiner Perspektive gibt es keinen Unterschied zwischen Dingen und Idee, Bestimmtem und Bestimmung. Die „Was ist X?"-Frage vermag er nicht zu stellen, wird sie ihm gestellt, mißversteht er sie als Frage nach Bestimmtem und antwortet entsprechend. Der Schaulustige kennt zwar schöne Dinge, er nennt zwar Dinge „schön" (476 c 2), aber da er nicht weiß, was das ist, schön zu sein, bleibt seine Rede von schönen Dingen – aus der Perspektive des Philosophen, nicht seiner eigenen – im Bereich des Vagen, Ungeklärten, Konventionellen. Der Schaulustige kennt die Ideen nicht als mögliche Wissensobjekte, er kennt nur die Dinge und gerade deshalb vermag er in Hinsicht auf sie nur zu meinen, nicht zu wissen. Der Philosoph hingegen, der die „Was ist X?"-Frage zu stellen vermag, ist – vorausgesetzt, er kann sie auch zu beantworten – fähig, zu Wissen und Wahrheit zu gelangen. Der Philosoph kennt nicht nur die Dinge, sondern auch die Ideen als mögliche Wissensobjekte (476 c 9–d 9). Gelingt ihm Ideenwissen, ist damit eine notwendige Bedingung für Dingwissen erfüllt.

Sind die bisherigen Überlegungen richtig, dann ist der Gedanke Platons nicht, daß Wissen immer Ideenwissen ist, sondern, daß ohne Ideenwissen kein Dingwissen möglich ist. Gelingt kein Wissen über die Ideen, werden nicht nur die Ideen nicht erkannt, auch das Dingwissen bleibt unmöglich. Gegen das orthodoxe Platon-Verständnis,[8] das meint, Dinge seien überhaupt keine möglichen Objekte des Wissens, ist darauf hinzuweisen, daß diese Interpretation im Text des ersten

---

[6] Vgl. hierzu P. T. Geach, Plato's Euthyphro. An Analysis and Commentary (1966), in: ders., Logic Matters (Oxford 1972, [2]1981) 31–44, hier 33–35. Geach kritisiert Sokrates' Ausführungen in Euthyphron 6 e, die er im Sinne der stärkeren Variante deutet, als „Socratic fallacy" (33). Der Grundfehler der sokratischen Konzeption liege darin, daß sie Beispiele nicht als geeignete Mittel, einen Terminus einzuführen, anerkenne. Geachs Einwände gegen die „Socratic fallacy" sind: 1) Es ist einfach so, daß wir viele Dinge wissen, ohne die Wörter, mit denen wir unser Wissen formulieren, definieren zu können (34). 2) Die „Socratic fallacy" führt in eine Urteilsaporie, in eine skeptische Urteilsenthaltung, die besonders in moralischen und politischen Dingen folgenschwer ist (35). Vgl. auch L. Wittgenstein, The Blue and Brown Books (Oxford 1969) 20. – Daß Platon selbst die Möglichkeit, Wissen, das den von ihm formulierten Bedingungen genügt, während des menschlichen Lebens zu erlangen, sehr zurückhaltend beurteilte, zeigen seine vorsichtigen Formulierungen vor allem im Phaidon; siehe 65 c, 66 a, b, d, e, 67 a. Vgl. dazu: J. Sprute, Der Begriff der DOXA in der platonischen Philosophie (1962) 109 ff., 114 f.

[7] Vgl. F. Waismann, Verificability (1945), in: ders., How I see Philosophy (London 1968) 39–66, hier 39–46.

[8] Ich denke dabei vor allem an die bekannten Arbeiten von F. M. Cornford, R. C. Cross u. A. D. Woozley, R. E. Allen, G. Vlastos, F. C. White.

Gesprächs keine Stütze findet. Sokrates sagt im Gegenteil ausdrücklich, daß der Wachende, der Philosoph, das Schöne selbst *und* die schönen Dinge zu sehen vermag.[9] Auch die Dinge sind mögliche Objekte des Wissens. Nur ist Bedingung ihres Wissens vorgängiges Ideenwissen. Auch ein zweiter Grundsatz der orthodoxen Interpretation, daß nämlich Ideen nur mögliche Objekte des Wissens, nicht aber des Meinens sind, findet im Text kein Fundament. Im Text wird gesagt, daß der Philosoph die Idee zu sehen vermag, d.h. die entsprechende „Was ist X?"-Frage richtig beantworten kann. Dies schließt nicht aus, daß er sie bisweilen auch falsch beantwortet. Die platonischen Dialoge sind voll von falschen Antworten auf „Was ist X?"-Fragen. Diese falschen Antworten formulieren nicht Wissen, sondern Meinungen über die Ideen.[10] Die Ideen sind freilich nur da in dieser Weise Objekte des Meinens, wo sie überhaupt thematisch sind, d.h. in der Perspektive des Philosophen. In der Perspektive des Schaulustigen, der nur die Dinge als Objekte kennt, sind die Ideen in anderer, unthematischer Weise Objekte des Meinens. Denn der Schaulustige kann in seinen Sätzen nicht ein Prädikat zusprechen, ohne über seine Bedeutung eine Meinung zu haben. Auch der Schaulustige geht – unbewußt – mit Ideen um, sonst könnte er nicht sprechen. Aber sein Umgang mit den Ideen ist nicht thematisch, sondern der unthematischen Meinens.

II.

Die vorgeschlagene Deutung widerspricht der orthodoxen, die meint, daß Platon den epistemischen Leistungen Wissen und Meinen verschiedene sich einander nicht überschneidende Objektbereiche zuordnet.[11] Die Orthodoxen werden, wenn sie wohlgesinnt sind und nicht sofort verwerfen, sagen: Der eigentliche Prüfstein einer Interpretation der platonischen Konzeption von Wissen und Meinen ist das zweite, ausführlichere Gespräch über dieses Thema mit den klassischen Dreier-Einteilungen: Wissen, Nichtwissen, Meinen sowie Seiendes, Nichtseiendes, Seiendes und Nichtseiendes. Die Orthodoxen haben recht: Mit der Auslegung nur des ersten Gesprächs ist das Spiel noch nicht gewonnen. Nur ist zu sehen, daß das zweite Gespräch keine zetetische, sondern eine periagogisch-didaktische Funktion hat. Es geht hier nicht darum, noch verborgene Wahrheiten zu entdecken, sondern darum, jemanden zu bereits entdeckten Wahrheiten zu führen. Der Schaulustige, der das bisherige (erste) Gespräch nicht verstehen kann, weil es mit der Differenz von Ding und Idee argumentiert, über die er nicht verfügt, soll aus seiner Traumperspektive in die Wachperspektive geführt werden. Ziel des

[9] 476d 1/2. – Vgl. auch Politeia VII 520c 4/5, wo Sokrates sagt, daß die, die in die Höhle zurückkommen, die Dinge dort unten erkennen werden.

[10] Vgl. z. B. Politeia VI 506b, wo Sokrates ausdrücklich von Meinungen in Hinsicht auf Ideen spricht; vgl. auch 505b–c.

[11] Das Bestreben, die orthodoxe Interpretation durch eine bessere zu ersetzen, ist nicht originell; dies versuchen auf verschiedenen Wegen z. B. auch: Th. Ebert, Meinen und Wissen in der Philosophie Platons (Berlin/New York 1974); Fine, a.a.O.; J. Annas, An Introduction to Plato's Republic (Oxford 1981) chap. 8.

Gesprächs ist eine Periagoge, wie sie im Höhlengleichnis bildhaft beschrieben wird. Wir müssen also erwarten, daß Sokrates' Bestimmung des Philosophen und des Schaulustigen in der Sache dieselbe bleibt, nur aus didaktischen Gründen anders durchgeführt wird. Gerade deshalb ist die Interpretation des zweiten Gesprächs in der Tat Prüfstein für die des ersten. Freilich gilt aus demselben Grunde auch das Umgekehrte.

Sokrates und der Schaulustige einigen sich im ersten Schritt ihres Gesprächs (476 e 6–477 b 2) darauf, daß Wissen auf das, was ist, bezogen ist, Nichtwissen auf das, was nicht ist, und daß, wenn es etwas geben sollte, was ist und nicht ist, diesem das Meinen als epistemisches Äquivalent entsprechen müsse. Dies setzt voraus, daß, was in Hinsicht auf Sein und Nichtsein – was immer das genau heißen mag – differiert, nicht Objekt einer und derselben epistemischen Leistung sein kann. Das, was ist, und das, was ist und nicht ist, kann ebensowenig gemeinsames Objekt des Wissens wie gemeinsames Objekt des Meinens sein. Diese Voraussetzung braucht eine Begründung. Sokrates intendiert sie im zweiten Schritt (477 b 3–478 d 12) mit der Feststellung, Wissen und Meinen seien verschiedene epistemische Leistungen (δυνάμεις) und deshalb einem je eigenen Objektbereich zugeordnet. Damit scheint der Schluß, daß dem, was ist und nicht ist, – weil es von dem, was ist, unterschieden ist – ein besonderes epistemisches Vermögen entspricht, gesichert. Jetzt bedarf es im dritten Schritt (478 e 7–479 d 9) nur noch des Nachweises, daß es etwas gibt, was ist und nicht ist, und daß dieses Seiende und Nichtseiende das ist, auf das sich das Interesse des Schaulustigen richtet, um zu zeigen, daß der Schaulustige ein Meinender, aber nicht ein Wissender ist.

Der zweite Schritt ist der, auf den sich die orthodoxe Lesart stützt und der in der Tat unsere Interpretation des ersten Gesprächs scheitern zu lassen scheint.[12] Doch bevor wir abschließende Konklusionen ziehen, müssen wir versuchen, Sokrates' Rede vom Seienden und Nichtseienden zu verstehen. In welchem Sinn redet er hier von „sein"? „Sein" kann zumindest vier verschiedene Bedeutungen haben: „identisch sein", „existieren", „so-und-so-beschaffen sein" und „wahr sein". Platon hat, obwohl auch εἶναι alle diese Bedeutungen haben kann, so nicht unterschieden (im Sophistes hat er später erste Differenzierungen herausgearbeitet); dennoch kann und muß untersucht werden, in welcher Bedeutung diese oder jene Formulierung verstanden werden muß. Nur so kann deutlich werden, welchen Sinn Sokrates seinem Argument gibt; und nur so wird es möglich, zu seinem Gedanken Stellung zu nehmen.[13]

In 477 a 9–b 1 spricht Sokrates von dem, was zwischen dem Seienden und dem

[12] Auch Ebert, a. a. O. 113 f., 117–132, sieht in 477–478 die schwerwiegendste Gegeninstanz zu einer Auslegung, die die orthodoxe Interpretation für unangemessen hält. Eberts scharfsinnig-spitzfindiger Versuch, die Passage statt als positive Lehre Platons als Inszenierung des in der Doxa befangenen Gesprächspartners zu verstehen, überzeugt freilich nicht. Die Belege dafür, daß das Gespräch Homologie intendiert, sind zu stark.

[13] Vgl. hierzu Ch. H. Kahn, The Verb ‚Be' in Ancient Greek (Dordrecht 1973) bes. chap. 8; ders., Linguistic Relativism and the Greek Projekt of Ontology, in: Neue Hefte für Philosophie 15/16 (1978) 20–33; E. Tugendhat, Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage, in: Philosophische Rundschau 24 (1977) 161–176.

Nichtseienden liegt, dem in 477 a 6 eingeführten Seienden und Nichtseienden, und fügt, um deutlich zu machen, daß seine Einführung vorerst noch hypothetisch ist, hinzu: εἴ τι τυγχάνει ὂν τοιοῦτον, „wenn etwas so Beschaffenes (überhaupt) ist". ὄν hat hier offensichtlich existentiellen Sinn. Nur wenn es das, was ist und nicht ist, gibt, nur wenn es existiert, ist es sinnvoll, weiter hierüber zu reden. Ist dem so, kann „sein" in dem Ausdruck „das, was ist und nicht ist" nicht existentiell verstanden werden. Es bleiben die prädikative und die veritative Verwendung (die identitive kann hier unberücksichtigt bleiben). Mit dem Ausdruck „das, was ist und nicht ist" ist, versteht man veritativ, von einem Sachverhalt, versteht man prädikativ, von einem Gegenstand die Rede. Von Gegenständen wie von Sachverhalten kann man sagen: sie existieren, es gibt sie. 477 a 9–b 1 verhilft also nur dazu, die existentielle Lesart auszuschließen. Versucht man einmal hypothetisch die prädikative Deutung, ergibt sich für die Bestimmung der epistemischen Leistungen: Wissen ist auf das gerichtet, was so-und-so beschaffen ist, Meinen auf das, was so-und-so-beschaffen ist und auch nicht so und so-beschaffen ist, Nichtwissen auf das, was nicht so-und-so beschaffen ist. Das sind Sätze, die wenig einleuchten. Warum kann Wissen sich nicht auf etwas beziehen, das nicht so-und-so-beschaffen ist? Warum kann Nichtwissen sich nicht auf etwas beziehen, das so-und-so-beschaffen ist? Diese Schwierigkeiten scheinen die veritative Lesart nahezulegen. Und die vorgeschlagenen veritativen Interpretationen beanspruchen tatsächlich, im Unterschied zur prädikativen Lesart eine sachlich einleuchtendere Auslegung zu präsentieren.[14] Ein Stück weit können sie diesen Anspruch einlösen: Daß sich Wissen immer auf einen wahren Sachverhalt bezieht, ist einleuchtender, als daß es sich immer auf etwas bezieht, das so-und-so-beschaffen ist. Daß sich Wissen nie auf einen falschen Sachverhalt beziehen kann, ist einleuchtender, als daß sich Wissen nie auf etwas beziehen kann, das nicht so-und-so-beschaffen ist. Doch der Plausibilitätsgewinn der veritativen Deutung erweist sich schon bald als begrenzt. Was ist ein Sachverhalt, der wahr und nicht wahr ist? Warum kann man nicht einen wahren, warum nicht einen falschen Sachverhalt meinen?[15] Warum nicht einen wahren Sachverhalt nicht wissen?

Gegen die veritative wie gegen die prädikative Deutung stehen vorerst sachliche Plausibilitätsdefizite. Texttranszendente Überlegungen helfen hier offenbar nicht weiter; es bedarf eines textlichen Kriteriums. Der ausschlaggebende Befund ist, daß Sokrates den Ausdruck „Seiendes und Nichtseiendes" ab 479 a 5 explizit prädikativ verwendet. Wer „sein" vor 479 a veritativ verstehen will, muß folglich diesen Wechsel von einer Bedeutung zur anderen überzeugend erklären können.

---

[14] Vgl. G. Fine, a. a. O.; T. Irwin, Plato's Moral Theory (Oxford 1977) 218 ff., 333 f.; Ch. H. Kahn, Some Philosophical Uses of ‚to be' in Plato, in: Phronesis 26 (1981) 105–134, hier 112–115.

[15] Fine, a. a. O. versucht hier, mit folgender Überlegung die veritative Deutung zu retten: Wenn Sokrates sagt, eine Meinung sei auf etwas bezogen, das ist und nicht ist, dann sagt er nicht, daß eine einzelne Meinung auf Seiendes und Nichtseiendes bezogen ist, sondern, daß dies nur für das „set of beliefs", für die Menge aller Meinungen gilt. Nur sie ist auf Seiendes und Nichtseiendes bezogen, jede einzelne Meinung hingegen ist entweder auf Seiendes oder auf Nichtseiendes bezogen (genauso Irwin, a. a. O. 334). – Daß diese Überlegung texttranszendent ist und in den Kontexten keine Unterstützung findet, ist evident.

Ch. Kahn versuchte es[16], indem er darauf hinweist, daß Platon εἶναι häufig „überdeterminiert" verwandt, d. h. mit ihm oft mehr als eine Bedeutung verbunden hat. Dies sei möglich, weil die verschiedenen Bedeutungen von „sein" sehr nahe beieinander liegen können. Kahn hat gewiß darin Recht, daß es Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Bedeutungen gibt; sonst wäre nicht zu verstehen, wie es historisch zu der Bedeutungskonstellation kommen konnte, die „sein" im Griechischen (wie im Indogermanischen überhaupt) hat. Richtig ist auch, daß es, weil die Bedeutungen begrifflich noch nicht geschieden waren, leicht möglich war, das Wort unbewußt mehrdeutig zu verwenden. Daß bestimmte Formulierungen und Argumentationen Platons in Überdeterminationen ihren Grund haben, ist insofern einleuchtend. Nur scheint Kahn, wie er meint, die Konkurrenz mehrerer Bedeutungen in diesem Wort sei für die Philosophie ein „glücklicher Zufall",[17] auch zu meinen, daß überdeterminierte Formulierungen in ihrer Mehrdeutigkeit nicht weiter problematisch seien. In Wirklichkeit sind sie wie alle Mehrdeutigkeiten gravierend. Die Philosophiegeschichte kann ein Lied davon singen, wie undurchschaute verbale Vieldeutigkeiten (Selbst-)Mißverständnisse, Konfusionen und Argumentationsfehler provozieren. Daß Platon Ausdrücke bisweilen (unbewußt) überdeterminiert, darf uns nicht davon abhalten, bei der Analyse und Prüfung seiner Argumente die verschiedenen Bedeutungen zu unterscheiden. Ganz im Zuge seiner allgemeinen Überlegung versucht Kahn zu erklären, warum Sokrates den Ausdruck „ist und ist nicht", nachdem er ihn – wie Kahn meint – zunächst veritativ verwendet, ab 479a prädikativ verwendet. Kahn verweist auf eine gewisse Nähe der veritativen und der prädikativen Bedeutung (genauso ließe sich eine Nähe der veritativen und existentiellen Bedeutung demonstrieren), vor allem auf die „veridical nuance", die die prädikative Formulierung habe, und schließt hieraus, daß Platon ein Wechsel von der veritativen zur prädikativen Verwendung leicht möglich gewesen sei.[18] Es ist wahrscheinlich, daß für Platon das prädikative εἶναι eine veritative Konnotation hatte; nur ebnet das die begriffliche Differenz nicht ein. Das Wahr- und Falschsein eines Sachverhaltes ist etwas anderes als das So-und-so- und Nicht-so-und-so-beschaffen-sein eines Dinges. Hat Platon, wie Kahn meint, von der veritativen zur prädikativen Verwendung gewechselt, so müßte man ihm einen Argumentationsfehler oder zumindest eine Konfusion vorwerfen. Kahn aber sieht keine Schwierigkeit; er hält den Übergang nicht für problematisch, da beide Verwendungen eng verbunden seien.[19]

Versteht man „sein" in der ganzen Passage prädikativ, braucht man Platon keine argumentative Konfusion vorzuwerfen. Und da mit dieser Lesart keine Schwierigkeiten entstehen, die nicht auch mit der veritativen entstünden, ist es vom Text her geboten, die Rede vom „Seienden und Nichtseienden" prädikativ zu lesen.[20]

---

[16] Vgl. Kahn, a. a. O. (1981). – Fines Versuch, a. a. O. 135–138, überzeugt mich nicht.

[17] Kahn, a. a. O. (1973) 402 f.; vgl. hierzu die Kritik Tugendhats, a. a. O. 173 ff.

[18] Kahn, a. a. O. (1981) 11.

[19] Ebd. 114, vgl. auch 118 f.

[20] Vgl. auch Annas, a. a. O. 195–199. – Vgl. zu dem Argument – z. B. von Irwin, a. a. O. 334 –, daß nur die veritative Deutung Platons Lehre, daß den epistemischen Leistungen differente Objektbereiche

Mit dieser Diagnose ist der Ausdruck „Seiendes und Nichtseiendes" freilich noch nicht geklärt. Was Sokrates meint, wenn er sagt, das Objekt des Meinens sei das, was so-und-so-beschaffen ist und nicht so-und-so-beschaffen ist, ist noch unklar. 479 a 5–c 5 ist die Textpassage, die wir untersuchen müssen.

III.

Sokrates' erste Frage ist hier: „Gibt es etwas Schönes, das nicht als häßlich erscheinen wird? Etwas Gerechtes, das nicht als ungerecht, etwas Frommes, das nicht als unfromm erscheinen wird?" (479 a 5–8) Die intendierte Antwort „nein" scheint etwas Abwegiges, nämlich daß Dinge sich ausschließende Bestimmungen haben, zu behaupten; aber sie muß nicht mehr sagen, als daß z. B. ein runder Tisch unter irgendwelchen Umständen als elliptisch und nicht als rund erscheinen wird oder daß ein gerader Stock unter irgendwelchen Umständen als krumm und nicht als gerade erscheinen wird. Diese Dinge sind (auf verschiedene Weise) zwar erstaunlich, aber nichts, was unseren gewöhnlichen Erfahrungen fremd wäre. Wenn Sokrates seine Frage in diesem schwachen Sinn verstünde, könnte er – so mag man annehmen – darauf hoffen, daß sein Gesprächspartner zustimmt. Doch dieser stimmt nicht nur ohne Zögern zu, er verschärft die sokratische Formulierung sogar in einer Weise, die die schwache Deutung unmöglich macht. Die Antwort des Schaulustigen lautet: „Die schönen Dinge erscheinen notwendig irgendwie als schön und häßlich." (479 b 1/2) Diese Antwort modifiziert Sokrates' Formulierung in dreifacher Weise: 1) Es wird „notwendig" (ἀνάγκη) eingefügt. Es ist notwendig so, wie Sokrates sagt. 2) Es wird „irgendwie" (πώς) eingefügt. Irgendwie erscheinen die Dinge als schön und häßlich. 3) Die sokratische Futur-Formulierung wird getilgt. Wo Sokrates sagte: „Das schöne Ding wird als häßlich erscheinen", sagt der Ideenleugner: „Das schöne Ding erscheint als häßlich." Sokrates' Formulierung erlaubte, das Schön- und Häßlich-sein zeitlich auseinanderzuhalten, des Leugners Formulierung erlaubt das nicht. Jedes Ding – so eine weitere Formulierung des Ideenleugners (479 b 8) – hat *immer* beide sich ausschließende Bestimmungen gleichzeitig.

Im nächsten Zug erweitert Sokrates das Feld der Beispiele. Was für die schönen, gerechten, frommen Dinge gilt, gilt ebenso für die doppelten, großen, kleinen, leichten und schweren (479 b 3–7). Und der Ideenleugner verweist zur Erläuterung auf zweideutige Aussprüche bei Gastmählern sowie auf das (offenbar bekannte) Kinderrätsel vom Eunuchen und der Fledermaus. Wie diese seien die vielen genannten Dinge zweideutig; und bei keinem von ihnen könne man mit Sicherheit erkennen, ob es ist oder nicht ist oder beides oder keines von beidem (479 b 11–c 5).

Damit ist die Explikation der Rede von dem, was ist und nicht ist, abgeschlossen. Man sagt nicht zuviel, wenn man feststellt, daß hier die wichtigsten Fragen unbeantwortet bleiben. Wir haben ein kryptisches Theoriefragment vor uns. Kein

---

entsprechen (477 b 3–478 b 2), plausibel machen kann, indem sie die Objekte nicht als Dinge, sondern als Sachverhalte konzipiert, meine Ergebnisse unter Punkt IV.

Wort versucht die These, daß die Dinge so-und-so-beschaffen und gleichzeitig nicht so-und-so-beschaffen sind, zu erläutern oder zu begründen. Dennoch reden Sokrates und der Ideenleugner so miteinander, als rede man über das, was vor aller Augen liegt. So drängt sich noch vor allen inhaltlichen Fragen die Frage nach der eigentümlichen Rolle des Ideenleugners auf. Wir wissen von dem fiktiven Gesprächspartner Sokrates' nicht viel. Er leugnet die Ideen, wohl deshalb, weil er jede Einheit leugnet. Sokrates hebt die Einheit der Idee zweimal auffällig hervor, einmal 475 e bei der Einführung der Idee, einmal 479 a, wo es heißt, der Ideenleugner könne nicht ertragen, wenn jemand sagt, das Schöne sei eines. Dem Leugner ist zudem ganz selbstverständlich, daß den Dingen einander ausschließende Bestimmungen zukommen. Beide Theorieelemente könnten in die Richtung des Heraklitеismus und seiner Spielarten weisen. Unterhält sich Sokrates mit einem Heraklitеer? Ist jeder Ideenleugner ein Kryptoherakliteer?

Für die Interpretation der kontradiktorischen Formulierungen gibt uns 479 c 3–5 den Schlüssel: bei dem Seienden und Nichtseienden[21] ist nicht mit Sicherheit zu erkennen (παγίως νοῆσαι), ob es ist oder nicht ist oder beides oder keines von beidem. So ist z. B. etwas, was schön ist und nicht schön ist, etwas, bei dem man nicht mit Sicherheit erkennen kann, ob es schön ist oder nicht oder beides oder keines von beidem. Das Seiende und Nichtseiende ist offensichtlich etwas, in Hinsicht auf das eine epistemische Unsicherheit besteht, eine Unsicherheit darüber, ob ihm eine Bestimmung zukommt oder nicht. Hinter der Formulierung „Seiendes und Nichtseiendes" versteckt sich ein epistemischer Sachverhalt, die epistemische Unsicherheit über die Beschaffenheit eines Dinges. Wer in dieser Weise unsicher ist, spricht abkürzend von einem „Seienden und Nichtseienden". In dieser Formulierung ist die Unsicherheit des Sprechers nicht präsent. Das epistemische Defizit, die Unsicherheit darüber, wie es sich verhält, ist in der Kurzformel vom Seienden und Nichtseinden vielmehr – so kann man sagen – ontologisiert. Statt epistemologisch über die Defizienz der Erkenntnis zu sprechen, spricht sie ontologisch über die Beschaffenheit von Dingen. In der Formulierung „Seiendes und Nichtseiendes" wird ein epistemischer Sachverhalt auf einen ontologischen Begriff gebracht. Der epistemologische Gehalt der ontologisierenden Rede wird nur in der Formulierung οὐδὲν αὐτῶν δυνατὸν παγίως νοῆσαι ausdrücklich. παγίως fungiert hier wie sonst häufig als Ausdruck epistemologischer Bewertung.[22] Entsprechend formuliert das πώς in 479 b 1 ein epistemisches Defizit.

---

[21] ταῦτα bezieht sich zurück auf τὰ πολλά in b 9/10; vgl. J. Adam, The Republic of Plato (Cambridge ²1963) I, 343.

[22] Little-Scott-Jones übersetzen παγίως λέγειν mit „to say without reservations", das Passowsche Wörterbuch mit „bestimmt, mit Bestimmtheit, Sicherheit, Gewißheit sagen". Die Kommentatoren vermuten, daß παγίως ein Terminus der Herakliteer gewesen ist. Adam, a. a. O. I, 242 notiert unter Verweis auf M. Wohlrab, Platonis Theaetetus (Lipsiae 1869) 87: „οὐκ ἔστι παγίως νοῆσαι was probably a phrase in vogue among Heraclitus' followers", Wohlrab unter Verweis auf O. Weber, Quaestiones protagoreae (1850) 35: „νοῆσαι-παγίως terminum technicum Heracliteorum fuisse O. Weberus putat atque Heracliteos verbis ὡς φασιν significatos esse." Platon (Theait. 157 a 4) und Aristoteles (Met. 1008 a 15, 1062 b 15, 1063 a 33; de coelo III, 1) verwenden das Wort in antiheraklite-

Die Unterscheidung des Seienden vom Seienden und Nichtseienden erweist sich gegen den Schein der Formulierung nicht als ontologische, sondern als epistemologische. Platon projiziert die epistemischen Modi Sicherheit und Unsicherheit, die zu den Begriffen Wissen und Meinen gehören, in die Dinge. Das Seiende ist etwas, bei dem mit Sicherheit zu wissen ist, ob ihm eine Bestimmung zukommt oder nicht; das Seiende und Nichtseiende ist etwas, bei dem hierüber keine Sicherheit besteht. Die Zweiweltentheorie, hier die Objekte des Wissens, da die Objekte des Meinens, ist – so scheint es – epistemologisch begründet. Dinge sind deshalb Angehörige verschiedener Welten, weil die epistemische Akte, deren Objekte sie sind, hier Wissen, da Meinen – differieren.

Dieses Ergebnis ist nur ein Zwischenergebnis, denn es ist noch undeutlich, worin das epistemische Defizit in Hinsicht auf die Objekte des Meinens gründet. Es liegt nahe, Platon hier eine Fluxustheorie zuzuschreiben.[23] Wer dies tut, fundiert die epistemologische Differenzierung in einer ontologischen. Die Objekte des Meinens sind dann deshalb nicht mit Sicherheit zu erkennen, weil sie in ständiger Bewegung sind. Doch der Text bietet für diese Interpretation keine Stütze. Sokrates redet an keiner Stelle von Bewegung, genausowenig der fiktive Ideenleugner. Der einzige Hinweis des Textes ist der Vergleich mit dem Kinderrätsel. Seine Auslegung ist freilich von vornherein mit dem Ruch des bloß Konjekturalen behaftet, da bei Vergleichen nur selten sicher zu wissen ist, welche Vergleichspunkte intendiert und welche nicht intendiert sind. Dennoch will ich eine Auslegung versuchen. Das Kinderrätsel vom Eunuchen und der Fledermaus schrieb Klearchos, ein Schülter des Aristoteles, in seinem Werk περὶ γρίφων einem gewissen Panarkes zu. In seinen Auszügen aus dem verlorenen Rätselbuch des Klearchos überliefert Athenaios folgenden Wortlaut:

> „Ein Mann, der auch nicht ein Mann ist,
> wirft mit einem Stein, der auch nicht ein Stein ist,
> nach einem Vogel, der auch nicht ein Vogel ist
> und der auf einem Holz sitzt, das auch nicht ein Holz ist."

Die Lösungen sind Eunuch, Bimsstein, Fledermaus, Narthexstaude: ein Eunuch wirft mit einem Bimsstein nach einer Fledermaus, die auf einer Narthexstaude sitzt.[24]

---

ischen Argumentationen. Ihr Argument ist: Wenn alle Dinge ständig in Bewegung sind, dann sind sie nicht mit Sicherheit (παγίως) zu erkennen.

[23] Besonders dann, wenn man das epistemische Defizit unversehens in ein ontisches verwandelt, wie es R. E. Allen, The Argument from Opposites in Republic 5, in: J. P. Anton u. G. L. Kustas (Hg.), Essays in Ancient Greek Philosophy (New York 1972) 166, tut. Allen referiert 479c 3–5 mit: „Such things as these have an ambiguous character, they are ‚neither real, nor not real, nor both real and not real, nor neither real nor not real'." Das δυνατὸν παγίως νοῆσαι, ist hier einfach getilgt. – Vgl. auch Adam, a. a. O. I, 343.

[24] Athenaios X, 452: καὶ τὸ Πανάρκους δ' ἐστὶ τοιοῦτον, ὥς φησι Κλέαρχος ἐν τῷ περὶ γρίων, ὅτι βάλοι 'ξύλῳ τε καὶ οὐ ξύλῳ καθημένην ὄρνιθα καὶ οὐκ ὄρνιθα ἀνήρ τε κοὐκ ἀνὴρ λίθῳ τε καὶ οὐ λίθῳ.' τούτων γάρ ἐστι τὸ μὲν νάρθηξ, τὸ δὲ νυκτερίς, τὸ δὲ εὐνοῦχος, τὸ δὲ κίσηρις. – Vgl. hierzu I. Schweighaeuser, Adnimadversiones in Athenaei Deipnosophistas (Argentorati 1804) V, 558ff.; zu späteren ausführlicheren und komplizierteren Fassungen des Rätsels K. Ohlert, Rätsel und Rätselspiele der alten Griechen (²1912) 52f.

Von dem Bimsstein – er soll unser Beispiel sein – wird in der Rätselsprache gesagt, er sei ein Stein und auch nicht ein Stein. Er gehört somit in die Klasse dessen, was ist und nicht ist. Entkleiden wir diese Formulierung ihres ontologischen Schleiers und verhelfen dem epistemologischen Kern zum Licht, so heißt, daß ein Bimsstein ein Stein ist und nicht ein Stein ist, daß wir nicht mit Sicherheit zu erkennen vermögen, ob der Bimsstein ein Stein ist oder nicht. Worin liegt der Grund dieses Unvermögens? Einfach darin, daß sich der Bimsstein von allen anderen Steinen dadurch unterscheidet, daß er im Wasser nicht sinkt, sondern schwimmt. Hier liegt das Problem für die Bestimmung des Bimssteins. Wer sagt, ein Stein zu sein, impliziere, im Wasser zu sinken, für den ist ein Bimsstein kein Stein. Wer nach Aussehen, taktilen Eigenschaften, Materialzusammensetzung etc. urteilt, wird sagen, es ist ein Stein. Man kann sich in dieser Aporie zunächst so verhalten, daß man sagt, ein Bimsstein gehört nicht in die Klasse der Dinge, die offenbar Steine sind, auch nicht in die der Dinge, die offenbar nicht Steine sind. Ein Bimsstein ist – so kann man sagen – irgendwie (πώς) Stein und auch nicht Stein. Und diese Formulierung ontologisiert genau in der platonischen Weise das epistemische Defizit hinsichtlich des Bimssteins.

Woraus dieses Defizit resultiert, ist für den Bimsstein leicht zu beantworten. Es resultiert aus der Unklarheit darüber, was es heißt, ein Stein zu sein. Es resultiert aus verschiedenen Antworten auf die das Stein-sein betreffende „Was ist X?"-Frage. Hätte man *eine* Antwort auf die „Was ist X?"-Frage, hätte man *eine* Definition des Stein-seins, wäre die Vagheit des Prädikates „ist ein Stein" und damit die Ambiguität des Bimssteins getilgt. Er wäre entweder ein Stein oder kein Stein. Wir können auch sagen: es fehlt an Ideenwissen. Eine klare Bestimmung des Bimssteins als Stein oder nicht als Stein scheitert an fehlendem Wissen darüber, was es für eine Bestimmung ist, ein Stein zu sein. Wir stoßen hier wieder auf das epistemologische Prinzip, zu dem uns bereits die Interpretation des ersten Gesprächs geführt hatte: Ideenwissen ist notwendige (aber nicht hinreichende) Bedingung für Dingwissen. Dieses Prinzip wird durch das Kinderrätsel sehr gut veranschaulicht.

Das epistemische Defizit in Hinsicht auf die Objekte des Meinens gründet also nicht in einem besonderen ontologischen Status dieser Objekte, sondern in mangelndem Ideenwissen. Mangelndes Ideenwissen, nicht mangelnde Konstanz der Dinge, ist der Grund mangelnden Dingwissens. Seiendes sowie Seiendes und Nichtseiendes sind nicht durch verschiedene Seinsstufen getrennt; sie gehören nicht ontologisch, sondern epistemologisch unterschiedenen Welten an. So gehören z. B. zwei Erdklumpen, obwohl beide raumzeitliche Einzeldinge sind, verschiedenen Welten an, wenn der eine offensichtlich ein Stein ist, dies beim anderen hingegen ungewiß ist. Natürlich kann ein einziges Ding auch in beide Welten gehören. Sein Verhältnis zu der einen Bestimmung kann offenbar, das zu einer anderen hingegen ungewiß sein. So ist es in einer Hinsicht ein Seiendes, in anderer Hinsicht ein Seiendes und Nichtseiendes.

Was über den Bimsstein und seine Ambiguität gesagt wurde, ließe sich offensichtlich entsprechend über den Eunuchen, die Fledermaus und die Narthexstaude sagen. Doch Bimsstein, Eunuch, Fledermaus und Narthexstaude sind besondere

Fälle. Nicht umsonst eignen sie sich für ein Rätsel. Sie gehören auf Grund einer besonderen Konstellation von Eigenschaften in den grenznahen Streifen, so daß bei ihnen mehr als bei anderen Dingen unklar ist, ob sie diesseits oder jenseits der Anwendungsgrenzen eines bestimmten Prädikates anzusiedeln sind. Ob die vorgeschlagene Interpretation des Ausdrucks „Seiendes und Nichtseiendes" Plausibilität beanspruchen kann, hängt davon ab, ob es gelingt, zu zeigen, wieso der Bimsstein ein adäquates Bild für die Dinge überhaupt ist. Denn das Kinderrätsel soll ja gleichnishaft die Ambiguität aller Dinge verdeutlichen.

Zwei Fragen stellen sich hier: 1) Ist eine Vagheit, wie sie sich im Blick auf den Bimsstein für das Prädikat „Stein-sein" gezeigt hat, bei allen Prädikaten oder nur bei einzelnen besonderen Prädikaten möglich? 2) Hat, daß ein Prädikat und die von ihm in den Satz eingeführte Bestimmung nur vage bestimmt sind, zur Folge, daß die Bestimmung überhaupt nicht, keinem einzigen Ding mit Sicherheit zugesprochen werden kann, oder folgt nur, daß sie einzelnen, nämlich den grenznahen Dingen nicht mit Sicherheit zugesprochen werden kann? Es ist klar, daß die zweite Frage von einem Vertreter der schwächeren Variante der These „kein Dingwissen ohne Ideenwissen" anders beantwortet würde als von einem Vertreter der stärkeren Variante. Der Vertreter der schwächeren Variante würde sagen: Auch wenn ich auf die Frage, was es heißt, ein Stein zu sein, nicht sagen kann, was das Anwendung und Nichtanwendung präzise regelnde Kriterium ist, kann ich doch in den meisten, nämlich in allen nicht grenznahen Fällen mit Sicherheit sagen: „Es ist ein Stein" oder „Es ist kein Stein". Es besteht kein vernünftiger Grund, mir für diese Sätze auf Grund der unthematischen Verwendung des Prädikates Wissen abzusprechen. Der Vertreter der stärkeren Variante würde sagen: Wer die Frage, was es heißt, ein Stein zu sein, nicht unabhängig von Beispielen mit einer expliziten Bestimmung beantworten kann, verwendet vage, unterbestimmte Prädikate. Er weiß nicht wirklich, was das Prädikat, das er verwendet, bedeutet und was die Bestimmung, die er zu- oder abspricht, ist. Wem dieses Ideenwissen fehlt und wer dennoch prädiziert, der gelangt nur zu Meinungen über die Dinge, über die er spricht, seien sie grenznah oder nicht. Solange genaues Wissen über die Prädikatenbedeutung fehlt, sind die Dinge, denen das Prädikat zu- oder abgesprochen wird, Seiende und Nichtseiende. Wir sehen: nur die stärkere (platonische) Variante führt zu dem Ergebnis, daß nicht nur die grenznahen, sondern alle Dinge, denen ein vages, unterbestimmtes Prädikat zu- oder abgesprochen wird, zweideutig sind.

Die erste Frage wird in der Platonliteratur kontrovers diskutiert, mit deutlichen Vorteilen für die, die meinen, Platon habe die Ambiguität der Dinge nicht in Hinsicht auf alle Bestimmungen gelehrt. So meinen z. B. Th. Ebert und J. Annas, man könne Dingen, denen man Prädikate wie „ist gerecht, fromm, schön, doppelt, groß, schwer" zuspricht, aus irgendeiner Perspektive mit gleichem Recht auch die entgegengesetzten Prädikate „ist nicht gerecht, nicht fromm etc." zusprechen, während das bei Prädikaten wie „ist ein Mensch, ist ein Mann, ist ein Baum" nicht möglich sei.[25] Doch die Unterscheidung von substantivischen und nicht-substanti-

[25] Ebert, a. a. O. 129 f.; Annas, a. a. O. 209.

vischen Prädikaten[26] ist ohne textliches Fundament;[27] zudem ist sie in diesem Zusammenhang unplausibel. Es ist nicht einzusehen, warum man über die Charakterisierung eines Dinges durch eine substantivisch formulierte Bestimmung nicht ebenso unsicher sein kann wie über die Charakterisierung durch eine nicht-substantivisch formulierte Bestimmung. Die Vagheit der substantivischen Prädikate „ist ein Stein", „ist ein Vogel", „ist ein Holz" und „ist ein Mann" hat das Kinderrätsel durch den Hinweis auf Bimsstein, Fledermaus, Narthexstaude und Eunuch deutlich gemacht. Was es heißt, ein Mann zu sein, ist nicht einfachhin selbstverständlich. Um das zu sehen, bedarf es im Zeitalter der Transsexualität nicht einmal eines Ausflugs in die ferne Welt eines Harems. Und auch das Prädikat „ist ein Mensch" ist nicht schlechthin ohne Vagheit. Im Blick auf Embryos verschiedenen Alters mag es unklar sein, was es heißt, ein Mensch zu sein. Bei anderen substantivischen Prädikaten, wie z. B. „ist eine Angriffshandlung", „ist Korruption", „ist eine Gotteslästerung", bedarf es noch weniger Phantasie, um sich klar zu machen, daß die Bestimmung ihrer Anwendungsgrenzen kontrovers sein kann. Warum also sollen nicht alle Prädikate vage sein können? Die angemessene Differenzierung ist nicht die zwischen Prädikaten, die vage sein können, und solchen, die nicht vage sein können, sondern die zwischen Prädikaten, die, weil nicht hinreichend bestimmt, vage sind, und solchen, die, weil hinreichend bestimmt, nicht vage sind. Ein Prädikat ist nicht als solches vage oder nicht vage; man kann es so und so verwenden. Dabei ist ganz unwichtig, ob es ein Substantiv enthält oder nicht.

Für die Frage, ob die epistemische Ambiguität der Dinge in Hinsicht auf alle Bestimmungen besteht oder nicht auf alle, ergibt sich damit: Die Dinge sind in Hinsicht auf vage Bestimmungen zweideutig, in Hinsicht auf nicht-vage Bestim-

---

[26] Ebert und Annas sprechen von Prädikaten, die einen „Gegenbegriff" haben (terms with opposites) und Prädikaten, die einen solchen Gegenbegriff nicht haben (terms without opposites). Die Unterscheidung läuft unausgesprochen auf die Unterscheidung substantivischer und nicht-substantivischer Prädikate hinaus. Diese Formulierung trifft das Gemeinte genauer. Sokrates redet vom Seienden und Nichtseienden. Und es ist nicht zu sehen, warum dem Prädikat „ist schön" das Prädikat „ist nicht schön" entgegengesetzt werden kann, dem – so ein Beispiel für einen „term without opposites" – Prädikat „ist ein Mensch" hingegen nicht „ist nicht ein Mensch".

[27] Ebert, a. a. O. 130, und Annas, a. a. O. 221 ff., verweisen zur Stützung ihrer Interpretation auf Politeia VII 523 a–524 d. Die Stelle scheint zu belegen, daß Sokrates selbst die Unterscheidung verschiedener Prädikattypen, und zwar substantivischer und nicht-substantivischer Prädikate formuliert hat. Mich überzeugt der Hinweis aus folgendem Grunde nicht: es geht hier – der Kontext zeigt es – um ein periagogisches Problem (521 c 6): Wie führt man die zukünftigen Regenten am besten zum Ideendenken, in dem sie, wenn sie den Staat führen sollen, geübt sein müssen? Daß bestimmte Schwierigkeiten im Umgang mit Prädikaten bei einem Prädikattypus besonders offenbar werden und dieser Typus deshalb auf besonders direktem Wege zum Ideendenken anregt, heißt nicht, daß diese Schwierigkeiten bei anderen Prädikaten nicht bestehen. Diesen Vorbehalt bestätigt der Text; 523 d 3–5 heißt es: „Denn bei alledem (bei verschiedenen Verwendungen des Prädikates ‚ist ein Finger') wird die Seele *der meisten* (τῶν πολλῶν) nicht gezwungen, das Denken (νόησις) zu fragen, was eigentlich ein Finger ist." Die „Was ist X?"-Frage wird hier von den meisten nicht gestellt; das bedeutet, ein periagogisches Vorhaben mit einer solchen Prädikation zu beginnen, ist ungeschickt. Das bedeutet hingegen nicht, daß nicht auch hier das Erfordernis besteht, die entsprechende „Was ist X?"-Frage zu stellen. – Vgl. hierzu Adam, a. a. O. II, 110, auch O. Apelt, Platons Staat (1916) 507 Anm. 25.

mungen nicht zweideutig. Oder: Die Dinge sind in Hinsicht auf vage Bestimmungen Seiende und Nichtseiende, in Hinsicht auf nicht-vage Bestimmungen Seiende.

IV.

Nach dieser Interpretation der Rede vom Seienden und Nichtseienden gewinnen Sokrates' Aussagen über Wissen und Meinen folgenden Sinn: Das Wissen hat Dinge zum Objekt, bei denen Sicherheit darüber besteht, ob ihnen eine Bestimmung zukommt oder nicht; das Meinen hat Dinge zum Objekt, bei denen diese Sicherheit nicht besteht.[28] Das sind plausible Zuordnungen. Mit dieser Lesart gewinnt Sokrates' explizite These, Wissen und Meinen seien zwei epistemische Leistungen mit sich nicht überschneidenden Objektbereichen eine vernünftige Deutung, die die Abwegigkeiten der orthodoxen Interpretation vermeiden kann. Wissen hat nicht etwas zum Objekt, über dessen Bestimmung Unsicherheit besteht, Meinen nicht etwas, über dessen Bestimmung Sicherheit besteht. Auch 478a 10–b 2, wo Sokrates die Verschiedenheit von γνωστόν und δοξαστάν lehrt, findet bei dieser Deutung einen akzeptablen Sinn.

Es ist – so das Ergebnis unserer Interpretation des ersten und zweiten Gesprächs – in Politeia 475–480 nicht Platons Absicht, Dinge und Ideen, schon gar nicht sensible Dinge und Ideen, als ontologisch differente Objektbereiche den epistemischen Leistungen Wissen und Meinen zuzuordnen, sondern zu zeigen, daß es ohne Ideenwissen kein Wissen gibt, auch kein Wissen von den Dingen. Wer – wie die Schaulustigen – von den Ideen nicht einmal als möglichen Erkenntnisobjekten weiß, der kann prinzipiell nicht zu Wissen gelangen, nicht zu Ideenwissen, nicht zu Dingwissen. Die Schaulustigen mögen aus ihrer Perspektive nach Wahrheit streben, aus der Perspektive des Philosophen streben sie immer nur nach vermeintlicher Wahrheit; erst wenn sie die Ideen als mögliche Erkenntnisobjekte entdecken, d. h. aufhören, Ideenleugner zu sein, ist ihnen der Weg zur Wahrheit offen. In seinem Resümee des zweiten Gesprächs sagt Sokrates deutlich, daß man die schönen Dinge nicht erkennen kann, wenn man die Idee des Schönen nicht sieht. Die Schaulustigen können, weil sie Ideenleugner sind, nur meinen, aber nichts von dem erkennen, was sie meinen (479e 1–5: γιγνώσκειν δὲ ὧν δοξάζουσιν οὐδέν). Diese Formulierung, in der γιγνώσκω und δοξάζω grammatisch auf dasselbe Objekt bezogen sind (freilich einmal mit der in οὐδέν enthaltenen Negation), kann man als einen ausdrücklichen Hinweis auf die mögliche Identität der Objekte des Wissens und Meinens lesen.[29]

Die orthodoxe Interpretation schreibt dem zweiten Gespräch eine unangemessen singuläre Bedeutung zu. Sie will hier Grundzüge der platonischen Ontologie und Epistemologie auffinden, übersieht aber, daß das, was sie für die Meinung

[28] Ich lasse die Bestimmung des Nichtwissens hier unberücksichtigt. Ihre Auslegung ist mit besonderen Schwierigkeiten belastet und für die Klärung des Verhältnisses von Wissen und Meinen nicht erforderlich.

[29] So tut es Ebert, a. a. O. 130.

Platons hält, in Konkurrenz zu der Überzahl anderer Äußerungen steht. Platons Philosophie ist ein Denkweg, der wie alle Philosophie bei den sogenannten Dingen anfängt, bei Fragen und Aporien, die bei dem Versuch denkender Orientierung in unserer Welt aufbrechen, bei Fragen des Gemeinwesens, der Moral, der Erziehung. Es geht auch in dieser Philosophie um die Welt, in der wir leben, nicht um eine Hinterwelt für idealistische Schwärmer und schöne Geister. Nur meinte Platon, daß solche Fragen nicht ohne weiteres zu beantworten sind, besonders dann nicht, wenn man die epistemologische Qualität der Antwort mitbedenkt. Es bedarf eines Schrittes zurück, es bedarf der Frage nach der Idee, es bedarf der „Was ist X?"-Frage und – wenn wirklich Wissen erreicht werden soll – ihrer richtigen Beantwortung. Doch die Antwort auf die „Was ist X?"-Frage wird nicht um ihrer selbst willen, sondern als Mittel zum Zweck, als Mittel zur Beantwortung der Frage nach den Dingen gesucht. Die Ideenerkenntnis ist Wegstück auf dem Weg zur Erkenntnis der Dinge. – Die wichtige Frage an die platonische Philosophie, die bleibt, ist: Ist diese Ideenerkenntnis zu erlangen? Und wenn ja, wie?