

Prauss · Platon und der logische Eleatismus



Gerold Prauss

Platon und der logische Eleatismus

Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuch-
handlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp.

Berlin 1966

Gedruckt mit Unterstützung der Stiftung Volkswagenwerk

Archiv-Nr. 36 56 661



1966 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung
Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp., Berlin 30, Genthiner Straße 13.

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des
Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikro-
kopie, Xerokopie) zu vervielfältigen. Printed in Germany.

Satz und Druck: Walter de Gruyter & Co., Berlin 30.

Meinen Eltern

Vorwort

Die folgende Abhandlung, die im Entwurf bereits im Sommer 1963 vorlag, wurde von Juli 1964 bis März 1965 niedergeschrieben und im Sommer-Semester 1965 von der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität in Bonn als Dissertation angenommen. Meinen Lehrern, insbesondere Herrn Prof. Dr. Gottfried Martin, Bonn, Herrn Prof. Dr. Günther Patzig, Göttingen, und Herrn Prof. Dr. Hans Wagner, Bonn, sei an dieser Stelle mein aufrichtiger Dank ausgesprochen. Ohne das, was ich im Laufe meines Studiums von ihnen allen lernen konnte, wäre diese Abhandlung nicht zustande gekommen. — Dank gebührt auch Herrn Prof. Dr. Georg Picht, Heidelberg, der mir freundlicherweise für längere Zeit gestattete, das in seinem Hause in Hinterzarten befindliche vollständige Platon-Lexikon zu benutzen, sowie der „Studienstiftung des deutschen Volkes“, die diese Studien durch zusätzliche Mittel finanzierte. — Dank schulde ich schließlich dem Verlag Walter de Gruyter & Co. für die Drucklegung dieser Abhandlung, aber auch der Stiftung Volkswagenwerk, die durch einen Druckkostenzuschuß die Veröffentlichung ermöglichte.

Oxford, im November 1965

Gerold Prauss

Inhalt

| | |
|---|-----|
| Vorwort | 7 |
| EINLEITUNG | 11 |
| Erster Teil | |
| DIE FRÜHE IDEENLEHRE | |
| Kapitel I DER ANSATZ DER IDEE | |
| § 1. Platon und Sokrates | 17 |
| § 2. Platon und die Herakliteer | 22 |
| § 3. Platon und Parmenides | 27 |
| Kapitel II IDEE UND LOGOS | |
| § 4. Wahrer und falscher Logos | 43 |
| § 5. Was heißt διονομάζειν? | 46 |
| § 6. Onoma, Rhema und Logos | 52 |
| § 7. Onoma und Idee | 61 |
| Kapitel III IDEE UND EPISTEME | |
| Abschnitt 1. Der Aufbau des Einzeldings | |
| § 8. Die Aistheta als Dynameis | 67 |
| § 9. Der Begriff der Dynamis. | 71 |
| § 10. Dynamis und Einzelding | 77 |
| § 11. Sprache und philosophische Reflexion | 87 |
| § 12. Platon und der Satz vom Widerspruch | 93 |
| Abschnitt 2. Vorgang und logische Form der Erkenntnis | |
| § 13. Einzelding und Idee. Der Gegenstand der Erkenntnis | 99 |
| § 14. Anamnesis und Erkenntnis | 104 |
| § 15. ἀναφέρειν als Erkenntnis-Vorgang. Noemata als Erkenntnis- Form | 110 |
| § 16. Der logische Eleatismus | 116 |
| § 17. Aletheia und Pseudos. Die Problematik des logischen Ele- atismus | 125 |

Zweiter Teil

DIE SPÄTE IDEENLEHRE

Kapitel I WIE IST PSEUDOS MÖGLICH?

- § 18. Pseudos als Verwechslung von Noemata? 139
 § 19. Pseudos als ‚falsches‘ ἀναφέρειν? 146
 § 20. Pseudos als ‚falsche‘ Anamnesis? 152

Kapitel II WAS IST EPISTEME?

- § 21. Der Traum, den Sokrates erzählt 161
 § 22. Die Kritik des ontologischen und logischen Eleatismus. . . 174
 § 23. Ding, Erkenntnis und Satz 183
 § 24. Satz und Begründung 196

- Literatur 207
 Namen-, Sach- und Stellen-Register 214

In den Anmerkungen werden durch das Zeichen + die Stephanus-Zahlen solcher Textstellen verbunden, die allgemein miteinander zu vergleichen sind oder in denen im besonderen die Relate einer Synonymität vorliegen.

Einleitung

Der Ausdruck „Platon und der logische Eleatismus“ ist als Titel dieser in zwei Teile gegliederten Abhandlung in zweierlei Bedeutung zu verstehen. Im Hinblick auf ihren ersten Teil bezeichnet er den logischen Eleatismus, wie Platon ihn im Rahmen der frühen Ideenlehre positiv vertritt; und er bezeichnet im Hinblick auf den zweiten Teil diesen logischen Eleatismus, wie Platon ihn dann im Rahmen der späten Ideenlehre kritisiert und revidiert.

Im ersten Teil, der die frühe Ideenlehre behandelt, gibt das erste Kapitel zunächst eine Einführung in deren Gedankengänge, soweit sie für das gewählte Thema wichtig sind, und legt schließlich fest, was in dieser Abhandlung unter „Eleatismus“ verstanden wird. Danach kennzeichnet „Eleatismus“ den Wesenszug von Theorien der frühen Ideenlehre, in denen Platon, wenn er etwas als Einheit oder als Vielheit faßt, Einheit und Vielheit unter dem Einfluß der eleatischen Philosophie jeweils so streng in Alternative denkt, daß sie als Einfachheit und absolute Vielheit einander jedesmal ausschließen. Mit „logischer Eleatismus“ wird dann dieser Eleatismus bezeichnet, soweit er sich in Platons Theorien von Logos und Erkenntnis niederschlägt.

Mit dem zweiten Kapitel beginnt die eigentliche Darstellung des logischen Eleatismus der frühen Ideenlehre. Zunächst wird untersucht, welche Auffassung Platon zur Zeit der frühen Ideenlehre vom Reden (λέγειν, λόγος) vertritt, genauer: ob er zu dieser Zeit schon die Grundform des Redens, den Satz als Wortverknüpfung, entdeckt hat. Dabei wird sich dann herausstellen, daß dies keineswegs der Fall ist, daß Platon vielmehr zur Zeit der frühen Ideenlehre das Reden (λέγειν, λόγος) theoretisch als bloßes διονομάζειν, als eine Art Durchworten jeweils mit Hilfe eines bloßen Aggregats, einer absoluten Vielheit von Wörtern, versteht. Liegt mit dieser absoluten Vielheit von Wörtern, die den Logos ausmachen soll, jener als Eleatismus gekennzeichnete Grundzug in Platons früher Logos-Theorie eigentlich schon vor, so kann doch diese Kennzeichnung in Kapitel II noch nicht vorgenommen werden. Denn vom rein Sprachlichen her, das allein hier thematisch ist, läßt sich noch nicht entscheiden, ob diese eigentümliche Bestimmung von λέγειν, λόγος als Setzen einer absoluten Vielheit von Wörtern

tatsächlich auf den Einfluß der eleatischen Philosophie zurückgeht. Diese Entscheidung wird daher zunächst zurückgestellt.

Das dritte Kapitel schließlich stellt dem zweiten eine Untersuchung der Theorie zur Seite, die Platon im Rahmen der frühen Ideenlehre von dem entwickelt, was man im allgemeinen im Reden (λέγειν, λόγος) auszudrücken pflegt: von der Erkenntnis. Doch läßt sich das Eigentümliche seiner Theorie der Erkenntnis nur verstehen, wenn zuvor geklärt ist, welche Auffassung Platon zur Zeit der frühen Ideenlehre vom Gegenstand der Erkenntnis, vom Ding, vertritt. Daher gliedert sich das dritte Kapitel in zwei Abschnitte. Der erste handelt vom Aufbau des Einzeldings und kommt zu dem Ergebnis, daß Platon in der frühen Ideenlehre das Ding nicht als einheitlichen Träger von sachhaltigen Bestimmungen, nicht als so etwas wie eine Substanz mit Attributen, sondern als ein bloßes Aggregat, als absolute Vielheit von Sachhaltigkeiten, auffaßt und damit in Gegensatz zur Idee setzt, die eine absolute Einheit (Einfachheit, μονοειδής) darstellt.

Nach Ermittlung dieses Wesenszuges, der ohne Zweifel Eleatismus ist, aber zur Unterscheidung von jenem andern „ontologischer Eleatismus“ genannt wird, untersucht der zweite Abschnitt, wie Platon sich die Erkenntnis des so verstandenen Dings denkt. Indem er jene Sachhaltigkeiten nicht als Attribute einer Substanz, nicht als Bestimmungen eines einheitlichen Trägers (Ding) versteht, sieht Platon auch das Wesen der Erkenntnis des Dings nicht darin, diese Sachhaltigkeiten als seine Bestimmungen zu erfassen und sie ihm im Denken als solche zuzuordnen (Prädikation). Da die Sachhaltigkeiten, die als Aggregat das Ding ausmachen, je für sich ganz unvollkommen sind und überdies in jenem Aggregat bis an die Grenze ihrer Unterscheidbarkeit vermischt erscheinen, stellt sich Platon das Wesen der Erkenntnis vielmehr als ein eigentümliches Unterscheiden oder Identifizieren solcher Sachhaltigkeiten dar. Das geht nach Platon so vonstatten, daß diese Sachhaltigkeiten, die durch Teilhabe an den entsprechenden Ideen bestehen, als unbestimmt wahrgenommene in der Seele das Wissen von diesen Ideen wieder wachrufen (Anamnesis), woraus dann die Seele jeweils das Bestimmte der zunächst nur ganz unbestimmt wahrgenommenen Sachhaltigkeiten ersieht. In Korrespondenz zum Ding als einem bloßen Aggregat unbestimmt wahrgenommener Sachhaltigkeiten besteht dann die Erkenntnis, das erkannte Ding, ebenfalls in einem bloßen Aggregat: in einer absoluten Vielheit entsprechender erinnelter Ideen in der Seele, in denen jene Sachhaltigkeiten als bestimmte identifiziert sind.

Damit aber enthüllt sich, daß Platons Theorien der Erkenntnis und des Logos in innerem Zusammenhang stehen. Denn die Formulierung so verstandener Erkenntnisse erblickt Platon jeweils schon im Setzen einzelner Wörter, welche solche Sachhaltigkeiten bezeichnen. Im normalen Sprach-

gebrauch des alltäglichen Redens werden diese Wörter, die doch eigentlich jeweils das Allgemeine: die Idee, nennen, fortwährend dazu gebraucht, das niemals Allgemeine: die Sachhaltigkeiten der Dinge, anzusprechen (Homonymie). Dieses auf den ersten Blick verwunderliche Faktum deutet Platon sich mit seiner Theorie des Erkennens als äußeres Zeichen dafür, daß bei diesem Reden als $\delta\iota\omicron\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$, als Durchworten wahrgenommener Sachhaltigkeiten, diese mit Hilfe der entsprechenden erinnerten Ideen identifiziert, erkannt werden. Damit weisen Platons Theorie des Dings als auch die der Erkenntnis des Dings wie auch die des Logos, der solche Erkenntnis ausdrückt, denselben Eleatismus auf: Bei aller Verschiedenheit ihres Gegenstandes, dessen, wovon sie jeweils Theorien sind, ist ihnen allen doch als Theorien gemeinsam, daß sie diesen ihren Gegenstand immer wieder nur im Sinne einer absoluten Vielheit fassen. Die durch den genannten ontologischen und logischen Eleatismus gekennzeichnete frühe Ideenlehre stellt mithin einen in sich widerspruchsfreien theoretischen Entwurf dar, — führt andererseits aber in unlösbare Schwierigkeiten, da auf ihrem Boden beispielsweise das Wesen des Pseudos völlig unerklärbar bleiben muß.

Alle diese Gedanken sind in bestimmter Hinsicht nicht neu. In der bisher vorliegenden Platon-Literatur findet sich stellenweise schon vermerkt, daß Platon zur Zeit der frühen Ideenlehre das Ding noch nicht als Einheit einer Vielheit von Sachhaltigkeiten, als Träger von Bestimmungen, kennt und entsprechend auch nicht die Erkenntnis im Sinne der Prädikation und ebensowenig den Satz als Wortverknüpfung. Das aber läuft darauf hinaus, immer wieder nur zu konstatieren, daß Platon seit Aristoteles Bekanntes und bis heute Geläufiges noch nicht entdeckt hat. Solche Aussagen unterscheiden sich mithin in ihrem Aussagewert nicht wesentlich von einer Feststellung wie etwa der, daß bei Platon noch keine transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe vorliegt. Daran wird deutlich, wie wenig mit solchen wenn auch zutreffenden Feststellungen gewonnen ist. Worauf es eigentlich ankommt, ist nicht, bei Platon die Nichtvorhandenheit von etwas Bekanntem und Geläufigem, sondern die Vorhandenheit von etwas in diesem Sinne noch weitgehend Unbekanntem und Ungeläufigem zu ermitteln, nämlich die eigentümlich platonische Ding-, Erkenntnis- und Logos-Theorie selbst. Mit jenen negativen Feststellungen steht man noch nicht am Ziel, sondern erst am Anfang. Ziel muß vielmehr sein, jene formalnegativen Feststellungen durch die entsprechenden positiven gleichsam mit Gehalt zu erfüllen: Welcher Art sonst ist Platons Auffassung vom Ding, wenn er es nicht als den einheitlichen Träger einer Vielheit von Bestimmungen begreift? Welcher Art sonst ist Platons Auffassung von der Erkenntnis dieses Dings, wenn er sie nicht im Sinne von Prädikation versteht? Welcher Art sonst ist Platons Auffassung vom Reden, vom Logos,

wenn er dessen Grundform, den Satz als Wortverknüpfung, noch nicht entdeckt hat? Sollen die Antworten hierauf gelingen, so verbietet sich für ihre Formulierung von vornherein jeder Rückgriff auf Ausdrücke, die in irgendeiner Weise mit den seit Aristoteles geläufigen Theorien von Ding, Erkenntnis und Logos in Zusammenhang stehen. Statt dessen gilt es immer wieder, Ausdrücke zu finden oder zu formen, die das Eigentümliche, das Platon bei seinen theoretischen Ausführungen vorschwebt, einigermaßen angemessen wiederzugeben vermögen.

Gelingen diese Antworten, so besteht der erzielte Gewinn nicht nur darin, daß man nun positiv angeben kann, welche Auffassung Platon zur Zeit der frühen Ideenlehre von Ding, Erkenntnis und Logos vertreten hat, sondern nun auch nachweisen kann, daß er bei diesen Theorien, welche, wie am Beispiel des Pseudos schon angedeutet, unzulänglich sind, nicht stehen geblieben ist. Wenn man weiß, was Platon zur Zeit der frühen Ideenlehre unter Ding, Erkenntnis und Logos verstanden hat, kann man auch die Stellen der Spätdialoge genau bezeichnen, an denen er diese frühe und unzulängliche Auffassung kritisiert und durch neue Theorien revidiert. Viele dieser Stellen sind bisher, wenn überhaupt, nur sehr unzureichend oder unter nur wenig wahrscheinlichen Hypothesen erklärt, beispielsweise die gesamte zweite Hälfte des „Theaitetos“. Im zweiten Teil dieser Abhandlung wird daher versucht zu zeigen, daß die zweite Hälfte des „Theaitetos“, von der eine befriedigende Gesamtdeutung bislang noch aussteht, als kritische Auseinandersetzung Platons mit seinen eigenen frühen Theorien von Ding, Erkenntnis und Logos gedeutet werden kann, in der sich die entsprechenden neuen Theorien der späten Ideenlehre, insbesondere des „Sophistes“, schon ankündigen. Die Entdeckung des Dings als Einheit einer Vielheit von Bestimmungen und entsprechend der Erkenntnis als Prädikation, des denkenden Verbindens von Begriffen von Urteil, und entsprechend des Satzes als einer Wortverknüpfung, — all dies gelingt Platon in der späten Ideenlehre, insbesondere im „Sophistes“, und vollzieht sich als Überwindung des ontologischen und logischen Eleatismus, den er selbst mit den Theorien der frühen Ideenlehre vertreten hatte.

Diese Überwindung freilich wird Platon nicht im Sprung, sondern, im Rahmen einer Gesamtentwicklung, erst ganz allmählich gelungen sein. Nur ist es außerordentlich schwierig, den Gang dieser Entwicklung in seinen einzelnen Phasen zu verfolgen. Deshalb legt diese Abhandlung, mit der Gegenüberstellung von früher und später Ideenlehre, nur durch zwei, allerdings deutlich unterscheidbare Punkte dieser Entwicklung gleichsam zwei Querschnitte. Damit sei jedoch nicht ausgeschlossen, daß Platon zwischen diesen beiden Punkten seiner Entwicklung noch Zwischenstadien durchlaufen hat.

Erster Teil

Die frühe Ideenlehre

Kapitel I

DER ANSATZ DER IDEE

§ 1. Platon und Sokrates

Die Interpreten der frühen und mittleren Dialoge Platons sehen sich immer wieder vor die Frage gestellt: Wo liegt die Grenze zwischen Platons historischem Bericht über Leben und Lehre des Sokrates und der Darlegung seiner eigenen Philosophie? Diese Grenze zu ziehen, ist schwierig¹. Einmal, weil Platon mit seiner Philosophie eng an Gedanken seines Lehrers anknüpft. Insbesondere aber deshalb, weil das Neue seiner Philosophie zunächst nur in einem neuen Gesichtspunkt besteht, unter dem er die Gedanken des Sokrates auslegt². Diesen Gesichtspunkt kennzeichnet man im allgemeinen als den ontologischen³: Während Sokrates darauf ziele, einzelne Allgemeinbegriffe, beispielsweise Tapferkeit oder Besonnenheit, zu definieren, habe Platon erstmals nach der Existenz des Allgemeinen überhaupt gefragt⁴ und diese Frage mit der Ideenlehre beantwortet.

So zutreffend diese Kennzeichnungen auch sein mögen, so bleiben sie doch in einem Punkte unzureichend. Wie die entsprechenden Äußerungen des Aristoteles⁵ verraten auch sie nichts über die Gründe, die Platon möglicherweise dazu bestimmt haben, in der genannten Weise über Sokrates hinauszugehen. Sie lassen die Ideenlehre wie einen von Sokrates her unmotivierten Einfall Platons erscheinen und legen eine Frage nahe, die in mustergültiger Weise Kapp formuliert hat: „Why a doctrine of ‚ideas‘, although the doctrine of concept-definition . . . had already been initiated?“⁶ Im folgenden wird versucht, diese Frage zu beantworten, und zwar durch den Aufweis, daß ein Motiv für den Aufbau der Ideenlehre bei Sokrates

¹ Vgl. Gulley (2), S. 3: „... the difficulty of deciding where, in the early dialogues, Socratic portraiture ends and Platonic interpretation begins“.

² Vgl. Classen, S. 7, der bemerkt, „daß diese Neuinterpretation“ des Allgemeinen als Ousia „nicht Sokrates gehört, sondern Platon, der sie zögernd seinem Meister in den Mund legt“.

³ Mittelstrass, S. 33: „... als Ontologe geht Platon über Sokrates hinaus...“.

⁴ Bluck (1) S. 10: „... that Platos' primary aim is to explain how the objects which Sokrates had encouraged men to define can exist“. — Robinson (2), S. 53 kennzeichnet die Leistung der Ideenlehre als „reflection on essence in general, or the essence as a body, as opposed to concentrating always on one particular essence.“

⁵ Aristot. Met. 987a 29ff, 1078b 30ff.

⁶ Kapp, S. 33.

durchaus vorlag. Gelingt dies, so ist damit auch der Punkt bezeichnet, an dem Platon, von Sokrates ausgehend, zugleich über ihn hinaus zur Ideenlehre fortschreitet.

Seine Versuche, ein Allgemeines näher zu bestimmen, leitet Sokrates häufig mit der Frage ein: Du nennst doch etwas...?⁷ beispielsweise „Tapferkeit“ oder „Besonnenheit“. Durch diese Frage setzt er sich mit seinem Mitunterredner zunächst ins Einvernehmen darüber, daß sie beide jeweils eine bestimmte Sache meinen (τοῦτο τὸ πρᾶγμα)⁸, wenn sie jenes Wort gebrauchen. Näher verdeutlicht wird dies oft dadurch, daß Sokrates sein Verfahren gegen ein anderes abgrenzt, für das als Beispiel immer wieder das bloße ὀνόματα διακεῖν des Prodikos dient⁹. Nicht Onomata sucht Sokrates zu bestimmen, sondern die πράγματα, ὄντα¹⁰, denen sie als Bezeichnungen zugeordnet (ἐπιφέρειν, τίθεσθαι) sind¹¹.

Eine Voraussetzung der Existenz des Allgemeinen, das Sokrates jeweils definieren möchte, wird jedoch abgesehen von seiner Kennzeichnung als πρᾶγμα und ὄν in den Frühdialogen nie ausdrücklich formuliert. Sie scheint sowohl für Sokrates wie zunächst auch für den historischen Berichterstatte Platon eine Selbstverständlichkeit gewesen zu sein. Andererseits tritt die Existenz des Allgemeinen als Teil einer anderen Voraussetzung auf, die Sokrates seinem Verfahren nachweislich zugrunde legt. Und diese Voraussetzung zieht eine Schwierigkeit nach sich, die jene Existenz des Allgemeinen, die zunächst selbstverständlich schien, überaus fragwürdig machte.

An einer Textstelle des „Charmides“ läßt sich dies näher erläutern. In diesem Dialog führt Platon insofern einen Sonderfall des sokratischen Verfahrens vor, als die Sophrosyne, um deren Definition es dort geht, in Charmides selbst vorhanden sein soll (ἔνεστιν, πάρεστιν)¹². Die Aufforderung an Charmides, sie zu definieren, kleidet nun Sokrates in folgende zweimal formulierte Voraussetzung: δῆλον γὰρ ὅτι εἰ σοι πάρεστιν σωφροσύνη, ἔχεις τι περὶ αὐτῆς δοξάζειν . . . Und wenige Zeilen später noch deutlicher: ἵνα τοίνυν τοπάσωμεν εἴτε σοι ἔνεστιν εἴτε μή, εἰπέ . . . τί φῆς εἶναι σωφροσύνην . . .¹³.

Zur angemessenen Beurteilung dieser Voraussetzung gilt es zunächst, einem möglichen Mißverständnis vorzubeugen. Der vorliegende und beschriebene Sonderfall des sokratischen Verfahrens ist nicht so zu deuten, als werde hier die Sophrosyne des Charmides mit seiner Fähigkeit zu definieren

⁷ Z. B. Prot. 332 A4, Gorg. 454 C7, 464 A1.

⁸ Prot. 332 A4—5; vgl. Lach. 192 B8 + B6 + C6.

⁹ Z. B. Lach. 197 D3—E4, Charm. 163 D4—7, Prot. 358 A.

¹⁰ Charm. 175 B3.

¹¹ Charm. 163 D6, 175 B4.

¹² Charm. 158 E7 + 159 A9 + 157 D6—8. Ein vergleichbarer Fall liegt im „Laches“ vor.

¹³ Charm. 158 E7—159 A10.

gleichgesetzt, so daß er in eins mit dem Nachweis dieser Fähigkeit die Vorhandenheit von Sophrosyne in ihm aufgewiesen hätte. Wenn im Dialog „Laches“ den Mitunterrednern Laches und Nicias zu definieren gelänge, was Tapferkeit ist, dann hätten sie damit noch nicht ihre Sophrosyne unter Beweis gestellt. Nicht wenn sie in ihm ist, sondern wenn sie in ihm vorhanden ist, soll die Sophrosyne für Charmides definierbar sein. Sokrates' Auftrag an ihn lautet demnach genau genommen: Wenn es Sophrosyne gibt, müßtest du sie doch eigentlich definieren können, — und zumal dann, wenn sie, sogar in dir vorhanden, das Definieren leicht macht, indem sie dir eine Doxa περί αὐτῆς¹⁴ vermittelt. Der vorliegende Sonderfall ist also nur ein Fall besonderer Erleichterung der Definition, die, wie andere Frühdialoge lehren, auch ohne diese Erleichterung gefordert ist. Und daß selbst mit ihrer Hilfe die Definition schließlich mißlingt, zeigt nur, wie wenig es im Grunde auf diese Erleichterung ankommt. Die Voraussetzung, die Sokrates im „Charmides“ und, wie ich glaube, weniger ausdrücklich auch in anderen Frühdialogen seinem Verfahren zugrunde legt, lautet demnach: Wenn es ein Allgemeines (Besonnenheit, Tapferkeit) gibt, dann müßte es definierbar sein.

Um die Übersichtlichkeit zu wahren, gebe ich in der folgenden Analyse dieser sokratischen Voraussetzung den Satz „Besonnenheit existiert“ durch „p“ und den Satz „Besonnenheit ist definierbar“ durch „q“ wieder. Damit läßt sich besonders gut die Rolle verdeutlichen, die die Existenz des Allgemeinen (Besonnenheit) innerhalb jener sokratischen Voraussetzung spielt.

Letztere darf nicht etwa durch

„p; und wenn p, so q“

wiedergegeben werden. Denn eine besondere Existenzbehauptung liegt dem sokratischen Verfahren als Voraussetzung nicht zugrunde. Mit ontologischen Fragen ist Sokrates gar nicht beschäftigt. Seine Voraussetzung lautet vielmehr nur

„wenn p, so q“.

Eben darin aber drückt sich aus, eine wie selbstverständliche, unreflektierte Rolle die Existenz des Allgemeinen bei Sokrates noch spielt. Sie ist nur Teil seiner Voraussetzung und dient ihm gleichsam nur als ganz unproblematischer Ausgangspunkt für sein eigentliches Vorhaben, die Definition. „Wir alle wissen doch, was wir meinen, und daß wir ein bestimmtes πράγμα, ὃν meinen, wenn wir das Wort ‚Tapferkeit‘ oder ‚Besonnenheit‘ gebrauchen; wenn dies so ist, dann muß sich doch bestimmen lassen, was Tapferkeit oder Besonnenheit ist.“ Dieser Gedanke liegt mehr oder weniger

¹⁴ Charm. 159 A2—3.

deutlich fast allen Frühdialogen als Ausgangspunkt der Definitionsversuche zugrunde.

So selbstverständlich nun die Existenz des Allgemeinen für Sokrates auch sein mag, innerhalb der Voraussetzung

„wenn p, so q“

wird sie umfassend problematisch. Diese Problematik erwächst ihr, wenn, wie in den Frühdialogen durchwegs, die Definitionsversuche scheitern. Allerdings scheinen Sokrates und Platon die Definitions-Aporie sehr unterschiedlich zu beurteilen und ziehen aus ihr daher auch sehr verschiedene Konsequenzen.

Sokrates scheint die Aporie als Verpflichtung gewertet zu haben, die Definitionsversuche immer wieder und mit vermehrter Anstrengung zu erneuern. Und seine Mitunterredner führt er bewußt in dieselbe Aporie, um auch in ihnen die Bestürzung über das Nichtwissen für eine Verstärkung des Strebens nach Wissen fruchtbar zu machen. Unter solcher Bewertung macht die Definitions-Aporie die Existenz des Allgemeinen so wenig fragwürdig, daß sie vielmehr die Selbstverständlichkeit, mit der Sokrates und sein Gesprächspartner von ihr ausgehen, erst eigentlich befestigt. Auch im Sonderfall des „Charmides“ mißlingt die Definition. Dies veranlaßt Charmides aber gerade dazu, in Zukunft Tag für Tag mit Sokrates Gespräch zu führen, *ἕως ἄν φῆ ἰκανῶς ἔχειν*¹⁵.

Diese sokratische Einstellung zur Aporie gibt Platon in seinen Dialogen zwar getreulich wieder, der hohe Nachdruck aber, mit dem er in der Darstellung immer wieder auf die Aporie verweist, erscheint mir damit noch nicht zureichend erklärt. Zwar scheint Platon die positive Wertung der Aporie mit Sokrates insofern zu teilen, als sie auch in seinen Augen geeignet ist, das Streben nach Wissen zu beflügeln. Dieses Streben bleibt bei ihm aber nicht mehr ausschließlich auf die Wiederholung der Definitionsversuche gerichtet. Aus der Aporie wendet er offenbar den Blick zurück auf die im vorigen gekennzeichnete sokratische Voraussetzung. Und von da her scheint ihm neben dem Positiven mehr und mehr auch das Negative der Aporie aufgegangen zu sein. Deshalb der Nachdruck, mit dem er sie hervorhebt. Durch diesen Nachdruck bezieht Platon die Aporie, die Sokrates zu durchschreiten und damit zu überwinden trachtete, in die genannte Voraussetzung mit ein, so daß der Satz

„wenn p, so q“

zu dem Satz

„wenn p, so q; jedoch nicht q“

zu ergänzen ist.

¹⁵ Charm. 176 B3—4.

Dieser Schritt aber erhellt sogleich die ontologische Bedeutung, die in jener Voraussetzung immer schon beschlossen, für Sokrates aber dunkel geblieben war. Was er zum selbstverständlichen Ausgangspunkt seiner Definitionsversuche wählte, die Existenz des Allgemeinen, wird durch die mit in Rechnung gestellte Definitions-Aporie fragwürdig. Die Schlußfolgerung

„wenn p, so q; jedoch nicht q: folglich nicht p“
spricht Platon zwar nirgends aus. Die darin enthaltene Problematik der Existenz des Allgemeinen aber scheint ihm mehr und mehr bewußt geworden zu sein.

Nicht zufällig ist es erst der relativ „spät“¹⁶, das heißt etwa in die Zeit der frühen Ideenlehre zu datierende „Hippias Maior“, in dem Platon zum erstenmal und unter wiederholter Betonung Sokrates zunächst die Existenz des Allgemeinen feststellen läßt¹⁷, bevor dieser seinem Mitunterredner Hippias dann das κολόν zu definieren aufgibt. Zugleich vermeidet Platon in Voraussicht der Definitions-Aporie bereits hier jede Formulierung, welche die festgestellte Existenz des Allgemeinen nach Art der sokratischen Voraussetzung mit seiner Definierbarkeit in Verbindung bringen würde. Denn da offenbar auch Platon keinen Weg durch die Aporie findet, ist es in seinen Augen gerade jene sokratische Voraussetzung, welche die Existenz des Allgemeinen in Frage stellt. Platon kritisiert nicht etwa diese Voraussetzung. Anscheinend sieht er, daß die Definitionsversuche, denen Sokrates sie zugrunde legte, gar nicht als Versuche der Existenzbegründung des jeweiligen Allgemeinen gedacht waren. Vielmehr klammert er sie einfach aus, indem er aus den Text-Partien, wo er dann die ontologische Begründung des Allgemeinen als Idee vorführt, jede Frage nach ihrer Definierbarkeit mit auffälliger Konsequenz fernhält¹⁸.

Durch diese Ausklammerung wird zwar das Allgemeine vor der akuten Problematik bewahrt, die seiner Existenz aus der sokratischen Voraussetzung erwächst. Platon aber schärft diese Problematik den Blick für die ontologische Begründungsbedürftigkeit des Allgemeinen überhaupt, von dessen Existenz Sokrates so ausgegangen war, als sei sie selbstverständlich. Im „Kriton“¹⁹ kennzeichnet Platon das sokratische Verfahren als ein sich in Frage und Antwort bewegendes Gespräch. Und wo er im „Phaidon“ der ontologischen Begründungsbedürftigkeit des Allgemeinen, um dessen Definition es im sokratischen Gespräch geht, durch die Ideenlehre Genüge zu

¹⁶ Classen, S. 146 Anm. 5.

¹⁷ Hi. Ma. 287 C4 + C6—7 + D1—2.

¹⁸ Eine zweite, erkenntnistheoretische Erklärung dieses auffälligen Umstandes wird sich in § 3 ergeben.

¹⁹ Kriton 50 C8—9.

leisten versucht, nimmt er auf das gekennzeichnete sokratische Verfahren ausdrücklich Bezug: Um die Idee, um eine $\sigma\upsilon\sigma\tau\alpha$ geht es in jenem Fragen und Antworten²⁰.

Damit ist deutlich, daß gerade von Sokrates her gesehen die Ideenlehre keinem zufälligen Einfall Platons entspringt. Die ontologische Begründung des Allgemeinen, die sie leistet, ist durch die gekennzeichneten Schwierigkeiten des sokratischen Verfahrens wohl motiviert. Von da her ist auch unwahrscheinlich, daß ein besonderes Motiv für den Aufbau der Ideenlehre darin bestand, die sokratische Betrachtung von einzeltem Allgemeinen zu verallgemeinern. Wie die Betrachtung des Allgemeinen zum Zwecke seiner Definition sich bei Sokrates notwendig auf einzelnes Allgemeine richtet, so betrifft die ontologische Begründung durch Platon das Allgemeine notwendig generell. Das sokratische Motiv für die ontologische Begründung des Allgemeinen ist in eins Motiv auch für die Begründung einer allgemeinen Wissenschaft.

§ 2. Platon und die Herakliteer

Das sokratische Motiv war aber keineswegs das einzige, das Platon zum Aufbau der Ideenlehre bewog, geschweige denn das ausschlaggebende. Jene Voraussetzung des Sokrates stellte in Platons Augen die Existenz des Allgemeinen zwar in Frage, ließ sich aber umgehen. Die ontologische Problematik des Allgemeinen blieb jedoch bestehen und vertiefte sich für Platon noch durch eine andere Lehre. Und dies so radikal, daß eine Auseinandersetzung unausweichlich wurde, wollte er seine mit Sokrates geteilte Überzeugung von der Existenz des Allgemeinen nicht preisgeben.

Die Auslegung der Philosophie des Heraklit durch die Herakliteer ist es, aus deren Abwehr heraus Platon den Standpunkt seiner Lehre gewinnt. Vermittler dieser herakliteischen Auslegung ist hauptsächlich Kratylos¹. Im allgemeinen kurz in die These $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \rho\epsilon\acute{\iota}$ ² zusammengefaßt, leugnet sie jegliches in objektiver Bestimmtheit feststehende und als so bestimmt denk- und unterscheidbare Seiende. Sie bildet damit das ausschlaggebende Motiv zum Aufbau der Ideenlehre. Diese auslösende Funktion teilt sie bis zu einem gewissen Grade noch mit anderen Lehren, beispielsweise der des Protagoras³, die für Platon jene Leugnung ebenfalls einschließt.

²⁰ Vgl. Phd. 75 D2—3 + 78 D1—2.

¹ Vgl. Aristot. Met. 1078b 12ff. + 987a 32ff.

² Krat. 440 C7—8; vgl. 401 A, 411 B—C.

³ Vgl. Krat. 385 E—386 D.

Doch ist hier sogleich eine Einschränkung nötig. Motiv zur Entwicklung der Ideenlehre ist die These πάντα ῥεῖ nicht, sofern sie den Bereich der sinnlich wahrnehmbaren Einzeldinge betrifft. Platon läßt keinen Zweifel daran, daß er für diesen Bereich die herakliteische Ansicht teilt. Das Einzelding kennzeichnet er wiederholt als das, was beständig seine Bestimmungen wechselnd οὐδέποτε ὡσαύτως ἔχει⁴. Und in dieser Theorie erblickt Platon nicht etwa eine Schwierigkeit, der zu begegnen wäre. Ganz im Gegenteil ist sie eines der Lehrstücke, die die Ideenlehre erst eigentlich begründet. Und wie Aristoteles bemerkt⁵, hat Platon dieses Lehrstück nie aufgegeben.

Sehr fraglich aber ist, ob die Herakliteer mit der These πάντα ῥεῖ überhaupt auf die Einzeldinge als solche abzielten. Weit aus wahrscheinlicher ist, daß sie die Einzeldinge nur in ihren wahrnehmbaren Bestimmungen im Auge hatten. Als bestimmte, radikalisierte Auslegung von Gedanken Heraklits ist ihre These an dessen Fragmente B 31, 36, 126 anzuknüpfen⁶. Sie besagt dann primär, daß die wahrnehmbaren Bestimmungen der Dinge ineinander übergehen. Damit erweist sie sich als Verallgemeinerung von Theorien, die die Veränderungen in der Sinnenwelt durch die Annahme deuten, daß Bestimmungen sich ineinander und im besonderen, wie Guthrie im Anschluß an Aristoteles bemerkt⁷, jeweils „in ihr Gegenteil verwandeln“. Im Hinblick auf diese Bestimmungen der Dinge scheint Platon das πάντα ῥεῖ für falsch zu halten und mit der Ideenlehre zu bekämpfen⁸.

Doch in dieser Allgemeinheit ist dies noch nicht richtig. Im „Phaidon“ sucht Sokrates seinen Mitunterrednern klarzumachen, daß entgegengesetzte Bestimmtheiten niemals aneinander teilgewinnen können. Weder als Idee noch als wahrnehmbare Bestimmung an Einzeldingen kann Größe jemals klein oder Kleinheit groß werden⁹. — Kaum hat Sokrates dies ausgesprochen, da meldet einer der Zuhörer sich mit dem Einwand zu Wort, daß Sokrates damit sich selbst widerspreche. Erst kurz zuvor habe er doch behauptet, das Entgegengesetzte entstünde jeweils aus seinem Entgegengesetzten. Nun aber erkläre er dies für unmöglich¹⁰. — Sokrates hört auf-

⁴ Z. B. Phd. 78 E5. — Platons Auffassung des Einzeldings kann hier nur gestreift werden. Genauer erörtert wird sie in Kapitel III, vgl. unten die §§ 8—12.

⁵ Met. 987a 34—b1.

⁶ Vgl. z. B. auch Melissos, Fr. B8 Abschn. 3. Ferner Fränkel (2), S. 426: „Für Heraklit . . . ist Gegensätzlichkeit das Wesen der Wirklichkeit, und die Gegensätze gehen fortwährend ineinander über . . . Heraklits Lehre handelt nicht von Substanzen, sondern von Eigenschaften und Zuständen, wie Warm-Kalt, Feucht-Trocken“ und deutet Veränderung als „Umschlag von Gegensätzen ineinander“.

⁷ Guthrie (1), S. 100.

⁸ Vgl. dazu Krat. 439 C2—4 + C7—D1.

⁹ Phd. 102 D.

¹⁰ Phd. 103 A4—10.