Kuno Lorenz

Philosophische Variationen

Philosophische Variationen

Gesammelte Aufsätze unter Einschluss
gemeinsam mit Jürgen Mittelstraß
geschriebener Arbeiten zu Platon und Leibniz

von
Kuno Lorenz

De Gruyter

Der Druck wurde durch einen Zuschuss
des Sparkassenverbandes Saar gefördert.

ISBN 978-3-11-020311-0
e-ISBN 978-3-11-021880-0

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Lorenz, Kuno, 1932-
Philosophische Variationen : gesammelte Aufsätze unter Einschluss gemeinsam mit Jürgen Mittelstrass geschriebener Arbeiten zu Platon und Leibniz / Kuno Lorenz.
p. cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-3-11-020311-0 (hardcover : alk. paper)
1. Philosophy. I. Mittelstrass, Jürgen. II. Title.
B3288.L661 2011
193--dc22

2010050453

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© 2011 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

Vorwort IX

Statt einer Einleitung: Warum Philosophie? 1

I Zu Werken 9

1. Theaitetos fliegt. Zur Theorie wahrer und falscher Sätze in Platons *Sophistes* (1966; Lorenz und Mittelstraß) 11

2. On Rational Philosophy of Language. The Programme in Plato's *Cratylus* Reconsidered (1967; Lorenz und Mittelstraß) 49

3. Leibniz-Prinzipien 68
   3.1. Die Begründung des *principium rationis sufficientis* (1969; Mittelstraß) 68
   3.2. Die Begründung des *principium identitatis indiscernibilium* (1969; Lorenz) 80

4. Leibnizens Monadenlehre. Versuch einer logischen Rekonstruktion metaphysischer Konstruktionen (1989) 92

5. Søren Kierkegaard: *Die Wiederholung* (2002) 109

6. Der Entwurf einer Semiotik bei Richard Gätschenberger (1977) 124

7. Erleben und Erkennen. Stadien der Erkenntnis bei Moritz Schlick (1982) 153

8. Zur Deutung der Abbildtheorie in Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* (1972) 165

9. Hermann Brochs erkenntnistheoretisches Programm (1986) 187

10. Moralphilosophische Argumentationen bei Albert Camus (1978) 202

11. Über die Unmöglichkeit, das Wirkliche zu denken. Zum Grundthema in Georg Pichts *Von der Zeit* (1999) 226

II Über Sachen 243

1. Der dialogische Wahrheitsbegriff (1972) 245
2. Vom Sein und vom Sollen (1982) 258
3. Versionen des methodologischen Dualismus (1999) 269
4. Der Antagonismus von Freiheit und Gerechtigkeit (1990) 289
5. Nomos und Physis angesichts menschlicher Vernunft (2001) 305
6. Sinnliche Erkenntnis als Kunst und begriffliche Erkenntnis als Wissenschaft (1996) 320
7. Was haben künstlerische und wissenschaftliche Erkenntnis miteinander zu tun? (2003) 333
8. Das Eigene und das Fremde im Kontext von Natur und Kultur (2005) 349
9. Stationen auf dem Weg einer Selbstbestimmung des Menschen (1999) 372

III Von Traditionen 391

1. Dynamis und Energeia. Zur Aktualität eines begrifflichen Werkzeugs von Aristoteles (2001) 393
2. Zum Begriff der Logik in der Antike (1980) 415
3. Logisches Denken im alten Indien (2008) 424
4. Der indische Denker Śaṃkara. Seine Wiederherstellung der Alleinheitslehre der Upaniṣaden (2001) 438
6. Buddhas Mittlerer Weg. Stationen buddhistischer Philosophie (1985) 453
7. Der Beginn der sprachanalytischen Philosophie. Bertrand Russell und der logische Empirismus, George Edward Moore und der linguistische Phänomenalismus (1974) 481
8. Der Höhepunkt der sprachanalytischen Philosophie. Ludwig Wittgensteins Vermittlung von logischem Empirismus und linguistischem Phänomenalismus (1974) 496

Epilog: Das dialogische Prinzip 509
Nachweise 521
Personenregister 525
Sachregister 530

Vorwort

Mit diesem abschließenden Band meiner gesammelten Aufsätze – vorausgegangen sind die beiden Bände *Dialogischer Konstruktivismus* und *Logic, Language and Method* – möchte ich zweierlei dokumentieren: Zum einen den Ausgang des Nachdenkens vom argumentierenden Gespräch zwischen zwei Personen, einem philosophischen Dialog also über einen Gegenstand, wie er sich in sowohl gemeinsam verfaßten, und zwar Satz für Satz, als auch einander ergänzenden Aufsätzen meines Freundes Jürgen Mittelstraß und mir niedergeschlagen hat; zum anderen den bis heute andauernden Fortgang des Nachdenkens in einer Art und Weise, bei der die dialogische Verfaßtheit jeder Gedankenführung sowohl vermittelt als auch in unterschiedlichen Zusammenhängen selbst zum Gegenstand wird. Im Epilog geschieht dies in einer ausdrücklich an der Idee einer Dialogischen Philosophie orientierten Weise, die zugleich den bisher letzten Stand meiner hauptsächlich schon im Band *Dialogischer Konstruktivismus* vorgestellten Überlegungen widerspiegelt.

Die Gliederung des Ganzen in drei unter verschiedene Überschriften gebrachte Blöcke mit einem vorangestellten Aufsatz in der Rolle einer Einleitung und einem hintangestellten Aufsatz, der sich dem das Ganze verbindenden systematischen Gerüst widmet, ist naturgemäß nicht trennscharf. Diese Gliederung soll allein eine bessere Orientierung für Leser und Leserin ermöglichen. Dieselbe Absicht liegt dem Hinzufügen der Jahreszahl des Entstehens eines Aufsatzes zugrunde. So wird hoffentlich deutlicher, wie die Erfahrung der dialogischen Verfaßtheit jeglichen Denkens und Tuns, des Vorstellens und Herstellens beim Bau und Umbau von Weltansichten und Lebensweisen, in dem Maße in einen Prozeß der Rekonstruktion solcher „theoretischen“ und „praktischen“ Gliederungen überführt wird, in dem sie sich im Gegenüber zu Werken, im Nachdenken über Sachen und bei der Behandlung von Traditionen entfaltet. Weder wurden gelegentliche inhaltliche Überschneidungen eliminiert, noch konnte es darum gehen, durch Überarbeitung jeweils eine nach Meinung des Autors „bessere“ Fassung zu erzeugen. Entwicklungen würden sonst verschleiert. Wer um das Erfahrungen-Machen weiß, findet sich bei einer „Wiederholung“ von Erfahrung vor, über die schon Kierkegaard in einer eigens diesem Gegenstand gewidmeten Schrift Überlegungen anstellt, die bislang noch wenig systematisch genutzt wurden. Sich eine Erfahrung bewußt zu

machen, ist eine dialogisch zu begreifende Rekonstruktion dieser Erfahrung. Dafür aber gilt es eine immer wieder mehr oder weniger detailliert ausgearbeitete sprachliche Gestalt zu finden, was bedeutet: Dasselbe aufs Neue tun. So ergeben sich „Philosophische Variationen".

Wieder habe ich Vielen zu danken, ohne deren tatkräftige Hilfe auch dieser Band nicht zustande gekommen wäre. Allen voran Professor Jürgen Mittelstraß von der Universität Konstanz, der nicht nur seine Einwilligung zum Abdruck der von uns gemeinsam verfaßten Aufsätze unter Einschluß der beiden zwar gemeinsam konzipierten, aber eigenverantwortlich geschriebenen Arbeiten über Leibniz-Prinzipien gegeben hat, sondern auch an der Finanzierung der Drucklegung maßgeblich beteiligt gewesen ist. Mein Dank gilt ferner dem Sparkassenverband Saar für die Bereitstellung eines ergänzenden Druckkostenzuschusses. Dabei danke ich besonders meinem Freund und ehemaligen Schüler Dr. Bernd Michael Scherer vom „Haus der Kulturen der Welt" in Berlin für seinen Einsatz als ein „Botschafter des Saarlandes". Dem Verlag De Gruyter schließlich schulde ich Dank für die ihn seit jeher auszeichnende verlegerische Sorgfalt, die er, wie schon den vorangegangenen Bänden, auch diesem dritten Band gesammelter Aufsätze angedeihen ließ.

Saarbrücken, im Frühjahr 2011 Kuno Lorenz

Warum Philosophie?

Diese Frage ist oft gestellt worden, und gegenwärtig besonders eindringlich. Einige stellen sie, um mit der Forderung antworten zu können, die Philosophie gehöre endgültig aufs Altenteil, habe sie doch ihre Kinder im Laufe von fast zweieinhalbtausend Jahren nach und nach in die Selbständigkeit autonomer Einzelwissenschaften entlassen. Was ihr geblieben sei, seien Wechselbälge, zu eigenständiger Entwicklung unfähige Gedankenspiele, die allein von Träumern und Schwärmern in der Hoffnung auf Alternativen zu einer von den Wissenschaften geprägten Welt künstlich am Leben gehalten würden. Diese Träumer erwarten von der Philosophie Aufklärung über regelmäßig unbeantwortet gebliebene Fragen, zum Beispiel nach dem Sinn der verschiedenen Tätigkeiten, auch der wissenschaftlichen, und nicht nur nach dem Sinn des eigenen Lebens, sondern sogar nach dem Woher und Wohin der ganzen Menschheit. Sie stellen Fragen, die herkömmlich zur Domäne einer Theologie gehören und seit dem Schwund des Vertrauens in die Überzeugungen religiöser Traditionen, besonders der christlichen, und mit den Unzuständigkeitserklärungen von seiten der Einzelwissenschaften heimatlos geworden sind. Ob sie im Zuge der weltweit zu beobachtenden Renaissance alter und neuer Religionen wieder eine Heimat finden können? Schließlich gilt es, sich dem Verdacht zu stellen, hier handle es sich vielleicht gar nicht um beantwortbare Fragen, vielmehr um ein fragwürdiges Erbe theologischer Grenzüberschreitungen über das Menschen Zugängliche hinaus. Wer gleichwohl so noch frage, habe als Opfer einer Erziehung zu gelten, die von der Philosophie erwartet, was Religion einst versprach; aber nur die Wissenschaften könnten ihn lehren, Fragen so zu stellen, daß sich mögliche Antworten auf ihre Zuverlässigkeit hin auch beurteilen lassen.

Es gibt glücklicherweise eine in den Bildungsjargon eingegangene Verwendung des Wortes ‚Philosophie', die auch unabhängig von besonderen Anstrengungen für oder gegen das Fortleben der Philosophie ihre Zukunft sichern wird: als Narr oder Närrin am Hofe der respektablen menschlichen Tätigkeiten. Es genügt, die Zeitung aufzuschlagen, und man findet Wendungen wie ‚die Philosophie der mittelfristigen Finanzplanung …', ‚es gehört zur Philosophie der Personalabteilung von X, bei Einstellungen …', ‚die Untauglichkeit der Philosophie der Abschreckung …', ‚der Einsatz alpha-geometrischer Systeme im Rahmen der Dual-Mode-Philosophie …'

und viele andere dieser Art. In all diesen Fällen wird mit dem Ausdruck ‚Philosophie' auf einen allgemein gehaltenen Rahmen von Überzeugungen angespielt, der als mehr oder weniger private ‚Weltanschauung' aufgefaßt werden muß. Wie paßt diese Erklärung mit dem ursprünglichen Bild der Philosophie als der Mutter der Wissenschaften zusammen?

Um diese Ungereimtheit verstehen zu können, ist ein kurzer Blick auf den historischen Prozeß, den die Philosophie selbst durchlaufen hat, unerläßlich. Wir müssen zurück bis ins fünfte vorchristliche Jahrhundert, als φιλοσοφία [= Freund dem Wissen] ebenso wie φιλοκαλία [= Freund dem Schönen] zu Titeln für die Hobbies freier Bürger in einem antiken Stadtstaat wurden. Die freien Bürger waren diejenigen, die der Sorge um die Sicherung des täglichen Lebens enthoben waren und daher ‚unnützen' Beschäftigungen nachgehen konnten, einem ‚Sichbilden' nach dem Vorbild der Dichter und Denker der Vergangenheit, wie Hesiod, Thales, Pythagoras, und anderer, die als σοφοί [= Weise, Wissende] galten. Dieses Resultat der Demokratisierung eines ursprünglich der Aristokratie vorbehaltenen Bildungsideals rief einen eigenen Berufszweig ins Leben, den Forscher und Lehrer in Personalunion – damals nannte man ihn einen ‚Sophisten', den Meister eines Fachs –, der gegen Entgelt zum richtigen Denken, Sprechen und Handeln in öffentlichen und privaten Angelegenheiten erzog. Natürlich gab es massive Opposition auf seiten der um ihren Wissensvorsprung fürchtenden Aristokratie, und Platon wird der erste, der diese Opposition mit einem historisch bis heute wirksamen semantischen – um nicht, der Zeit noch weiter vorauseilend, zu sagen: ideologischen – Argument stützt: Philosophieren ist nicht die Tätigkeit eines Menschen, der Bescheid weiß und damit zeigt, daß er nicht unwissend geblieben ist, sondern das bloße Wissenbegehren. Im *Symposion*, dem großen Dialog über die Liebe, läßt Platon durch den Mund des Sokrates erklären: „Kein Gott philosophiert oder begehrt, weise zu werden, sondern er ist es, noch auch, wenn sonst jemand (bereits) weise ist, philosophiert dieser" (204a1-3).

Noch heute ist ‚Sophist' weitgehend ein Schimpfwort, obwohl vor Platons Schachzug mit ‚Philosoph' im Kern synonym. Mit der Verlagerung vom Bescheidwissen zum Streben nach Wissen hat Platon natürlich auch ein neues Verständnis von Wissen durchgesetzt. So wird seit Platon im Prozeß, der zu Wissen führt, streng zwischen dem bloßen Erwerb von Wissen und der Prüfung auf dessen Zuverlässigkeit unterschieden. Dabei wird dieser Prozeß bei den Griechen generell als ein Lehr- und Lernprozeß verstanden, auch dann, wenn man für sich allein etwas entdeckt, wie der Titel τὰ μαθήματα für ‚die lehr- und lernbaren Gegenstände', also die Gebiete des Wissens, beweist und sogar noch die Pluralbildung ‚les mathématiques' im Französischen an diesen Ursprung erinnert. Aber nur als Prozeß, der die argumentative Überprüfung des Resultats einschließt,

ist Wissenserwerb wirklich ein Lehr- und Lernprozeß und nicht bloß das Weitergeben von Wissen durch jemanden, der bereits Bescheid weiß, an jemanden, der es noch nicht weiß. Solch bloßes Weitergeben nennt man heute auch gern ‚Informationstransfer' und hält diesen in der Regel bereits für ausreichend, um von Wissensvermittlung sprechen zu können.

Jedoch ist Wissen in der platonischen Umdeutung nicht mehr bloß Bescheidwissen, ein schlichtes Wissen, sondern darüber hinaus – bei Platon steht, seiner polemischen Absichten wegen, anstelle dieses ‚darüber hinaus' häufig ein ‚statt dessen' – ein Kennen seiner Prüfungsmöglichkeiten und damit auch seines Geltungsbereichs, also ein reflektiertes oder ‚kritisches' Wissen. Aristoteles macht aus dieser Unterscheidung, die durchgehend unsere Geschichte beherrscht, die Gegenüberstellung eines Wissens von Tatsachen dem Wissen aus Gründen.

Zunächst allerdings werden beide Seiten sehr viel schlichter ausgedrückt, und zwar durch ‚Wissen, daß [etwas so ist]' und ‚Wissen, warum [etwas so und nicht anders ist]', was erst in der Neuzeit hochtrabend zur Kontroverse zwischen Erkenntnis aus Erfahrung und Erkenntnis aus Vernunft hochstilisiert worden ist. Und die Philosophie ist bei Aristoteles das ‚Wissen, warum', also das Wissen aus Gründen, eine ausdrücklich theoretische Fertigkeit, die sich vor allen übrigen (nützlichen und schönen) Fertigkeiten, die nur zu einem ‚Wissen, daß', also zum Wissen von Tatsachen führen, auszeichnet. Wissenschaft (ἐπιστήμη) und Philosophie sind dasselbe.

Auf der Ebene sprachlicher Darstellung erscheint das Wissen aus Gründen als ein Zusammenhang genereller Aussagen – über alle rechtwinkligen Dreiecke zum Beispiel –, während das Wissen von Tatsachen, abgelöst von seiner bloß praktischen und daher ‚sprachlosen' Herstellung, als eine Sammlung elementarer Aussagen auftritt – über einen besonders gut gelungenen rechten Winkel an einem Bauwerk zum Beispiel.

Die Philosophie steht von nun an im Gegensatz zur ἱστορία, der Historie. Der Begründungszusammenhang tritt dem Augenzeugenbericht gegenüber, bei dem ich mich darauf verlasse, was ein anderer weiß oder zu wissen vorgibt. Aber nicht der, der sagt, daß er etwas weiß, ist Philosoph oder Wissenschaftler, sondern der, der angeben kann, warum das, was er zu wissen vorgibt, tatsächlich Geltung beanspruchen darf. Diese Gegenüberstellung von Wissenschaft und Geschichte, die angesichts des historischen Aspekts jeder Wissenschaft (nämlich bei ihrer Anwendung im Einzelfall) die Anerkennung von Geschichte als eigenständiger Wissenschaft zu einem noch heute nicht einwandfreien gelösten Problem gemacht hat, bestimmt das Verständnis von Philosophie und also auch Wissenschaft grundsätzlich ungebrochen von der Antike bis hin zu Kant, wenn er in seiner *Kritik der reinen Vernunft* erklärt: „Wenn ich von allem Inhalte der Erkenntnis, objektiv betrachtet, abstrahiere, so ist alles Erkenntnis,

subjektiv, entweder historisch oder rational. Die historische Erkenntnis ist *cognitio ex datis*, die rationale aber *cognitio ex principiis*“ (B 863f).

Die beiden lateinischen Wendungen sind beinahe jeweils die Übersetzung des griechischen ‚Wissen, daß‘ und ‚Wissen, warum‘. Die Einschränkung ‚beinahe‘ ist deshalb erforderlich, weil in *cognitio ex datis*, dem Wissen aufgrund von Daten, nicht schlicht ein Wissen der Tatsachen, daß etwas gerade so ist, ausgedrückt wird, vielmehr ist hier bereits eine empiristische Umdeutung am Werke, die über die Feststellung von Tatsachen hinaus eine Theorie ihrer Konstruktion aus einfachsten Tatsachen, eben den Daten, vorsieht. Eine solche Theorie ist offenbar eine neue Sorte Wissenschaft. Dergleichen war bei der antiken Gegenüberstellung von ‚daß‘ und ‚warum‘ noch nicht der Fall.

Neben der bis in die neueste Zeit wirksam gebliebenen Gegenüberstellung von Philosophie als Wissenschaft und Geschichte als Erfahrung setzt eine, übrigens schon bei Aristoteles beginnende, aber erst seit Galilei augenfällig werdende, Verselbständigung der Wissenschaften gegenüber der Philosophie ein, zum einen dadurch, daß Philosophie auf die aristotelische sogenannte ‚erste Philosophie‘ eingeschränkt verstanden wird – nur noch die Grundsätze des Wissens aus Gründen, die ‚obersten Gründe‘ werden erörtert –, zum anderen dadurch, daß das übrige Wissen aus Gründen, also die mathematischen Wissenschaften ganz allgemein, um die Untersuchung möglicher Anwendung in der Erfahrung erweitert wird: Das mathematisch geschriebene ‚Buch der Natur‘ lesen zu lernen, wird Aufgabe der Wissenschaften.

Diese Einschränkung der Aufgabe der Philosophie fördert eine Selbstgenügsamkeit, die die Philosophie zunehmend dem Verdacht aussetzt, nur noch Probleme zu behandeln, die von ihr selbst erzeugt sind. Gestützt wird dieser Verdacht durch eine speziell während der Verschmelzung von antiker Philosophie mit christlicher Theologie ausgebildete spezifisch ‚philosophische‘ Terminologie, in der zum Beispiel die so eingeschränkte Philosophie ihrerseits als ‚Ontologie‘, als ‚Wissenschaft vom Seienden‘ also, bezeichnet wird. Es ist daher kein Wunder, daß die Philosophie in der Zeit nach Kant, besonders im neunzehnten und im beginnenden zwanzigsten Jahrhundert, weniger als Prototyp der Wissenschaften denn als Gegensatz zu Wissenschaft, und zwar vor allem von seiten der Vertreter der mittlerweile selbständig auftretenden Einzelwissenschaften, verstanden wurde.

Aus der Opposition von Philosophie und Historie wird die Opposition von Philosophie und Wissenschaft, aber mit dem charakteristischen Zusatz, daß Wissenschaft jetzt eine empirisch, nämlich durch Erfahrung – und nicht etwa allein durch Vernunft – kontrollierte Tätigkeit sein soll. Das ‚Wissen aus Gründen‘, ursprünglich gleichbedeutend mit Wissenschaft, verkommt zu unkontrollierter Spekulation, während das ‚Wissen von Tatsachen‘

durch die schon erwähnte empiristische Umdeutung in ‚Wissen aufgrund von Tatsachen' den Status von Wissenschaft erhält. Selbst Mathematik und Logik, die Prototypen rein rationaler Wissenschaften, sollen in dieser Zeit, zum Beispiel bei Hermann von Helmholtz und John Stuart Mill, ein empirisches Fundament bekommen.

Zugleich mit dem zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts sich durchsetzenden Wechsel von der Gegenüberstellung ‚rational-historisch' in die Gegenüberstellung ‚rational-empirisch' verliert die Eigenschaft Rationalsein als Begründungsinstanz ihre Vorbildlichkeit. Und erst im Schatten der zunächst allein experimentell-empirisch verstandenen Begründungsverfahren in den systematischen Einzelwissenschaften können dann auch die historischen Disziplinen allmählich eigenständige historisch-empirische Begründungsverfahren ausbilden.

In dem Maße jedoch, in dem Philosophie den Anspruch auf Wissenschaft aufgibt oder ihr dieser Anspruch von seiten der Einzelwissenschaften nicht mehr zugebilligt wird, verwandelt sich Philosophie in ein Gebäude jeweils individueller Lebensäußerungen, das als grundsätzlich private Weltanschauung nurmehr die Zusammenfassung der wissenschaftlichen Erkenntnisse und deren Einbettung in die eigene Lebensführung gestattet. Jeder hat das Recht oder gar die Pflicht zu einer eigenen, zu ‚seiner' Philosophie, die, wie vormals kollektiv die Religion, ihm jetzt individuell den Sinn des Lebens, oder wenigstens seines Lebens, klären hilft.

Versucht man, sich diese bei allem Wechsel historisch deutlich zusammenhängenden Gegenüberstellungen, in denen Philosophie seit der Antike auftritt, zu vergegenwärtigen, so wird man eine eigentümliche Vertauschung der von der Philosophie besetzten Plätze bemerken. Zunächst war die Philosophie eine Theorie, die – in den Augen der Philosophen – der Praxis mit ihrer bloßen Kunstfertigkeit überlegen ist; zum Schluß jedoch ist die Philosophie selbst eine Praxis, besser: der Ausdruck einer Praxis, nämlich des je eigenen Willens zum guten Leben, die – in den Augen der Wissenschaftler – der Theorie mit ihren allgemein kontrollierbaren Verfahren zur Sicherung der Geltung unterlegen bleibt.

Geblieben aber ist ein bereits in der Antike geführter Streit um den Vorrang zwischen theoretischer und praktischer Lebensführung: Soll das Streben nach allgemeiner Wahrheit Vorrang vor dem Streben nach individuellem Erfolg haben – so die Version Platons – oder soll das allgemeine Glück, das nur im sozialen Zusammenhang mögliche gute Leben jedes Menschen, Vorrang vor der individuellen Befriedigung an gewonnenem Wissen haben – so die Version von Platons Kontrahenten Isokrates? Dieser ursprünglich um die Rolle der Philosophie geführte Streit, der mit dem historischen Sieg Platons zunächst die Gleichsetzung von Philosophie und Wissenschaft zur Folge hatte, verwandelt sich in der Neuzeit in den Streit

um das Verhältnis von, vorgeblich, allein an Erkenntnis orientierter Wissenschaft und, ebenso vorgeblich, allein Interessen verfolgender Politik. Jenseits ihrer Funktion, für eine private Weltanschauung zu sorgen, wie es die anfangs gegebenen Beispiele im Bildungsjargon belegt haben, wird Philosophie überflüssig. Und diese Funktion sollte besser wieder der Religion überantwortet werden, heißt es.

Mit diesem Bild befinden wir uns, zeitlich gesehen, an der Wende vom neunzehnten zum zwanzigsten Jahrhundert. In dieser Zeit großer Umwälzungen auf allen Gebieten, in den Wissenschaften und Künsten ebenso wie in Technik und Politik, hat auch die Philosophie einen neuen Aufschwung genommen, allerdings einen sehr vielgestaltigen. An beinahe jede der in der Geschichte aufgetretenen Bestimmungen wurde angeknüpft, zum Beispiel in der Phänomenologie Edmund Husserls an die Tradition, daß Philosophie Wissenschaft zu sein habe, jetzt aber in Analogie zu den empirischen Wissenschaften als Deskription reiner Bewußtseinstatsachen, auf deren Fundament dann die Einzelwissenschaften sich errichten lassen sollen. In der Existenzphilosophie wiederum wird die zur privaten Weltanschauung heruntergekommene Philosophie zu einer als Appell ausgestalteten Selbstreflexion des über sich und seine Situation nachdenkenden Menschen entwickelt. Auf die gegenwärtige Lage der Philosophie hat sich am nachhaltigsten jedoch die vor allem durch Ludwig Wittgenstein durchgesetzte sprachkritische Wende ausgewirkt. Hier ist Philosophie nicht selbst eine Wissenschaft mit einem eigenständigen Gegenstandsbereich, den sie, wie die übrigen Wissenschaften den ihren, erforscht und darstellt, sondern Bestandteil der Wissenschaften, deren Aufbau sprachkritisch in der Weise noch einmal rekonstruierend, daß der Zusammenhang der Wissenschaften untereinander und ihr schrittweiser Aufbau aus einer gemeinsamen Welt des Alltags, der ‚Lebenswelt', verständlich wird.

Philosophie ist, so verstanden, weder eine ‚Grundwissenschaft' – als Wissenschaft vom Seienden oder von den ersten Gründen oder den allgemeinsten Gesetzen, oder wie auch immer sie einmal formuliert war, erlitte sie nur erneut das Schicksal, für unverbindliche oder gar unverständliche Spekulation gehalten zu werden –, sie ist aber auch keine ‚Überwissenschaft', eine Art Wissenschaft, die andere Wissenschaften untersucht, wie es zum Beispiel die Wissenschaftssoziologie tut, ein Zweig der mittlerweile groß gewordenen empirischen Disziplin Wissenschaftswissenschaft. Sie könnte in einem solchen Fall über die besondere Auszeichnung des Wissenschafttreibens unter den menschlichen Tätigkeiten, wäre sie doch selbst bloß eine solche Wissenschaft, wenngleich höherer Stufe, nicht mehr nachdenken; es bliebe ihr allein die Aufgabe zu beschreiben, was gegenwärtig für Wissenschaft gehalten oder in den Status einer Wissenschaft erhoben wird.

Erst wenn Wissenschaft auch noch weiß, was sie tut und warum sie es tut, kehrt sie den zu ihr gehörigen philosophischen Aspekt heraus und ist im nie völlig verloren gegangenen ursprünglichen Sinne Wissenschaft. Philosophie ist daher nur in der Tätigkeit des Nachdenkens darüber, was man sagt und tut und warum, und im Dieses-selbst-sagen-Können, wirklich. Aber weil ein solches Sagenkönnen das Darüber-sich-verständigen-Können einschließt – woran sollte sich das Sagenkönnen sonst bewähren –, ist Philosophie eine Einheit von Selbstreflexion und Kommunikation. Zugleich ist damit zum Ausdruck gebracht, daß natürlich nicht nur vom wissenschaftlichen Handeln und Sprechen philosophierend die Rede ist. Auch den anderen menschlichen Handlungs- und Redeweisen, seien sie technisch, künstlerisch, politisch, religiös oder anders bestimmt, gliedert sich Philosophie als Bestandteil ein – und das geschieht auch heute nicht immer unter diesem Namen.

In allen Fällen gehört Philosophieren zur Tätigkeit der verschiedenen theoretischen und praktischen Disziplinen dazu, was angesichts der weitgehenden institutionellen Selbständigkeit des Fachs Philosophie von den Lehrenden die Vertrautheit mit mindestens einer Einzeldisziplin, von den Lernenden das Studium einer anderen Fachwissenschaft verlangt; es führt aber auch umgekehrt zur Forderung nach philosophischer Reflexion auf seiten der Einzelwissenschaften, ist es doch ein philosophisches Interesse, die besondere Weise, wie wissenschaftliche Ansprüche erhoben und eingelöst werden können, zum Gegenstand des Nachdenkens und der Verständigung darüber zu machen. Dabei sind die Reflexionen darüber, was wissenschaftlichem Anspruch überhaupt zugänglich gemacht werden kann, ausdrücklich mit eingeschlossen. Die damit angezeigte, gerade vom Fach Philosophie zu leistende und heute unter dem Titel ‚Wissenschaftstheorie' oder auch ‚Philosophie der XY-Wissenschaften' angebotene Behandlung interdisziplinärer Fragestellungen ist eine Aufgabe, die bislang noch immer nicht, von wenigen Ausnahmen abgesehen, institutionalisiert worden ist.

Gleichwohl ist damit eine Antwort auf die Titelfrage ‚Warum Philosophie?' gefunden, die in Gestalt von Sichausdrücken- und Argumentierenkönnen die Einheit von Selbstreflexion und Kommunikation konkretisiert. Gelingen aber kann das wiederum nur, wenn jeder Mensch, der sich in dieser Absicht auf die Philosophie einläßt, selbst zu philosophieren lernt, und nicht etwa glaubt, Philosophie zu lernen heiße lernen, was andere gesagt haben; und daraus wiederum folgt, daß im Sichausdrücken und Argumentieren nicht nur eine Sache, sondern zugleich auch die vom Philosophierenden gewählte Zugangsweise zur Sache, seine ‚Sicht der Sache' deutlich werden muß. Dann erst kann Philosophie sowohl als Wissenschaft vom begrifflichen und methodischen Rahmen anderer wissenschaftlicher und nichtwissenschaftlicher Bereiche wie als Kunst des Dolmetschens

zwischen den Bereichen auftreten. Beides ist unabhängig voneinander nicht zu haben. Begreift man dies, so ist es nur noch ein kleiner Schritt, sich einzugestehen, daß Philosophie als zugleich Selbstdarstellung und Selbstbestimmung des Menschen in dessen räumlicher und zeitlicher Vielfalt nichts anderes als Anthropologie ist: Sagen können, was Charlie Chaplin zeigen konnte.

I
Zu Werken

1. Theaitetos fliegt. Zur Theorie wahrer und falscher Sätze in Platons *Sophistes*

Im *Sophistes* bemüht sich Platon um eine Definition des Sophisten. Nach mehreren dihairetischen Definitionsversuchen wird dieser schließlich als μιμητής bestimmt, der mit seiner Kunst Falsches vorstellt. Da Falsches nach Platon Nichtseiendes ist, muß er die parmenideische These, daß es Nichtseiendes nicht geben könne, widerlegen, wenn er sich nicht in Widersprüche verwickeln will. Platon tut dies, indem er in einer längeren Diskussion das Problem der Wahrheit und Falschheit von Sätzen behandelt und dabei genau bestimmt, in welcher Weise es tatsächlich Falsches, und also Nichtseiendes, gibt.

Wir haben es hier mit einer Untersuchung zu tun, die in Platons Werk ganz einzigartig dasteht und die mit Recht auch heute als ein unerläßlicher Bestandteil der Prolegomena zur Logik angesehen werden darf. Kein Wunder also, daß diese Untersuchung gerade in neuerer Zeit, in der sich Probleme der Logik wieder größerer Aufmerksamkeit erfreuen, das Interesse vieler Interpreten gefunden hat, wenngleich deren Darstellung den logisch entscheidenden Partien bei Platon meist nur unvollkommen gerecht wurde. Diesem Mangel hoffen wir mit einem neuen Vorschlag zur Interpretation der fraglichen Textstellen abzuhelfen.

Es soll gezeigt werden, daß Platon – allerdings in der Sprache der Ideenlehre – über wahr und falsch im wesentlichen nicht anders denkt, als man es heute tut. Unter der Voraussetzung, daß die bisher maßgebenden Interpretationen die Intention Platons im allgemeinen treffen, läßt sich Folgendes nachweisen: Die moderne Definition eines Elementarsatzes ‚$s\varepsilon P$', in welchem dem Gegenstand mit dem Eigennamen ‚s' das Prädikat ‚P' zugesprochen wird, kennt Platon in dieser Form nicht. Statt dessen betrachtet er Minimalsätze ‚SP' mit zwei Prädikaten ‚S' und ‚P', wobei ‚S' auch die Rolle eines Eigennamens ‚s' spielt, was durch ‚S_sP' – S ist P in bezug auf s – mitgeteilt werden soll. Ein Gegenstand mit dem Eigennamen ‚s' wird daher immer als unter eine charakteristische Gattung S fallend gedacht, wird also in Sätzen nicht nur von einem reinen Eigennamen vertreten. Ist S jetzt eine charakteristische Gattung von s, so ist nach Platon ‚S_sP' wahr genau, wenn dem s sowohl S als auch P zukommen, falsch

hingegen genau, wenn für ein geeignetes zu ‚*P*' konträres Prädikat ‚*Q*' der Satz ‚S_sQ' wahr ist.

Die vorliegende Arbeit gliedert sich in zwei Teile: der erste behandelt kritisch die wichtigsten Interpretationen der letzten Jahre, der zweite bietet und begründet die von uns vorgeschlagene Interpretation.

I

Fast alle jüngeren Beiträge sind in Auseinandersetzung mit Francis M. Cornfords eigenwilliger Interpretation unserer Textstelle entstanden.[1] Cornford faßt nämlich die Ideen als Bedeutungen der Prädikate auf und behauptet, daß sie auf diese Weise in die Bedeutung eines jeden Satzes eingehen.[2] Das ist nach Cornford der Sinn von 259e5-6 (διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν), den er wiedergibt durch: „at least one Form enters into the meaning of any statement".[3] Mit der Wendung ‚at least one Form' nimmt er dabei Rücksicht auf die platonischen Beispielsätze ‚Theaitetos sitzt' und ‚Theaitetos fliegt', in denen nur eine Idee – Sitzen bzw. Fliegen – vorkommt, da ‚Theaitetos' offenbar Eigenname ist und daher nach Cornford keine Idee bedeuten kann. Zweifellos aber tut diese Rücksicht 259e5-6 Gewalt an; denn Platon spricht hier ausdrücklich von einer Verflechtung von Ideen *miteinander,* und wie auch immer deren Zusammenhang mit λόγος interpretiert wird, die Wendung ‚at least one Form' läßt sich keinesfalls vertreten.[4]

Dabei glaubt Cornford, daß Platon sich erst bei der Behandlung des falschen Satzes gezwungen sehe, Ideen mit Sätzen im Sinne von 259e5-6 in Zusammenhang zu bringen. Seiner Meinung nach bedarf es eines solchen Zusammenhangs für die Erklärung, wie ein wahrer Satz zustande kommt, noch nicht. Cornford vertritt nämlich die These, daß Platons Definition des wahren Satzes in 263b ältere Erklärungen (*Euthyd.* 283e, *Crat.* 385b) wiederholt, die ihrerseits nichts anderes seien als Ausdruck der common-sense-Überzeugung, „that truth consists in the *correspondence* of the statement with the ‚things that are' or ‚the facts'".[5] Platon eine solche Abbildtheorie zu unterstellen, in der Satzteilen ‚Weltstücke' entsprechen, ist jedoch völlig unbegründet. Wollte man diese Behauptung ernsthaft

---

1 Cornford 1957, pp. 255–317.
2 Op. cit., p. 298.
3 Op. cit., p. 314.
4 Dies haben Bluck 1957, p. 181, und insbesondere Ackrill 1955, p. 31, bereits in voller Klarheit gesehen; cf. auch Moravcsik 1960, p. 118, und Peck 1962, pp. 46ff.
5 Cornford 1957, p. 310.

vertreten, so müßte man z. B. die Prädikate als Eigennamen auffassen und den ὄντα in 263b ‚existing facts' – Cornford führt ‚Theaetetus-sitting' als Beispiel an – entsprechen lassen, was, einmal ganz abgesehen von den logischen Schwierigkeiten, von ‚existing facts' als Weltstücken zu reden, der Text, wie wir in Teil II zeigen werden, verbietet.

Natürlich versagt diese Abbildtheorie beim falschen Satz, und Cornford meint, daß sich Platon genau dieser Schwierigkeit gegenübersehe, wenn es heißt: Falsches reden ist Nichtseiendes reden. „Only by … using the theory of Forms can Plato meet the Sophist's objection that false statement cannot exist because there is nothing for it to mean".[6] Aber zu behaupten, daß ein falscher Satz Nichtseiendes rede, weil er nichts bedeute, d. h. ihm nichts Faktisches entspreche, und daß Platon darum jedem Satz eine Bedeutung verschaffe, indem er die Ideen als Bedeutungen der Prädikate einführe – die Bedeutung der Eigennamen bleibt weiterhin etwas Faktisches, ein Einzelding –, ist reine Spekulation. Es ist weder gerechtfertigt noch nötig, zur Erklärung unseres Textes zu solchen Konstruktionen, wie hier einer Zwei-Bedeutungen-Lehre, zu greifen.[7]

Dies ist auch die Ansicht von Reginald Hackforth, der Cornford vorwirft, er lese in diesem Punkt zu sehr zwischen den Zeilen. „I cannot believe that the vital point, namely the distinction between correspondence to fact and meaning …, could have been left unmentioned, and indeed not so much as hinted at".[8] Er verwirft deshalb Cornfords Lösung, die Ideen als Bedeutungen der Prädikate anzusehen, eine Lösung, die auch falschen Sätzen eine Bedeutung zu verleihen sucht, obwohl diesen keine Weltstücke entsprechen, und schlägt statt dessen ohne nähere Begründung vor, als Bedeutungen der Prädikate nur Einzeldinge zu wählen, die Prädikate also wie Eigennamen zu behandeln. Dabei interpretiert auch er die platonische Frage nach der Existenz falscher Sätze – verbindet sich λόγος mit μὴ ὄν (260b/c)? – als Frage nach der Bedeutung falscher Sätze und muß daher diese Bedeutung jetzt anders erläutern.

---

6 Op. cit., p. 315; cf. die Kritik an dieser von Cornford Platon zugeschriebenen Bedeutungslehre durch Xenakis 1957, der allerdings darüber hinaus Platon eine formale Theorie des Satzes zuschreibt, was Moravcsik 1958 wiederum zu Recht beanstandet; eine ausführliche Begründung bietet Xenakis 1959.

7 Ähnlich Cornford verfährt Diès 1950, pp. 280ff, weswegen bisweilen auch beider Deutungen als Ausgangspunkt neuerer Untersuchungen genommen werden; cf. Hackforth 1945, pp. 56ff. Insbesondere teilt Diès die Auffassung Cornfords, daß Platons Definition des wahren Satzes an frühere Erklärungen anknüpfe, die Ausdruck einer ursprünglichen Abbildtheorie der Sprache seien: „*La vérité du discours* … ne pouvait se définir … que par sa *conformité avec le réel*" (p. 283).

8 Hackforth 1945, p. 56.

Zu diesem Zweck greift Hackforth in veränderter Form auf die schon von Cornford verwendete Abbildtheorie zurück und versteht Platons Theorie der Wahrheit und Falschheit von Sätzen (262/3) auf folgende Weise: Man kann Eigennamen korrekt oder inkorrekt verknüpfen, nämlich so, wie die zugehörigen Einzeldinge ‚in Wirklichkeit' verknüpft sind, oder so, wie sie es nicht sind. Im ersten Fall entsteht ein wahrer, im zweiten Fall ein falscher Satz. „When I say ‚Theaetetus flies' I am uniting in speech two entities which are both real (for there is such a man as Theaetetus, and there is such an act as flying), but which in reality are disjoined".[9] Eben darum gehe es Platon, sagt Hackforth, zu zeigen, daß nicht Sätzen im ganzen Weltstücke entsprechen, sondern zunächst nur ihren Teilen – der Grund Platons, den Aufbau der Sätze en detail zu untersuchen.

Was man hier unter ‚in reality' verstehen und wie man sich das eben skizzierte Programm bei Platon durchgeführt denken soll, bleibt nun völlig im Dunkeln.[10] Ideen jedenfalls kommen nach Hackforth in diesem Zusammenhang überhaupt nicht vor.[11] Mit 259e beginnt seiner Meinung nach eine selbständige Erörterung über das Wesen der Rede (λόγος), die von den Betrachtungen in 251-258 über das Verhältnis der Ideen untereinander unabhängig ist. Mit Rücksicht auf den Sinn von συμπλοκή in 262c6 und συμπλέκων in 262d4 faßt er bereits die συμπλοκὴ εἰδῶν in 259e5-6 als Verflechtung von *Wörtern* (‚parts of speech') auf. Das aber ist schon deshalb nicht stichhaltig, weil συμπλοκή bereits früher, nämlich in 240c1-2, auftritt und dort die Verflechtung der *Ideen* ὄν und μὴ ὄν bezeichnet. Im übrigen aber ist die Übersetzung von εἴδη ab 259e als ‚parts of speech' völlig will-

---

9 Op. cit., p. 57.

10 Auch bei Robinson 1950, der, gegen Cornford, bis zu diesem Punkt genau dasselbe sagt wie Hackforth, sucht man eine solche Rechtfertigung vergebens. „I deny that the *Sophist* introduces the Forms into its explanation of error". Jeder Minimalsatz „is a compound of one noun and one verb. It asserts that this thing, signified by its noun, has this attribute, signified by its verb. Each of its simple parts, noun or verb, signifies something real. … the possibility of *false* logos is given by the fact that logos, being always compound, may assert that these realities are connected otherwise than as they are" (p. 11, cf. p. 26). Ähnlich interpretiert Allan 1954: „a statement is true when it describes *things which are as they are*; i.e. its components must (a) stand for real entities and (b) in their relation to one another, depict the relation between those entities" (p. 285). Bezeichnenderweise muß er dann weitere Details der platonischen Darstellung, z. B. die Entsprechung von Wörter- und Ideenverflechtungen, als mysteriös auffassen (p. 286). Dieselbe Meinung scheint auch Crombie 1963, p. 497, zu teilen, ohne allerdings auf deren Konsequenzen einzugehen.

11 Hier wie Cornford die Teilhabe (μέθεξις) der Einzeldinge an Ideen ins Spiel zu bringen, hält Hackforth 1945, p. 56, für einen ungerechtfertigten Rückgriff auf frühere Dialoge Platons, nämlich dessen klassische Ideenlehre.

kürlich; sie zwingt z. B. dazu, 261d1-2, wo εἴδη deutlich von γράμματα und ὀνόματα unterschieden sind, als bloßes Wortspiel aufzufassen.[12]

Auf den ersten Blick scheint Arthur L. Peck noch radikaler als Hackforth vorzugehen, insofern auch die μέγιστα γένη jetzt keine Ideen mehr sein sollen. So haben ihm seine Kritiker (Lacey, Moravcsik) zum Beispiel vorgeworfen, er interpretiere die μέγιστα γένη als bloße Namen, als sophistische φαντάσματα an Stelle dialektischer εἰκόνες,[13] und dies deshalb, weil sie unvollständige Ausdrücke seien.[14] Nun läßt sich aber zeigen, daß Peck im Gegenteil sogar hier Platon die klassische Ideenlehre unterstellt. Platon greift, nach Peck, zu sophistischer Argumentationsweise lediglich, um seine Gegner ‚on their own ground' zur Annahme eben dieser Ideenlehre zu bringen.[15] Er sagt: „ὄν is not a Platonic Form. But when we allow those things to be joined together which the sophist had kept asunder, when we allow ὄν to be associated together with its proper term of reference, then we get a true Platonic Form, τὸ ὂν δίκαιον, ὃ ἔστι δίκαιον".[16] Und was er hier vom Genos ὄν sagt, wird ähnlich auch für die übrigen μέγιστα γένη behauptet.

Es ist eine glückliche Idee von Peck, in seiner Arbeit über die μέγιστα γένη die im *Sophistes* vorkommende platonische Charakteristik des Sophisten und Philosophen auf die Argumentation des Textes selbst anzuwenden, wobei allerdings die klassische Ideenlehre der Maßstab bleibt. Nun kann es aber nicht unsere Aufgabe sein, diese detaillierten Überlegungen von Peck kritisch darzustellen – was von Alan R. Lacey teilweise schon geleistet wurde[17] –, wir müssen uns vielmehr damit begnügen, Pecks Auffassungen zum Problem der falschen Rede zu prüfen.

---

12 Robinson 1950 vermeidet es, sich derart festzulegen. Im Unterschied zu Hackforth läßt er 260b als einen Zusammenhang zwischen der μέγιστα-γένη-Diskussion und der Erörterung über Wahrheit und Falschheit von Sätzen gelten, „but this introduction is merely dramatic and ‚dialectical', as Cornford remarks, and does not correctly describe what actually happens in the explanation" (p. 11; Cornford 1957, p. 298). 259e5-6 wird überhaupt nicht erwähnt.

13 Lacey 1959, p. 43.

14 Op. cit., p. 45; Moravcsik 1960, pp. 127f.

15 Peck 1952, pp. 39, 53; cf. auch Peck 1962, pp. 65f.

16 Peck 1952, p. 55.

17 Unter anderem weist Lacey mit Recht darauf hin, daß die von Peck gemachte Unterscheidung zwischen ‚wirklichen' und ‚scheinbaren' Ideen im Text nicht belegbar ist (Lacey 1959, p. 46); desgleichen, daß – und diesen Hinweis dankt er Hamlyn – Peck Platon zu Unrecht auf dessen klassische Ideenlehre festlegt, wenn er „to suppose that Motion cannot be unless it partakes in another γένος [scil. ὄν]" absurd nennt (p. 47, Peck 1952, p. 49). Peck 1962 ist dabei von Peck 1952 insoweit abhängig, als εἶδος und γένος lediglich auf Platons eigene Beispiele beschränkt sein und deshalb z. B. nicht ‚Sitzen' und ‚Mensch' umfassen sollen.

Peck stellt Platons Definition der falschen Rede in 263b die frühe, vorläufige Fassung in 241a gegenüber und betont, daß jene diese *vervollständigende,* weil „in such a phrase as λέγειν τὸ μὴ ὄν *some essential qualifying words have been left out*".[18] Er meint das ‚περί τινος', das ‚worüber' jeden Satzes.[19] Peck erklärt jedoch nicht im einzelnen, was die knappen platonischen Formulierungen ‚λέγειν τὰ ὄντα ὡς ἔστιν' und ‚λέγειν ἕτερα τῶν ὄντων [ὡς ἔστιν]' in 263b bedeuten sollen; insbesondere läßt er die neben ‚περί τινος' weitere wichtige Ergänzung gegenüber ‚λέγειν τὰ ὄντα', nämlich ‚ὡς ἔστιν', völlig unberücksichtigt.

Von der entscheidenden Frage, wie der λόγος ψευδής mit der συμπλοκὴ εἰδῶν in 259e5-6 verbunden ist, handelt dann Peck in seinem Aufsatz zehn Jahre später. Dort behauptet er, daß 259e5-6 in keiner Weise jene Untersuchung über λόγος, die erst mit 260 beginnt, vorwegnimmt, sondern sich allein auf die spezielle Verflechtung von λόγος mit ὄν bezieht.[20] Obwohl es nun gewiß richtig ist, daß die Verflechtung von Ideen, wie sie zuvor nachgewiesen worden war, auch die Verflechtung von λόγος und ὄν mit einschließt, so ist doch 260a5-b2 keineswegs eine bloße Wiederholung von 259e5-6. Vielmehr faßt 259e5-6 die vorausgehenden, den λόγος betreffenden Resultate zusammen, daß dieser nämlich eine Ver-

---

[18] Peck 1952, p. 54.

[19] „The false λόγος states *about* Theaetetus τὰ-μὴ-ὄντα–*about-him* as if they were ὄντα-*about-him*" (ibid.). Peck verfährt hier in Analogie zu seiner Theorie der μέγιστα γένη: so wie diese ‚incomplete terms', d. h. φαντάσματα, sind, die ihres ‚term of reference' bedürfen, um Ideen, d. h. εἰκόνες zu werden, so bedarf auch das φάντασμα ‚λέγειν τὰ μὴ ὄντα' der Ergänzung durch das ‚περί τινος'. Es bleibt aber ungeklärt, warum zweistellige Prädikate – neben ‚θάτερον' und ‚ταὐτόν' ist nach Peck auch ‚ὄν' ein solches – unvollständig und damit φαντάσματα heißen sollen, einstellige aber vollständig und also εἰκόνες (cf. auch Moravcsik 1960, p. 128; die platonische Unterscheidung zwischen vollständigen (καθ' αὑτό) und unvollständigen (πρός τι) Begriffen – cf. Owen 1957, pp. 107ff – ist nicht überall die zwischen ein- und mehrstelligen Prädikaten!). Überdies wird das zweistellige ‚ὄν' auf zwei verschiedene Weisen einstellig gemacht: Gibt man ‚ὄν' wieder durch $O(x,y)$, so geht Peck einmal zu $O(x,x)$ (Motion is Motion, p. 51), ein anderes Mal zu $O(x,n)$ (τὸ ὂν δίκαιον, pp. 54f) über, wobei ‚*n*' der ‚wahre' Name (εἰκών) einer Idee ist. Die Vervollständigung von ‚λέγειν τὰ ὄντα' wiederum geschieht durch Eigennamen. In jedem Fall muten diese Konstruktionen überaus spekulativ und wenig überzeugend an.

[20] „The sentence at 259E … is the application to a particular case (viz. λόγος) of a principle which has been established for all εἴδη in the foregoing part of the dialogue. Consequently, there is no obligation upon us to show how the contents of the two λόγοι about Theaetetus given at 263A square with that sentence" (Peck 1962, p. 60). Peck vernachlässigt dabei den Umstand, daß mit einer wahren, durch eine korrekte Verflechtung von Wörtern dargestellten Rede eine Verbindung von πράγματα mit πράξεις (ὄντα!) behauptet wird (262c/e).

flechtung von εἴδη ‚οἴκοθεν' mit sich bringt (252a/c, 259d), während 260a5-b2 die Aufmerksamkeit darauf lenkt, daß *auf genau diese Weise* auch die Verflechtung von λόγος mit ὄν zustande kommt: Rede ist, indem sie eine Verflechtung von εἴδη mit sich bringt, kein Phantom, sie existiert vielmehr.

Die wichtige Stelle 259e5-6 wird erst wieder von David W. Hamlyn ausdrücklich zur Erklärung falscher Rede herangezogen. Hatte Hackforth erklärt, daß von dieser Stelle an εἴδη als Wörter zu verstehen seien, die in Sätzen nichts anderes als Einzeldinge bezeichnen, so behauptet jetzt Hamlyn, daß nach wie vor εἴδη Ideen seien und jede Rede anders als bei Cornford es nur mit Ideen zu tun habe, also keine Eigennamen enthalte: „there are no proper names in our sense, but only names of forms".[21] Was als Eigenname erscheint, wie z. B. ‚Theaitetos', sei in Wahrheit eine Kennzeichnung, die nämlich denjenigen, welcher eine Summe von Eigenschaften besitzt, die insgesamt nur für einen einzigen Gegenstand zutreffen, bedeutet. Man kann unter dieser Voraussetzung jeden ursprünglichen Eigennamen als ‚Namen' derjenigen Idee, d. h. einer Konjunktion von Prädikaten, auffassen, die den von ihm bezeichneten Gegenstand kennzeichnet.[22] „‚Socrates' is … a disguised description, in that it unpacks into a list of all the forms in which Socrates partakes. The expression ‚Socrates' is only an abbreviation for ‚man who is good, wise, snub-nosed, etc.', and thus any statement in which ‚Socrates' appears can be analysed, just because communion of forms is possible".[23]

Hamlyn begründet diese Auffassung damit, daß Platon die συμπλοκὴ εἰδῶν zur Erklärung des λόγος deshalb eingeführt habe, weil mit Eigennamen allein nur Identitätsaussagen möglich seien. Ideen kommen ja stets einer Vielzahl von Einzeldingen zu – hierin gründet, wie Hamlyn zurecht bemerkt, die Möglichkeit ihrer συμπλοκή – und können andererseits auch niemals Einzeldinge charakterisieren, weil diese durch endlich viele Begriffsteilungen nicht erreichbar sind.[24] Unter dieser Voraussetzung sind nun aber Kennzeichnungen der Einzeldinge im strengen Sinne gerade nicht

---

21 Hamlyn 1955, p. 294.

22 Ist ‚*sεP*' eine Elementaraussage mit einem Eigennamen ‚*s*' und einem Prädikat ‚*P*', weiter ‚*S*' das *s* kennzeichnende Prädikat – es gilt dann: $\backslash/_x/\backslash_y.S(y)\leftrightarrow y{=}x.$, und ‚*s*' ist Eigenname desjenigen Gegenstandes, dem ‚*S*' zukommt –, so ist ‚*sεP*' mit der generellen Aussage ‚*SaP*', d.i. $/\backslash_x.\ S(x)\rightarrow P(x).$, logisch äquivalent.

23 Hamlyn 1955, pp. 294f. Ähnlich die Darstellung in: Schipper 1964, p. 42, die jedoch zusätzlich noch mit der logisch auf dem Kopf stehenden Behauptung verknüpft ist, daß Einzeldinge nur kraft der sie kennzeichnenden Ideen existieren (p. 44)!

24 Cf. *Theait*. 209, woran Hamlyn hierbei offenbar denkt.

mehr möglich, und Hamlyns Deutung wird hinfällig, es sei denn, man verzichtet auf die Eindeutigkeit der kennzeichnenden Prädikate und sieht überhaupt keinen Unterschied mehr zwischen Eigennamen und Prädikaten. Das aber widerspricht offensichtlich Platons Verwendung z. B. des Wortes ‚Theaitetos', das jedenfalls auch im Sinne eines Eigennamens auftritt (263a8). Allerdings betrachtet Hamlyn Platons Programm als gescheitert, weil man das Wesen einer aus Eigennamen und Prädikat zusammengesetzten Elementaraussage auf diese Weise nicht erklären könne.[25]

Anders als Hamlyn, und im übrigen auch schon Hackforth, die im Grunde beide an der Cornfordschen Interpretation lediglich einige Verbesserungen anbringen, unterzieht John L. Ackrill diese Interpretation in zwei Arbeiten einer grundsätzlichen Kritik. Er geht davon aus, daß – wie bereits gezeigt – Cornfords Deutung von 259e5-6 den Text offensichtlich entstellt wiedergibt und schlägt seinerseits eine neue Lösung vor.[26] Seiner Meinung nach muß 259e5-6 nicht so verstanden werden, daß jeder einzelne Satz (λόγος) diejenige συμπλοκὴ εἰδῶν unmittelbar abzulesen gestattet, die ihn ‚ermöglicht'. Vielmehr sei die συμπλοκὴ εἰδῶν nur eine allgemeine Voraussetzung für das Zustandekommen jeden Satzes. 259e5-6 „says something about the necessity of συμπλοκὴ εἰδῶν for all logoi".[27] Könnte man Ackrill bis hierhin noch zustimmen – der Text läßt eine solche Interpretation auf den ersten Blick immerhin zu, wenn man unterschlägt, daß Ackrill noch weiter geht und ohne nähere Begründung behauptet, die συμπλοκὴ εἰδῶν sei speziell für die ‚meaningfulness' jeden Satzes die notwendige Voraussetzung[28] –, so wird man doch schwerlich seiner weiteren Erklärung beipflichten können, daß συμπλοκὴ εἰδῶν dabei den Zusammenhang der Ideen im ganzen meint, also beides, ihre Verbindung und ihre Trennung, einschließt.

Ackrill stützt sich hier ausdrücklich auf 251d-252e, wo Platon beweist, daß von den drei Möglichkeiten des Verhältnisses der Ideen untereinander – 1. jede Idee verbindet sich mit jeder anderen, 2. keine Idee verbindet sich mit irgendeiner anderen, 3. einige Ideen verbinden sich miteinander, einige andere aber nicht – die dritte wirklich vorliegt. Und diese dritte Möglichkeit sei es, so meint Ackrill, worauf sich Platon mit seiner

---

25 „as long as a philosopher attempts to explain all statements by saying that they assert some relation between two or more entities of which the words involved are names, no real solution is possible" (Hamlyn 1955, p. 295).

26 Cf. Ackrill 1955, pp. 31ff, bereits kritisiert in: Peck 1962, pp. 47f.

27 Ackrill 1955, p. 32; cf. Ackrill 1957, p. 1, wo es noch deutlicher heißt: „[there is] absolute … necessity for concepts to be in definite relations to one another if there is to be discourse at all".

28 Cf. Ackrill 1955, p. 32.

συμπλοκὴ εἰδῶν später beziehe. Nun ist aber nicht deutlich, inwiefern in dem genannten Abschnitt von Platon wirklich die συμπλοκὴ εἰδῶν im Sinne Ackrills bewiesen wird (‚συμπλοκή' tritt hier selbst explizit gar nicht auf), wo doch die in diesem Abschnitt auftretenden Termini für Verbindung, ‚κοινωνία', ‚σύμμειξις' usw., auch von Ackrill selbst eben im Sinne gewisser Verbindungen, z. B. Teilhabe oder Verträglichkeit, von Ideen verstanden werden.[29] Platons eigene Wiederholung in 254b7-c1, daß einige Begriffe Gemeinschaft miteinander haben, andere nicht, bestätigt ausdrücklich, daß ‚κοινωνεῖν' kein Oberbegriff für Verbindung und Trennung zugleich ist, ‚συμπλοκή' aber und seine Derivate, wie z. B. ‚πλέγμα', ‚συμπλέκειν' usw., gehören zur gleichen Familie von Wörtern, die den Begriff Verbindung und seine Nuancierungen darstellen. Insbesondere beweist 240c1, daß die συμπλοκὴ εἰδῶν der Ideen Sein und Nichtsein als Verbindung, nicht aber als Trennung gemeint ist. Also ist Ackrills Begründung seines Vorschlags unzulänglich, συμπλοκὴ εἰδῶν beides umfassen zu lassen, sowohl die Verbindung als auch die Trennung von Ideen, von ihm entsprechend ‚compatibility' und ‚incompatibility' genannt.

Man darf mit Sicherheit vermuten, daß Ackrill vor allem deswegen diese Lesart vorschlägt, weil er sich verpflichtet fühlt, Platons Beispielsätzen ‚Theaitetos sitzt' und ‚Theaitetos fliegt' gerecht zu werden.[30] Er tut das, indem er am Beispiel des wahren Satzes ‚Theaitetos sitzt' erklärt: „the statement ‚Theaetetus is sitting' is a genuine informative statement only because it rules something out (‚Theaetetus is not sitting' or, more determinately, ‚Theaetetus is standing'). To say that it rules something out is to say that there is an incompatibility (μηδεμία κοινωνία) between two concepts (‚sitting' and ‚not-sitting' or, more determinately, ‚sitting' and ‚standing')".[31] Man sieht an dieser Erklärung, daß Ackrill Platons Definition einer sinnvollen Rede in 262c9-d6 (Verflechtung eines Nenn- und Zeitwortes) als unvollständig ansieht und sie durch 259e5-6 ergänzt.[32] ‚Theaitetos sitzt' ist nach Ackrill also ein λόγος, nicht weil die *Wörter* ‚Theaitetos' und ‚Sitzen' verknüpft sind, sondern weil die *Idee* ‚Sitzen' mit einer andern *Idee,* etwa mit ‚Stehen', unverträglich ist.

---

29 Cf. Ackrill 1957; auch Anm. 60.

30 Cf. Ackrill 1955, p. 33: „I am … under an obligation to show that with my interpretation of [259e5-6] … there is no difficulty over the specimen logoi about Theaetetus".

31 Ackrill 1955, p. 34.

32 Turnbull 1964, p. 34, versteht, im Rahmen einer von ihm selbst zweifellos zurecht als ‚a bit strange' bezeichneten Darstellung, die Ideenverflechtung in 259e ebenfalls einschließlich deren Unverträglichkeit: „… if there is not form-contrariety, talk of actions (plural) [scil. wahre *und* falsche Sätze!] is strict nonsense".

Es kann wohl kein Zweifel darüber bestehen, daß diese Art, 259e5-6 mit Platons Beispielsätzen zu versöhnen, recht unbefriedigend ist. Darüber hinaus verzichtet Ackrill auf eine Einbeziehung von 263a11-b7, wo die Wahrheit und Falschheit von Sätzen definiert wird, in die vorausgegangene Diskussion, ja, er erklärt sogar, daß es sich hier um ein ‚different topic' handle, wenn es auch verwandt (related) sei, „since it does involve the incompatibility of two predicates".[33] Natürlich ist auch diese Bemerkung unbefriedigend, da sich eine Interpretation von 259e5-6 gerade im Zusammenhang mit Platons Untersuchungen zur Wahrheit und Falschheit von Sätzen bewähren sollte.

Ackrills Grundannahme, es handle sich bei der συμπλοκὴ εἰδῶν sowohl um die compatibility als auch um die incompatibility von Ideen, hat Richard S. Bluck bereits mit Entschiedenheit zurückgewiesen. Er beweist, daß συμπλοκὴ εἰδῶν nur die Verknüpfung von Ideen bedeuten kann, und stützt seine Überlegungen unter anderem mit der Behauptung, *wir* seien es, die eine solche Verknüpfung herstellen. Indem wir nämlich, Platons Definition eines sinnvollen Satzes[34] in 262c9-d6 folgend, beim Herstellen einer Rede Nenn- und Zeitwort verknüpfen, tun wir dasselbe – nach Bluck – auch mit den zugehörigen Ideen. 259e5-6 bedeutet jetzt, „that in any statement we make we are in fact weaving Forms together, either correctly or incorrectly, and that only so is discourse possible".[35]

Mit dieser ‚Parallelltheorie', die 262c9-d6 mit 259e5-6 versöhnt, sucht Bluck gleichzeitig zwei verschiedene Standpunkte, nämlich die von Hackforth und Hamlyn, miteinander zu versöhnen. Das läßt sich an Hand des platonischen Beispiels eines wahren Satzes, ‚Theaitetos sitzt', verdeutlichen. Mit Hackforth sagt Bluck, daß in ‚Theaitetos sitzt' sowohl ‚Theaitetos' als auch ‚Sitzen' als Wörter sich auf Seiendes beziehen, sie also Einzeldinge bezeichnen, wie er sagt. Offenbar versteht er nicht nur ‚Theaitetos' sondern auch ‚Sitzen' und die anderen Prädikate als Eigennamen (‚dieses-Sitzen-da' usw.). Er sagt: „It [scil. ὄντα] refers to what is denoted by the predicate alone … This does not mean that it is here represented as in any sense a Form … It is simply a ‚thing' with which we meet from time to time, as when we see birds flying. It is a thing that exists".[36]

Blucks weitere These aber, nach der mit dieser Verknüpfung der Eigennamen auch eine solche von zugehörigen Ideen bewerkstelligt wird,

---

33 Ackrill 1955, p. 34.

34 Auch in Bluck 1957, p. 183, als solche aufgefaßt.

35 Op. cit., p. 182.

36 Bluck 1957, p. 184; es wird sich in Teil II zeigen, daß der Text es nicht erlaubt, von τὰ ὄντα als Einzeldingen zu sprechen, und schon deshalb Blucks Parallelltheorie nicht zu halten ist. Eine ausführlichere Kritik in: Peck 1962, pp. 49ff.

wendet sich gegen Hackforths Gleichsetzung von εἴδη mit Redeteilen. Mit Hamlyn sagt Bluck also, daß in ‚Theaitetos sitzt' auch die Idee Mensch mit der Idee Sitzen verflochten wurde, wenngleich die Betonung, daß *wir* diese Verflechtung der Ideen mit Hilfe der Wörter herstellen, gegenüber Hamlyn neu ist. Außerdem ist bei Hamlyn ja ‚Theaitetos' eine Kennzeichnung; es ist also eine Spezialisierung der Idee Mensch, die in ‚Theaitetos sitzt' mit ‚Sitzen' verbunden wird, und nicht die Idee Mensch selbst. „We can allow that descriptive knowledge may be about particulars … while at the same time recognizing that any such statement, if true, must presuppose a certain relationship between Forms".[37] Wie dieses Zitat schon andeutet, muß bei der Erklärung des falschen Satzes die Parallelitheorie Schwierigkeiten bereiten. Um diesen zu begegnen, führt Bluck, wie bereits erwähnt, die Unterscheidung von korrekten und inkorrekten Ideenverflechtungen ein. Er kann jedoch nicht sagen, wie diese Unterscheidung nach Platon getroffen werden soll, und wiederholt darum lediglich: „One must attach a correct predicate to the subject, if the statement is to be true; it is the σύνθεσις that makes the statement true or false".[38] Dies ist keineswegs überraschend, weil er völlig richtig sieht, daß in unserem Beispiel die Verträglichkeit der Ideen Mensch und Sitzen nur eine notwendige, keine hinreichende Bedingung für die Wahrheit des Satzes ‚Theaitetos sitzt' darstellt. Platons Definitionen von wahr und falsch in 263all-b7 enthalten jedoch *genaue* Bedingungen, die unter Berücksichtigung des gesamten Textzusammenhangs, also insbesondere auch von 259e5-6, verstanden werden sollen, was offenbar Bluck ebensowenig wie Ackrill für möglich hält. Bluck diskutiert zwar im Unterschied zu Ackrill ausführlich die eben genannten Definitionen Platons über Wahrheit und Falschheit, aber nur, um damit seine These zu stützen, daß in Sätzen sowohl Subjekt als auch Prädikat Einzeldinge bezeichnen; ein Bezug zu 259e5-6 fehlt.

Auch Rainer Marten hat eine Theorie des *Sophistes* vorgelegt, die in der Deutung des falschen Satzes zu Resultaten führt, die denen Blucks sehr verwandt sind. Marten behauptet zwar nicht, daß Subjekt und Prädikat in Sätzen Einzeldinge bezeichnen, zumindest komme es darauf nicht an,[39] jedoch stimmt er mit Bluck darin überein, daß jede Wörterverflechtung eine Verflechtung der zugehörigen Ideen darstelle.[40] Das hat angesichts des falschen Satzes zur Folge, daß auch er korrekte von inkorrekten Ideenverflechtungen unterscheiden muß, allerdings mit der charakteristischen

---

37 Bluck 1957, p. 182.
38 Op. cit., p. 186.
39 Marten 1965, p. 223 Anm. 167, und p. 225 Anm. 176.
40 259e5-6 bleibt in diesem Zusammenhang unerwähnt; diese Stelle wird anderswo (p. 226) so wie bei Ackrill interpretiert.

Pointe, Platon selbst sei es nicht so sehr auf die Klärung ‚empirischer' Wahrheit und Falschheit als vielmehr auf die Einsicht in ‚wesenhafte' Wahrheit und Falschheit angekommen.[41] Damit hat er sich selbst aber ohne Zögern einfach von der Verpflichtung befreit, gerade bei *nicht-generellen* Sätzen – Martens ‚wesenhafte' Wahrheit von Sätzen ist vermutlich nichts anderes als die Wahrheit genereller Sätze –, wie etwa bei ‚Theaitetos sitzt', den Zusammenhang zwischen ihrer Wahrheit oder Falschheit und den Ideenverflechtungen wirklich aufzuklären. Der Kunstgriff, in solchen Fällen von ‚zeitbedingten' Ideenverflechtungen, im Falle von ‚Theaitetos sitzt' etwa zwischen ‚Mensch' und ‚Sitzen', zu sprechen,[42] überzeugt nicht, weil damit ein Kriterium dafür, wann diese Verflechtung korrekt und wann sie inkorrekt ist, nicht angegeben wird.

Um nun unabhängig davon, ob es sich um generelle oder nichtgenerelle Sätze handelt, Platons Definitionen von wahr und falsch in 263a11-b7 ein solches Kriterium gleichwohl entnehmen zu können, macht Marten von der vorausgehenden μέγιστα–γένη–Diskussion Gebrauch. Seiner Meinung nach zeichnet sich der wahre Satz ‚Theaitetos sitzt' durch eine Identität „zwischen dem Sitzen als Prädikat und der seienden (zutreffenden) Bestimmung des Theätet" aus,[43] im falschen Satz ‚Theaitetos fliegt' hingegen stelle „Prädikat und sachliches Verhalten (πρᾶξις) … eine Verschiedenheit dar".[44] Abgesehen davon, daß damit ohne weitere Begründung die ‚seienden Bestimmungen' (offenbar die Ideen, an denen das Subjekt teilhat) als zusätzliche Entitäten auftreten,[45] ist dieser Vorschlag schon deshalb wenig befriedigend, weil ‚ταὐτόν' und ‚θάτερον' jetzt nicht

---

41 „Das Vermögen der Dialektik zeigt sich zwar in der Diskussion der seienden Arten in voller Entfaltung und in methodologischer Bestimmtheit, ohne doch dabei auf seinen Grund zu kommen. Zwar geht es im *Sophistes* nicht um die bloße Verknüpfung (Prädikation [sic!]) von seienden Arten, sondern um die wahre als eine solche (Theätet sitzt jetzt in Wahrheit); aber der beispielhafte Sachverhalt (Theätet sitzt) ist ein empirischer, der auch nicht entfernt das Vermögen des Dialektikers deutet, das darin bestehen soll, alle wahren Verbindungen (Aussagen) zu kennen" (p. 228). Marten geht dabei so weit, zu behaupten, daß ‚Theaitetos fliegt' „niemals zum Sinnbild sophistischen Urteilens, d. h. wesenhafter (und nicht bloß faktischer) Unwahrheit" tauge (p. 186, cf. p. 178), obgleich er andererseits, 259e5-6 unberücksichtigt lassend, davor warnt, „in jedem prädikativen Verhältnis die Spiegelung eines Verhältnisses von Ideen zu sehen" (p. 187 Anm. 96).

42 Marten 1965, p. 170 und p. 228.

43 Op. cit., p. 170.

44 Op. cit., p. 171.

45 Auf p. 168 spricht Marten allerdings von πρᾶγμα und πρᾶξις je schon für sich als Seiendem und seiendem Verhalten, ganz gleich, ob es sich um einen wahren oder einen falschen Satz handelt. Dies läßt sich aber mit seiner Bemerkung auf p. 170 (‚seiend' als ‚zutreffend') nicht in Einklang bringen.

mehr als zweistellige Relationen zwischen Ideen, sondern als Relationen zwischen Wörtern und ‚seienden Bestimmungen' erscheinen. Im Detail ist damit für die Interpretation von wahr und falsch im *Sophistes* kein Fortschritt erzielt worden.

Ähnlich Peck (1962) hat Julius M. E. Moravcsik (1960) bereits alle Vorschläge seiner Vorgänger kritisch – wenn auch bisweilen nicht ganz zutreffend[46] – zusammengefaßt. Er ergänzt sie durch einen eigenen Vorschlag,[47] indem er, übereinstimmend mit Hamlyn und Bluck, unter Hinweis auf 259e5-6, betont, daß auch in Sätzen wie ‚Theaitetos sitzt' mindestens zwei Ideen miteinander verknüpft sind, nur sucht er die zweite Idee nicht mehr hinter dem Wort ‚Theaitetos', sondern glaubt, die Kopula als Darstellung einer weiteren Idee entdeckt zu haben. Für den Beispielsatz ‚Theaitetos sitzt' bedeutet dies: „One Form characterizes the subject while the other Form makes this characterization possible by connecting the attribute with the subject".[48] Er beruft sich dabei auf 255d3-8, wo vom ὄν gesagt wird, daß es an zwei εἴδη, nämlich an τὸ καθ' αὑτό und an τὸ πρὸς ἄλλο (255c12-13) teilhabe, und behauptet, diese beiden ‚Ideen' seien durch „the copula and its negative counterpart" dargestellt.[49] Unter der Bezeichnung ‚relational Being' soll τὸ καθ' αὑτό in Sätzen die Rolle einer ‚connecting Form' spielen.[50]

Nun ist es aber keinesfalls möglich, aus den bei Platon einstelligen Prädikaten ‚τὸ καθ' αὑτό' und ‚τὸ πρὸς ἄλλο' zweistellige zu machen, was sie aber sein müßten, wenn sie wirklich die ihnen von Moravcsik zugeschriebene Rolle als Kopulae übernehmen sollten. Und selbst wenn sich irgendwie zeigen ließe, daß Platon beide Ideen unter Umständen auch als zweistellige Prädikate verstanden wissen möchte, so gibt es doch für deren Verwendung als Kopulae im Text keine Stütze.[51] Im übrigen geht

---

[46] Cf. z. B. seine Kritik an Bluck, dem er fälschlich eine Berufung auf Hamlyns Kennzeichnungstheorie vorwirft (pp. 120f), oder seine Kritik an Peck, in der dessen ausdrücklicher Hinweis, daß es Platon gerade um die Vervollständigung der μέγιστα γένη zu Ideen gehe, völlig unberücksichtigt bleibt (pp. 127f).

[47] Ausführlich in: Moravcsik 1962.

[48] Moravcsik 1960, p. 127; cf. die Begründung in: Moravcsik 1962, pp. 76f.

[49] Op. cit., p. 125; Moravcsik 1962, pp. 53ff.

[50] Der Gedanke eines ‚relational Being' tritt bereits bei Diès 1932 auf (als ‚l'intermédiaire de liaison'), allerdings wird diese Idee durch τὸ ὄν selbst vertreten; ‚τὸ καθ' αὑτό' kommt nicht vor (p. 111).

[51] Aus dem platonischen Text geht vielmehr hervor, daß mit ‚τὸ καθ' αὑτό' und ‚τὸ πρὸς ἄλλο' von Prädikaten deren Ein- bzw. Zweistelligkeit ausgesagt wird (in Moravcsik 1962, p. 54 Anm. 2, ohne Begründung ausdrücklich verneint). Insbesondere ist τὸ ὄν ein- *und* zweistellig: ‚Bewegung ist', d. h. ‚$\backslash/_x$ *x* ε Bewegung', wird ‚begründet' durch ‚Bewegung hat am Sein teil', d. h. ‚Bewegung ε Sein', hingegen

aus Moravcsiks Darstellung nicht klar hervor, wie er sich die Sätze in sinnvolle und wahre unterschieden denkt, sagt er doch: „What the συμπλοκὴ εἰδῶν makes possible is not truth alone, but meaning in general“.[52] Dabei ist für ihn 259e5-6 nur eine notwendige, nämlich ‚ontologische‘ Voraussetzung für das Zustandekommen von λόγος, die in 262c9-d6 durch ‚semantische oder syntaktische‘ Bedingungen ergänzt werde.[53] Es erinnert lediglich an Hackforth, wenn er überdies erklärt: „A false statement … misrepresents the relations holding between elements of reality“.[54]

Zum Schluß unserer kritischen Übersicht über die bisherigen Lösungsversuche sei noch kurz auf Norman Gulley eingegangen, der in einer knappen systematischen Darstellung in seinem Buch *Platos Theory of Knowledge* auf scheinbare Mängel in Platons Argumentation aufmerksam macht und diese zu beheben sucht. Dabei vertritt er eine Abbildtheorie (Cornford), die seiner Meinung nach von Platon aufgegeben wird, weil er versäumt habe, den Schluß seiner Gegner, daß ein Satz, dem keine Tatsache entspreche, auch nicht existieren könne, zu widerlegen. Statt dessen richte Platon seine Aufmerksamkeit „on the particular ‚realities‘ designated by the different constituent ‚parts‘ of the statement“ [55] (Hackforth), was natürlich die fehlende Tatsache auch nicht herbeischaffe. Andererseits interpretiert Gulley aber 259e5-6 derart, daß jeder Satz, ob wahr oder falsch, Beispiel einer συμπλοκὴ εἰδῶν sei.[56] Das gelte auch für die Beispielsätze ‚Theaitetos sitzt‘ und ‚Theaitetos fliegt‘, in denen ‚Theaitetos‘, ‚sitzen‘ und ‚fliegen‘ entsprechend die Ideen Mensch, Sitzen und Fliegen bedeuten

---

wird ‚Mensch lernt‘, d. h. mit der in der Syllogistik üblichen Notation: ‚Mensch i Lernen‘ (einige Menschen lernen), begründet durch ‚Mensch und Lernen haben am Sein teil‘, d. h. ‚Mensch,Lernen ε Sein‘. In jedem Fall ist die Kopula ‚ε‘ begründend und wird selbst nicht (durch Aussagen) begründet, was natürlich auch nicht möglich ist. Allerdings findet sich bei Platon terminologisch kein Unterschied der Beziehungen von Einzelding und Ideen zu denen der Ideen untereinander.

52 Moravcsik 1960, p. 118.

53 Moravcsik 1962, p. 61.

54 Op. cit., p. 66. An Moravcsik schließt sich weitgehend Runciman 1962 an, der aber auch insbesondere Blucks Deutung nicht für ausgeschlossen hält (p. 111), da er eine zufriedenstellende Deutung dessen, was Platon mit der συμπλοκὴ εἰδῶν meint, für nicht möglich ansieht (pp. 107f). Immerhin geht er ausführlicher als Moravcsik auf das Problem der falschen Rede ein, macht aber hierbei denselben Fehler wie Cornford, indem er versäumt, ‚verschieden‘ als ‚konträr‘ zu lesen (cf. Anm. 83). Eine Lösung schlägt er nicht vor, weil er diese zu Recht von einer Lösung der Frage nach dem Sinn der συμπλοκὴ εἰδῶν abhängig macht (p. 118).

55 Gulley 1962, p. 157.

56 „He [scil. Platon] does, however, recognize that any statement is an example of a ‚weaving together‘ of Forms“ (ibid.).

(Bluck). Natürlich muß dann die συμπλοκὴ εἰδῶν so erklärt werden, daß sie beides, Verträglichkeit und Unverträglichkeit von Ideen, einschließt (Ackrill), wenn man vermeiden will, eine korrekte von einer inkorrekten Verträglichkeit zu unterscheiden. Auch Gulley aber gelingt es nicht, die von Platon in 263b genau formulierten Bedingungen für die Wahrheit und Falschheit von Sätzen durch die συμπλοκὴ εἰδῶν allein auszudrücken. Denn natürlich ist – sein Verständnis vorausgesetzt – die Verträglichkeit nur eine notwendige Bedingung für die Wahrheit, die Unverträglichkeit jedoch nur eine hinreichende Bedingung für die Falschheit von Elementarsätzen; die umgekehrten Implikationen gelten nicht.[57]

Nun ist Gulleys Konstruktion, mit der er Platon gewissermaßen verbessern will, aber unnötig, da – wie jetzt gezeigt werden soll – vom Text her eine Interpretation möglich ist, von der wir hoffen, daß sie als präzise und schlüssig überzeugt.

II

Jede Interpretation unseres Textes wird sich insbesondere mit drei Satzgruppen auseinandersetzen müssen, die deshalb der Erörterung vorangestellt sein mögen und im folgenden durch (1), (2) und (3) wiedergegeben werden.

(1) 259e5-6:
διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν/
Denn Rede entsteht uns durch Verflechtung der Ideen miteinander.

(2) 262c9-d6:
ὅταν εἴπῃ τις ‚ἄνθρωπος μανθάνει', λόγον εἶναι φὴς τοῦτον ἐλάχιστόν τε καὶ πρῶτον;
ἔγωγε.
δηλοῖ γὰρ ἤδη που τότε περὶ τῶν ὄντων ἢ γιγνομένων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων, καὶ οὐκ ὀνομάζει μόνον ἀλλά τι περαίνει συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι. διὸ λέγειν τε αὐτὸν ἀλλ' οὐ μόνον ὀνομάζειν εἴπομεν, καὶ δὴ καὶ τῷ πλέγματι τούτῳ τὸ ὄνομα ἐφθεγξάμεθα λόγον/
Wenn jemand sagt ‚Mensch lernt', so nennst du das doch die kürzeste und erste Rede.
Ich, ja.

---

[57] „[Plato] is certainly not suggesting that ‚Theaetetus sits' is made true by the fact of the compatibility of ‚man' and ‚sits' or that all false statements are false for the reason for which ‚Theaetetus flies' is false" (Gulley 1962, p. 158).

Denn sie macht dann schon etwas kund über Seiendes oder Werdendes oder Gewordenes oder Künftiges, und sie benennt nicht nur, sondern besagt auch etwas, indem sie die Zeitwörter mit den Nennwörtern verflicht. Deshalb sagen wir, daß sie redet und nicht nur benennt; und wir haben ja auch dieser Verknüpfung das Wort Rede zugesprochen.

(3) 263a11-b7:

ποιὸν δέ γέ τινά φαμεν ἀναγκαῖον ἕκαστον εἶναι τῶν λόγων.
…
τὸν μὲν ψευδῆ που, τὸν δὲ ἀληθῆ. λέγει δὲ αὐτῶν ὁ μὲν ἀληθὴς τὰ ὄντα ὡς ἔστιν περὶ σοῦ.
τί μήν;
ὁ δὲ δὴ ψευδὴς ἕτερα τῶν ὄντων/
Wir sagen aber, jede der Reden sei notwendig auf gewisse Weise beschaffen.
…
Eine ist falsch, eine andere aber wahr.
Die wahre nun redet über dich das Seiende wie es ist.
Ja.
Die falsche dagegen vom Seienden Verschiedenes.

Diese Stellen allein genügen schon, um zu verstehen, daß der Satz ‚Theaitetos fliegt' in der bisherigen *Sophistes*-Interpretation so große Schwierigkeiten bereitet hat. Geht man nämlich von (2) aus, so stellt ‚Theaitetos fliegt' zweifellos eine Rede dar, sofern man ‚Theaitetos' hier entsprechend Platons Schulbeispiel ‚Mensch lernt' als Nennwort ansehen darf. Nach (1) soll aber andererseits jede Rede, also auch ‚Theaitetos fliegt', nur durch eine Verflechtung von Ideen entstehen. Nun liegt in ‚Theaitetos fliegt' wegen (2) eine Verflechtung der *Wörter* zu einer Rede vor. Stillschweigend wird jetzt die weitere Annahme gemacht, daß eine solche korrekte Wörterverflechtung nach Belieben, also bedingungslos, vorgenommen werden kann, man braucht ja nur irgendein Nennwort und irgendein Zeitwort miteinander zu verbinden. Dann kann aber die in (1) ausgesprochene notwendige Bedingung für das Zustandekommen einer Rede, nämlich die Ideenverflechtung, nur so erfüllt werden, daß mit jeder korrekten Wörterverflechtung auch eine Verflechtung der durch die Wörter dargestellten Ideen gegeben ist. Dem widerspricht nun die Situation des falschen Satzes, weil z. B. in ‚Theaitetos fliegt' die Idee Mensch (oder Theaitetos, wer so zu lesen vorzieht) mit der Idee Fliegen nicht verflochten ist. Nach (3) liegt nämlich eine Verflechtung von Ideen erst dann vor, wenn ‚das Seiende ausgesagt wird wie es ist'.

Dieser Gedankengang macht, wenn auch unseres Wissens bisher niemals vollständig entwickelt, die Ausgangsposition aller oben behandelten

Lösungsversuche verständlich. Wenn man unterstellt, daß Platon in diesen Überlegungen zur Wahrheit und Falschheit von Sätzen sinnvoll argumentiert und nicht frühere, vorläufige Erklärungen durch deutlich davon verschiedene, spätere ersetzt – etwa (1) fallenläßt, nachdem er (2) gewonnen hat –, dann muß sich der vorgeführte Widerspruch auflösen lassen. Insbesondere wird man fordern dürfen, daß hierbei alle in diesem Zusammenhang wichtigen Aussagen Platons gleichmäßig berücksichtigt und nicht etwa – wie man an Teil I der Arbeit ablesen kann – einige Aussagen auf Kosten anderer bevorzugt werden.

Wenn gleichwohl auch hier die genannten drei Satzgruppen in den Vordergrund gestellt werden, so soll damit lediglich dem bisherigen Stand der Diskussion Rechnung getragen, keineswegs jedoch ein Interpretationsergebnis präjudiziert werden. Zunächst faßt (1) sicher nur die vorausgegangene μέγιστα–γένη-Erörterung zusammen, ohne von vornherein schon (3) zu intendieren. Trotzdem beginnt mit (1) zugleich auch jene Diskussion um wahre und falsche Sätze, die mit (3) ihren Abschluß findet. Es wird dann ein Ergebnis unserer Erörterung sein, daß (1) seinen vollen Sinn erst im Lichte von (3) erhält, womit nachträglich die zentrale Stellung der drei Satzgruppen wieder gerechtfertigt sein dürfte.

Zunächst empfiehlt es sich, die genannten Aussagen Platons auf ihre wichtigsten Begriffe hin zu untersuchen. Dazu gehören:[58]

λόγος	Rede
συμπλοκή	Verflechtung
κοινωνία	Gemeinschaft
ὄντα	Seiendes
πρᾶγμα	Sache, im Gegensatz zu Handlung (πρᾶξις)
εἶδος	Idee
ὄνομα	Wort, bzw. Nennwort, wenn im Gegensatz zu Zeitwort (ῥῆμα)

Die Begriffe κοινωνία und συμπλοκή bieten dem Verständnis die wenigsten Schwierigkeiten.[59] Ihr Gebrauch ist nicht auf einen bestimmten Gegenstandsbereich eingeschränkt; mit ihren benachbarten Begriffen werden sie vielmehr unterschiedslos auf Ideen, Wörter, Buchstaben und Sachen –

---

[58] Die hier gewählten deutschen Äquivalente der griechischen Termini sind in der ganzen Arbeit beibehalten und darüber hinaus in keinem anderen Sinne verwendet worden.

[59] Cf. aber Ackrill 1955 und Gulley 1962, die, wie bereits in Teil I kritisiert, die Bedeutung von ‚συμπλοκή' derart zu erweitern suchen, daß sie auch Trennung umfaßt.

die vier im Text vorkommenden Bereiche – angewendet.[60] Dabei unterscheidet Platon allerdings bei κοινωνία (bzw. ἐπικοινωνεῖν, ἐπικοινωνία, προσκοινωνεῖν) zwei verschiedene Bedeutungen, die durch verschiedene grammatische Konstruktionen dargestellt werden. Ross hat bereits darauf aufmerksam gemacht, daß die Konstruktion mit dem Genitiv (250b9, 251e9, 252a2/b9, 254c5, 256b2, 260e2) ‚Anteilhabe' ausdrückt oder, wie wir sagen wollen, die a-Beziehung darstellt (z. B. stehen die Ideen Mensch und Sterblich in der a-Beziehung: alle Menschen sind sterblich), während die Konstruktion mit dem Dativ (251d9/e8, 252d3, 253a8, 254b8/c1, 257a9, 260e5) ‚Verträglichkeit' bedeutet oder, wie wir sagen wollen, die i-Beziehung darstellt (z. B. stehen die Ideen Mensch und Laufen in der i-Beziehung: einige Menschen laufen).[61] Auch wenn man diese Unterschei-

---

[60] Z. B. συμπλοκὴ εἰδῶν: 240c1, 242d7, 259e6; συμπλοκὴ ὀνομάτων: 262c6, 262d4. Neben zahlreichen Stellen für κοινωνία εἰδῶν – z. B. 254c5 – tritt auch die Wendung κοινωνία γραμμάτων (253a8) auf. In 251d9 wird sicher neben einer κοινωνία εἰδῶν auch auf eine κοινωνία γραμμάτων angespielt, wie 252c beweist. Neben συμπλοκή, κοινωνία und ihren Derivaten benutzt Platon noch weitere Wörter zur Darstellung des Begriffs Verbindung und seiner Nuancierungen, nämlich: (a) μείγνυσθαι (256b9 usw.), μεῖξις, συμμείγνυσθαι (252e2, 259a4 usw.), σύμμειξις, μεικτός (und Antonym ἄμεικτος) (254d7/d10 usw.), (b) μετέχειν (251e9, 259a6 usw.), μέθεξις, (c) μεταλαμβάνειν (251d7, 256b6), προσγίγνεσθαι ἐπιγίγνεσθαι (238a7, 252d7), προσάπτειν (238e8, 251d5, 252a9), συμφωνεῖν (253b11), δέχεσθαι (253c1), προσ-, ἀν-, συν-, ἁρμόττειν (238c6, 253a6 usw.), συγ-, κεραννύναι, (253b2, 262c5), προστιθέναι, συντιθέναι (238c1, 262e12), προσ-, φέρειν (237c8, 238b3), usw.

[61] Ross 1951, p. 111 Anm. 6; cf. Ackrill 1957, p. 5, der Ross gegenüber betont, daß Platon von diesem Unterschied bewußten Gebrauch macht, was allerdings von Ross keineswegs bestritten wurde. Im übrigen wendet sich Ackrill mit seiner Untersuchung über den Begriff Verbindung im *Sophistes* hier zu Recht gegen Cornford, der κοινωνία usw. lediglich als symmetrische Beziehung zwischen Ideen lesen will, während allein schon bei κοινωνία eine unsymmetrische von einer symmetrischen Bedeutung, wie gesagt, deutlich unterschieden werden kann. Dieser Unterschied findet sich ebenfalls im Gebrauch einiger der in Anm. 60 aufgeführten Wörter wieder: für die i-Beziehung stehen ἐπιγίγνεσθαι und μείγνυσθαι samt seinen Derivaten (incl. μεικτόν!), für die a-Beziehung μεταλαμβάνειν und μετέχειν; cf. Ackrill 1957, p. 4f (bei μετέχειν nimmt Ackrill 255d4 als fragwürdig im Sinne der Kopula – von uns als a-Beziehung gelesen – aus; Runciman 1962, p. 97, und Moravcsik 1962, p. 51 Anm. 2, fügen noch 255b1 als Ausnahme hinzu). – Dürr 1945, pp. 171ff unterscheidet aus unerklärlichen Gründen (auch in Ackrill 1957, p. 5, kritisiert) die Bedeutung von μεικτόν und συμμείγνυσθαι derart, daß x und y vereinbar (μεικτόν) heißen sollen – S(x,y) –, wenn y und x in der a-Beziehung stehen, hingegen x und y sich vereinigen lassen (συμμείγνυσθαι), wenn x und y vereinbar oder/und – T(x,y)/U(x,y) – y und x vereinbar sind. Das führt zu der merkwürdigen Konsequenz, daß z. B. zwei Ideen, die in der i-Beziehung zueinander stehen, sich nicht vereinigen zu lassen brauchen, etwa ταὐτόν und θάτερον, weil weder ταὐτόν teil-

dung berücksichtigt, lassen sich συμπλοκή, κοινωνία und ihre benachbarten Begriffe jedoch nicht für den Widerspruch verantwortlich machen, der sich aus unseren Sätzen ergeben hat. Wie die oben durchgeführte Argumentation zeigt, hat der Umstand, daß Ideen oder Wörter jeweils miteinander *verflochten* werden, nichts mit dem Widerspruch zu tun. Es liegt statt dessen weit näher, zu untersuchen, ob nicht das, was da miteinander verflochten wird, den Widerspruch herbeiführt. Infrage kommen dabei nur Ideen (εἴδη) und Wörter (ὀνόματα), weil Buchstaben (γράμματα) und Sachen (πράγματα) in (1) und (2) nicht erwähnt werden.

Der Gewaltstreich, Ideen und Wörter in diesem Kontext miteinander zu identifizieren (Hackforth), widerspricht 261d1-2, wo Ideen von Buchstaben und Wörtern deutlich abgehoben werden, es sei denn, man bringt an dieser Stelle so weitgehende Änderungen an, daß ihr Sinn völlig entstellt wird. Das aber widerspräche dem gewählten Grundsatz, keinen wichtigen Satz Platons im Umkreis der hier relevanten *Sophistes*-Stellen zugunsten anderer künstlich umzudeuten. Verzichtet man daher auf diese Gleichsetzung und läßt statt dessen jeder korrekten Wörterverflechtung die zugehörige Ideenverflechtung entsprechen, so muß man jetzt, um den Widerspruch zu vermeiden, den Unterschied zwischen korrekter und inkorrekter Ideenverflechtung einführen, wobei beide durch ihre sie darstellenden korrekten Wörterverflechtungen nicht mehr unterscheidbar sind (Bluck, Marten).[62]

Bei falschen Sätzen nämlich, z. B. ‚Theaitetos fliegt', muß die Verflechtung der Ideen Mensch (oder Theaitetos) und Fliegen als inkorrekt bezeichnet werden, obwohl die Verflechtung der Wörter ‚Theaitetos' und ‚fliegen' den platonischen Regeln in (2) gehorcht. Diese Unterscheidung aber ist unzulänglich, weil in (3) nicht allein die Einteilung in wahre und falsche Sätze vorgenommen wird, sondern außerdem auch noch Kriterien angegeben werden, deren Anwendung auf Sätze zu dieser Einteilung führt. Auf Ideenverflechtungen aber lassen sich diese Kriterien, was man nun tun müßte, nicht anwenden, es sei denn, man setzte Ideenverflechtungen wieder mit Wörterverflechtungen gleich, was bereits als unzulänglich erkannt wurde.

---

hat am θάτερον noch umgekehrt θάτερον am ταὐτόν, obwohl z. B. στάσις an beiden teilhat. Wie man hieraus sieht, erlaubt aber Dürr keineswegs den Schluß, daß die in 253–258 bewiesene κοινωνία der Ideen untereinander eine unsymmetrische Relation sei, was Moravcsik 1960, p. 122, behauptet.

62 Die Lösung von Cornford 1957. (1) so umzudeuten, daß gar nicht notwendig mehrere Ideen Ideen zusammentreten müssen, um einen Satz zu ermöglichen, vielmehr nur „every such statement must contain at least one Form" (p. 300), ist von vornherein unannehmbar, wie schon in Teil I gezeigt wurde. Andererseits angesichts der platonischen Beispielsätze (1) als ‚over-statement' zu bezeichnen, wie es Ross 1951, pp. 115f, tut, hieße praktisch, (1) zugunsten von (2) fallenzulassen (cf. die Kritik in Ackrill 1955, pp. 31f, und Peck 1962, p. 47).

Ein dritter Lösungsversuch könnte nun auf die strenge Parallelisierung verzichten zugunsten anderer Zuordnungen von Ideen- und Wörterverflechtungen. In (1) wird ja keineswegs gesagt, daß es die durch die Wörter einer korrekten Wörterverflechtung dargestellten Ideen sein müssen, deren Verflechtung die Bedingung für das Zustandekommen einer Rede ist. Es steht daher frei, eine allgemeine Entsprechung zwischen Ideen- und Wörterverflechtungen anzunehmen derart, daß letzteren geeignet ausgewählte Ideenverflechtungen zugeordnet werden, die nach (1) für das Entstehen der Rede notwendig sind (Cornford, Ackrill).[63] Ganz richtig sehen Cornford und die meisten andern Autoren diese Ideenverflechtungen irgendwie als Voraussetzung für Wahrheit und Falschheit der Rede an, ohne allerdings diese Auffassung zu präzisieren und hinreichend vom Text her zu begründen.

Dieser Lösungsversuch muß aber jetzt mit einer weiteren Schwierigkeit fertigwerden, die bei den früheren Vorschlägen gar nicht erst auftrat, weil diese sich schon aus anderen Gründen als unzulänglich erwiesen haben: Die in (3) *genau* formulierten Bedingungen für die Wahrheit und Falschheit von Sätzen, also z. B. von ‚Theaitetos sitzt', sollen unter Berücksichtigung von (1) erfüllt werden. Sie lassen sich nicht durch eine Ideenverflechtung allein ausdrücken; es sei denn, man versucht, in unserem Beispiel das jedenfalls auch als Eigenname verwendete Wort ‚Theaitetos' als Darstellung einer Idee zu interpretieren (Hamlyn), oder aber man verzichtet gänzlich auf einen solchen Zusammenhang von (1) und (3) (Ackrill, Gulley).

Man darf abschließend wohl sagen, daß damit die bisherigen Lösungsversuche zu keinem befriedigenden Ergebnis geführt haben.[64] Wir erlauben uns daher, einen neuen Vorschlag zu machen, von dem wir zu zeigen hoffen, daß er die aufgewiesenen Schwierigkeiten vermeidet und außerdem den platonischen Gedankengang textgetreu und gleichzeitig systematisch gerechtfertigt wiedergibt.

---

[63] Sehr pointiert Oehler 1962, der schreibt, daß in (1) „die gegenseitige Beziehung der Ideen untereinander als Bedingung der Möglichkeit jedweder Prädikation genannt wird" (p. 85).

[64] Allan 1954 erklärt einfach, daß es Platon auch gar nicht darauf ankomme, „to say *what it is* that makes some statements true and others false; whether e.g. it is some correspondence between the parts of the statement and the substances and processes of the real world"; er habe lediglich zeigen wollen, daß es überhaupt wahre und falsche Sätze gebe (p. 285). Peck 1962 bestreitet von vornherein jeden Zusammenhang zwischen (1) und den beiden anderen Sätzen, insofern von ihm nicht anerkannt zu sein scheint, daß εἴδη und ὄντα im wesentlichen synonym verwendet werden. Turnbull 1964 behauptet sogar, daß Sachen und Handlungen keine Ideen seien (p. 30) und sich Wörterverflechtung mit Ideenverflechtung daher nicht in Zusammenhang bringen ließen. Die Lösung von Moravcsik, 1960 und 1962, liegt bereits zu weit abseits, um in diesem Zusammenhang berücksichtigt werden zu können.

In der Literatur wurde bisher übersehen, daß ‚ὁ λόγος γέγονεν' in (1) nicht notwendig die *Herstellung* einer Rede aus Nenn- und Zeitwort nach (2) meint (συμπλέκειν τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι). Diese instrumentale Version würde die Konstruktion von διά mit dem Genitiv erwarten lassen, hier aber steht διά mit dem Akkusativ, was ein wesentlich schwächeres Bedingungsverhältnis vermuten läßt. Auch spricht die Verschiedenheit des Agens in beiden Sätzen gegen eine Interpretation, die (1) mit (2) zu identifizieren sucht. Wie also soll ‚ὁ λόγος γέγονεν' dann verstanden werden? Zweifellos ist doch die Verflechtung von Ideen hier irgendwie als Bedingung der Möglichkeit von λόγος gemeint. Auf Grund dieser Verflechtung soll sinnvolle Rede ermöglicht werden. Sinnvolle Rede wiederum liegt vor, wenn sie auf ‚wahr' oder ‚falsch' hin geprüft werden kann. Weil es, so darf man sagen, συμπλοκὴ εἰδῶν gibt, gibt es für den λόγος das Risiko, wahr oder falsch zu sein. Wir schlagen daher vor, ‚ὁ λόγος γέγονεν' mit ‚die Rede wird wahr oder falsch gemacht' wiederzugeben, und wollen im folgenden zeigen, daß sich dieser Vorschlag mit dem übrigen Text ohne Schwierigkeiten in Einklang bringen läßt.

Um den folgenden systematischen Gedankengang nicht durch notwendige terminologische Klärungen zu belasten, soll dabei zuvor noch darauf eingegangen werden, was der λόγος nach (2) leistet. Er macht kund über Seiendes (δηλοῖ … περὶ τῶν ὄντων), wobei gefragt werden muß, was hier mit ‚τὰ ὄντα' gemeint ist. Als Schlüssel bietet sich (3) an, wo die Definition des wahren Satzes lautet: Die wahre Rede redet über dich das Seiende wie es ist (λέγει … τὰ ὄντα … περὶ σοῦ). Man achte darauf, daß λόγος hier genau wie in (2) von der korrekten Wörterverflechtung ausgesagt wird. Das ‚περὶ σοῦ' beweist, daß mit ‚τὰ ὄντα' keinesfalls eine Sache im Sinne eines Einzeldings gemeint sein kann, weil in 262el2 eine Sache (πρᾶγμα) mit einer Handlung (πρᾶξις) durch Nenn- und Zeitwort verbunden werden soll, wobei Theaitetos, also das, worauf sich ‚περὶ σοῦ' bezieht, als Beispiel für πρᾶγμα gewählt wird.

Der gleiche Beispielsatz ‚Theaitetos sitzt' zeigt vielmehr, daß sich ‚τὰ ὄντα' hier auf eine Handlung bezieht und damit auf eine Idee, ein Schluß, der z. B. auch durch 257e2/e10, 258c3 oder 260b7-8 gestützt wird.[65] Aber natürlich bezieht sich, wie aus eben diesen Stellen deutlich wird, ‚τὰ ὄντα' nicht nur auf Handlungen. Vielmehr schließt τὰ ὄντα auch die Sa-

[65] 258c3 besagt ausdrücklich, daß die Idee μὴ ὄν eine unter vielen ὄντα ist, während in 257e2 und 257e10 das γένος καλόν als eines der ὄντα bezeichnet wird; es ist aber bekannt, daß Platon zwischen γένος und εἶδος nicht unterscheidet. Zieht man den ganzen Kontext heran (256e5-6, 258a6-8), so wird deutlich, daß τὰ ὄντα in 260b7-8 ebenfalls als τὰ εἴδη zu lesen ist: das γένος μὴ ὄν ist mit allen anderen Ideen (τὰ ὄντα) ‚verträglich'.

chen (τὰ πράγματα) ein, insofern τὰ ὄντα im wesentlichen mit τὰ εἴδη gleichwertig ist. Der charakteristische Unterschied zwischen ὄντα und εἴδη im platonischen Sprachgebrauch geht dabei besonders deutlich aus 255b11-c1 hervor, wo die εἴδη Bewegung und Ruhe ὄντα genannt werden, weil sie mit τὸ ὄν Gemeinschaft haben. εἴδη heißen also ὄντα, wenn ihre Gemeinschaft mit τὸ ὄν hervorgehoben werden soll, d. h. wenn es klar ist, daß einigen Einzeldingen diese Ideen zukommen. So verstanden sind auch die Handlungen und Sachen, in welche der Bereich der ὄντα zerfällt (cf. besonders *Crat.* 386/7), *nicht-leere* Ideen. Sie lassen sich stets an Einzeldingen, denen sie zukommen, exemplifizieren und sind keine *bloßen* Ideen.[66]

Infolgedessen ist es nun auch kein Wunder, daß im Text πρᾶγμα terminologisch nicht eindeutig als Idee bestimmt ist. Nach 262e12-13 wird durch die Verbindung von Nenn- und Zeitwort die Verbindung der korrespondierenden Sache und Handlung bewerkstelligt (συνθεὶς πρᾶγμα πράξει δι' ὀνόματος καὶ ῥήματος).[67] Dies wird in 262d8-e1 wie folgt ausgedrückt: „So wie sich die πράγματα teils miteinander verbinden teils nicht, so verbinden sich auch die σημεῖα τῆς φωνῆς zum Teil nicht, die sich aber verbinden, bilden eine Rede". 262d8-e1 ist die Umkehrung von 262e12-13; deutlich wird damit zunächst, daß πρᾶγμα auch als Oberbegriff von πρᾶγμα und πρᾶξις benutzt wird, ganz ähnlich wie ὄνομα Oberbegriff zu ὄνομα und ῥῆμα sein kann (cf. 261d und 261a). (In 262d8-el ist allerdings σημεῖα τῆς φωνῆς Oberbegriff für ὄνομα und ῥῆμα) Daraus folgt aber wieder, daß πράγματα auch ὄντα sind, was durch den Beispiel-

---

66 Auch 234c-d, wo von der Ferne von den πράγματα τῆς ἀληθείας und von der Nähe zu den ὄντα die Rede ist, läßt sich jetzt ohne Schwierigkeiten verstehen. Die πράγματα τῆς ἀληθείας sind nichts anderes als Einzeldinge, von denen man weiß, unter welchen Begriff sie fallen, und insofern ὄντα oder besser: Beispiele dieser ὄντα. Nicht-leere Ideen (ὄντα) sind das Mittel, über Einzeldinge zu reden, sofern sie unter sie fallen. (Wir lesen hier τῆς ἀληθείας als gen. poss. zu τῶν πραγμάτων, obwohl auch die Umkehrung der grammatischen Beziehung [ἀλήθεια τῶν πραγμάτων] möglich ist; der sachliche Sinn ist von dieser Ambivalenz nicht betroffen.) – Auch der Satz 247e3-4, wo die ὄντα als δύναμις erklärt werden, ist nun verständlich: Seiendes, z. B. Fliegen, ist in bezug auf einen Vogel (der gerade fliegt), d. h. das εἶδος Fliegen ‚hat das Vermögen', gewissen Einzeldingen zuzukommen, und gehört insofern zu den ὄντα. Wir würden heute sagen: Es gibt Einzeldinge, denen ‚Fliegen' zukommt. (In 247e3 dürfte ὅρον ὁρίζειν Randglosse und deshalb zu streichen sein; wir schließen uns hier einem freundlichen Hinweis von Günther Patzig an.) Diese Verwendung von δύναμις zur Charakterisierung des Zusammenhangs von εἴδη und ὄντα findet sich ebenfalls in *Crat*. 394b.

67 Der naheliegende Verdacht, Platon behaupte hier, daß schon durch die Verflechtung der Wörter eine solche der zugehörigen Ideen herbeigeführt werde, wird sich später als unbegründet erweisen (cf. pp. 44 f.).

satz ‚Mensch lernt' in (2) ebenfalls belegt wird. Hier ist das πρᾶγμα Mensch sicher eine Idee, während weiter unten (263a2) als Beispiel für πρᾶγμα ein Einzelding, nämlich Theaitetos auftritt (cf. 233e5, unter bezug auf 233d10).[68] Die Verwendung von ὄντα, und mit ihr von πράγματα und πράξεις, bleibt ambivalent, es wird terminologisch in diesem Zusammenhang kein Unterschied zwischen Idee und Einzelding gemacht.

Entsprechend fehlt auch eine Unterscheidung der Wörter in Prädikate und Eigennamen. Sowohl ‚ἄνθρωπος' als auch ‚Θεαίτητος' treten als Beispiele für Nennwörter auf, ohne daß Platon die Sätze ‚Mensch lernt' und ‚Theaitetos sitzt' verschieden behandelt. Nun könnte man vermuten, daß dieser mangelnden Unterscheidung eine bloße Nachlässigkeit zugrunde liege, es Platon hier eben auf diesen Unterschied nicht ankomme, doch zeigt ein Blick auf den *Kratylos* sofort, daß reine Eigennamen im modernen Sinne, wie Hamlyn bereits gesehen hat, von Platon nicht verwendet werden. In diesem Dialog treten nämlich ‚Eigennamen', etwa ‚Astyanax' und ‚Hermogenes', erklärtermaßen auch als Prädikate auf, die ein Einzelding, hier die beiden Menschen, als ‚Städtebewahrer' und ‚Redegewandten' kennzeichnen. Trotzdem handelt es sich hier natürlich nicht um Kennzeichnungen im logischen Sinne, weil die fraglichen Einzeldinge nicht eindeutig durch die Prädikate bestimmt werden (cf. *Theait.* 209c). Die Nennwörter vereinigen in sich also beide Funktionen, die von Eigennamen und die von Prädikaten.[69] Eine terminologische Unterscheidung von Eigennamen und Prädikaten ist bei Platon demnach nicht nachweisbar. Dagegen kann man die oben behandelte Unterscheidung zwischen εἴδη und ὄντα als ein Hilfsmittel ansehen, den Unterschied zwischen Idee und Einzelding auf andere Weise auszudrücken.

Wir wenden uns nun wieder dem Ausdruck ‚ὁ λόγος γέγονεν' zu, dessen vorgeschlagene Wiedergabe es zunächst zu begründen gilt. Dazu soll von Platons Definition der wahren und falschen Rede (λόγος) ausgegangen werden. Jede Rede, im Minimalfall – und nur der wird definiert – eine Verknüpfung von einem Nenn- mit einem Zeitwort, hat nach (3) die Eigenschaft (ποιότης), wahr oder falsch zu sein. Sie ist wahr, wenn das Seiende

---

[68] ‚πρᾶγμα' auch hier ambivalent; es tritt unmittelbar nach seiner Verwendung im Sinne von Einzelding in 233d10 synonym mit ‚τὰ ὄντα' in 234b7 auf (desgleichen z. B. auch in *Crat*. 411b7f). Für die einschränkende Interpretation von πρᾶγμα als ψυχή (Turnbull 1964, p. 25) fehlt jeglicher Beleg (zur Kritik an Turnbull cf. Schipper 1965).

[69] Zur mangelnden Unterscheidung von Eigennamen und Prädikaten cf. auch Robinson 1955, p. 222, und Kamlah 1963, p. 10; desgleichen in diesem Aufsatz Anm. 73 und p. 36. Die sprachphilosophisch relevanten Partien des *Kratylos* werden behandelt in Lorenz/Mittelstraß 1967 (in diesem Band pp. 49–67).

ausgesagt wird wie es ist ([λέγειν] τὰ ὄντα ὡς ἔστιν, 263b4), und falsch, wenn das Seiende ausgesagt wird wie es nicht ist ([λέγειν] ἕτερα τῶν ὄντων [ὡς ἔστιν], 263b7).[70] Das Seiende aussagen wie es ist, heißt, die Handlung (durch Zeitwort dargestellt) der Sache (durch Nennwort dargestellt) zuzusprechen *hinblickend auf deren gegenseitige Verflechtung* – als Ideen nämlich.

Wir haben hier Gebrauch gemacht von der Redeweise in 250b7-10, wo man den Ideen Ruhe und Bewegung die Idee Sein zuspricht (προσειπεῖν), indem man hinblickt (ἀπιδεῖν) auf ihre Anteilhabe am Sein (πρὸς τὴν τῆς οὐσίας κοινωνίαν; der Genitiv beweist, daß κοινωνία hier als Anteilhabe, also als die a-Beziehung im Sinne der Syllogistik, zu verstehen ist).[71]

Platons Beispiel für eine wahre Rede ist ‚Theaitetos sitzt', wo der Idee Mensch die Idee Sitzen zugesprochen wird im Hinblick auf die Verflechtung der Ideen Mensch und Sitzen. Dieser letzte Teil des Satzes klingt zunächst gewiß merkwürdig; worauf sonst als auf den sitzenden Theaitetos soll man denn schauen, um die Verflechtung der Ideen Mensch und Sitzen zu erblicken. In der Tat ist genau dies gemeint: man soll, auf den sitzenden Theaitetos schauend, ‚sehen', daß der Mensch Theaitetos unter die Idee Sitzen fällt.[72]

Dabei haben wir von der Ambivalenz des Terminus Sache (πρᾶγμα) Gebrauch gemacht, insofern πρᾶγμα sowohl für ein Einzelding (Theaite-

---

[70] Deutlicher noch in *Crat*. 385b8, wo es für den falschen Satz heißt: [τὰ ὄντα λέγειν] ὡς οὐκ ἔστιν. – Als Übersetzung von ‚ὡς' wird hier ‚wie' gewählt, um den transitiven Charakter von ‚λέγειν' (cf. Kamlah 1963, p. 22) im Deutschen nachzubilden. Die Möglichkeit, ‚ὡς' hier auch mit ‚daß' zu übersetzen, stellt sachlich keine Alternative dar. Es wird nämlich ‚das Seiende aussagen wie es ist' im folgenden interpretiert durch ‚ein Prädikat kommt zu', während ‚vom Seienden aussagen, daß es ist' ebenfalls nicht anders als ‚ein Prädikat kommt zu' zu lesen wäre; cf. auch die Konstruktion mit ‚ὡς' in *Crat*. 426a3.

[71] Cf. 253d1-e2, wo es als zur Aufgabe des Philosophen gehörig betrachtet wird, die gegenseitige Verflechtung der Ideen genau zu erfassen (ἱκανῶς διαισθάνεσθαι) und der Art nach zu unterscheiden (διακρίνειν κατὰ γένος).

[72] Marten 1965, p. 170, hat bereits deutlich zum Ausdruck gebracht, daß hier ‚Sitzen' natürlich nicht als ein Teil des μὴ ὄν, nämlich als *verschieden* vom Menschen Theaitetos gemeint ist, wie Robin 1957, p. 130, behauptet, wenn er sagt: „Dans le cas oú je dis *Théétète est assis*, l'autre [scil. ‚Sitzen'] qui est mis en relation avec l'être [scil. Theaitetos] est bien celui qui lui convient". Robin stützt sich hier auf seine Interpretation von (1), nach der λόγος entsteht durch „aucune liaison qui … *entrelace le non-être à l'être*", unter Berufung auf 240c (p. 128). In 240c wird aber keineswegs 259e5-6 vorweggenommen, nicht vom Satz im allgemeinen ist hier die Rede, sondern lediglich vom Sein des Nichtseins, was später unter dem Titel ‚Sein des Falschen [scil. Satzes]' diskutiert wird.

tos) als auch für eine Idee (Mensch) stehen kann. Dieser ambivalente Gebrauch bereitet, wie wir gesehen haben, dem Verständnis durchaus nicht die Schwierigkeiten, die man oft hinter ihm vermutet hat. Platon spricht von πρᾶγμα als einer Idee immer in der Weise, daß er ein Einzelding anführt, das unter diese Idee fällt.[73] Das Einzelding tritt nur als Beispiel einer Gattung auf, oder umgekehrt: Zu einem Einzelding muß eine charakteristische Gattung, unter die es fällt, angegeben werden. Das Wort ‚Theaitetos' bezeichnet den *Menschen* Theaitetos, es hat Sinn nur, sofern man a priori weiß, daß Theaitetos ein Mensch ist.[74] Daher ist es in der Tat vernünftig, die πράγματα, wie auch die ὄντα, grundsätzlich als Ideen, nämlich als nicht-leere Ideen, aufzufassen; das Einzelding tritt nur als Beispiel für eine Idee auf.[75]

Diese Auffassung läßt sich stützen auch durch 260c1-3, wo es heißt, daß durch Verbindung der Ideen Rede (λόγος) und Nichtsein (μὴ ὄν) falsche Rede (ψευδὴς λόγος) entstehe. Diese Formulierung ist nur sinnvoll, wenn mit ψευδὴς λόγος jeder individuelle falsche Satz gemeint ist, sie also besagt: Es wird gesehen, daß ein individueller Satz unter die Idee Nichtsein fällt. Ähnlich wird in 262d6 jeder individuellen korrekten Wörterverflechtung das Prädikat Rede zugesprochen[76] – im Hinblick, wie wir

---

[73] Auch im Beispiel ‚Mensch lernt' muß man an einen bestimmten Menschen denken, nicht einfach an die Idee Mensch; cf. Runciman 1962, p. 111.

[74] Im Fall ‚Sokrates ist weise' könnte als charakteristische Gattung für Sokrates natürlich auch ‚Philosoph' gewählt werden.

[75] Cf. Hamlyn 1955, p. 294: „no sensible thing could be spoken of except as an instance of a form". Allerdings stützt sich Hamlyn hierbei darauf, daß Einzeldinge durch endliche Begriffsteilungen nicht erreichbar sind. Auch Bluck 1957, p. 182, hat gesehen, daß in ‚Theaitetos sitzt' die Ideen Mensch und Sitzen miteinander verknüpft sind. Er begründet diese Erklärung jedoch unter Hinweis auf Hamlyn 1955, pp. 292ff, der sich auf *Phileb*. 14d ff beruft, seine Deutung dieser Stelle aber mit der zusätzlichen Behauptung belastet, daß jeder Eigenname eine Kennzeichnung (also eine Idee!) darstelle, was Bluck wiederum mit Recht (unter Berufung auf *Theait*. 185a ff) ablehnt. Die Stelle *Theait*. 209c (von Moravcsik 1960, p. 121, als mögliche Stütze für Hamlyns Kennzeichnungstheorie angeführt) erlaubt dem Wortlaut des Textes nach ebenfalls nicht, das Wort ‚Theaitetos' mit einer Kennzeichnung zu identifizieren. Moravcsiks Widerlegung der Hamlynschen These („… the indidual is not conceived … as composed of characteristics … but rather as a sum of unique qualities which pertain only to the subject itself") ist allerdings unbrauchbar, weil schon jede der ‚unique qualities' ihrerseits als ‚gekennzeichnet' im Sinne Hamlyns zu gelten hat.

[76] Hier erfolgt das Zusprechen bei Platon ausdrücklich mit Wörtern, was an anderen Stellen, z. B. 250b8-10, verkürzt als Zusprechen von Ideen ausgedrückt wird; cf. dazu 262e12-13. In *Theait.* 202b4-5 wird übrigens explizit eine korrekte Wörterverflechtung als Rede, genauer: als das ‚Wesen' von Rede, bezeichnet, womit zum

jetzt ergänzen können, auf die gegenseitige Verflechtung der beiden Ideen Wörterverflechtung und Rede. Als charakteristische Gattung für die Verflechtung von Nenn- und Zeitwort tritt natürlich die Wörterverflechtung selbst auf; ihr kommt Rede zu, sie ‚redet', wenn sie über Seiendes kundmacht (δηλοῦν περὶ τῶν ὄντων), d. h. sie ‚vollbringt', besagt etwas (περαίνειν τι) und benennt nicht nur (ὀνομάζειν). In moderner Formulierung würde man sagen: Einer Wörterverflechtung kommt ‚Rede' zu, wenn sie einen Sachverhalt darstellt; das platonische ‚kundmachen' hat man dann mit ‚Sachverhalt darstellen' übersetzt, was insofern vernünftig ist, als Kundmachung bei Platon Rede charakterisiert.[77]

Wieder modern formuliert, ist ‚Theaitetos sitzt' daher wahr, weil dem Theaitetos das Prädikat ‚Mensch' und das Prädikat ‚Sitzen' zukommt. Gibt man einen Eigennamen von Theaitetos mit *t*, ‚Mensch' mit *M*, ‚Sitzen' mit *S* und ‚und' mit ∧ wieder, stellt man weiter das Zusprechen eines Prädikates *P* dem durch einen Eigennamen *s* bezeichneten Einzelding durch *s*ε*P* dar und liest das Zukommen als dessen Geltung, i.e. berechtigtes Zusprechen, so können wir schließlich sagen: ‚Theaitetos sitzt' ist wahr, bedeutet, daß *t*ε*M* ∧ *t*ε*S* gilt. Damit wird deutlich, daß der aus Nennwort *Q* und Zeitwort *P* gebildete platonische Minimalsatz *QP* stets den Bezug zu einem Einzelding enthält, dem *Q* zukommt. Ist *q* ein Eigenname des fraglichen Einzeldings, so soll daher *QP*, genauer: Q_qP, geschrieben werden. Insbesondere darf ‚Theaitetos sitzt' aus diesem Grunde nicht durch *t*ε*S* wiedergegeben, sondern muß als M_tS, und das heißt eben als *t*ε*M* ∧ *t*ε*S* gelesen werden. Das Wort ‚Theaitetos' vertritt in Platons Beispielsatz sowohl einen Eigennamen als auch die Prädikation ‚εMensch', die man sich als bereits erfolgt denken muß, ehe die zweite Prädikation ‚εSitzen' statthat.[78] Aus der Geltung von *t*ε*M* ∧ *t*ε*S* folgt rein

---

Ausdruck gebracht ist, daß sie unter den *Begriff* Rede fällt: ὀνομάτων γάρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν.

77 Cf. 261d8-e2; allerdings beweisen Stellen wie 262a3 und *Crat*. 422e3, daß Kundmachung (δήλωμα) nicht auf (minimale) Sätze beschränkt ist, sondern auch Handlungen und Sachen, also die ὄντα je für sich und nicht in ihrer Verflechtung betrifft. Dies wiederum darf man nicht so verstehen, als ob einzelne Wörter schon etwas kundmachten; Kundmachung erfolgt hier vielmehr durch wahre Elementarsätze (deshalb auch die Rede von *wahren* Namen [ὀνόματα] im *Kratylos*!), in denen zum Ausdruck kommt, daß es sich nicht um leere Ideen, sondern eben um an Einzeldingen exemplifizierte πράγματα (incl. πράξεις) handelt (cf. pp. 135f).

78 Auf diese Weise kommt auch zum Ausdruck, daß die Unterscheidung zwischen ‚ὄνομα' und ‚ῥῆμα' keine einfache Klassifikation der Wörter darstellt, sondern vielmehr deren Gebrauch betrifft. Ein und dasselbe Wort kann sowohl ‚deskriptiv' (als ὄνομα) als auch ‚prädikativ' (als ῥῆμα) verwendet werden, wobei prädikativ

logisch, daß $\bigvee_x$. $x \varepsilon M \wedge x \varepsilon S$. gilt, in Worten: manchen Einzeldingen kommen die Prädikate *M* und *S* zu.[79] Es ist in der Syllogistik üblich, diese Beziehung zwischen *M* und *S* als ‚einige *M* sind *S*' zu lesen und durch *MiS* auszudrücken.

Wir hatten weiter oben bereits die κοινωνία von zwei Ideen, konstruiert mit dem Dativ, als i-Beziehung erkannt und mit ‚Verträglichkeit' übersetzt. Diese Verträglichkeit der Ideen Mensch und Sitzen ist aber nur eine notwendige Bedingung für die Wahrheit von ‚Theaitetos sitzt' und kann daher allein nicht schon ‚Grund' dieser Wahrheit sein. Erst wenn man das Bestehen der i-Beziehung zwischen ‚Mensch' und ‚Sitzen' ergänzt durch die Angabe des fraglichen Einzeldings, hier des Theaitetos, dem die Ideen Mensch und Sitzen zukommen, also durch sein πρός τι, seinen ‚Bezug', wie wir aristotelisch sagen können, und Verträglichkeit jetzt in diesem so modifizierten Sinn liest, kann man mit Recht sagen, daß die Verträglichkeit der Ideen Mensch und Sitzen ‚Grund' der Wahrheit von ‚Theaitetos sitzt' ist.[80] Es ist daher sinnvoll, zu sagen, einer Sache (πρᾶγμα) komme eine Handlung (πρᾶξις) zu, wenn diese jener mit Hilfe der Wörter berechtigt zugesprochen wird, d. h. hinblickend auf die Verträglichkeit der beiden Ideen in bezug auf ein Einzelding. Als Übersetzung von ‚συμπλοκὴ εἰδῶν' wird man diese symmetrische Relation der Verträglichkeit von Ideen (κοινωνία τοῖς εἴδεσιν im Sinne der modifizierten i-Beziehung) wählen. Diese Übersetzung bewährt sich auch, wenn man Platons Definition der falschen Rede zu verstehen sucht. Dies ist unsere nächste Aufgabe.

Das Seiende aussagen wie es nicht ist, bedeutet in platonischer Formulierung wörtlich: Das Seiende aussagen wie es ‚verschieden' ist, nämlich verschieden vom Seienden wie es ist; in Kurzform also: Vom Seienden wie es ist Verschiedenes aussagen ([λέγειν] ἕτερα τῶν ὄντων [ὡς ἔστιν], 263b7). Diese Formulierung ist synonym mit der unmittelbar darauf folgenden: Das Nichtseiende aussagen als Seiendes (τὰ μὴ ὄντα … ὡς ὄντα [λέγειν], 263b9), was von Platon selbst im Hinblick auf seinen Beispielsatz ‚Theaitetos fliegt' so erklärt wird: Seiendes aussagen, verschieden von dem Seienden über dich ([λέγειν] ὄντων … ὄντα ἕτερα περὶ σοῦ,

---

auch zusammengesetzte Ausdrücke fungieren können (cf. *Crat.* 399b). Hierzu *Liddell/Scott*, p. 1569, und Crombie 1963, pp. 494f.

79 Auch Bluck 1957, p. 183, weiß, „that only a true statement implies the ability of the Forms concerned to combine".

80 In diesem Sinne kann man sagen, daß „par le rapport des idées aux idées, elle [scil. la communauté] explique le rapport des idées aux choses" (Diès 1932, p. 90). Allerdings meint Diès damit nur, Platon versöhne hier das Werden und Vergehen der Sinnenwelt mit der Unveränderlichkeit der Ideenwelt.

263bll). Unabhängig von dem Beispiel heißt das: Ein Satz (συμπλοκὴ ὀνομάτων) ist falsch, wenn man eine Handlung (durch ῥῆμα dargestellt) einer Sache (durch ὄνομα dargestellt) zuspricht, wobei diese Handlung verschieden ist von einer Handlung, die der Sache zukommt, d. h. ihr berechtigt zugesprochen wird.[81]

In 263b11, wo Nichtseiendes als Verschiedenseiendes erklärt wird, macht Platon von einem Resultat seiner Erörterung über die μέγιστα γένη (254c ff) Gebrauch. Es heißt in 257b3-4: Wenn wir das Nichtsein (τὸ μὴ ὄν) sagen, dann sagen wir nicht … etwas dem Sein (τὸ ὄν) Entgegengesetztes (ἐναντίον), sondern nur ein Verschiedenes (ἕτερον). Entgegengesetzt sind dabei zwei Ideen, wie das Beispiel groß-klein in 257b6-7 zeigt, wenn sie polar-konträr sind, d. h. an den beiden Enden einer linear geordneten Reihe paarweise konträrer Prädikate stehen.[82] Greift man aus einer solchen Reihe zwei beliebige Prädikate heraus, so sind diese im Sinne Platons verschieden. Als Deutung des Nichtseienden ist bloßes Verschiedensein daher hier nicht ausreichend; die Erörterung 257d ff, insbesondere 258a11-b3, zeigt, daß die Natur eines Teils des Verschiedenen (ἡ θατέρου μορίου φύσις), etwa des Nichtschönen, d. i. etwas, von dem ‚Verschieden' ausgesagt werden kann, mit der Natur eines Teils des Seienden (ἡ τοῦ ὄντος [scil. μορίου φύσις]), dann des Schönen, d. i. etwas, von dem ‚Sein' ausgesagt werden kann, im Gegensatz (ἀντίθεσις) steht, ohne daß das eine Gegenteil (ἐναντίον) des anderen ist. Schönes und Nichtschönes sind nicht notwendig polar-konträr – oder gar kontradiktorisch, wenn man ‚ἐναντίον' so zu lesen vorzieht –, insofern also bloß verschieden; sie stehen aber überdies im Gegensatz zueinander, sind also konträr und nicht nur verschieden wie etwa Schön und Groß.[83]

---

[81] Die Synonymität von 263b7 und b9 beweist, daß auch die scheinbar verschiedenen vorläufigen Erklärungen der falschen Rede in 240e10-241a1 dasselbe besagen, was übrigens auch schon durch κατὰ ταὐτά nahegelegt ist.

[82] In der Reihe schwarz-rot-grün-weiß etwa sind schwarz und weiß polarkonträr. Konträr heißen bekanntlich zwei Prädikate *P* und *Q* – abgekürzt: $P \| Q$ –, wenn sie nicht beide zugleich einem Einzelding zukommen; kontradiktorische sowie polarkonträre Prädikate sind Spezialfälle hiervon.

[83] Anderer Meinung ist Bluck 1957, p. 185 Anm. 16. Er wendet sich gegen die durchaus richtige Vermutung Hamlyns, Platon habe in 257c „a range of incompatibles" (p. 292) im Sinn, mit der Bemerkung: „All he [scil. Platon] insists on is that difference is not the same as non-existence, and the discussion of the ‚parts' of the Different is simply a justification or elaboration of the analogy between τὸ μὴ ὄν and τὸ μὴ μέγα". Das ist zwar richtig, aber 257c wird erst dann eine ‚vernünftige' Aussage, wenn mit ‚verschiedene Prädikate' ‚konträre Prädikate' gemeint ist, was zweifellos auch der Sinn von 257d11 ist (Könnte ‚*s* ist nicht *P*' auch ‚*s* ist *Q*' meinen, wo *P* bloß verschieden ist von *Q*, so wären unter Umständen beide Aussagen, ‚*s* ist

Auf Platons Beispiel eines falschen Satzes, nämlich ‚Theaitetos fliegt' angewendet, heißt das: ‚Theaitetos fliegt' ist falsch, weil dem Menschen Theaitetos die Idee Fliegen zugesprochen wird, obwohl ihm eine zu Fliegen konträre Idee, nämlich Sitzen, zukommt. Benutzen wir wieder die oben eingeführten Abkürzungen, ergänzt durch *F* für ‚Fliegen', so erhält man in moderner symbolischer Schreibweise: ‚Theaitetos fliegt' ist falsch, weil $t\varepsilon M \wedge \backslash/_P P \| F \wedge t\varepsilon P$. gilt, in Worten: dem Theaitetos kommen das Prädikat ‚Mensch' und manche zu ‚Fliegen' konträre Prädikate zu. Auf die Frage: ‚welche?' kann man antworten: ‚zum Beispiel das Prädikat ‚Sitzen' '. Es gilt nämlich $t\varepsilon M \wedge t\varepsilon S \wedge S \| F$, woraus schon rein logisch $t\varepsilon M \wedge \backslash/_P P \| F \wedge t\varepsilon P$. folgt.

Obwohl ‚Mensch' und ‚Fliegen' zufällig auch konträre Prädikate sind, darf man nicht denken, daß nach Platon dies der Grund für die Falschheit von ‚Theaitetos fliegt' ist.[84] Schon das Beispiel ‚Theaitetos steht', wenn Theaitetos gerade sitzt, beweist, daß eine solche Forderung zu stark wäre. ‚Mensch' und ‚Stehen' sind nämlich durchaus verträglich (in bezug auf ein geeignetes Einzelding), obwohl dem Theaitetos, dem ja ‚Sitzen' zukommt, das dazu konträre Prädikat ‚Stehen' dann nicht zukommen kann. Ein weiterer logischer Schluß führt von $t\varepsilon M \wedge \backslash/_P P \| F \wedge t\varepsilon P$. zu $\backslash/_P P \| F \wedge M i P$. (für manche zu *F* konträren Prädikate *P* gilt: einige *M* sind *P*), und wieder ist die i-Beziehung der Idee Mensch mit einer zu Fliegen konträren Idee, hier der Idee Sitzen, nur notwendige Bedingung für die Falschheit von ‚Theaitetos fliegt'. Erst die wie oben durch ihr πρός τι modifizierte Verträglichkeit von ‚Mensch' und ‚Sitzen', nämlich in bezug auf Theaitetos, dem ‚Mensch' und ‚Sitzen' zukommt, ist zusammen mit der Unverträg-

---

P' und ‚*s* ist nicht *P*' wahr, was offensichtlich unerwünscht ist). Wie die in 258b zusammengefaßte Diskussion über Schönes-Nichtschönes, Großes-Nichtgroßes und Gerechtes-Nichtgerechtes zeigt, gilt gerade *nicht*: „τὸ ἴσον and τὸ μέγα are simply different" (ibid.). Auch diese beiden sind Glieder einer Reihe konträrer und nicht nur verschiedener Prädikate, und so sind sie von Platon in 257b6-7 gemeint. (Ähnlich argumentiert auch Moravcsik 1962, pp. 66ff, zugunsten Hamlyns; ausführlich begründete Darstellung in Kamlah 1963, pp. 25f und 42ff). – Cf. dagegen Cornford 1957, pp. 293f, der, wie etwa Bluck, zum Nichtschönen alle von ‚Schön' verschiedenen Prädikate zählt. Auch Marten 1965 sieht offenbar keine Möglichkeit, unter ἀντίθεσις etwas anderes als bloße Verschiedenheit zu verstehen; immerhin vermerkt er, daß diese Interpretation sachlich unangemessen ist, glaubt jedoch, Platon dafür verantwortlich machen zu müssen (cf. p. 208, p. 192 Anm. 28). Ross 1951, p. 116, und Runciman 1962, p. 118, suchen die Lesart ‚bloß verschieden' statt ‚konträr' aufrechtzuerhalten, indem sie ‚Fliegen' nicht nur als verschieden von ‚Sitzen' auffassen, sondern auch als verschieden von *allen* Prädikaten, die Theaitetos zukommen, was sich nicht begründen läßt.

84 Diese Meinung vertreten z. B. Stenzel 1931, p. 89, und Oehler 1962, p. 85.

lichkeit von ‚Sitzen' und ‚Fliegen' mit Recht ‚Grund' für die Falschheit von ‚Theaitetos fliegt'.[85]

Die Verträglichkeit der Ideen Mensch und Sitzen ist so verstanden sowohl der Grund für die Wahrheit von ‚Theaitetos sitzt' als auch für die Falschheit von ‚Theaitetos fliegt', wenn man außerdem weiß, daß ‚Sitzen' und ‚Fliegen' unverträglich sind.

Der Vorschlag, ‚διὰ τὴν τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν' mit ‚durch die Verträglichkeit der Ideen wird die Rede wahr oder falsch gemacht' wiederzugeben, hat sich bis hierhin also überzeugend bewährt. Es bleibt zu prüfen, ob damit in unserem Zusammenhang den anderen Aussagen Platons über die Rede, insbesondere also (2), keine Gewalt angetan wird. Wie schon gesagt, handelt (2) von der Herstellung einer Rede durch eine korrekte Wörterverflechtung, nicht aber wie (1) von den Bedingungen, unter denen eine Rede wahr oder falsch wird. Dieser Unterschied muß deutlich im Auge behalten werden. In 262c2-4 wird von Platon selbst an Hand eines Beispiels erläutert, was es heißen soll, wenn in (2) gesagt wird, daß Rede kundmacht über Seiendes (δηλοῖ περὶ τῶν ὄντων), nämlich: Rede stellt das Wesen eines Seienden oder Nichtseienden dar (οὐσίαν ὄντος [ἢ] μὴ ὄντος δηλοῖ), was wir modern wieder durch ‚Rede stellt einen Sachverhalt dar' ausdrücken können. Rede ist hier nichts anderes als der sinnvolle Satz. Dabei vertritt οὐσία ὄντος den wirklichen Sachverhalt, die Tatsache,[86] und οὐσία μὴ ὄντος den fingierten Sachverhalt; bei der Kundmachung über Seiendes ist noch nicht darüber entschieden, welcher der beiden Fälle vorliegt. Das wird erst durch Hinsehen auf die συμπλοκὴ εἰδῶν möglich, wie oben ausgeführt.

Genauer ist der Zusammenhang von Kundmachung (δήλωμα) und Wesen (οὐσία) dabei so zu verstehen, daß die Kundmachung über Seiendes die Darstellung eines Sachverhalts, nämlich einer οὐσία, bedeutet. Im Falle eines Minimalsatzes, z. B. ‚Theaitetos fliegt', wird etwas über die ὄντα Fliegen und Mensch kundgemacht, indem man ‚Fliegen' dem Menschen Theaitetos zuspricht. Aber auch die ὄντα selbst können kundgemacht werden (cf. δηλοῦν τὰ πράγματα, *Crat.* 422e3), indem ihre οὐσία dargestellt

---

[85] Von Moravcsik 1962, pp. 74f, wird diese – logisch korrekte – Zurückführung der Falschheit auf Unverträglichkeit mit dem Einwand zurückgewiesen, „that one need not know any particular predicate of Theaetetus with which Flying is incompatible in order to ascertain that ‚Theaetetus flies' is false. All one has to do is to make sure that he is not in the air" (p. 75). Aber das geschieht ja gerade, indem man feststellt, daß Theaitetos etwa sitzt! „If we discover that he is sitting, then we do not have to make a second discovery, that he is not flying. ‚Is not flying' is part of what ‚is sitting'says" (Ryle 1960, p. 447).

[86] Cf. 240b3, wo Wahres pointiert als ὄντως ὄν bezeichnet wird.

wird (cf. *Soph.* 261e5 und eben auch 262c3-4). Unter οὐσία, etwa von ‚Fliegen' oder von ‚Mensch', muß in diesem Falle jeweils der *wirkliche* Sachverhalt, nämlich daß ein Einzelding unter die Begriffe ‚Fliegen' beziehungsweise ‚Mensch' fällt, verstanden werden. Die bei Platon nicht auftretenden Elementarsätze *sεF* oder *sεM* (‚*s*' steht für irgendeinen Eigennamen) sind stets als *wahre* Sätze aufzufassen. Damit aber wird klar, warum auch falsche (nicht-elementare) Minimalsätze wie ‚Theaitetos fliegt' etwas kundmachen: in diesen Sätzen wird nämlich das die Stelle eines grammatischen Subjekts einnehmende Prädikat (hier: Mensch!) stets zurecht zugesprochen.[87]

Man könnte nun allerdings noch vermuten, die ὄντα seien selbst bereits die Sachverhalte, wobei unter Kundmachen (δηλοῦν) dann ein Behaupten, nämlich daß der Sachverhalt *bestehe* oder *nicht bestehe,* zu verstehen wäre. Die platonischen Definitionen in (3) müßten dann metasprachlich aufgefaßt werden, ohne daß sich an anderer Stelle eine objektsprachliche Erklärung dafür beibringen ließe. So bedeutete z. B. ‚λέγει ὁ [λόγος] … ἀληθὴς τὰ ὄντα ὡς ἔστιν' ‚der wahre Satz besagt wirkliche Sachverhalte'. Man wird dann aber fragen müssen, wann ein *wirklicher* Sachverhalt vorliegt, und die Antwort kann hier nur lauten: dann, wenn ein Prädikat einem Gegenstand zukommt! Auch jene kompliziertere (metasprachliche) Lesart stimmt also der Sache nach mit der hier vertretenen (objektsprachlichen) Deutung überein. Nur hat sie neben ihrer methodischen Kompliziertheit auch noch die Übersetzung von ὄντα als Sachverhalte zu rechtfertigen, was angesichts der hier vorgelegten Deutung der ὄντα als nicht-leerer Ideen Schwierigkeiten machen dürfte, ganz abgesehen davon, daß dies gleichzeitig einen neuen Vorschlag zum Verständnis von οὐσία verlangen würde.[88]

Um besser zu verstehen, auf welche Weise Rede über Seiendes kundmacht, weist Platon in 262e5ff auf zwei charakteristische Eigenschaften der Rede hin:

---

[87] Cf. Anm. 77. Man beachte die Verwendung von δηλοῦν einerseits mit Akk., wenn die Kundmachung Elementarsätze, und andererseits mit Gen., wenn sie (Minimal-) Sätze betrifft. – Die zunächst vielleicht merkwürdig erscheinende vierfache Alternative (πρᾶξις – ἀπραξία – οὐσία ὄντος – οὐσία μὴ ὄντος) läßt sich verstehen, wenn man berücksichtigt, daß die eine Handlung darstellenden ῥήματα auch zusammengesetzte Ausdrücke sein können (cf. Anm.78), was für die eine Sache darstellenden ὀνόματα nicht gilt. Die ersten beiden Alternativen beziehen sich nämlich auf Folgen wie ‚geht läuft' (262b5), die letzten beiden hingegen auf Folgen wie ‚Löwe Hirsch' (262b9). Alle vier Alternativen behandeln noch die Kundmachung der ὄντα selbst (Elementarsätze!), erst der folgende Abschnitt (262d) befaßt sich mit der Kundmachung *über* die ὄντα (Minimalsätze!).

[88] In jedem Falle unglücklich ist die Übersetzung von ‚πρᾶξις' durch ‚Sachverhalt', die Marten 1965, p. 171, wählt.

1. Rede ist notwendig Rede *von und über etwas* (τινός), nämlich von und über ein πρᾶγμα, das Subjekt der Aussage.
2. Rede ist notwendig auf gewisse Weise *beschaffen* (ποιός τις), nämlich ein λόγος ψευδής oder ein λόγος ἀληθής, wahr oder falsch.

Die Wendung, daß Rede stets Rede von und über ein πρᾶγμα sei, darf dabei nicht mit der Aussage, daß Rede eine Kundmachung über ὄντα sei, verwechselt werden. Letzteres war ja in (2) die Definition von Rede – sie stellt einen Sachverhalt dar – und nicht nur irgendeine ihrer Eigenschaften. Auch zeigt der Übergang von 262d zu e, daß die beiden Eigenschaften der Rede neu eingeführt werden, nicht aber eine von ihnen im Rückgriff auf 262d wiederholt wird. Rede macht kund über Seiendes (z. B. über Mensch, Sitzen, Fliegen, aber auch über Mensch-werden, Gesessen-haben usw.!), insofern sie die Verflechtung einer Sache mit einer Handlung darstellt; und dabei handelt sie von und über die betreffende Sache (z. B. den Menschen Theaitetos), wenn sie die betreffende Handlung (z. B. Sitzen oder Fliegen) aussagt.[89] *Von* einer Sache reden und *über* eine Sache reden unterscheiden sich in Platons Beispiel darin, daß zunächst *von* Theaitetos gesagt wird, er sei Mensch (d. i. Theaitetos wird als Mensch vorgestellt), während anschließend *über* den Menschen Theaitetos gesagt wird, er sitze oder fliege. Die scheinbar pleonastische Redeweise in den Wendungen ‚περὶ οὗ τε καὶ ὅτου' (263a4) und der darauf antwortenden ‚περὶ ἐμοῦ τε καὶ ἐμός' (263a5) erklärt sich so auf eine präzise Weise.[90] Damit hoffen wir aber endgültig gezeigt zu haben, daß (1) und (2) durch unsere Interpretation widerspruchsfrei erklärt werden, ohne daß im übrigen der Textzusammenhang gestört und anschließend durch willkürliche Eingriffe wiederhergestellt worden wäre.

Für die Berechtigung, ‚ὁ λόγος γέγονεν' mit ‚die Rede wird wahr oder falsch gemacht' wiederzugeben, bietet der Text über die bisherige Darlegung hinaus noch einen zweiten Grund, der unseres Wissens in allen einschlägigen Veröffentlichungen bis heute merkwürdigerweise übersehen wurde. Es läßt sich nämlich zeigen, daß diese Wiedergabe sich nicht nur bewährt hat, sondern Platons ureigene Ausdrucksweise trifft, mit der er seine Erörterung über die Wahrheit und Falschheit von Sätzen beginnt, um

---

[89] Man beachte, daß ‚ὄντα' in ‚δηλοῦν περὶ τῶν ὄντων' (262d2) und ‚λέγειν τὰ ὄντα' (263b4) verschieden gebraucht wird: Im ersten Fall schließen die ὄντα Sachen und Handlungen ein, während im zweiten Fall die ὄντα auf Handlungen eingeschränkt sind (cf. Anm. 87).

[90] Ansätze zu einer differenzierenden Interpretation des ‚τινός' finden sich bereits bei Marten 1965, p. 169; allerdings bleibt dabei völlig unklar, inwiefern „Platon das ‚von etwas' aus dem ‚über etwas' rechtfertigt" (ibid., Anm. 10).

sie dann auf die von uns dargestellte Weise zu beenden. In 260c1-3, wie von uns bereits in einem anderen Zusammenhang herangezogen, gibt Platon eine erste vollständige Definition von falscher Rede: Falsche Rede entsteht (γίγνεται), wenn sich die Idee Nichtsein (μὴ ὄν) mit der Idee Rede (λόγος) verbindet. Von dieser Definition macht Platon scheinbar keinen Gebrauch, wenn er im folgenden, wie dargestellt, falsche Rede definiert durch ‚Seiendes aussagen wie es nicht ist'. Sieht man jedoch genauer hin. so wird deutlich, daß beide Definitionen auf verschiedenen Ebenen liegen. Die erste redet *über* falsche Rede, indem sie diese als Verflechtung von ‚Rede' und ‚Nichtsein' darstellt, während die zweite *von* falscher Rede sagt, daß sie darin bestehe, Seiendes auszusagen wie es nicht ist. Also ist die erste Definition eine metasprachliche Fassung der zweiten; diese Platons Erläuterung jener. So ist etwa ‚Theaitetos fliegt' ein Beispiel für die Idee Rede (ein Einzelding, das unter die Idee Rede fällt), und diesem ‚Theaitetos fliegt' kommt die Idee Nichtsein zu. Platon drückt das durch die Wendung, ‚Rede' verbinde sich mit ‚Nichtsein', aus und erklärt, daß so ein falscher Satz entstehe, daß also der folgende metasprachliche Satz gelte: „‚Theaitetos fliegt' ist falsch". Die objektsprachliche Erläuterung dafür lautet hingegen, daß ‚Theaitetos fliegt' falsch sei, weil hier Seiendes, nämlich ‚Fliegen', ausgesagt wird wie es nicht ist, nämlich verschieden von ‚Sitzen', das Theaitetos zukommt.

Entsprechend verfährt Platon beim wahren Satz. In 260a5 wird die Rede ausdrücklich als *seiende* Idee (τῶν ὄντων ἕν τι γενῶν) bezeichnet,[91] wobei 260c1 beweist, daß hier die *wahre* Rede gemeint ist. Wir können ergänzen: Wahre Rede entsteht durch die Verflechtung der Ideen Rede und Sein. Dem Einzelding ‚Theaitetos sitzt', das unter die charakteristische Gattung Rede fällt, kommt also ‚Sein' zu, d. h. es gilt „‚Theaitetos sitzt' ist wahr", ‚weil' die Ideen Rede und Sein verträglich sind. Der Leser wird sich erinnern, daß hiermit nicht nur das Bestehen der i-Beziehung zwischen Rede und Sein gemeint ist, sondern zusätzlich deren Bezug, nämlich der Satz ‚Theaitetos sitzt', dem beide zukommen. Äquivalent dazu ist die objektsprachliche Erklärung, daß ‚Theaitetos sitzt' wahr ist, weil hier Seiendes, nämlich die Idee Sitzen, ausgesagt wird wie es ist, nämlich als dem Menschen Theaitetos zukommend, d. h. weil ‚Mensch' und ‚Sitzen', in bezug auf Theaitetos, verträglich sind. Ein individueller Satz ist daher wahr oder falsch, je nachdem, ob er unter die Idee Sein oder unter die Idee

---

[91] Wörtlich: eine der Gattungen des Seienden. Weiter oben wurde begründet, wieso ὄντα sich auf εἴδη, die mit τὸ ὄν Gemeinschaft haben, beziehen. Demnach ist hier λόγος eine solche Idee, die mit τὸ ὄν Gemeinschaft hat; und deshalb kann sie eine ‚seiende Idee' genannt werden.

Nichtsein fällt. Die Idee Rede ist mit beiden Ideen, mit Sein und mit Nichtsein, verträglich, natürlich in bezug auf verschiedene individuelle Sätze.

Betrachtet man im Lichte dieser Erklärungen erneut (1) und beachtet dabei, daß ‚ὁ λόγος γέγονεν' den angeführten Stellen 260a5 und c1-3 (γίγνεται ψευδὴς λόγος) unmittelbar vorausgeht, so dürfte einleuchten, daß γέγονεν sich auf die Verflechtung von λόγος mit ὄν bezieht, was an dieser Stelle dem Sinne nach auch die Verflechtung mit μὴ ὄν einschließt, insofern ja μὴ ὄν als θάτερον auch am ὄν teilhat.[92]

Damit hat sich die gewählte Wiedergabe von ‚ὁ λόγος γέγονεν' durch ‚die Rede wird wahr oder falsch gemacht', das heißt, es gilt ‚die Rede ist wahr' oder aber ‚die Rede ist falsch', nun endgültig als treffend erwiesen. Deutlich voneinander unterschieden ist jetzt einerseits die Herstellung einer Rede als korrekter Wörterverflechtung, die nach Belieben möglich ist, und andererseits der Grund ihrer Wahrheit und Falschheit, nämlich die Art der Verflechtung der durch die Wörter dargestellten Ideen, die vorgegeben ist. Dabei heißen die beiden durch ὄνομα und ῥῆμα dargestellten Ideen miteinander verflochten, wenn dem als Beispiel für das erstere gewählten Einzelding das letztere zukommt. In moderner Ausdrucksweise handelt es sich hier um den Unterschied von Zusprechen und Zukommen eines Prädikates; einem Einzelding können beliebige Prädikate zugesprochen werden, nur gewisse werden ihm zukommen. Ist einmal der Gebrauch der Prädikate festgelegt, d. h. wird das ‚erste' Zusprechen als Zukommen definiert, so können in Zukunft die Prädikate zwar noch belie-

---

[92] Unterschlägt man diese Unterscheidung zweier Ebenen platonischer Sprechweise, so wird man fast zwangsläufig dazu geführt, in 260a5 λόγος nur einfach als eine Idee unter anderen aufzufassen und ebenso dann in (1) λόγος selbst im wesentlichen als eine Verflechtung von Ideen erklärt anzusehen. Cf. Kucharski 1949, p. 240, wo der Sinn von (1) ganz extrem wiedergegeben wird durch: „le λόγος y est d'abord présenté comme une combinaison … des genres"; desgleichen Diès 1932, p. 104; Robin 1957, pp. 127f; Bluck 1957, p. 182; Gulley 1962, p. 157. Marten 1965 spricht sogar von einer „Nichtbeachtung der Verschiedenheit der Ebenen der Beurteilung", die zu einer Verwirrung innerhalb der platonischen Darstellung führe (p. 198); dies ist aber kein Wunder, möchte er doch Platon vorhalten, daß sich falsche Rede zwar durch eine falsche Verbindung ihrer Teile, nicht aber durch eine Verbindung von Rede und Nichtsein verstehen lasse (p. 197). An anderer Stelle nennt er selbst hingegen Sein und Nichtsein Reflexionsbegriffe (p. 211; ihre Abgrenzung gegenüber logischen Partikeln, p. 207, läßt sich nur als Kuriosität bezeichnen), sieht also auch bei Platon Prädikate der Objekt- und der Metastufe unterschieden, ohne jedoch systematisch davon Gebrauch zu machen. Obgleich Peck 1962 betont, daß (1) sich auf die Verflechtung von Rede und Sein beziehe, übersieht er doch den entscheidenden Punkt: Rede hat am Sein teil, *insofern* Rede eine Verflechtung von Ideen darstellt.

big zugesprochen werden, aber es wird von ihrem jeweils schon festgelegten Gebrauch abhängen, ob sie auch zukommen.

Dieser Unterschied wird von Platon auch dort aufrechterhalten, wo man ihn auf den ersten Blick vermissen mag. So heißt es z. B. in 262e12-13, daß man eine Sache mit einer Handlung (beides Ideen) durch Nenn- und Zeitwort verbindet (συντιθέναι), was zu bedeuten scheint, als könne eine Verflechtung von Ideen durch eine Verflechtung der sie darstellenden Wörter bewerkstelligt werden. Schon das folgende Beispiel eines falschen Satzes ‚Theaitetos fliegt', in dem zwar die Wörter ‚Theaitetos' und ‚fliegen', nicht aber die Ideen Mensch und Fliegen miteinander verbunden werden, zeigt jedoch, daß Platon dabei etwas ganz anderes im Sinne hat. Bei der Verbindung der Wörter in 262e12-13 denkt er bereits an den *wahren* Satz, bei dem in der Tat eine Verflechtung der durch die Wörter dargestellten Ideen vorliegt, ohne doch durch die Wörterverflechtung verursacht zu sein. Was Platon an anderen Stellen durch die Wendung ‚hinblickend auf die Verflechtung der Ideen miteinander' ausdrückt,[93] unterschlägt er hier, um desto stärker am falschen Satz zu zeigen, daß sorgsam zwischen Ideenverflechtung und korrekter Wörterverflechtung unterschieden werden muß. Gäbe es nur wahre Sätze, und um die Widerlegung dieser sophistischen These geht es Platon ja unter anderem in diesem Zusammenhang, so wäre dieser Unterschied nicht erkennbar.[94]

Auch in 252c, jener merkwürdigen Stelle, wo es heißt, daß jede Rede *von Hause aus* (οἴκοθεν) eine Verknüpfung von Ideen mit sich bringe, macht Platon lediglich darauf aufmerksam, daß jedem Reden Regeln zum Gebrauch der Wörter vorausgehen, in denen – wie oben bereits gezeigt – das Zusprechen schon Zukommen ist, wo also die Prädikate *von Hause aus* zukommen. Diese Erklärung wird durch die vorausgehenden Stellen 251d5-9 und 252a8-10 gestützt, in denen deutlich wird, daß Platon am Beginn seiner Erörterungen über die Gemeinschaft der Ideen untereinander erst einmal unterstellt, man könne Ideen beliebig miteinander verknüpfen oder voneinander trennen. Eine solche Unterstellung erweist sich ange-

---

[93] In 250b7-10 wird ausdrücklich hervorgehoben, daß man eine Idee einer anderen zuspricht (προσειπεῖν), d. h. einem unter eine charakteristische Gattung fallenden Einzelding ein Prädikat zuspricht, indem man auf die Gemeinschaft beider Ideen hinblickt (ἀπιδεῖν), und das heißt wiederum, nachsieht, ob dem fraglichen Einzelding beide Prädikate zukommen. Cf. auch 253d7, wo Ideen miteinander verbunden bemerkt werden (διαισθάνεσθαι), und 253b11, wo man die Verträglichkeit von Ideen zeigen soll (δεικνύναι).

[94] Ähnliches gilt für die Wendung ‚λόγος ἐγένετο' in 262c5, wo nicht gemeint ist, daß die vorhergehende Zusammenstellung von Nenn- und Zeitwort selbst schon den λόγος ‚erzeugt', sondern die begleitende Verflechtung der Ideen ist es, die Platon auch hier im Sinne hat und die den λόγος zu einem wahren oder falschen macht.