

**ZWISCHEN ANAXAGORAS UND ARISTOTELES: DAS PROBLEM DER
PRÄDIKATION IN DER KLASSISCHEN DARSTELLUNG DER IDEENLEHRE**

**Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhems-Universität
zu Bonn**

**vorgelegt von
Sergio Reinel Ariza Rodríguez**

**aus
Bogota**

Bonn, 2010

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

Prof. Dr. Wolfram Högbe
(*Vorsitzender*)

Prof. Dr. Christoph Horn
(*Betreuer und Gutachter*)

apl. Prof. Dr. Hans-Joachim Pieper
(*Gutachter*)

PD. Dr. Cord Friebe
(weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 17. März 2008

Diese Dissertation ist auf dem Hochschulschriftenserver der ULB Bonn unter
http://hss.ulb.uni-bonn.de/diss_online elektronisch publiziert.

INHALTSVERZEICHNIS

1.	EINLEITUNG	5
1.1	Zielsetzung der Untersuchung	5
1.2	Die Diskussion in der wissenschaftlichen Literatur	9
1.2.1	Die aristotelische Deutung	9
1.2.2	Die anaxagoreische Deutung	12
1.3	Die Hypothese der vorliegenden Arbeit	15
1.4	Abriss der vorliegenden Arbeit	20
2.	DIE KAUSALTHEORIE IN <i>PHAIDON</i>	24
2.1	Die Struktur der Argumentation in <i>Phaidon</i> 95e9-102a1	25
2.2	Was ist eine <i>aitia</i>?	28
2.2.1	<i>Aitiai</i> als logische Gründe	29
2.2.2	<i>Aitiai</i> als Ursache	32
2.2.3	<i>Aitiai</i> als Eigenschaften	34
2.3	Eine dialektische Lesart der Argumentation	36
2.4	Die Hypothese aus den abgelehnten <i>aitiai</i>	39
2.4.1	Das Ontologische Schema für die Seinsfälle	40
2.4.2	Das Ontologische Schema für die Werdensfälle	46
2.5	Vier Kritiken an der Ontologie der abgelehnten <i>Aitiai</i>	48
2.5.1	Kritik (I): der Verstoß gegen das Gesetz der Gegensätze	51
2.5.2	Kritik (II): Materielle Elemente, die von Natur aus Entgegengesetzte Attribute aufzeigen	58
2.5.3	Kritik (III): Gefahr der Paradoxie bei der Erklärung der bloßen Cambridge-Veränderung	59
2.5.4	Kritik (IV): Mangel an Allgemeinheit	63
2.6	Die Hypothese aus den sicheren <i>aitiai</i>	64
2.7	Die Simmias-Stelle und die Kritik (I)	72
2.8	Schlussanmerkungen	81
2.9	Tabelle der <i>aitiai</i>	83

3.	DAS PLATONISCHE PRÄDIKATIONSMODELL	85
3.1	Das Unterscheidungskriterium zur Differenzierung zwischen Ding und Eigenschaft	85
3.2	Die Unterscheidung von Ding und Eigenschaft bei Platon	93
3.3	Das platonische Prädikationsmodell	100
3.3.1	Die Problematik bezüglich der ontologischen Prädikation	101
3.3.2	Die Grundstruktur des platonischen Modell	103
3.3.3	Der Sinn des Verbs <i>Sein</i> auf der zweiten Ebene	105
3.3.4	Selbstprädikation auf der zweiten Ebene: Ein Problem und eine Lösungsvorschlag	108
3.4	Die Rolle der Ideen in dem Platonischen Prädikationsmodell	109
4.	KOPRÄSENZ VON GEGENSÄTZEN	113
4.1	Das Problem in der gelehrten Forschung	115
4.1.1	Kopräsenz und unvollkommene Prädikate	115
4.1.2	Kopräsenz und Kontigenz	117
4.1.3	Kopräsenz und Extension	118
4.2	Zwei Funktionen von Kopräsenz	120
4.3	Die Simmias-Stelle als Lösung der Rätsel	123
4.4	Das Argument aus den Gegensätzen	127
5.	<i>TO GNÔSTON</i> UND <i>TO DOXASTON</i> IN <i>POLITEIA</i> V	131
5.1	Problemstellung in <i>Politeia</i> V und die Hypothese dieses Kapitels	134
5.2	Das Argument B	140
5.2.1	Die dialektische Strategie des Arguments	141
5.2.2	Die Charakterisierung des Schaulustigen	142
5.2.3	Erster Teil: Analyse der Natur von <i>Epistêmê</i> und <i>Doxa</i>	144
5.2.3.1	Das <i>Analysandum</i> des Arguments B	145
5.2.3.2	Das <i>Analysans</i> des Arguments B	148
5.2.3.3	Der Sinn des Verbs <i>Sein</i>	148
5.2.3.4	Seinsgrade oder Seinsaspekte?	150

5.2.3.5	Der Referenzgegenstand	153
5.2.3.6	<i>Epistêmê</i> und <i>Doxa</i> als Vermögen	156
5.2.3.7	Vermögen und Kognitive Zustände: Doppeldeutigkeit im Gebrauch der Termini <i>Doxa</i> und <i>Epistêmê</i> in <i>Politeia</i>	158
5.2.3.8	Der Begriff des Vermögens	162
5.2.3.9	Das Unterscheidungsprinzip von Vermögen im Rahmen des Schemas der Malerei	166
5.2.3.10	<i>Epistêmê</i> und <i>Doxa</i> als Kunstfertigkeiten	168
5.2.3.11	Vermögensgegenstände und Zustandsgegenstände	169
5.2.3.12	<i>Aitiai</i>	174
5.2.4	Zweiter Teil: <i>Ta polla kala</i> als <i>doxasta</i>	177
5.2.4.1	<i>Ta polla kala</i> und die Kopräsenz von Gegensätzen	178
5.2.4.2	Das Schlussargument	179
5.2.5	Schlussanmerkungen zu dem Argument B	183
5.3	Das Argument A	188
5.3.1	Erster Teil: Die Grundunterscheidung	189
5.3.2	Zweiter Teil: <i>Epistêmê</i> und <i>Doxa</i> in dem Argument A	191
5.4	Tabellen der kognitiven Begriffen	199
6.	LITERATURVERZEICHNIS	201

1. EINLEITUNG

1.1 Zielsetzung der Untersuchung

Wie Platon Aussagen analysiert, in denen ein Gegenstand unter ein Prädikat eingeordnet wird, bzw. wie er Prädikation erster Stufe versteht, und welche Konsequenzen diese Analyse auf andere Lehrsätze seiner Philosophie hat, sind Fragen, die jede Auslegung der Ideenlehre¹ stellen und zu beantworten versuchen muss. Der Grund für die Notwendigkeit der Klärung dieser Schlüsselaussagen liegt dabei weitgehend auf der Hand: Das erklärte Ziel der Postulierung von Ideen und der Einführung der Beziehung der *methexis* für die Charakterisierung der Bindung zwischen Ideen und an den Ideen Teilhabenden (m. a. W. die zwei Kernthesen der Ideenlehre) ist in der Philosophie Platons eben genau die Lieferung einer Erklärung solcher Aussagen, wie die folgende, bekannte Textstelle aus dem *Phaidon* deutlich macht:

ei ti estin allo kalon plên auto to kalon, oude di hen allo kalon einai ê dioti metechei ekeinou tou kalou, kai panta de houtôs legô. (Phaid. 100c4-6)

Diese Erklärung Platons wird üblicherweise in der folgenden Form schematisiert:

Linguistische Aussage:	“ <i>a</i> ist <i>P</i> ”
Platonische Erklärung:	<i>a</i> hat an der Idee <i>P</i> teil

Dieses Schema muss somit der Ausgangspunkt für eine Suche nach der Prädikationstheorie Platons sein. Die vorliegende Arbeit setzt sich daher das Ziel, das platonische Prädikationsschema umfassend zu analysieren und einige der wichtigsten Konsequenzen

¹ Es ist anzumerken, dass sich die vorliegende Arbeit nur mit der sogenannten **klassischen Darstellung der Ideenlehre** befasst. Mit dieser Bezeichnung ist die Ideenauffassung gemeint, die sich in den Dialogen der mittleren Phase, insbesondere in *Symposium*, *Phaidon* und *Politeia* findet. Diese Arbeit geht davon aus, dass diese drei Dialoge eine Einheit hinsichtlich der Ideenlehre bilden. D.h. es wird hier eine unitaristische Lesart dieser Werke vertreten. Für die Chronologie der Dialoge berufe ich mich auf Vlastos (1991: 46 – 47).

aufzuzeigen, die diese Analyse für unser Verständnis einiger der Lehrsätze der Ontologie und der Erkenntnislehre in den Dialogen der mittleren Phase haben kann.

Zum Verständnis unseres Problems muss jedoch an dieser Stelle angemerkt werden, dass die Frage nach dem Prädikationsmodell bei Platon anders gestellt werden muss als bei den modernen Philosophen. Wenn wir nach dem Prädikationsmodell bei einem modernen Autor fragen, gehen wir davon aus, dass dieser über die modernen Begriffe von Ding, Eigenschaft und Instanziierung verfügt. Eine Untersuchung seiner Theorie muss folglich lediglich bestimmen, wie er diese drei Elemente konzipiert, ob er z.B. Eigenschaften als Entitäten mit ihrem eigenen ontologischen Status betrachtet oder sie für bloße linguistische Entitäten hält, und falls unser Autor die Existenz von Eigenschaften akzeptiert, ob er diese als universell konzipiert oder als partikulär usw. Bei Platon jedoch können wir nicht von vorneherein annehmen, dass er die modernen Begriffe kennt, und diese folglich in seiner Prädikationstheorie wieder zu finden sind. Anders als die modernen Philosophen hat er nicht eine facettenreiche und ausgereifte Spekulation um Dinge, Eigenschaften und Instanziierung geerbt. Seine theoretische Spekulation entsteht in einer intellektuellen Atmosphäre, in der grundsätzliche Dichotomien – wie z.B. die des Gegensatzpaares abstrakt/konkret –, die wesentlich für das Begreifen dieser modernen Termini sind, noch nicht formuliert und dargelegt worden waren. Diese historische Besonderheit stellt infolgedessen an die vorliegende Untersuchung die Forderung, die Formulierung der Fragestellung so zu wählen, dass sie nicht von unseren modernen Begriffen ausgeht, sondern uns ganz im Gegenteil die Möglichkeit eröffnet, die Stellung Platons zu diesen Elementen aus seiner eigenen Sicht heraus zu erforschen. Angesichts dieser Aufgabe sollen hier zunächst zwei sehr bekannte Prädikationsmodelle aus der Antike referiert werden, die m. E. hilfreich für die richtige Formulierung der Frage sein können. Das eine Modell wurde dabei **vor** Platon entworfen und hat in Anaxagoras seinen Hauptvertreter, und das andere wurde erst **nach** der Rezeption der Dialoge der mittleren Phase von einem Schüler Platons, nämlich Aristoteles entwickelt. Nach einer kurzen Vorstellung dieser beiden Denkmodelle wird es schließlich möglich sein, die Ausgangsfrage der vorliegenden Untersuchung noch einmal präziser zu reformulieren.

Das anaxagoreische Prädikationsmodell:

Der Ausgangspunkt für eine Darlegung des Prädikationsmodells des Anaxagoras muss die Tatsache sein, dass dieser Denker – wie auch andere Vorsokratiker – Attribute nicht als abstrakte Eigenschaften erfasst hat, sondern eher als materielle, konkrete Stoffe, die den chemischen Elementen ähnlicher sind als unseren modernen Eigenschaften.² Auf diese Weise betrachtet Anaxagoras ein Attribut P als eine Art materiellen Stoff, und das partikuläre Attribut von einem Gegenstand a als einen konkreten Teil bzw. Bestandteil dieses Gegenstandes. Die Dinge selbst gelten als Aggregate (in der modernen Terminologie: Bündel) von verschiedenen Stoffen (oder noch genauer: von Portionen dieser Stoffe). Die Bindung zwischen eines Dinges a und eines Attributes P wird als eine Art *Mixis* angesehen, in der eine Portion p eines Stoffes P sich mit einem Aggregat a mischt, so dass die Portion p ein Teil bzw. Bestandteil von a wird. Ausgehend von dieser Beschreibung lässt sich das anaxagoreische Prädikationsmodell folgendermaßen schematisieren:

Linguistische Aussage:	“ a ist P ”
Anaxagoreische Erklärung:	Die Mischung a hat den Bestandteil p p ist ein Anteil von P ³

Insofern p auf einen **konkreten Teil** von a , und P auf einen materiellen Stoff hinweist, stellt sich die Frage, ob man bei dem anaxagoreischen Modell in der Tat von einer Prädikationstheorie sprechen kann, da sich eine Prädikationstheorie mit der Bindung zwischen Dingen und Eigenschaften, die als abstrakte Entitäten gelten, befasst, und nicht – wie bei dem anaxagoreischen Modell – mit der Mischung von konkreten Stoffen. Man kann daher zu Recht dieses Modell als eine Pseudoprädikationstheorie betrachten.

Das Aristotelische Prädikationsmodell:

Das aristotelische Prädikationsmodell bedeutet eine echte Revolution in der Geschichte der Philosophie, insbesondere wenn man es mit dem anaxagoreischen Modell vergleicht. Diese

² Stough (1976: Fussnote 7, 5) fasst diesen Ansichtspunkt folgendermaßen zusammen: “*It has often been remarked that the Presocratic philosophers had no conception of qualities as such. In the absence of the substance-attribute distinction what we would designate a quality was commonly thought of concretely as a member of the class of objects possessing that character or as something resident in the object and responsible for its character.*” Diese Ansicht geht auf einen Aufsatz von Heidel (1906) über die Auffassung des Begriffs der Veränderung unter den Vorsokratikern zurück.

³ Mit der Bezeichnung p kennzeichnen wir folglich die bestimmte Teilmenge eines Stoffes, die zu einer konkreten Mischung gehört, während wir mit P den Stoff selbst benennen.

Revolution beruht in einem erheblichen Ausmaß auf der Einführung eines neuen Elementes in der Ontologie der Einzeldinge, nämlich des *hypokeimenon*. Anhand dieses Elementes werden sowohl die Struktur der Einzeldinge, als auch die Charakterisierung von Attributen und die Analyse der Verbindung zwischen diesen Elementen radikal anders als noch bei Anaxagoras. Einzeldinge gelten nicht mehr als Aggregate von Stoffen, sondern vielmehr als komplexere Strukturen, die aus zwei Grundbestandteilen, die kategorisch verschieden sind, bestehen: Einem *hypokeimenon* und den Attributen. In der modernen Forschung wird diese Feststellung als die **Substanz-Attribut-These** bezeichnet.⁴ Eigenschaften ihrerseits gelten nicht mehr als Stoffe, sondern als parasitäre Entitäten, die nicht – wie konkrete Teile – getrennt von dem Subjekt existieren können, sondern immer abhängig von einer Substanz sind.⁵ Die Verbindung zwischen Dingen und Attributen wird nicht als *mixis* betrachtet, sondern als eine Art **Inhärenz**, die zwischen dem *hypokeimenon* und den Attributen konstatiert werden kann.⁶ Das aristotelische Prädikationsmodell lässt sich daher folgendermaßen schematisieren:

Linguistische Aussage: a ist P

Aristotelische Erklärung: Die Eigenschaft P inhäriert der Substanz a

Da Aristoteles nicht außer Acht gelassen hat, dass Eigenschaften keine konkreten Teile sind, sondern verstanden hat, dass sie eine andere logische Kategorie bilden, die nicht mit den Substanzen gleichzusetzen ist, kann man seine Inhärenztheorie als eine echte Prädikationstheorie verstehen. Es ist sogar die bekannteste und einflussreichste Prädikationstheorie in der Geschichte der Philosophie.

Zwischen Anaxagoras und Aristoteles steht Platon. Wie oben bereits angemerkt wurde, enthält seine Ideenlehre das Grundschema für seine Prädikationstheorie und die Grundelemente seines Prädikationsmodells, nämlich die Ideen, die an den Ideen Teilhabenden und die Teilhabebeziehung selbst. Nun, nach der Auseinandersetzung mit dem anaxagoreischen und dem aristotelischen Modell, können wir besser verstehen, warum das Schema Platons als Prädikationsmodell unzureichend ist. Es verrät uns nämlich nicht genau,

⁴ Siehe Armstrong (1989: 59-60). Diesem Autor zufolge muss die *substance-attribute theory* mit den *bundles*-Theorien kontrastiert werden.

⁵ Aristoteles hat seine Ablehnung der Auffassung von Attributen als konkrete Teile besonders deutlich in den *Kategorien* 1a geäußert: *en hypokeimenoi de legô ho en tini mê hôs meros hyparchon adynaton chôris einai tou en hoi estin*.

⁶ Diese Darstellung gilt lediglich für akzidentelle Attribute. Die Prädikationsanalyse für Substanzialattribute bei Aristoteles ist wesentlich komplexer und seine Interpretation sehr strittig. Da sich Platon in der mittleren Phase prinzipiell für akzidentelle Attribute interessiert, können wir jedoch das aristotelische Modell für unsere Betrachtung auf diesen Attributtypus einschränken.

wie die Dinge strukturiert sind (ob sie als Bündel oder als aristotelische Substanzen zu betrachten sind), ob Attribute noch als Stoffe gelten oder bereits als abstrakte Entitäten, und schließlich macht das Schema nicht deutlich, ob Teilhabe auf einen physischen Prozess, wie den der *mixis*, oder auf eine abstrakte Beziehung, wie die der Inhärenz hinweist. Dementsprechend muss unsere Frage nach dem Prädikationsmodell Platons auch die Erörterung implizieren, wie die platonischen Einzeldinge strukturiert sind, welcher Natur die Bindung zwischen Einzeldingen und Attributen ist, und insbesondere ob die Attribute schon als **abstrakte Eigenschaften** oder noch als **konkrete Teile** betrachtet werden. Es ist jedoch anzumerken, dass unter allen dieser Fragen diejenige in der vorliegenden Untersuchung vorrangig zu behandeln sein muss, die sich damit auseinandersetzt, ob Attribute als Teile oder Eigenschaften zu gelten haben, da diese Festlegung darüber entscheidet, ob Platon in der Tat eine Prädikationstheorie geliefert hat, denn nur eine solche Theorie befasst sich mit dem Problem, wie Dinge Eigenschaften erhalten können. Die Frage, wie Dinge konkrete Teile besitzen können, spielt bei diesem Problem keine Rolle.

1.2 Die Diskussion in der wissenschaftlichen Literatur

Die Diskussion hinsichtlich unseres Problems lässt sich in zwei Hauptdeutungslinien einordnen, die hier kurz dargestellt werden müssen.

1.2.1 Die Aristotelische Deutung

Die traditionelle Deutung lässt sich als eine Art **Aristotelisierung Platons** auffassen, da das Prädikationsmodell dieses Philosophen dem aristotelischen angeglichen wird. Laut dieser Lesart sind die Teilhabenden wie aristotelische Substanzen, und die Ideen wie Universalien. Dementsprechend ist die Ideenlehre als eine Universalienlehre zu verstehen.⁷ Die Ideen unterscheiden sich von den aristotelischen Universalien dadurch, dass sie unabhängig von Einzeldingen existieren bzw. existieren können. Ideen sind folglich transzendente

⁷ Die Liste der Werke, die einer solchen Deutung folgen, ist, wie man vermuten kann, fast endlos. Folglich beschränke ich mich darauf, hier nur einige der klassischen Arbeiten zu erwähnen. Für Aristoteles siehe Met. 987b1-14, 1078b12-34, 1086a31-1086b1. Moderne Deutungen, die nicht nur annehmen, dass Ideen Universalien sind, sondern auch versuchen, die Ideenlehre als Universalienlehre zu rekonstruieren, sind die Ansätze von Ross (1951), Wedberg (1955: 26-44) und Armstrong (1978: 64-76). Fine (2003: 1-43) liefert eine von eben diesen letztgenannten Arbeiten abweichende Deutung, die jedoch ebenfalls eine traditionelle Auffassung der Ideen vertritt.

Universalien.⁸ Der dritte Bestandteil in der platonischen Ontologie, nämlich der der Teilhabebeziehung (*methexis*), muss gemäss dieser Deutung als eine *Metapher* für das Phänomen der Instanziierung betrachtet werden.⁹ Die Grundidee, dass die wahrnehmbaren Einzeldinge an den Ideen teilhaben, bedeutet, oder impliziert zumindest, dass partikuläre Substanzen universale Eigenschaften instanziiieren. Dieser Ansatz, den fast jeder Autor seit Aristoteles ohne ihn in Frage zu stellen vertritt, hat sich in der Philosophiegeschichte unter dem Schlagwort *platonischer Realismus* etabliert. Man kann diese Auffassung folgendermaßen schematisieren:

Linguistische Aussage:	“ <i>a</i> ist <i>P</i> ”
Platonische Erklärung:	<i>a</i> hat an der Idee <i>P</i> teil
Aristotelische Deutung:	Die Substanz <i>a</i> instanziiert die Universalie <i>P</i>

Wenn z.B. behauptet wird, dass Helena schön ist, so erklärt Platon diese Aussage als gleichbedeutend damit, dass das Prädikat *schön* Helena zugeschrieben wird, weil sie an der Idee der Schönheit teilhat. Das aristotelische Prädikationsmodell jedoch deutet dies als äquivalent zu der These, dass Helena die Universalie der Schönheit instanziiert.

Es ist nun aber hinlänglich bekannt, dass diese Deutung auf gravierende Schwierigkeiten stößt. Die in der Sekundärliteratur am meisten diskutierten Deutungsprobleme sind hierbei einerseits der Kompromiss Platons mit der Selbstprädikation, d.h. mit der Ansicht, dass die Idee die Eigenschaft, die sie bestimmt, selbst als Attribut enthält, sowie andererseits die mit der Selbstprädikation eng verbundene These, dass die Idee diese Eigenschaft in höchstem Grad enthält. Ideen müssten demnach nicht nur als Universalien gelten, sondern auch – und dies impliziert einen klaren Widerspruch – als vollkommene Exemplare.

Diese Schwachstellen des aristotelisierenden Interpretationsansatzes sind bezeichnende Indizien dafür, dass diese Deutung der platonischen Prädikation nicht vollends stringent ist: Denn wie ist es möglich, dass der Philosoph, der streng zwischen partikulären Substanzen und universalen Eigenschaften unterscheidet, den Fehler der Selbstprädikation begeht bzw. begehen soll, wo doch die Selbstprädikation gerade die Nicht-Unterscheidung dieser beiden

⁸ Diese Auffassung der Ideen verdanken wir auch Aristoteles, der Platon folgende Gleichung zu unterstellen scheint: Universalie + *chorismos* = platonische Idee.

⁹ Diese Auffassung wird auch von Aristoteles (*Met.* 991a20-22) angedeutet, wenn er die Beziehung der Teilhabe als Metapher kritisch charakterisiert. Siehe Matthews und Cohen (1968), Armstrong (1978: 66-68), Fine (1983) für die moderne Auseinandersetzungen über die Beziehung zwischen Ideen und Einzeldingen.

Kategorien bedeutet, so dass Universalien zu Einzeldingen werden, die die Eigenschaften erhalten, die sie selber bestimmen? Diese Inkohärenz ist umso schwieriger zu erklären, wenn wir in Betracht ziehen (Nehamas 1979, Mann 2000: 15-18), dass Platon auf Sätze wie „Helena ist schön“ und „die Schönheit ist schön“ auf völlig andere Weise reagiert als wir selbst reagieren würden. Aus unserem modernen Blickwinkel betrachtet ist der erste Satz unproblematisch, während wir den zweiten Satz für undurchschaubar, wenn nicht gar für falsch oder sinnlos halten würden. Die Bewertung von Platon hingegen postuliert das genaue Gegenteil: Der erste Satz erregt Verdacht in Hinblick auf seinen Wahrheitsgehalt und fordert eine Überprüfung seiner ontologischen Fundamente, während der zweite nicht nur nicht problematisch ist, sondern sogar als gänzlich selbstverständlich gilt und als Ausgangspunkt für die Analyse der ersten Aussage herangezogen wird. In den Dialogen (*Hi. Ma.* 291d1-3, 292e6-7, *Prot.* 333c3-7) vertreten sowohl Sokrates als auch seine Gesprächspartner diese Einschätzung, was dafür spricht, dass diese These als unumstritten betrachtet wird. Auf diese Weise kompliziert sich die Deutung des untersuchten Modells jedoch noch mehr: Der Autor der Unterscheidung von Universalien und Einzeldingen legt sich scheinbar nicht nur auf Selbstprädikation fest, sondern verleiht ihr zudem die Würde der Selbstverständlichkeit und macht sie zum Ausgangspunkt einer kompletten philosophischen Untersuchung.

Platon selbst scheint dabei den Vorrang des zweiten Satzes zu betonen, wie seine sogenannte *Eponymie-Theorie* deutlich werden lässt. Unter diesem Begriff versteht man die Tendenz Platons (*Phaid.* 102b1-2, 103b6-c1, *Parm.* 130e5-131a2), die Prädikate – wenn sie wahrnehmbaren Einzeldingen zugeschrieben werden – als *eponymiai* und die Ideen als *eponymoi* zu betrachten. Genauso wie die Einwohner Kolumbiens *Kolumbianer* nach dem Eigennamen von Kolumbus genannt werden, wird also auch Helena *schön* nach dem Eigennamen der Schönheit genannt. Daraus ergibt sich, dass „**etwas von etwas präzisieren**“ mit „**etwas nach etwas benennen**“ gleichzusetzen ist. Diese Theorie impliziert folglich, dass *Schönheit* ein Eigenname ist, der vorrangig zu der Idee und nur sekundär und auf abgeleitete Weise zu einem Einzelding gehört. Man kann das Schema, das sich aus der *Eponymie*-Theorie ergibt, daher folgendermaßen wiedergeben.

Eponymisches Modell der Prädikation:

Linguistische Aussage: “*a* ist *P*”

Eponymische Deutung: “*P*” ist der Eigenname der Idee *P*

a erhält den Namen " P " auf Grund seiner Beziehung R mit P

Obwohl die *Eponymie*-Theorie einige Bedingungen für ein Prädikationsmodell liefert, bietet sie uns ein solches Modell selbst nicht, da sie uns u. a. nicht spezifiziert, welche Beziehung zwischen a und P bestehen muss, damit a den Name von P erhält. Die *Eponymie*-Theorie ist folglich eher eine linguistische als eine ontologische Prädikationsanalyse. Dennoch passt sie nicht problemlos zu dem aristotelischen Prädikationsmodell, da die gewöhnliche Beziehung zwischen *eponymoi* und den nach den *eponymoi* benannten Dingen sich grundsätzlich von der zwischen Universalien und den Einzeldingen, welche diese Universalien instanziierten, unterscheidet. Die Beziehung zwischen z.B. Kolumbus und den Kolumbianern ist ganz anderer Natur als die zwischen der Schönheit und Helena. Kolumbianer sind keine Instanzierungen von Kolumbus, Helena jedoch sehr wohl von der Idee der Schönheit.

Wir können in der Sekundärliteratur zahlreiche und unterschiedliche Auslegungen finden, die diese Probleme zu vermeiden suchen. Trotz der Verschiedenartigkeit der einzelnen Interpretationsansätze herrscht jedoch Einigkeit darüber, dass die platonischen Ideen Universalien sind, und die Beziehung der Teilhabe auf die Instanzierung hinweist. Dementsprechend hat sich die Mehrheit der Forscher darauf konzentriert, eine Deutung der Selbstprädikation zu entwerfen, ohne auf die aristotelische Auffassung der Ideen zu verzichten.¹⁰

1.2.2 Die Anaxagoreische Deutung

Es sei in diesem Zusammenhang eine vom Standardansatz abweichende Deutungslinie erwähnt, die die These zurückweist, dass die Ideenlehre einer Universalienlehre gleichzusetzen ist. Obwohl diese Lesart nicht so verbreitet und einflussreich wie die aristotelische ist, erscheint sie mir doch diskussionswürdig, da sie ein Postulat, das mittlerweile den Status eines Axioms bekommen hat, in Frage stellt. Der Kern dieser Deutung besteht in der Aussage, dass Platon (zumindest in der klassischen Darstellung der Ideenlehre) die Unterscheidung zwischen Ding und Eigenschaft noch nicht herausgefunden hat und dementsprechend die Dinge nicht als Dinge und die Eigenschaften nicht als Eigenschaften

¹⁰ Heinaman (1989) liefert eine sehr gute, kritische Rezension von einigen klassischen Arbeiten (Vlastos, Allen, Nehamas, Peterson, Patterson), die Selbstprädikation zu vermeiden suchen.

sehen kann. Wenn Platon aber Eigenschaften nicht gekannt hätte, hätte er auch nicht Universalien gekannt, da Universalien Eigenschaften sind. Und wenn er Universalien nicht gekannt hätte, hätte er auch nicht partikuläre Substanzen gekannt, da diese erst im Kontrast zu den universalen Eigenschaften definiert werden.¹¹

Nach dieser Auffassung sind Ideen, wie bei dem oben referierten anaxagoreischen Prädikationsmodell, Stoffe. Ideen fungieren daher eher wie chemische Elemente, wie Sauerstoff oder Schwefel, und nicht wie Eigenschaften, was zur Konsequenz hat, dass die Beziehung zwischen z.B. einem Körper und seiner Schönheit dieselbe ist wie die zwischen einer Mischung und einem ihrer Bestandteile. Platonische Einzeldinge sind demzufolge keine aristotelischen Substanzen, sondern Bündel von Portionen von Stoffen. Die Beziehung der Teilhabe, anders als bei der aristotelischen Lesart, in der sie als eine Metapher verstanden wird, verlangt somit eine wörtliche Deutung: *Teilhabe* ist *einen Teil haben*. Genauso wie ein Körper feucht ist, weil er einen Anteil Wasser enthält, ist auch ein Einzelding schön, weil es einen Anteil Schönheit enthält. *Metechein* ist ein *echein*. Die Theorie der Stoffe und Mischungen ist besonders durch Anaxagoras bekannt geworden, so dass in der Sekundärliteratur (vgl. Mann 2000: 107-119) immer wieder die Hypothese geäußert wird, dass Platon von diesem Philosophen höchstwahrscheinlich gelernt hat. Dementsprechend können wir diese Lesart als die anaxagoreische Deutung charakterisieren und folgendermaßen schematisieren.

Linguistische Aussage:	“ <i>a</i> ist <i>P</i> ”
Platonische Erklärung:	<i>a</i> nimmt an der Idee <i>P</i> teil
Anaxagoreische Deutung:	Die Mischung <i>a</i> hat den Bestandteil <i>p</i> <i>p</i> ist ein Anteil von <i>P</i> ¹²

Der Grundunterschied zwischen dem aristotelischen und dem anaxagoreischen Prädikationsmodell lässt sich durch folgenden Kontrast veranschaulichen: In dem aristotelischen Modell gelten Attribute als **abstrakte Eigenschaften**, während sie in dem

¹¹ Soweit ich weiß, wurde dieser Ansatz von Gerold Prauss in seiner Bonner Dissertation 1966 zum ersten Mal systematisch dargelegt. Die Arbeit von Prauss ist m.E. auch immer noch die beste Darstellung dieser Deutungslinie. Relevant sind zudem zwei weitere Aufsätze desselben Autors (1968, 1998). Im angelsächsischen Raum hat N. Denyer (1983) eine ähnliche These in einem Aufsatz mit dem provozierenden Titel: *Plato's Theory of Stuffs* dargestellt, und in einer der jüngsten Studien hat Wolfgang-Rainer Mann (2000) unter Berufung auf Prauss den Anaxagoreanismus Platons betont und mit der Theorie von Dingen und Eigenschaften in den *Kategorien* des Aristoteles kontrastiert.

¹² Mit der Bezeichnung *p* kennzeichnen wir folglich die bestimmte Teilmenge eines Stoffes, die zu einer konkreten Mischung gehört, während wir mit *P* den Stoff selbst benennen.

anaxagoreischen eher als **konkrete Teile** aufgefasst werden. Selbst wenn derartige Teile reiner und feiner sein mögen als die gewöhnlichen Teile wie Hände und Füße, sind sie doch immer noch konkrete Dinge. Ideen ihrerseits fungieren wie chemische Stoffe, die portionsweise in die Gegenstände hineintreten.

Es ist hierbei wichtig anzumerken, dass die *Eponymie*-Theorie auf zufriedenstellende Weise auf dieses Modell übertragen werden kann, da sie eine Deutung bietet, der zufolge wir z.B. von Helena sagen können, dass sie schön ist, weil sie einen Anteil an dem Stoff Schönheit enthält, genauso wie wir von dem Wein sagen, dass er Alkohol ist, weil er einen Anteil an diesem Stoff enthält. In diesem Beispiel wird deutlich, dass *Alkohol* ein Terminus ist, der vorrangig zu dem Stoff selbst gehört, und nur sekundär zum Wein (weil er Alkohol enthält). Schließlich ist anzumerken, dass sich das Problem der Selbstprädikation bei diesem Deutungsansatz nicht ergibt, da die Stoffe ihre Bezeichnungen erhalten, weil sie eben diese Stoffe sind. Die Aussage „der Stoff Alkohol ist Alkohol“ ist auf triviale Weise wahr, im Gegensatz z.B. zu der Aussage „die Universalie Alkohol ist Alkohol“, welche offensichtlich eine unsinnige Feststellung darstellen würde.

Trotz ihrer unbestreitbaren Vorteile ist diese Deutungslinie jedoch auch nicht gänzlich frei von Problemen. Eine gravierende Schwierigkeit werfen die Termini auf, die Platon einführt, um seine Ideenlehre zu erläutern. Es geht dabei um Relativtermini wie *gross* oder *klein*, um ethische und ästhetische Termini wie *gerecht* oder *schön*, und schließlich um mathematische Termini wie *eins* und *vielfach*. Obwohl wir es problematisch finden, diese heterogene Gruppe unter einen einzigen Begriff unterzuordnen, scheint Platon davon auszugehen, dass sie, wenn sie auf wahrnehmbare Einzeldinge angewendet werden, alle ein „Bezug auf ()“ verlangen. Ein Terminus wie *schön* z.B. lässt sich auf Helena nicht anwenden ohne eine Ergänzung, die spezifiziert, in Bezug auf wen oder was sie schön ist. Alle diese Termini gelten folglich bei ihrer Anwendung auf wahrnehmbare Einzeldinge als relativ oder, um einen sehr verbreiteten Ausdruck zu benutzen, als unvollkommen (Owen: 1957).

Man kann jedoch Relativprädikate, die Beziehungen zwischen Gegenständen ausdrücken, nicht als Bezeichnungen für die Bestandteile in den Gegenständen selbst benutzen. Die Erklärung, dass Simmias groß ist, unter Rückgriff auf die Postulierung eines Bestandteils, der *Größe* heißt, ist somit unbefriedigend, da die Tatsache, dass Simmias groß ist, nicht nur Simmias betrifft, sondern auch das Subjekt des Vergleichs, z.B. Sokrates. Die Größe von

Simmias ist also kein Bestandteil **von** Simmias, weil sie mit gleicher Gültigkeit auch Sokrates gehört. Mit anderen Worten ist eine Auffassung von Eigenschaften als Bestandteilen stark internalistisch und wird demzufolge Schwierigkeiten bei der Erklärung von externen Eigenschaften aufwerfen. Die Attribute, die sich Platon ganz bewusst ausgesucht hat, sind aber extern.¹³

Es muss in diesem Kontext noch ein zweites Element der Ideenlehre angeführt werden, das uns dazu führt, die Gültigkeit der anaxagoreischen Lesart zu verwerfen, und zwar die Charakterisierung der Ideen als *noêta* und der Teilnehmenden als *aisthêta*, was auf eine subtilere Ontologie zielt als die von Bestandteilen und Mischungen. Was ist nun mit der Aussage gemeint, dass die Schönheit, die als etwas Denkbare gilt, ein Bestandteil von Helena ist, die wiederum als eine wahrnehmbare Entität gilt? Oder: Wie muss man die Beziehung der Teilhabe verstehen, wenn diese so verschiedenartige Elemente verbinden muss? Ist eine wörtliche Deutung von *methexis* immer noch plausibel? *Aisthêta* und *noêta* zum einen und Bestandteile und Mischungen zum anderen scheinen nicht ohne weitere Überlegungen miteinander übereinzustimmen.

1.3 Die Hypothese der vorliegenden Arbeit

In der vorliegenden Arbeit wird festgehalten, dass die platonische Prädikationstheorie ihren Ausgangspunkt in dem anaxagoreischen Modell von Bestandteilen und Mischungen hat, und infolgedessen von diesem beträchtlich beeinflusst, jedoch auf keinen Fall mit diesem Modell gleichzusetzen ist. Der Schlüssel für das Verständnis des platonischen Ansatzes liegt gerade darin, sowohl den anaxagoreischen Ursprung als auch die kritische Distanzierung Platons von diesem Modell zu berücksichtigen. Wie wir sehen werden, spielt in der Kritik von Platon am Anaxagoreismus die oben erwähnte Schwierigkeit, externe Eigenschaften im Rahmen eines internalistischen Modells erklären zu sollen, eine zentrale Rolle. Platons Diagnose der Ursache dieser Schwierigkeit hat ihn zu der Überzeugung geführt, dass Attribute einen abstrakten Charakter aufzeigen müssen, womit die anaxagoreische Auffassung von Eigenschaften als konkrete Teile überwunden werden konnte. Es ist darüber hinaus entscheidend, im Auge zu behalten, dass Platon angesichts eines nicht vollständig schlüssigen oder annehmbaren anaxagoreischen Modells nicht ins Gegenteil verfällt und in die Richtung

¹³ Denyer (1983: 322) kennzeichnet aus einem anderen Grund als dem hier dargestellten die Erscheinung von Relativtermini in der Ideenlehre als ein *embarrassment* für seine Auffassung der Ideen als *stuffs*.

eines aristotelischen Ansatzes flieht. Die Ontologie Platons ist nämlich auf keinen Fall mit der von partikulären Substanzen und universalen Eigenschaften identisch. Wie hier gezeigt werden wird, gibt Platon die Auffassung von Eigenschaften als Teilen nicht auf, obwohl präzisiert werden muss, dass diese Teile als **abstrakt** von Platon konzipiert zu werden scheinen. Dementsprechend muss dieser Philosoph Einzeldinge vielmehr für *bundles* dieser abstrakten Teile als für Substanzen mit Attributen halten. Wenn wir die platonische Theorie mit modernen Auseinandersetzungen über Prädikation und Eigenschaften in Verbindung bringen möchten, müssen wir auf die Suche nach Ontologien gehen, die von dem *substance-attribut*-Ansatz abweichen. Ein Vergleich mit der modernen Tropentheorie erweist sich dabei als sehr fruchtbar, da die Ontologie der Tropentheorie gerade Eigenschaften als **abstrakte Teile** konzipiert.

Angesichts dieser Deutungsrichtung soll der Titel der vorliegenden Arbeit nicht fälschlicherweise mit dem Ziel in Verbindung gesetzt werden, Platons Lehre in den Mittelpunkt einer kontinuierlichen Linie von Anaxagoras bis Aristoteles zu rücken. Die Linie ist im Gegenteil diskontinuierlich, sodass die Ausdrücke *postquam* und *antequam* auf Platon in einem so starken Sinn angewendet werden müssen, dass sie über ihren chronologischen Sinn hinausgehen. Er steht nach Anaxagoras, weil dessen Ideenlehre als Resultat der Distanzierung vom Modell der Bestandteile und Mischungen betrachtet werden muss. Zugleich steht er jedoch auch vor Aristoteles, da die platonische Ontologie mit dem begrifflichen Bau seines Schülers nicht unbedingt übereinstimmt, auch wenn dieser unsere Art und Weise seine Vorgänger zu verstehen besonders nachhaltig beeinflusst hat und uns daher leicht dazu verführt, auch Platon aus seinem Blickwinkel heraus zu deuten.

Im folgenden möchte ich nun eine detailliertere Darstellung meiner Hypothese liefern, da Platons Vorgehensweise, die weg vom anaxagoreischen Modell und hin zum Modell der abstrakten Teile führt, nur schwer zu deuten ist, und da diese Deutungsschwierigkeiten mit Problemen und Themen zusammenhängen, die sehr eigen für die Ontologie Platons sind.

Internalismus ist ein Begriff, der geeignet ist, um das anaxagoreische Modell zu charakterisieren, und er gilt auch als einer der zwei Schlüsselbegriffe für meine Deutung der Kritik von Platon. Es ist von vorneherein offensichtlich, dass das Modell der Bestandteile und Mischungen zum einen stark internalistisch ist, da Bestandteile innere Teile der Gegenstände sind. Es ist aber auch deutlich, dass gerade dieser Internalismus bei der Erklärung von

externen Eigenschaften zu gravierenden Schwierigkeiten führen kann – wie ich oben bereits erwähnt habe. Die Leistung Platons liegt nun gerade darin, die Schwierigkeiten des anaxagoreischen Modells bei seiner Anwendung auf externe Eigenschaften zu erkennen und deutlich zu thematisieren.

Dabei ist jedoch die Stoßrichtung der platonischen Kritik zu beachten. Seine argumentative Strategie hängt mit der sogenannten **Kopräsenz von Gegensätzen** zusammen. Unter diesem Begriff versteht man eine Besonderheit, die Platon bei der Anwendung von Relativprädikaten auf wahrnehmbare Einzeldinge herausfindet bzw. herauszufinden meint, und der zufolge es nicht möglich ist, ein Relativattribut, wie *groß*, *schön* oder *eins*, von einem wahrnehmbaren Subjekt zu präzisieren, ohne nicht auch gleichzeitig sein Gegenteil, wie *klein*, *hässlich* oder *vielfach*, zu präzisieren. Das Prinzip der Kopräsenz von Gegensätzen kann folgendermaßen schematisiert werden.

Kopräsenz von Gegensätzen:

Wenn ein Einzelding a P (in Bezug auf X) ist, dann ist a notwendigerweise auch das Gegenteil von P (in Bezug auf Y)¹⁴

Platon entdeckt, dass die Anwendung des anaxagoreischen Modells auf Kopräsenz zu einem Widerspruch führt, den ich anhand des folgenden Beispiels begreiflich machen möchte. Nehmen wir das Standardbeispiel des *Phaidon* (102b4-5): „Simmias ist größer als Sokrates aber kleiner als Phaidon“. Gemäss des kritisierten Modells muss die Größe von Simmias als ein Bestandteil von Simmias erklärt werden können. Nehmen wir an, dass ein solcher Bestandteil die Körpergröße (als eine quasikonkrete Entität betrachtet) von Simmias ist.¹⁵ Es ist nicht schwer zu erkennen, dass die Körpergröße auch derjenige Bestandteil sein muss, der seine Kleinheit erklärt, was zu der unerwarteten Konsequenz führt, dass die Körpergröße sowohl mit der Größe als auch mit der Kleinheit von Simmias identisch ist, und das bedeutet wiederum, dass die Größe und die Kleinheit von Simmias ein und dasselbe sind. Da die anaxagoreische Theorie keinen Relativcharakter berücksichtigt, muss eine Entität, die mit zwei konträren Gegensätzen identisch ist, folglich autokontradiktorisch sein!

¹⁴ Es ist anzumerken, dass es mehrere Arten von Kopräsenz gibt, wie in Abschnitt (4.2) erörtert werden wird. Die hier dargestellte Auffassung dieses Phänomens der Kopräsenz in ihrer von mir in Abschnitt (4.2) genannten deskriptiven Funktion entspricht.

¹⁵ In *Phaidon* (100e8-101b2) macht Sokrates z.B. einen Kopf für die Größe eines Körpers verantwortlich. Obwohl das Beispiel als Witz gelten kann, zeigt es uns, dass Sokrates denkt, dass sich Relativprädikate auf konkrete Teile reduzieren lassen.

Die Größe in Simmias und die Kleinheit in Simmias unterscheiden sich demnach nicht, und diese fehlende Unterscheidung beinhaltet einen echten Widerspruch, dem Platon so viel Beachtung geschenkt hat, dass er an einer bekannten Stelle des *Phaidon* (102d5-103a2) sogar eine Art Gesetz postuliert, das diesen Widerspruch verbietet. Dieses Gesetz, das meiner Meinung nach als Säule der Ideenlehre betrachtet werden muss, werde ich **das Gesetz der Gegensätze** nennen und folgendermaßen formulieren.

Das Gesetz der Gegensätze:

Die Größe in uns (in Einklang mit der Größe selbst, aber in Gegensatz zu den wahrnehmbaren großen Dingen) ist nie mit der Kleinheit in uns identisch.

In diesem Kontext wird deutlich, dass das anaxagoreische Modell gerade dieses Gesetz übertritt, und dass sich Platon ganz bewusst mit der Kopräsenz von Gegensätzen beschäftigt hat, um diese Schwäche des anaxagoreischen Modells hervorzuheben. Die platonische Kritik lässt sich daher folgendermaßen schematisieren:

Kopräsenz von Gegensätzen + das anaxagoreische Modell der Prädikation = Verstoß gegen das Gesetz der Gegensätze.

Obgleich wir den Internalismus des anaxagoreischen Modells verwerfen und durch ein Modell, das Relativprädikate erfolgreich erklären könnte, ersetzt würden, geht Platon anders vor, indem er keine Bedenken gegen den Internalismus selbst erhebt – sein Modell, wie wir sehen werden, ist genauso internalistisch wie das anaxagoreische –, sondern das Problem in dem Materialismus (dem zweiten Begriff, der neben dem *Internalismus* eine zentrale Rolle in meiner Deutung der platonischen Kritik spielt) dieses Modells lokalisiert. Es ist bekannt, dass die Vorsokratiker nicht nur Gegenstände auf Mischungen von Bestandteilen zu reduzieren versuchten, sondern auch solche Bestandteile als wahrnehmbare Elemente betrachteten, die sich in der räumlichen Welt ausdehnen. Platon ist sich dessen bewusst und vertritt daher die Meinung, dass die Schwäche des anaxagoreischen Modells in seiner Auffassung von Attributen als wahrnehmbare Bestandteile liegt. Dementsprechend verwirft er den Materialismus und postuliert, dass Relativprädikate auf nicht-wahrnehmbare Teile in den

Gegenständen zurückgeführt werden müssen. Nur so könnte man den Verstoß gegen das Gesetz der Gegensätze vermeiden.¹⁶

Wie ist es nun aber möglich, dass die Annahme von nichtwahrnehmbaren Teilen in den Gegenständen den Verstoß gegen das Gesetz der Gegensätze vermeiden kann? Es ist in diesem Zusammenhang zu beachten, dass der Verstoß stattfindet, sobald man zwei konträre Attribute auf denselben Bestandteil zurückführen muss. Die Annahme von nichtwahrnehmbaren Teilen weicht diesem Problem aus, indem man, statt z.B. die Größe und die Kleinheit auf **einen einzigen wahrnehmbaren Bestandteil** zu beziehen, wie in dem anaxagoreischen Modell, davon ausgeht, dass der Gegenstand **zwei nichtwahrnehmbare Teile** besitzt, die verantwortlich für die jeweils konträren Attribute sind, und die Platon *die Größe in uns* und *die Kleinheit in uns* nennt. Da diese zwei Teile numerisch verschieden sind, werden sie auch nicht zu selbstwidersprüchlichen Entitäten. Mit einem Wort: Mit Hilfe von nichtwahrnehmbaren Teilen kann man das voneinander trennen, was das anaxagoreische Modell auf ungültige Weise vermischt, nämlich konträre Attribute. Zugleich wird das Teilhabeverfahren von Platon dahingehend bestimmt, dass die Ideen nur in Zweitheiten in die Einzeldinge hineintreten dürfen, was ermöglicht, dass ein Subjekt nicht an der Größe teilhaben kann, ohne dass ein anderes gleichzeitig an der Kleinheit teilhat. Dies ermöglicht zum einen die Beibehaltung der internalistischen Voraussetzung und zum anderen, die Möglichkeit, eine widerspruchsfreie Erklärung der Kopräsenz von Gegensätzen zu liefern. Die Größe in Simmias ist immer noch in Simmias, Sokrates jedoch besitzt neben der Kleinheit, die man in Bezug auf Simmias feststellen kann, gleichzeitig Größe, und beide Eigenschaften folgen Gesetzen, die Sokrates bereits in *Phaidon* festlegte. Die platonische Lösung lässt sich also folgendermaßen schematisieren:

Kopräsenz von Gegensätzen + Internalismus des anaxagoreischen Modells – Materialismus des anaxagoreischen Modells = Kein Verstoß gegen das Gesetz der Gegensätze.

In dieser Arbeit wird herausgearbeitet werden, dass das Merkmal der Nichtwahrnehmbarkeit, welches die platonischen Eigenschaften aufweisen, neben anderen noch auszuführenden

¹⁶ Die Gegenstände erhalten diese nichtwahrnehmbaren Elemente dank ihrer Teilhabe an den Ideen, die – analogisch mit Stoffen – portionsweise in die Einzeldinge eintreten. Das heißt, dass ein schöner Gegenstand einen nichtwahrnehmbaren Teil, der für seine Schönheit verantwortlich ist, besitzt, d.h. weil er einen Teil der nichtwahrnehmbaren Idee der Schönheit erhält.

Indizien für die These spricht, dass Platon begonnen hat zu begreifen, dass solche Attribute einen abstrakten Charakter haben und dementsprechend als **abstrakte Teile** verstanden werden müssen. Andererseits wird die vorliegende Untersuchung zu dem Schluss kommen, dass die platonischen Ideen als **abstrakte Stoffe** konzipiert werden müssen, was uns zu dem Schluss führen muss, dass das platonische Modell weder mit dem anaxagoreischen noch mit dem aristotelischen gleichzusetzen ist.

Platon liefert damit folgendes Modell für das Verständnis der Prädikation, das ich *das platonische Prädikationsmodell* nennen werde.

Das platonische Prädikationsmodell:

Linguistische Aussage:	“ <i>a</i> ist <i>P</i> (in Bezug auf <i>b</i>)”
Platonische Erklärung:	<i>a</i> hat an der Idee <i>P</i> teil
Vorgeschlagene Deutung:	<i>a</i> hat den abstrakten Teil <i>p</i> <i>p</i> ist ein Teil des abstrakten Stoffs <i>P</i>

1.4 Abriss der vorliegenden Arbeit

An dieser Stelle sollen zunächst die Hauptschritte der vorliegenden Arbeit kurz vorgestellt werden. Dieser Einstiegsüberblick gibt mir die Gelegenheit, eine Beschreibung der wichtigsten Konsequenzen zu liefern, die sich m.E. aus meiner oben dargelegten These für das Verständnis einiger der zentralen Lehrstücke der Ontologie und Epistemologie ergeben, da sich das Ziel der vorliegenden Arbeit nicht nur auf die Lieferung eines neuen Prädikationsmodells bei Platon beschränkt, sondern auch danach strebt, mit Hilfe dieses Modells wichtige Elemente der Philosophie Platons zu erhellen. Dieses Prädikationsmodell wird sich folglich als wichtiger Schlüssel für das Verständnis von platonischen Thesen erweisen, die uns rätselhaft oder sogar störend erscheinen können.

Meine Arbeit beginnt zunächst im **Kapitel (2)** mit einer Untersuchung der Kausaltheorie des *Phaidon* (95e9-102a1). Der Anlass für diesen Ausgangspunkt muss in der Tatsache gesucht werden, dass sich die Kausalerklärung, mit der sich Sokrates dort auseinandersetzt, als eine ontologische Erklärung für Prädikation betrachten lässt. Wenn Sokrates hinterfragt, was die *aitia* für das Werden und das Sein ist, fragt er letztlich nach nichts anderem als der Erklärung

für die Erwerbung von Attributen (Werden) und den Besitz von Attributen (Sein). Er erwartet jedoch nicht, dass diese Fragen mit Rückgriff auf physische Ursachen geklärt werden können, sondern mit Rückgriff auf ontologische Kategorien, die das prädikative Phänomen erklären sollen. Demzufolge liefert uns diese Passage genau die Überlegungen, die der Ausgangspunkt dieser Arbeit sein müssen: die Darstellung der platonischen Prädikationstheorie.

In dieser Untersuchung werden wir zu dem Schluss gelangen, dass in der Prädikationsanalyse, die der Auseinandersetzung mit den *aitiai* in *Phaidon* zugrunde liegt, Eigenschaften (zumindest für Relativattribute) als Teile der Gegenstände betrachtet werden müssen. In dieser Auffassung kann die vorsokratische (bzw. anaxagoreische) Abstammung der platonischen Theorie erkannt werden. Gleichzeitig kann man aus der Darstellung des *Phaidon* schließen, dass Platon diese Teile – anders als bei den Vorsokratikern – als nichtwahrnehmbare Entitäten versteht, die den physischen Gesetzen nicht unterzogen sind, und deren An- oder Abwesenheit in den Gegenstände sich daher auch nicht mittels physischer Prozesse wie der der Hinzufügung oder der Teilung, sondern eben nur aufgrund ihrer Teilhabe an den platonischen Ideen, erklären lässt.

In dem **Kapitel (3)** wird die Frage gestellt werden, ob die Nichtwahrnehmbarkeit der Ideen und der Beziehung der *Methexis* impliziert, dass Platon die anaxagoreische Auffassung in der Tat überwunden hat und infolgedessen die Unterscheidung zwischen Ding und Eigenschaft gemacht und den abstrakten Charakter von Attributen und Prädikation erkannt hat. Anhand einer Auseinandersetzung mit der anaxagoreischen Deutung von Prauss und Mann werden wir zu dem Schluss kommen, dass Platon die Dichotomien Ding/Eigenschaft und abstrakt/konkret bereits erkannt hat. Es wird jedoch argumentiert werden, dass der Weg, der Platon zu diesen Ergebnissen führt, ein anderer als der aristotelische ist. Schließlich wird eine Darstellung des platonischen Prädikationsmodells entfaltet, und die Ähnlichkeiten dieses Modells mit dem von Williams (einem Vertreter der modernen Tropentheorie) herausgearbeitet werden.

Das **Kapitel (4)** befasst sich mit der Kopräsenz von Gegensätzen. Ich habe bereits in der oben dargestellten Hypothese der vorliegenden Arbeit darauf hingewiesen, dass Kopräsenz von Gegensätzen im Rahmen der anaxagoreischen Deutung von Attributen zu einem Widerspruch führt. Die Strategie Platons, um die anaxagoreische Auffassung zu entkräften, besteht gerade darin, diesen Widerspruch ans Licht zu bringen. Dementsprechend ist die Diskussion über

Kopräsenz in höchstem Maße wichtig für die vorliegende Untersuchung. Eine wichtige Frage in der Auseinandersetzung bezüglich dieses Problems zwischen den Forschern betrifft die Identifizierung des **Subjekts** der Kopräsenz. Der traditionellen Deutung zufolge kann das Subjekt jedes wahrnehmbare Einzelding, wie Simmias, Helena, ein Stein usw., sein. Eine neuere, von der traditionellen Deutung abweichende Auslegung besagt hingegen, dass als Subjekt eher allgemeine wahrnehmbare Eigenschaften anzunehmen sind, wie glänzende Farbe, runde Gestalt usw. Die Diskussion dreht sich also darum, ob als Subjekt – um die gewöhnliche Terminologie zu benutzen – *tokens* oder *types* anzusetzen sind.¹⁷ In dieser Arbeit wird gezeigt werden, dass in manchen, philosophisch sehr relevanten Textstellen, in denen Platon sich mit diesem Thema auseinandersetzt, das Subjekt der Kopräsenz weder Einzeldinge noch universale Eigenschaften sind, sondern anaxagoreische Bestandteile. Diese sind offensichtlich keine gewöhnlichen Einzeldinge, aber auch keine allgemeinen Eigenschaften, sondern Teile, die als Eigenschaften betrachtet werden. Es geht folglich nicht um Helena, auch nicht um die Schönheit als Universalie, sondern um die Schönheit von Helena. In diesem Kapitel wird daher auch eine Rekonstruktion eines bekannten Arguments für die Existenz der Ideen dargelegt, das unter der Bezeichnung „Argument aus den Gegensätzen“ bekannt ist.

Das **Kapitel (5)** meiner Arbeit ist dem Problem der Erkenntnislehre Platons gewidmet. Auf diesem Gebiet bietet mein Prädikationsmodell und die in dem ersten Kapitel skizzierte Auslegung der kausalen Erklärung einen neuen hermeneutischen Blickwinkel für die Deutung der platonischen Auffassung von *epistêmê*. Denn wenn nur derjenige, der eine kausale Erklärung (das, was Sokrates in *Menon* einen *aitias logismos* nennt) liefert, Wissen hat, dann ist zu erwarten, dass diese kausale Erklärung den Parametern des oben angeführten kompositionellen Kausalmodells folgt. Auf diese Weise ergibt sich folgende Äquivalenz, die ich **das epistemische Platonprinzip** nennen werde.

Das epistemische Platonprinzip:

***s* weiß, dass *a P* ist ↔ *s* erkennt das Element *p* in *a*, das für das *P* in *a* verantwortlich ist.**

Auf diese Weise wird „etwas von etwas wissen“ auf „etwas in etwas identifizieren“ zurückgeführt. Das Wissen, dass Helena schön ist, ist identisch mit dem Erkennen desjenigen Elementes, das verantwortlich für die Schönheit in Helena ist.

¹⁷ Für die Rezension der gelehrten Diskussion siehe unten Abschnitt (4.1).

Wir werden sehen, dass das epistemische Prinzip dazu in der Lage ist, einige der Rätsel der Erkenntnislehre Platons erschöpfend zu erklären, und sich insbesondere dafür eignet, auf die Differenzierung von *epistêmê* und *doxa* in *Politeia* V 476e-480a ein neues Licht zu werfen. Es ist bekannt, dass Platon in dieser Textstelle mit der sogenannten Zwei-Welten-Lehre festzulegen scheint, dass keine Möglichkeit besteht, Wissen und Meinung über dieselben Gegenstände zu besitzen, da Sokrates dort argumentiert, dass *to gnôston* (der Wissensgegenstand) und *to doxaston* (der Meinungsgegenstand) nicht identisch sein können.

Es wird mit Rückgriff auf das epistemische Prinzip jedoch gezeigt werden, dass *to gnôston* und *to doxaston* sich weder auf partikuläre Einzeldinge noch auf Aussagen – um die zwei bekanntesten Deutungen dieser Begriffe zu erwähnen – beziehen, sondern darauf, was in dem oben dargestellten epistemischen Prinzip mit dem Zeichen *p* bezeichnet wurde, d.h. auf denjenigen Teil in dem Gegenstand, der nach Auffassung des Wissenden bzw. des Meinenden für das Attribut in dem Gegenstand verantwortlich sein soll. Auf diese Weise können wir festhalten: Wenn Sokrates aussagt, dass *to gnôston* und *to doxaston* nicht identisch sind, meint er lediglich, dass der Wissende und der Meinende verschiedene Teile von dem Gegenstand *a* als Element *p* auswählen. Während der Wissende das echte Element *p* identifiziert, muss der Meinende obligatorisch ein falsches Element auswählen. Dementsprechend bedeutet die Aussage, dass *to doxaston* und *to gnôston* nicht identisch sind, nichts anderes, als dass die kausalen Erklärungen des Wissenden und die des Meinenden nicht identisch sind, was natürlich eine ganz andere Aussage darstellt als die in der Zwei-Welten-Lehre postulierte Trennung.

2. DIE KAUSALTHEORIE IN *PHAIDON*

Das Ziel des vorliegenden Kapitels besteht darin, die Grundelemente der Auffassung der Prädikation bei Platon darzustellen. Im Rahmen dieser Aufgabe wird die Frage, wie dieser Philosoph Eigenschaften konzipiert hat, eine zentrale Rolle spielen. Als Textgrundlage für diese Angelegenheit wurde der Passus *Phaidon* 95e9-103c9 gewählt. Diese Textstelle lässt sich in zwei grundsätzliche Abschnitte teilen: *Phaidon* 95e9-102a1 (eine Auseinandersetzung mit der Natur der *aitiai*) und 102a10-103a2¹⁸ (ein kurzes Argument, dessen Ziel die Formulierung einer Art ‘Gesetz der Gegensätze’ ist). Es mag bei diesem Ansatz zunächst befremdlich wirken, dass hier eine Untersuchung der Prädikation von Attributen unter Rückgriff auf eine Diskussion über *aitiai* durchgeführt werden soll. Der Grund für dieses Vorgehen ist jedoch in der Tatsache zu suchen, dass – nach meiner Deutung der Passage – die ***aitiai*-Theorie** des *Phaidon* letztlich nichts anderes ist als eine **Prädikationstheorie**. Die Kausalerklärung, mit der sich Sokrates hier auseinandersetzt, muss infolgedessen als eine ontologische Erklärung für Prädikation betrachtet werden. Wenn Sokrates hinterfragt, was die *aitia* für das Werden und das Sein ist, fragt er letztlich nach nichts anderem als nach der Erklärung für die Erwerbung von Attributen (Werden) und für den Besitz von Attributen (Sein).

Es wird in diesem Kapitel gezeigt werden, dass die *aitiai*-Auffassung, die Sokrates in einer ersten Entwicklungsstufe in *Phaidon* annimmt und danach ablehnt (hier **abgelehnte *aitiai*** genannt), mit dem anaxagoreischen Prädikationsmodell, dem zufolge Attribute als materielle Bestandteile der Gegenstände betrachtet werden müssen, gleichzusetzen ist. Demnach weisen die Kritikpunkte, die Sokrates gegen die abgelehnten *aitiai* anführt, ihrerseits auf die Schwäche hin, die das anaxagoreische Modell aufweist, wenn dieses auf die Erklärung von Relativprädikaten angewendet wird (hier wird Kopräsenz von Gegensätzen eine zentrale Rolle spielen). Schließlich muss die *aitiai*-Auffassung, die Sokrates selbst in der letzten Entwicklungsstufe des *Phaidon* präsentiert, mit dem Prädikationsmodell, mit dem sich Platon selbst festlegt, gleichgesetzt werden.

¹⁸ Im folgenden „**Simmias-Stelle**“ genannt.

Die Hauptthese dieses Kapitels besagt, dass dieses Prädikationsmodell Platons keinen radikalen Abbruch mit dem anaxagoreischen Modell impliziert. Es muss in diesem Zusammenhang vielmehr betont werden, dass die Auffassung von Attributen als Teile beibehalten wird. Das wirklich Neuartige der platonischen Analyse besteht daher in der Ablehnung **des materialistischen Reduktionismus** des anaxagoreischen Modells: Nicht **jede** Eigenschaft nämlich –so Platon– kann als ein materieller Teil betrachtet werden. Stattdessen wird postuliert, dass Attribute (zumindest Relativattribute) als nichtwahrnehmbare Entitäten gelten müssen, deren Anwesenheit bzw. Abwesenheit in den wahrnehmbaren Einzeldingen durch nichtwahrnehmbare Prozesse, wie den der Teilhabe, erklärt werden muss. Die Konklusion, die man aus *Phaidon* ziehen kann, lässt sich also in folgender Aussage zusammenfassen: Eigenschaften sind nicht-wahrnehmbare Teile der Dinge.

2.1 Die Struktur der Argumentation in *Phaidon* 95e9-102a1

Um ein besseres Verständnis der ausgewählten Textstelle zu erreichen, ist es angebracht, die Auslegung dieser komplizierten und deutungsreichen Passage mit einer kurzen Beschreibung der grundlegenden Argumentationsschritte zu beginnen. Dadurch soll die Struktur der Passage deutlich gemacht werden. Auf Grund der daraus gewonnenen Informationen wird eine Tabelle (Abschnitt (2.9)) konstruiert werden, die als Basis für die Diskussion in diesem Kapitel dienen kann.

- (1) Im Rahmen seiner Antwort auf die von Kebes dargestellten Kritik an der sokratischen Argumentation für die Unsterblichkeit der Seele unternimmt Sokrates eine allgemeine Untersuchung der *aitia* für das Entstehen und das Vergehen. Es geht nicht um eine Untersuchung der *aitia* eines bestimmten Sonderfalls, sondern um die Untersuchung der Natur der *aitiai* überhaupt. Es handelt sich dabei, wie Sokrates später selbst anmerkt, um eine „*aitias Zetesis*“ (*Phaid.* 99d1). Die Untersuchung wird in Form einer Beschreibung des persönlichen Erkenntnisprozesses des Sokrates dargestellt (95e9-96a5).
- (2) Sokrates hat sich in seiner Jugend mit der sogenannten *peri fuseôs historia* beschäftigt in der Absicht, die *aitiai* für das Entstehen, das Vergehen und das Sein zu lernen. Einige der aus der *peri fuseôs historia* stammenden Erklärungen werden dabei explizit erwähnt. Es wird z.B. gefragt, womit wir denken, und es werden vier verschiedene *aitiai* angegeben: mit dem Blut, der Luft, dem Feuer und dem

Gehirn. Diese Erklärungen sind deutlich vorsokratischer Abstammung¹⁹ und haben ein beachtenswertes Merkmal: Es werden sowohl materielle Stoffe als auch physische Prozesse als *aitiai* erwähnt. Später (*Phaid.* 100b10) werden jene Erklärungen gelehrte (*sofai*) *aitiai* genannt (*Phaid.* 96a6-96c1).

- (3) Sokrates' Umgang mit der *peri fuseôs historia* hat einen unerwarteten Ausgang: anstatt zu lernen, was er wissen wollte, verlernt (*apomanthanein*) er, was er vor seiner Untersuchung zu wissen meinte, denn er findet heraus, dass sowohl die neuen gelehrten *aitiai* als auch die unwissenschaftlichen, naiven Erklärungen, die er vor seiner Beschäftigung mit der *peri fuseôs historia* für richtig hielt, nicht immun gegen vier Kritiken sind.²⁰ Dementsprechend lehnt er die neuen und alten Erklärungen im Weiteren ab.²¹ (96c1-97b7)
- (4) An diesem Wendepunkt entwickelt er zufällig eine neue Art der *aitiai*: Anaxagoras hat in seinem Buch geschrieben, dass der *Nous* alles ordnet und die *aitia* aller Dinge ist. Sokrates hält diese These für richtig und zieht somit folgenden Schluss: Wenn der ordnende *nous* die *aitia* aller Dinge ist, dann ordnet er die Dinge, wie es für sie am besten ist. Solche Erklärungen werden in der Sekundärliteratur teleologische *aitiai* genannt. (97b8-98b6)
- (5) Bald aber wird Sokrates zum zweiten Mal enttäuscht, denn Anaxagoras begeht in seinem Buch die Inkohärenz, materielle *aitiai* anzubieten, anstatt das Beste für jede Sache, also teleologische *aitiai* darzustellen. Diese Kritik wird mit einem Gleichnis erklärt: Die Vorgehensweise des Anaxagoras ist wie die eines Menschen, der auf der einen Seite erkennt, dass Sokrates alles, was er tut, mit Vernunft tut, aber auf der anderen Seite als *aitia* für die Tatsache, dass Sokrates zu einem bestimmten Zeitpunkt in einem bestimmten Raum (im Gefängnis) sitzt, eine genaue physiologische Beschreibung des Körpers des Sokrates bietet, anstatt eben diese Vernunft als Erklärungsgrund zu bieten und zu sagen, dass es den Athenern und Sokrates besser zu sein schien, dass er im Gefängnis säße. Seine Kritik an Anaxagoras fasst Sokrates daher folgendermaßen zusammen: Er unterscheidet nicht zwischen der echten *aitia* und dem, ohne welches die *aitia* nicht *aitia* sein kann. (98b7-99c8)
- (6) Da Sokrates sich unfähig fühlt, selber die teleologischen *aitiai* zu erkennen oder sie von einem anderen zu lernen, nimmt er einen *deuteros plous* vor. Unter diesem Schritt ist seine Hypothesen-Methode zu verstehen. Er versteht unter ihr nichts anderes als die Ideenlehre:
Sokrates setzt Folgendes voraus:
- a) Es gibt ein Schönes selbst und für sich, ein Gutes, usw.
 - b) Wenn es außer dem Schönen selbst noch etwas anderes Schönes gibt, ist es durch nichts anderes schön als dadurch, dass es an eben jenem Schönen selbst teilhat. (99c8-100c7)

¹⁹ Die vorsokratischen Autoren, die hinter den Antworten stecken, sind schon seit langem von den Auslegern identifiziert worden. Siehe dazu die Bemerkungen *ad loc* von Burnet (1911).

²⁰ Die Kritiken sind in der Tabelle der *aitiai* (Abschnitt (2.9), unter der Überschrift „KRITIKEN“ dargestellt.

²¹ Die Gruppe der von Sokrates explizit abgelehnten *aitiai* ist in der Tabelle der *aitiai* (Abschnitt (2.9)) unter der Überschrift „ABGELEHNTE AITIAI“ dargestellt.

- (7) Mit Rückgriff auf die Ideenlehre bietet Sokrates eine neue Art der *aitiai* für die Fälle, die von den zuvor abgelehnten *aitiai* nicht befriedigend erklärt wurden. Solche *aitiai* betrachtet Sokrates als sichere *aitiai*.²² Ihre Sicherheit (*asphaleia*) besteht darin, dass sie immun gegen die Gruppe der vier von Sokrates im Schritt (3) eingeführten Kritiken sind. (100c9-102a1)

Der soeben zusammengefasste Passus ist sehr komplex sowohl hinsichtlich seines Inhaltes (viele Themen der platonischen Philosophie werden hier eingeführt: die *aitiai*-Theorie, die Ideenlehre, die dialektische Methode u. a.) als auch hinsichtlich seiner Struktur. In Bezug auf diese letztere wurde schon von den Kommentatoren bemerkt, dass der Passus sich in zwei verschiedene Darstellungslinien teilen lässt. In den Schritten (2), (3), (6) und (7) geht es um einen Kontrast zwischen abgelehnten und sicheren *aitiai*. Es wird dazu der Sicherheitsgrad (*asphaleia*) der zwei *aitiai*-Modelle getestet, indem gemessen wird, wie widerstandsfähig sie gegenüber einer Gruppe von vier Kritiken sind, wenn sie auf eine Reihe von problematischen Fällen angewendet werden. Die sicheren *aitiai* erweisen sich bei dieser Probe als immun gegen die Kritiken, während die abgelehnten *aitiai* den Test nicht bestehen können. Die zweite Darstellung (Schritte (4) und (5)) kontrastiert die abgelehnten *aitiai* und die teleologischen mit Rückgriff auf eine Unterscheidung zwischen echten *aitiai* und bloßen Bedingungen für *aitiai*, und führt zu dem Ergebnis, dass nur die teleologischen *aitiai* überhaupt den Status von *aitiai* verdienen.

Die Unterschiede zwischen diesen zwei Darstellungslinien sind deutlich: Die erste betont das Problem der Sicherheit und zieht folglich die sicheren *aitiai* vor. Die zweite betont den Unterschied zwischen *aitiai* und den Bedingungen für *aitiai* und bevorzugt demnach die teleologischen *aitiai*. Es gibt jedoch noch eine weitere Differenz zwischen den beiden Darstellungslinien. Die teleologischen *aitiai* sind diejenigen, die mehr Hoffnungen bei Sokrates erwecken, und die am höchsten geschätzt werden, sie sind aber auch kein origineller Beitrag des Sokrates (originell ist nur die Verknüpfung zwischen *Nous* und Teleologie) und werden von ihm nicht weiter entfaltet. Sie bleiben somit eher eine Hoffnung als ein Ergebnis der Untersuchung.²³ Aus diesen Gründen werde ich mich in diesem Abschnitt mit den teleologischen *aitiai* nicht weiter beschäftigen.

²² Diese *aitiai* sind in der Tabelle der *aitiai* unter der Überschrift „**SICHERE AITAI**“ dargestellt.

²³ Ebert (2004: 244, Fußnote 6) merkt dazu an, dass die Erzählung über Anaxagoras und die teleologischen *aitiai* sich als ein nachträglich eingefügter Text zu der Auseinandersetzung über *aitiai* lesen lässt. Der Text 99d4 würde „sogar logischer“ an 97b7 anschließen.

Ich konzentriere mich folglich nur auf die erste Darstellungslinie, d.h. auf die Schritte (2), (3), (6) und (7). Obwohl die Darstellung in dem Text nicht immer übersichtlich ist, ist es nicht schwer, die logische Entwicklung der Argumentation zu skizzieren: Es wird als erstes eine Gruppe von Fällen dargestellt, die erklärt werden müssen. Als zweites wird eine Reihe von *aitiai* für diese Fälle gegeben. Diese *aitiai* werden in einem dritten Schritt abgelehnt auf Grund dessen, dass sie nicht gegen die vier zuvor entwickelten Kritiken immun sind. Deshalb werden als viertes neue *aitiai* eingeführt, die auch jene problematischen Fälle auf sichere Weise erklären können, da sie gegen die Kritiken standhalten.

Die Elemente dieser Darstellung sind somit folgende:

- **Die analysierten Fälle.**
- **Die abgelehnten *aitiai* für die analysierten Fälle.**
- **Die Gruppe der vier Kritiken.**
- **Die sicheren *aitiai* für die analysierten Fälle.**

Zur Veranschaulichung des Aufbaus und der Vorgehensweise der Argumentation stelle ich diese Elemente in der Tabelle der *aitiai* dar (Abschnitt (2.9)), auf die ich mich im Folgenden konsequent berufen werde, weshalb sie als Basis für meine weiteren Überlegungen anzusehen ist.

2.2 Was ist eine *Aitia*?

Die Argumentation dieses Kapitels ruht auf der These, dass die ***aitiai*-Theorie** des *Phaidon* nichts anderes ist als eine **Prädikationstheorie**. Dementsprechend muss als erstes diese These begründet werden, die als Ausgangspunkt der Untersuchung dient. Dafür muss zunächst auf die Frage geantwortet werden, was mit *aitia* in *Phaidon* gemeint ist. Wenn wir die Antwort herausgefunden haben, können wir mit Gewissheit bestimmen, was für eine Theorie die *aitiai*-Theorie ist, die an dieser Textstelle dargelegt wird. Diese Aufgabe wird hier anhand der kritischen Darstellung der zwei bekanntesten und einflussreichsten Deutungslinien für diese Passage ausgeführt. Diese Aufgabe wird in diesem Abschnitt unternommen.

Die Diskussion über den Sinn des Terminus *aitia* in dieser Passage ist nicht neu. Obwohl in der Forschungsliteratur die Tendenz dazu besteht, diesen Ausdruck durch *Ursache* zu übersetzen, wird seit langem angemerkt (und ich werde mich dieser Ansicht in diesem Kapitel anschließen), dass die Rede des Sokrates kaum einen Sinn hat, wenn man darauf besteht, den Terminus mit unserem modernen Begriff von Ursache in Verbindung zu bringen. In der Tat dreht sich die gelehrte Diskussion in den letzten Jahrzehnten nicht so sehr um das Problem, zu bestimmen, was für eine Kausaltheorie in *Phaidon* dargestellt wird, sondern um die Frage, ob überhaupt eine Kausaltheorie hier zu finden ist, und falls man der Meinung ist, dass dieses nicht der Fall ist, um die Frage, wovon dann in dieser sokratischen Darstellung die Rede ist.

Zur Beantwortung dieser Frage haben sich bereits zwei Deutungslinien entwickelt, die hier vorgestellt werden sollen. Die eine wurde bekanntlich von Vlastos (1969) initiiert und konzipiert *aitiai* als logische Gründe. Die andere stammt ursprünglich von Aristoteles und hat heute noch Vertreter wie Bostock (1986); diese Deutungslinie sieht in den platonischen *aitiai* das, was wir heute als gewöhnliche Ursache bezeichnen würden. Danach wird befürwortet, dass *aitiai* eher als **Eigenschaften** bzw. Entitäten, die die Eigenschaften personifizieren, zu verstehen sind. In diesem Zusammenhang muss die Auseinandersetzung mit den Arten von *aitiai* in diesem Dialog als eine Diskussion über die Arten von Eigenschaften, die die Attribute der Dinge erklären, gelesen werden.

2.2.1 *Aitiai* als logische Gründe

Die bekannteste und überhaupt einflussreichste Arbeit über diesen Passus ist der Aufsatz Vlastos' „*Reasons and causes in the Phaedo*“ (1969). Hier vertritt Vlastos die Meinung, dass platonische *aitiai* als logische Gründe für logische Wahrheiten verstanden werden müssen. Vlastos zufolge deckt Platon in *Phaidon* dabei auf, dass die in diesem Dialog analysierten Fälle²⁴ einen logischen Grund einfordern und nicht kausale Erklärungen. Die Frage warum z.B. etwas zwei²⁵ wird, oder warum zehn mehr als acht ist,²⁶ kann nicht mit Rückgriff auf eine physische Ursache beantwortet werden, sondern nur mit Rückgriff auf einen logischen Grund. Die abgelehnten *aitiai* jedoch geben für diese Fälle keine logische Gründen, sondern nur physische Ursachen. Diese Ungleichheit von Fällen und Erklärungen führt daher zu dem

²⁴ Siehe Tabelle der *aitiai* (Abschnitt (2.9)).

²⁵ Fall (B) in der Tabelle der *aitiai*.

²⁶ Fall (c) in der Tabelle der *aitiai*.

Verlernen der abgelehnten *aitiai*. Die Ideenlehre (wie auch die sicheren *aitiai*) bietet im Gegenteil logische Gründe. Die Antwort auf z. B. die Frage, warum eins und eins zwei ist, wird nicht mit Rückgriff auf die Annäherung von physischen Gegenstände erklärt (wie bei den abgelehnten *aitiai*), sondern mit Rückgriff auf die Definition der Zahl zwei, d.h. auf den „*logos tes ousias*“, und dieser *logos tes ousias* kann stets nur durch die Ideenlehre herausgefunden werden.

Diese Deutung Vlastos' bietet den Vorteil, dass der untersuchten Textstelle eine philosophisch wichtige These zugeschrieben wird und zwar, dass Platon in *Phaidon* die Unterscheidung zwischen logischen und kausalen Erklärungen zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie darstellt. Die Deutung ist jedoch nicht ganz überzeugend.

Erstens ist die Erklärung von Vlastos nur plausibel für die mathematischen Beispiele aber nicht für Beispiele wie (a) in der Tabelle der *aitiai* dar. Hier geht es um ein physisches Problem, das eine Ursache fordert, und nicht um eine logische Tatsache. Vlastos (1969: 95, Fußnote 50) selbst muss einräumen, dass seine Erklärung für solche Fälle nicht geeignet ist. Es ist daher wichtig zu verstehen, was das eigentliche Argumentationsziel des Sokrates ist, um ebengenannte Schwäche der Deutung Vlastos' richtig zu bewerten. Sokrates sucht eine *aitia*, die **sowohl** physische Phänomene **als auch** logische Tatsache erklären kann. Sokrates sieht eine Einheit in allen analysierten Fällen und hat die Hoffnung, dass die *aitiai* für diese Fälle ein und dieselbe Natur aufweisen. Die Deutung Vlastos' basiert aber eben auf der Ablehnung dieser Voraussetzung Sokrates'. Vlastos sieht eine Unterscheidung, wo Sokrates eine Einheit sieht, und macht diese erst von ihm hineininterpretierte Unterscheidung fälschlicherweise zum Kern seiner Deutung.

Zweitens fällt im Vergleich mit Vlastos' Deutung auf, dass bei Sokrates die Suche nach Definitionen keine Rolle in dem Passus spielt.²⁷ Wenn die Schwierigkeiten nur gelöst werden können, indem man einen „*logos tês ousias*“ angibt, dann ist auch zu erwarten, dass für jeden Fall eine Definition angegeben wird. Sokrates aber vermeidet in dieser Textstelle Definitionen. Stattdessen erwähnt er nur die Existenz von Ideen und die ontologische Beziehung zwischen den Ideen und den an den Ideen Teilhabenden. Dieser Punkt ist besonders wichtig, und ich werde ihn in meiner Kritik an Gallop noch weiter ausführen.

²⁷ Dieser Punkt wird von Matthews und Blackson (1989) überzeugend dargelegt.

Eine zweite Deutung, die in engem Zusammenhang mit der von Vlastos vorgestellten Interpretation steht, bietet Gallop (1975). Diesem Kommentator zufolge ist in dem untersuchten Passus die Rede von **begrifflichen Erläuterungen**. Nach Gallop ist die von Sokrates gesuchte *aitia* nichts anderes als die Antwort auf die Frage, was mit einem bestimmten Begriff gemeint sei: „*Note that Socrates is not seeking a 'causal' explanation of one thing's being larger or more numerous than another, but an account of the concepts 'larger' and 'more numerous'*“ (Gallop 1975: 172). Diese Deutung ermöglicht es ihm, alle Fälle zu erklären, ohne eine Begrenzung auf logische Wahrheiten vorzunehmen, sei es, dass man das Problem des Größer-Werdens beim Wachstum erklären möchte, oder sei es, dass man das Problem des Größer-Seins bei zwei Zahlen erklären möchte; auf diese Weise ist es möglich und sogar angebracht, in beiden Fällen zu fragen, was mit *groß* gemeint ist. Die Ideenlehre liefert die richtige begriffliche Erklärung, indem sie eine Definition der Begriffe bietet. Auf diese Weise kann Gallop meine erste Kritik an der Argumentation von Vlastos vermeiden. Die Einheit der Beispiele wird bei ihm nicht zerstört, und die Verbindung zu der allgemein bei Sokrates festzustellenden Suche nach Definitionen wird im Gegenteil betont.²⁸

Es ist dabei anzumerken, dass die Deutungen von Vlastos und Gallop der Standardauffassung von diesem Passus entsprechen. Sie beruhen auf der Meinung, dass der *agon* von *aitiai* in *Phaidon* die Kontrastierung von zwei Forschungsrichtungen zum Ziel hat, die ganz verschiedene epistemologische Prinzipien voraussetzen: der Forschungsansatz des Physikers (von den abgelehnten *aitiai* vertreten) und der des Philosophen (von den sicheren *aitiai* vertreten). Der Physiker erklärt Naturphänomene mit Rückgriff auf empirische Tatsachen, deren Erkenntnis von der Wahrnehmungserfahrung abhängt, während der Philosoph Begriffe analysiert und ihr logisches Verhalten untersucht, wobei er sich nur auf Erkenntnisse *a priori* beruft. Da Platon die Philosophie seiner Vorgänger mit der ersten Art von Forschung gleichsetzt und sie als ungeeigneten Weg für die Philosophie betrachtet, während hingegen er die zweite Art der Forschung als angebrachte Methode für seine Untersuchung empfiehlt, könnte man behaupten, dass im *Phaidon* sozusagen ein „*logic turn*“ in der Geschichte der Philosophie stattfindet. Die logische Analyse von Begriffen wird damit zum Weg der Philosophie. Damit wird die Natur des Beschäftigungsgegenstandes der Philosophie erstmals scharf abgegrenzt und mit dem der empirischen Wissenschaft kontrastiert.

²⁸ Der Unterschied zwischen Vlastos und Gallop ist eigentlich gering. Vlastos betont den Unterschied zwischen logisch-mathematischen Problemen und empirischen Problemen. Gallop sieht in empirischen Probleme wie dem des Wachstums auch ein logisches Problem: das Problem der Erklärung der Begriffe, die bei einem solchen Problem gebraucht werden.

Trotz ihrer philosophischen Vorteile ist diese Deutung ebenfalls der Kritik ausgesetzt, dass Sokrates an dieser Stelle kein Interesse an Definitionen zeigt. Die Darstellung der sicheren *aitiai*, die nach Gallop Erläuterungen von Begriffen sind, konzentriert sich auf die ontologische Seite der Ideenlehre, da die zwei Grundhypothesen der sicheren *aitiai* (die Existenz der Ideen und die Teilhabe der Einzeldinge an Ideen) nichts anderes als ontologische Thesen sind, die über die Struktur der Welt sprechen. Natürlich kann man die Ideenlehre in Verbindung zu dem Problem der Definitionen bringen. Es ist sicherlich wahr, dass Platon die Existenz der Ideen und die Teilhabe der Einzeldinge an ihnen als ontologische Voraussetzung der sokratischen Definitionen von Begriffen betrachtet. Das Problem liegt jedoch darin, zu bestimmen, was in *Phaidon* Priorität hat: die begriffliche oder die ontologische Seite. Gallop wählt die erste Alternative. Der Text aber spricht eher für die zweite Deutungsmöglichkeit. Diese Tatsache ist nicht nur bei den Sicherem *aitiai* deutlich zu erkennen, sondern auch bei den anderen dargestellten *aitiai*-Modellen. Die abgelehnten *aitiai* berufen sich in ihren Erklärungen auf materielle Substanzen und wahrnehmbare Eigenschaften, und die erst ab 103c10 eingeführten raffinierten *aitiai* erwähnen objektive Entitäten wie Schnee und Feuer als *aitiai*. Deshalb muss eine Deutung bevorzugt werden, die den ontologischen Aspekt betont.

2.2.2 *Aitai* als Ursache

Die Auffassung von *aitiai* als Ursache ist seit der Veröffentlichung des Aufsatzes Vlastos' nicht mehr so verbreitet wie noch vor einigen Jahrzehnten. Eine wichtige und diskussionswürdige Arbeit, die *aitiai* als Ursachen versteht in der Gegenwart, ist der Kommentar Bostocks (1986: 136-156) zu *Phaidon*. Bostock übersieht nicht die Kritiken, die Vlastos gegenüber dieser Deutungslinie geäußert hat und versucht infolgedessen auch nicht zu verneinen, dass die meisten in *Phaidon* analysierten Fälle mit Kausalerklärungen inkompatibel sind. Das Ziel des Autors besteht daher vielmehr darin, zu zeigen, dass man trotz aller Schwierigkeiten in den Fällen und in ihren Erklärungen deutlich erkennen kann, dass das Ziel Platons die Festlegung der Bedingungen, die ein allgemeines Kausalgesetz erfüllen muss, ist. In diesem Kontext zieht Bostock aus den Kritiken (I), (II) und (IV)²⁹ folgende Bedingungen hinzu:

²⁹ Siehe Tabelle der *aitiai* (Abschnitt (2.9))unter der Überschrift „KRITIKEN“.

- Eine Ursache ist eine notwendige Bedingung für seine Wirkung (=Kritik (IV)).
- Eine Ursache ist eine hinreichende Bedingung für seine Wirkung (=Kritik (I)).
- Die Ursache, dass etwas P ist, ist selber P und kann nicht das Gegenteil von P sein (=Kritik (II)).

Die Ideen als *aitiai* –im Gegensatz zu den abgelehnten *aitiai* – können die drei Bedingungen erfüllen und verdienen als sicher bezeichnet zu werden, denn es wird mit Sicherheit nichts anderes gemeint als die Erfüllung der drei Bedingungen.

Diese Deutung wirft jedoch meiner Meinung nach eine gravierende Schwierigkeiten auf: Sie beruht auf einer Voraussetzung, die zu der Auffassung der *aitiai* in *Phaidon* nicht passt, nämlich der Vorstellung, dass die Beziehung zwischen platonischen *aitiai* und den Fällen, die diese erklären, mit der modernen Beziehung zwischen Ursache und Wirkung gleichgesetzt werden kann. Meiner Meinung nach ist in der sokratischen Darstellung eine Struktur zu erkennen, die nicht mit der von Ursache und Wirkung kompatibel ist. Diese Inkompatibilität ist besonders deutlich bei der dritten Bedingung von Bostock, die in der gelehrten Forschung unter der bezeichnung *Übertragungsprinzip der Kausalität* bekannt geworden ist: Ein Gegenstand A verursacht bei einem Gegenstand B eine Eigenschaft, indem der Gegenstand A dem Gegenstand B eine Eigenschaft überträgt, die er selber besitzt. Das Feuer macht den Topf warm, indem das Feuer dem Topf seine Wärme überträgt. Hierbei sind zwei Gegenstände zu unterscheiden, nämlich das Feuer und der Topf. Der eine Gegenstand macht etwas, das auf den anderen einwirkt, und dementsprechend sprechen wir von einer kausalen Beziehung. Diese sehr einfache Vorstellung ist im *Phaidon* hingegen nicht zu finden. Wie ich im Laufe dieses Kapitels zeigen werde, geht es bei der *aitia*-Theorie des *Phaidon* nicht um zwei unterschiedliche Gegenstände, sondern um einen Gegenstand und einen Teil von ihm, der mit einer Eigenschaft des Gegenstandes identifiziert werden kann. Die *aitia* dafür, dass z.B. Helena schön ist, kann infolgedessen eine Eigenschaft sein, die mit der Schönheit von Helena identisch ist. Bei diesen Fällen können wir folglich logischerweise nicht von einem Gegenstand, der in Bezug auf den anderen agiert, sprechen, da nicht zwei Gegenstände zu unterscheiden sind, sondern nur ein Gegenstand sowie eine Eigenschaft von ihm.

Im Abschnitt (2.5.1) wird auch gezeigt werden, dass die Deutung der Kritik (I) als die Forderung der Vorstellung, dass eine *aitia* eine hinreichende Bedingung sein muss, sehr

problematisch ist, da die Fälle, für die Sokrates sich interessiert, es unmöglich machen, dass irgendeine *aitia* (sogar die sicheren *aitiai*) diese Bedingung erfüllen können.

2.2.3 *Aitiai* als Eigenschaften

Aus dieser kurzen Rezension ergibt sich, dass die *aitiai* des *Phaidon* weder logische Gründe (weil u. a. in *Phaidon* die ontologische und nicht die logische Seite betont wird) noch Ursachen (weil die Natur der Beziehung zwischen Fällen und *aitiai* völlig anders ist als die der Beziehung zwischen Ursache und Wirkung) sind. Im Folgenden möchte ich für die These plädieren, dass *aitiai* Eigenschaften bzw. Entitäten, die eine ähnliche Funktion wie Eigenschaften haben, sind. Wenn diese Auffassung richtig ist, dann ist es nicht schwierig zu sehen, dass die *aitiai*-Theorie des *Phaidon* eine Prädikationstheorie ist, da alle Fälle in dem Dialog mit dem Gewinn bzw. Besitz von Attributen in Verbindung gebracht werden können.

Es ist zunächst anzumerken, dass alle *aitiai* in *Phaidon* einem Model folgen, das weder dem der Ursachen noch dem der logischen Gründen ähnlich ist. Folgendes Beispiel kann für die Erklärung dieses Models hilfreich sein: Auf die Frage, warum die Luft feucht ist, kann man (auf sicherlich natürliche Weise) antworten, dass klimatische Umstände, besser gesagt die Kondensierung der Wasserpartikel aufgrund des unterschiedlichen Luftdrucks zu der Feuchtigkeitskonzentration in der Luft führen. Dieses Beispiel entspricht unserer Vorstellung einer Kausalerklärung: Ein Ereignis wird durch ein anderes Ereignis erklärt. Eine andere und sicherlich aus moderner Perspektive ungewöhnliche Antwort wäre die Erklärung, dass die Luft einen Anteil an Wasser enthält. D.h. wir werden antworten, dass die Luft feucht ist, **weil** diese Wasser enthält. Die Antwort klingt für uns ungewöhnlich, weil wir denken, dass diese mit der Frage „Woraus besteht....?“ in Verbindung gebracht werden muss, und nicht mit der Frage „Warum ist?“. Wenn jedoch diese Art von ungewöhnlichen Antworten auf die Frage „Warum ist....?“ bevorzugt wird, dann müssen wir von einem **kompositionellen Kausalmodell** reden, dem gemäß die Frage nach der Ursache von einem Sachverhalt stets als die Frage nach den Bestandteilen in dem Gegenstand interpretiert werden muss. Das Modell lässt sich daher folgendermaßen schematisieren.

Kompositionelles Kausalmodell:

Warum ist *a P*? = Welcher ist der Bestandteil *p* in *a*, der für das *P* in *a* verantwortlich ist?

Es ist eine These der vorliegenden Arbeit, dass sich die drei in *Phaidon* diskutierten Kausalerklärungen (nämlich die abgelehnten *aitiai*, die sicheren *aitiai*, und die erst ab 103c10 eingeführten raffinierten *aitiai*) nach dem kompositionellen Kausalmodell richten. Die Frage nach der *aitia* für die Tatsache, dass *a P* ist, wird somit in dem Text systematisch als die Frage nach der Identifizierung des Bestandteils in *a*, der für *P* verantwortlich ist, verstanden. Wenn man z.B. fragt, warum *a* groß ist, lautet die Antwort in den drei Modellen: „Weil *a* einen Bestandteil *p* hat, der für die Größe von *a* verantwortlich ist“. So ist nach dem Modell der abgelehnten *aitiai* eine Person groß wegen ihres Kopfes (d.h. wegen eines konkreten Teiles dieser Person),³⁰ und man erwartet, dass der Kopf selbst groß sein muss, damit dieser Teil als *aitia* der Größe gelten kann.³¹ Sokrates selbst befürwortet, dass die sichere *aitia* für die Tatsache, dass Simmias groß ist, die Teilhabe von Simmias an der Größe selbst ist,³² und zieht aus dieser Antwort ohne weitere Überlegungen die Schlussfolgerung, dass Simmias die Größe **in sich hat** (*Phaid.* 102a10-b6). Gleichfalls kommt er zu der Schlussfolgerung, dass die Größe von Simmias dasjenige in Simmias ist, das in der Tat groß ist.³³ Schließlich ist nach dem Modell der raffinierten *aitiai* die Ursache dafür, dass etwas warm ist, das Feuer, weil das Feuer **in** diesem Ding ist und die Wärme mit sich bringt (*Phaid.* 105b8-c2).

Es fällt nicht schwer zu sehen, dass dieses Kausalmodell die Möglichkeit eröffnet, diese Bestandteile als Eigenschaften zu betrachten, da Eigenschaften Entitäten sind, die verantwortlich für die Attribute der Dinge sind, und die erklären (in einem weiteren Sinn von *erklären*), warum die Dinge sind, wie sie sind. Noch plausibler wird dieser Ansatz, wenn man betrachtet, dass die vorsokratische Philosophie, aus der die abgelehnten *aitiai* stammen, Eigenschaften gerade als Bestandteile betrachtet.³⁴ Ferner ist anzumerken, dass die Ideen als sichere *aitiai* auch Eigenschaften sind, oder zumindest die Funktion von Eigenschaften erfüllen. Das wird besonders deutlich, wenn Sokrates raffinierte und sichere *aitiai* kontrastiert. Die raffinierten *aitiai* erklären, warum z.B. ein Körper warm ist, mit Rückgriff

³⁰ Vgl. die abgelehnten *aitiai* für die Fälle (c) und (e) in der Tabelle der *aitiai*.

³¹ Vgl. die Kritik (II) in der Tabelle der *aitiai*.

³² Vgl. die sichere *aitia* für den Fall (e) in der Tabelle der *aitiai*.

³³ Vgl. *Phaid.* 102b-c mit Kommentar von Gallop (1975) zu dieser Stelle.

³⁴ Wir meinen damit also die von mir anaxagoreisch genannten Bestandteile.

auf die Anwesenheit des Feuers in dem Körper, während die sicheren *aitiai* dasselbe mit Rückgriff auf die Wärme selbst begründen.³⁵ Hier scheint klar zu sein, dass die Träger von Eigenschaften und die Eigenschaften selbst kontrastiert werden.

Alle diese Tatsache sind gute Indizien dafür, dass die *aitiai* in der analysierten Textstelle als Eigenschaften bzw. als Entitäten, die als Eigenschaften fungieren, zu verstehen sind. Schließlich muss man anmerken, dass die Annahme dieser These zu dem Ergebnis führt, dass die *aitiai*-Theorie des *Phaidon* als eine Prädikationstheorie zu betrachten ist, da sich alle Erklärungen in dem Dialog letztendlich um das Problem drehen, die richtigen Bestandteilen bzw. Eigenschaften herauszufinden, die erklären können, warum die Dinge sind bzw. werden, wie sie sind bzw. werden.

Die Darstellung, die ich hier gegeben habe, kann vorerst nur als eine Zusammenfassung meines Interpretationsvorschlags gelten. Im Folgenden möchte ich daher auch eine ausführliche Darstellung der *aitiai*-Modelle des *Phaidon* als Prädikationsmodelle liefern, da so die Thesen, die ich hier skizziert habe, eine bessere Begründung finden. Bevor aber diese Aufgabe erfüllt werden kann, müssen wir vorab noch eine zentrale Frage beantworten, und zwar danach, was für eine Argumentation die Argumentation dieses Passus ist.

2.3 Eine dialektische Lesart der Argumentation

Bevor die Argumentation des *Phaidon* im Einzelnen erörtert wird, muss zunächst die von mir benutzte hermeneutische Auffassung für die Deutung der Passage im Detail vorgestellt werden, da diese weitreichende Konsequenzen für die Rekonstruktion der Thesen eben dieses Textpassus hat.

Wenn man die Aufmerksamkeit auf die im Abschnitt (2.2.2) dargestellte Interpretation Bostocks richtet, fällt auf, dass dieser Autor versucht, die Kausaltheorie Platons anhand einer Analyse der vier Kritiken, zu rekonstruieren, die Sokrates gegen die abgelehnten *aitiai* richtet. Bostock geht dabei offensichtlich davon aus, dass die Kritiken von Sokrates die echte Meinung Platons hinsichtlich der Kausalität widerspiegeln, da die Kritiken Sokrates selbst in

³⁵ Vgl. insbesondere die Unterscheidung zwischen den Trägern von Gegensätzen und den Gegensätzen selbst in *Phaid.* 103a-c und den Kontrast zwischen dem Feuer als raffinierterer *aitia* und dem Wärme als sicherer *aitia* in *Phaid.* 103c-d.

den Mund gelegt werden. Diese Deutungsansicht wirkt auf den ersten Blick völlig plausibel, und es ist daher nicht schwierig, den dieser Hypothese zugrundeliegenden Gedankengang zu rekonstruieren:

Die abgelehnten *aitiai* sind im Grunde genommen Thesen, die Sokrates in einer früheren Phase seiner intellektuellen Entwicklung (vor seinem Umgang mit der *peri physeôs historia*) für richtig gehalten hat. Die Kritiken im Gegenzug dazu sind das Resultat einer späteren Phase (nach seinem Umgang mit der *peri physeôs historia*). Diese chronologische Folge deutet an, dass die abgelehnten *aitiai* von den Kritiken unabhängig sind, und daher sowohl die *aitiai* als auch ihre Kritiken im Prinzip ohne gegenseitigen Rückgriff aufeinander gedeutet werden können. Die Kritiken zeigen uns die Schwachstellen der *aitiai* auf, aber sie zeigen nicht, welcher Natur genau diese *aitiai* sind. Die *aitiai* ihrerseits sind uns hilfreich für das Verständnis der Kritiken, da es letztlich um Kritiken **an diesen** *aitiai* geht. Diese *aitiai* aber stammen **von Sokrates**, und spiegeln die Gedanken von Sokrates und nicht von den Vertretern der kritisierten *aitiai* wider. Auf diese Weise scheint das Darstellungsverfahren des Sokrates mit modernen wissenschaftlichen Darlegungen sehr ähnlich zu sein. Zuerst werden die Thesen dargestellt, von denen der Autor sich distanzieren möchte, dann die von dem Autor erdachten Kritiken, und schließlich dessen eigener Verbesserungsvorschlag. Der Leser muss demzufolge zuerst die kritisierte These verstehen, dann die Kritiken nachvollziehen, und erst danach kann er prüfen, ob die Kritiken angebracht sind. Die kritisierten Thesen aber kann er im Prinzip ohne Hilfe der Kritiken verstehen, denn die Kritiken spiegeln den Gedanken des Autors und nicht des Vertreters der kritisierten Thesen.

Meiner Meinung nach ist diese Deutungsweise bei unserer Stelle jedoch irreführend. Die Auslegung der *aitiai* ist nicht von den Kritiken unabhängig, und die Kritiken stehen in einem engeren Zusammenhang mit den *aitiai*, als man traditionellerweise annimmt. Der Grund dafür ist, dass die Argumentationsweise Platons in dieser Textstelle dialektisch ist. Die dialektische Argumentation weist darüber hinaus hier eine sehr deutliche Form auf: sie richtet sich exakt nach dem Modell der Hypothesenmethode.

Es ist daher nicht sonderlich schwierig, diese These glaubwürdig zu vertreten. Zunächst ist anzumerken, dass dieser Abschnitt in *Phaidon* seit langem als die beste Darlegung der Hypothesenmethode Platons gilt.³⁶ Eine Analyse der Hypothesemethode ginge hierbei jedoch

³⁶ Siehe Robinson (1953) 123.

über die Zielsetzung dieser Arbeit hinaus, und kann bzw. soll deshalb an dieser Stelle nicht des Langen und Breiten behandelt werden. Kurz gesagt kann jedoch festgehalten werden, dass es sich hierbei um eine Methode handelt, die dazu dient, um Wissen über ein bestimmtes Thema zu gewinnen. Diese Methode besitzt die Form einer Prüfung der von den Teilnehmern an einer Diskussion vorgeschlagenen Thesen, welche ihrerseits den Status von Hypothesen haben. Die Prüfung besteht dabei aus zwei Phasen: in der ersten Phase wird die Widerspruchsfreiheit der Schlussfolgerungen als Ableitung aus der vorgeschlagenen Grundhypothese geprüft. In der zweiten Phase wird die Grundhypothese selbst geprüft.³⁷ Es ist daher plausibel, die Kritiken an den abgelehnten *aitiai* als die Ausführung der ersten Phase der Methode zu verstehen. D.h. die abgelehnten *aitiai* werden als Anwendungen von einer Grundhypothese auf Einzelfälle betrachtet, und die Kritiken als die Prüfung der Widerspruchsfreiheit der aus der Grundhypothese der abgelehnten *aitiai* sich ergebenden Schlussfolgerungen. Es wäre nämlich höchst unwahrscheinlich, dass Sokrates seine eigene Methode nicht selbst an der Stelle benutzen würde, an der er sie erläutert.³⁸ Noch deutlicher wird der dialektische Charakter der Argumentation aus der Tatsache, dass die sicheren *aitiai* als eine Hypothese gelten, genauer, als die stärkste Hypothese (Vgl. *Phaid.* 100b-c). Wenn diese Verbindung zwischen *aitiai*-Theorie und Hypothesenmethode angenommen werden kann, dann können die *aitiai* auch nicht ohne die Kritiken verstanden werden bzw. die Kritiken nicht ohne die dazugehörigen *aitiai*.

Schließlich ist anzumerken, dass im Rahmen dieser dialektischen Lesart auch gezeigt werden kann, dass die Simmias-Passage (*Phaid.*102a10-103a2) als die Stelle verstanden werden muss, in der Sokrates die Widerspruchsfreiheit der sicheren *aitiai* testet. Da die sicheren *aitiai* diesen Test bestehen, können sie als die stärkste Hypothese bezeichnet werden. Demzufolge sind die sicheren *aitiai* und die Simmias Stelle – genauso wie die abgelehnten *aitiai* und die Kritiken – als Beispiele der Hypothesenmethode zu verstehen.

Die Argumentation ist infolgedessen *qua natura* dialektisch. Diese Tatsache zwingt den Exegeten dazu, auf diesen Charakter nicht nur zu achten, sondern fordert überdies von ihm eine klare Rekonstruktion dieser dialektischen Struktur. Diese Aufgabe unternehme ich in diesem Kapitel und zeige dafür als Abschluss des vorliegenden Abschnittes eine Tabelle, in

³⁷ Ich folge in diesem Punkt der Auslegung nach Szaif (2000).

³⁸ Es sei angemerkt, dass die erste Phase der Hypothesentheorie lediglich die gewöhnliche Untersuchungsmethode in den sokratischen Dialogen befolgt: den *elenchos*. Demzufolge hat die Angleichung der Kritiken an die erste Phase der Methode den Vorteil, den Passus in Einklang mit der üblichen Vorgehensweise des Sokrates in den anderen Dialogen zu bringen.

der die Einordnung der Hauptschritte der Argumentation mit den Elementen einer dialektischen Argumentation und den Thesen meiner Deutung der *aitiai*-Theorie übersichtlich korreliert wird.

HAUPTSCHRITTE DER ARGUMENTATION	DIALEKTISCHE STRUKTUR	DEUTUNG
Abgelehnte <i>aitiai</i>	Schwächere Hypothese	Anaxagoreisches Prädikationsmodell
Kritiken an den abgelehnten <i>aitiai</i>	Widerspruchsfreiheitstest	Entdeckung von Paradoxien in dem anaxagoreischen Prädikationsmodell bei seiner Anwendung auf Relativprädikate
Sichere <i>aitiai</i>	Stärkere Hypothese	Platonisches Prädikationsmodell
Simmiass-Stelle	Widerspruchsfreiheitstest	Lösung der Paradoxien

Im Verlauf der folgenden Abschnitte wird der summarische Inhalt dieser Tabelle weiter entfaltet und begründet. Dafür ist es notwendig, eine präzise Rekonstruktion der jeweiligen Hypothesen der abgelehnten und sicheren *aitiai* zu unternehmen, da man im Text nur praktische Beispiele für die Anwendung der Hypothese findet, aber die Prinzipien der Hypothese selbst unbekannt bzw. unbenannt bleiben. Ebenfalls muss gezeigt werden, dass die vier Kritiken paradoxe Schlussfolgerungen sind, die sich aus der Hypothese der abgelehnten *aitiai* ergeben, und schließlich zeigen, dass die Simmiass-Stelle als ein Test für die Widerspruchsfreiheit der sicheren *aitiai* gegen die Kritiken gelten kann.

2.4 Die Hypothese aus den abgelehnten *aitiai*

In den Abschnitten (2.4.1) und (2.4.2) werde ich mit Hilfe der Information, die uns die Antworten der abgelehnten *aitiai* und die Kritiken bieten, die Hypothese aus den abgelehnten

aitiai rekonstruieren. Diese Analyse endet mit zwei Schemata (einem Schema für die Seinsfälle und einem anderen für die Werdensfälle)³⁹, die als die Grundhypothesen der abgelehnten *aitiai* gelten können. Die Schemata stimmen dabei mit meiner oben dargestellten Deutung des Passus überein: Sie sind nichts anderes als das anaxagoreische Prädikationsmodell für die Strukturen: „*a* ist *P*“ und „*a* wird *P*“.

2.4.1 Das ontologische Schema für die Seinsfälle

Der Grundgedanke, der die Natur aller abgelehnten *aitiai* für das Sein definiert, ist folgender: Ein Prädikat ist wahr von einem Gegenstand, wenn der Gegenstand ein gewisses Element **hat**. Die *aitia* für einen Sachverhalt des Typus „*a* ist *P*“ ist also nur die Identifizierung eines Elements *p*, das *a* **hat** bzw. **in** dem Gegenstand *a* ist.⁴⁰

Eine Untersuchung der Beispiele zeigt, dass jede abgelehnte *aitia* sich auf die Struktur „*a* hat *p*“ zurückführen lässt. Das ist deutlich bei der *aitia* für (D). Ein Gegenstand ist schön, weil er eine glänzende Farbe oder eine gewisse Gestalt **hat** (*echein*). Die Erklärung für (c) hat ähnliche Struktur: Zehn ist mehr als acht, weil zehn etwas (bzw. zwei) **hat**, das ihm hinzugefügt worden ist.⁴¹ Die anderen *aitiai* (für (b), (d) und (e)) scheinen aber solche Struktur nicht zu haben. Trotzdem kann uns eine nähere Analyse des Umgangs von Sokrates mit diesen Fällen zeigen, dass auch sie sich auf die obengenannte Struktur zurückführen lassen. Ich erkläre diesen Punkt am Beispiel der *aitia* für den Fall (e): „wegen des Kopfes“. Diese Antwort muss als eine Abkürzung für die Behauptung „weil der größere Mensch um einen Kopf den kleineren überragt“ gelesen werden.⁴² Meine These ist es, dass Sokrates die Behauptung „weil der größere Mensch um einen Kopf den Kleineren überragt“ auf die Behauptung „weil der größere Mensch einen Kopf hat“ (auf ungültige Weise) zurückführt. Es ist dabei für uns offensichtlich, dass die erste Behauptung die zweite zwar impliziert, nicht aber mit dieser identisch ist. Die erste Behauptung scheint uns darüber hinaus eine bessere

³⁹ Vgl. Tabelle der *aitiai*, wo die Fälle in Seinsfälle und Werdensfälle unterteilt werden.

⁴⁰ Aus der Simmias-Stelle wird deutlich, dass die Beziehung „*z* ist in *x*“ die umgekehrte Beziehung von „*x* hat *z*“ ist.

⁴¹ Das Verb ist *proseinai* und nicht *echein*. Die Übersetzung durch „haben“ + Relativsatz scheint mir den eigentlichen Sinn der Antwort widerzugeben.

⁴² Die These, dass „wegen des Kopfes“ eine Abkürzung für „weil der größere Mensch um einen Kopf den kleineren überragt“ ist, kann folgendermaßen belegt werden: In *Phaid.* 96e3-4 antwortet Sokrates auf die Frage „warum sind zwei Ellen mehr als eine“ (Fall (d)) mit dem Satz „weil sie die eine um die Hälfte überragen“, und in *Phaid.* 101b6-7 antwortet er auf dieselbe Frage mit dem Satz „wegen der Hälfte“. Es ist offensichtlich, dass die zweite Antwort eine verkürzte Formulierung der ersten ist. Diese Reformulierungsoption muss daher für jede *aitia* des Typus „wegen *x*“ gelten, da diese *aitiai* auch Größenunterschiede erklären.

Erklärung des Falles zu sein, weil die Beziehung zwischen zwei Gegenständen (größer sein) mit Rückgriff auf einen Sachverhalt erklärt wird, der eben diese Beziehung reflektiert (überragen). Die zweite Behauptung dagegen scheint auch deshalb eher unpassend zu sein, weil die Beziehung zwischen zwei Gegenständen auf eine Beziehung zwischen einem Gegenstand und einem Teil von ihm zurückgeführt wird. Trotz dieser Inkonsequenz wird diese ungültige Zurückführung in unserem Passus angewandt:

Hier ist entscheidend, wie Sokrates die Beispiele versteht und nicht, wie wir sie verstehen, und deshalb müssen wir die Information über diese *aitia*, die die Kritiken (I) und (II) bieten, auch berücksichtigen. (I) und (II) sind eben aus seiner Sicht als Kritiken an der *aitia* für (e) zu verstehen. Sokrates konzentriert sich dort auf das Element „der Kopf“ und analysiert dessen Natur. Die Kritiken machen deutlich, dass nach Sokrates der Kern der *aitia* für (e) nicht mehr das Überragen ist (wie die *aitia* eigentlich andeutet), sondern das Element, das in der ursprünglichen Erklärung nur eine Maßangabe ist (der Kopf). Sokrates legt also in diesen Kritiken so viel Wert auf das Element „Kopf“, dass dieses nicht mehr die Rolle einer Maßangabe einnimmt. Das Element muss Teil von einer Struktur sein, in der es die wesentliche Rolle hat. Diese Struktur ist meiner Meinung nach „weil x einen Kopf hat“. Zwei Gründe sprechen für diese Annahme. Erstens spielt in der Tat in dieser Struktur das Element „Kopf“ die zentrale Rolle. Zweitens ist diese Struktur identisch mit der der *aitiai* für (c) und (D), und auf diese Weise zeigen sich alle Antworten einheitlich, denn die *aitiai* für (b) und (d) ähneln sich mit der *aitia* für (e). **Als Schlüssel zum Verständnis dieser Stelle ist daher festzuhalten, dass Sokrates alle abgelehnten *aitiai* (auf eine ungültige Weise) auf die Struktur der *aitia* für (D) zurückführt.**⁴³

Für eine solche Zurückführung spricht auch, dass die Struktur „ a hat p “ immer in Verbindung zu den *aitiai*-Modellen steht. Dieser Zusammenhang wird deutlich aus einer Untersuchung

⁴³ Es wird häufig behauptet, dass der Fehler des Sokrates in den Kritiken (I) und (II) darin besteht, dass er den *dativus mensurae* (um einen Kopf) durch den *dativus instrumenti* (wegen des Kopfes) austauscht. Damit wird auch ein Sachverhalt durch einen Gegenstand ersetzt. Nach meiner Deutung besteht der Fehler nicht darin, einen Sachverhalt durch einen Gegenstand zu ersetzen, sondern einen Sachverhalt („ x überragt y um z “) durch einen völlig anderen Sachverhalt („ x hat z “) zu ersetzen.

Wie kann das Missverständnis des Sokrates geklärt werden? Meine Antwort ist die folgende: Die Kritiken sind ein Resultat des Umgangs von Sokrates mit der *peri fuseôs historia* (bzw. mit der vorsokratischen Philosophie). Die Vorsokratiker halten Eigenschaften für Bestandteile der Gegenstände und erklären dementsprechend den Besitz von Eigenschaften als Besitz (bzw. Haben) von Bestandteilen. Sokrates lernt von ihnen diese ontologische Auffassung der Prädikation und wandelt seine naiven, alten Erklärungen in eine vorsokratische Ontologie um. Der ursprüngliche Sinn der Antworten ist somit verschwunden, und die Antworten werden folglich irreführend. Die Umwandlung ist offensichtlich ungültig und muss daher als ein Spiel betrachtet werden. Es ist jedoch ein Spiel, das einen wichtigen philosophischen Hintergrund hat: Die Kritik an der Ontologie der Vorsokratiker.

der anderen Modelle, die in *Phaidon* dargestellt werden: das der sicheren *aitiai* und das der erst in *Phaid.* 103c10 ff. dargestellten, raffinierten *aitiai*.⁴⁴

Sobald Sokrates die sicheren *aitiai* in *Phaid.* 99d4-102a1 eingeführt hat, zieht er daraus in der Simmias-Stelle folgende Schlussfolgerung: Wenn Simmias groß und klein ist durch die Teilhabe an den Ideen der Größe und der Kleinheit, dann **hat** er Größe und Kleinheit **in** sich. Die Sprache des „Habens“ ist somit in diesem Modell nicht verschwunden.

Die Verbindung ist noch deutlicher bei den raffinierten *aitiai*. Sokrates erklärt sie anhand einer Reihe von Fragen:

- Was wird **in** dem Körper, weshalb dieser warm sein wird?
- Was wird **in** dem Körper, weshalb dieser krank sein wird?
- Was wird **in** einer Zahl, weshalb diese ungerade sein wird?

(*Phaid.* 105b8-c6)

Der Grundgedanke in dieser Reihe von Fragen besagt, dass dasjenige, weshalb a P ist, in a ist. Die raffinierte *aitia* für die Wärme in einem Körper ist **in** dem Körper. Dementsprechend ist hier auch der Zusammenhang zwischen *aitia* und der Struktur „ a hat p “ (bzw. p ist in a) nicht verschwunden.

Somit können wir jetzt das erste Merkmal der abgelehnten *aitiai* formal darstellen.

(1) a ist P , wenn und nur wenn a ein Element p hat.

Die übrigen Merkmale konzentrieren sich auf die Natur des Elementes, das der Gegenstand hat bzw. auf das, was ich p nenne.

Das zweite Merkmal, das bei den abgelehnten *aitiai* auffällt, ergibt sich aus dem Merkmal (1):

a ist P , weil a ein Element p **hat**. Das Element p wird als ein Eigentum von a betrachtet und als ein innerer Teil von ihm. p **gehört** zu a und ist **in** a . Alle Antworten weisen immer auf Teile hin, die zu dem Subjekt gehören. Der Kopf,

⁴⁴ Die teleologischen *aitiai* werde, wie bereits angekündigt, in diesem Abschnitt nicht berücksichtigt, denn sie werden in *Phaidon* nur erwähnt aber nicht entfaltet.

eine Ellen, zwei Einheiten, glänzende Farben sind alles nur ‘Teile’ von den Subjekten. Es ist aber auffällig, dass die Eigenschaften, die zu erklären sind, externe Eigenschaften sind, die **zwischen** den Gegenständen und nicht **in** ihnen sind.⁴⁵ Diese Tatsache scheint von den abgelehnten *aitiai* vernachlässigt zu werden, und wird sich, wie wir noch sehen werden, in die Hauptquelle von Schwierigkeiten für dieses Modell verwandeln.

(2) Das Element p ist ein innerer Teil von a , unabhängig davon, ob P eine interne Eigenschaft ist oder nicht.

Ich nenne (2) das **internalistische Prinzip**. Dank dieses Prinzips werden sogar externe Eigenschaften auf innere Teile des Subjekts zurückgeführt.

Die Verben in den Antworten der abgelehnten *aitiai* werden mit Ausdrücken ergänzt, die materielle Substanzen ((b), (c), (d), (e)) und wahrnehmbare Eigenschaften (D) bezeichnen. Trotz der geringen Anzahl an Beispielen ist es plausibel anzunehmen, dass diese Regelmäßigkeit ein festes Merkmal ist. Außer der Homogenität der Beispiele hinsichtlich dieses Aspekts ist anzumerken, dass die abgelehnten *aitiai* mit den sicheren *aitiai* kontrastiert werden. Die sicheren *aitiai* beziehen sich auf die Ideen und werden üblicherweise als nicht wahrnehmbar charakterisiert. Es ist zu erwarten, dass die kontrastierten *aitiai* in dieser Hinsicht klar abgegrenzt werden. Deshalb sollten die abgelehnten *aitiai* sich auf etwas Physisches und Wahrnehmbares beziehen. Ferner sind die abgelehnten *aitiai* eng verbunden mit den Erklärungen der Naturphilosophie der Vorsokratiker, die die Phänomene mit Rückgriff auf materielle Elemente erklären (bzw. auf anaxagoreische Bestandteile). Dieses dritte Merkmal kann folgendermaßen dargestellt werden:

(3) Das Element p ist etwas Materielles und Wahrnehmbares.

Ich nenne (3) das **materialistische Prinzip**. Es besagt, dass die ontologische Erklärung für den Besitz von Eigenschaften die ausschließliche Annahme von materiellen Elementen impliziert. Alles Nichtwahrnehmbare hat keinen Platz in dieser Ontologie. Die Konsequenz

⁴⁵ Wir würden *schön* nicht als eine externe Eigenschaft betrachten. Es ist aber bekannt, dass Platon diese Eigenschaft behandelt, als ob sie ein Relativattribut (und deshalb eine externe Eigenschaft) wäre, genauso wie *groß* oder *klein*. Siehe *Pol.* 479a1-b7, wo *schön/hässlich* dasselbe logische Verhalten wie *doppelt/halb*, *groß/klein* und *schwer/leicht* zeigen. In der Tat sind in *Phaidon groß/klein* die Standardbeispiele, und die anderen Eigenschaften scheinen an sie hinsichtlich ihres logischen Verhaltens angeglichen zu werden.

dieses Prinzips ist eine Art von **ontologischem Reduktionismus**: Jede Eigenschaft lässt sich auf materielle Elemente zurückführen.

Es ist anzumerken, dass das Element p selbst die Eigenschaft hat, die es bestimmt. Ein Gegenstand ist groß oder schön, weil er etwas besitzt, das selber groß oder schön ist. Das wird in der Kritik (II) angedeutet. Sokrates lehnt die *aitia* „wegen des Kopfes“ ab, weil der Kopf nicht groß ist, und deshalb kann mit seiner Hilfe auch nicht das Große erklärt werden. Die Schlussfolgerung seiner Kritik besagt daher, dass das Element p verantwortlich für die Eigenschaft in a ist, weil es die Eigenschaft aufzeigt. Diese in der Kritik (II) implizite Voraussetzung ist schließlich das vierte Merkmal.⁴⁶

(4) Das Element p zeigt selber die Eigenschaft P auf.

Ich nenne (4) das **Ausstrahlungsprinzip**, da das Element p aus dem Gegenstand die Eigenschaft ausstrahlt, die es selbst besitzt. Es mag überraschen, dieses Prinzip mit dem Ausdruck *Ausstrahlung* zu benennen. Man mag einwenden, es handle sich doch um nichts anderes als die sogenannte Übertragungstheorie der Kausalität: Ein Gegenstand A verursacht einem Gegenstand B eine Eigenschaft, indem der Gegenstand A dem Gegenstand B eine Eigenschaft überträgt, die er selber besitzt.⁴⁷ Das Feuer macht den Topf warm, indem das Feuer dem Topf seine Wärme überträgt. Ich glaube jedoch, dass (4) nicht mit der Übertragungstheorie identisch ist, weil die Übertragungstheorie zwei verschiedene Gegenstände (wie das Feuer und den Topf) voraussetzt, bei denen der eine aktiv, der andere passiv ist. In (4) geht es hingegen nicht um zwei verschiedene Gegenstände, sondern um einen einzelnen Gegenstand und einen Teil von ihm. Helena ist schön, weil sie etwas (z.B. ihre Farbe) hat, das sie schön macht. Die Farbe von Helena strahlt die Schönheit aus der Helena selbst aus. Die Farbe der Helena ist aber nicht ein von Helena entfernter bzw. zu unterscheidender Gegenstand.⁴⁸

⁴⁶ Man kann denken, dass es um eine Voraussetzung der Kritik an den abgelehnten *aitiai* und nicht die *aitiai* selbst geht. Dazu ist aber anzumerken, dass die Kritiken dialektisch sind, und deshalb müssen die Voraussetzungen der Kritiken auch Voraussetzungen des Kritisierten selbst sein.

⁴⁷ Vgl. meine kritische Rezension der Deutung Bostocks im Abschnitt (2.2.2).

⁴⁸ Das heißt mit anderen Worten: Die Übertragungstheorie muss als Voraussetzung der *aitiai*-Theorie abgelehnt werden, weil sie mit dem internalistischen Prinzip inkompatibel ist. Die *aitiai* des *Phaidon* sind *aitiai*, die in dem Gegenstand selbst liegen.

Das Prinzip macht auch verständlich, warum Sokrates die Tendenz hat, Antworten wie „wegen eines Kopfes“ zu geben, statt den Sachverhalt „weil etwas einen Kopf hat“ anzuführen. Damit betont Sokrates das zentrale Element der Antwort. Das Element p spielt eine vorrangige Rolle bei einer *aitia*, da es selbst die Eigenschaft

Meiner Meinung nach steht hinter dem Ausstrahlungsprinzip – anstelle der Übertragungstheorie der Kausalität – die vorsokratische Auffassung der Prädikation. Wie ich in der Einleitung bereits erwähnt habe, haben die Vorsokratiker die Eigenschaften als Bestandteile betrachtet. Diese Auffassung impliziert, dass der Ausdruck „P“ in der Aussage „*a* ist P“ ein **Name** ist, der einen Bestandteil in dem Subjekt *a* bezeichnet. Dementsprechend muss der Bestandteil diese Eigenschaft aufzeigen.

Was heißt nun aber „aufzeigen“? **Ist** der Bestandteil die Eigenschaft, oder **hat** er die Eigenschaft? Dieses Dilemma würde kein Vorsokratiker verstehen, denn bei der Theorie der Eigenschaften-und-Bestandteile wird der Unterschied zwischen Eigenschaft und Gegenstand nicht gemacht. Der Eigenschaft-Bestandteil ist sowohl ein Gegenstand als auch die Eigenschaft, und deshalb muss man sagen, der Bestandteil ist identisch mit/hat die Eigenschaft.

Das Prinzip kann somit folgendermaßen umformuliert werden:

(4') Das Element *p* ist das *P* in *a*.

Ich schlage vor, dass die vier dargestellten Merkmale als die Grundhypothesen der abgelehnten *aitiai* betrachtet werden. Sie sind in der Tat nichts anderes als ein ontologisches Schema, das die prädikative Struktur „*a* ist P“ erklärt. Mit dem Schema wird somit der Besitz von Attributen erläutert. Auf diese Weise besteht die Suche nach der *aitia* für z.B. die Tatsache, dass Helena schön ist, in der Identifizierung eines Elementes, das Helena hat, das ein innerer Teil von ihr ist, das materiell ist, und das die Schönheit von Helena ist. Dieses Element kann z.B. ihre Farbe sein (siehe die *aitia* für (D)). Die Farbe der Helena ist augenscheinlich ein Element, das sie hat, das ein Teil von ihr ist, das wahrnehmbar ist, und das die Schönheit in Helena sein könnte. Zur besseren Übersicht stelle ich daher hier noch einmal die vier Elemente dar:

(1) *a* ist P, wenn und nur wenn *a* ein Element *p* hat.

aufzeigt, die erklärt werden muss. Eine *aitia* impliziert in *Phaidon* ein *aition*. Die Struktur „*a* hat *p*“ gilt als *aitia*, weil *p* dasjenige ist, das für die Eigenschaft verantwortlich ist.

- (2) Das Element *p* ist ein innerer Teil von *a*, unabhängig davon, ob *P* eine innere Eigenschaft ist oder nicht. (= Internalistisches Prinzip)
- (3) Das Element *p* ist etwas Materielles und Wahrnehmbares. (= Materialistisches Prinzip)
- (4') Das Element *p* ist das *P* in *a*. (= Ausstrahlungsprinzip)

2.4.2 Das ontologische Schema für die Werdensfälle

Die *aitiai* für das Werden sind auch von einer materialistischen Auffassung geprägt. Das trifft nicht nur auf die Entitäten zu, die vorausgesetzt werden müssen, um das Erwerben von Eigenschaften zu erklären, sondern auch auf die Prozesse, die zu deren Erwerbung führen.

Eine Untersuchung der in den abgelehnten *aitiai* gebrauchten Verben weist auf einen bestimmten Prozess hin: den der Hinzufügung. Die Verben *prosgignomai* (a), *prostithemi* (B), *plesiazō* (B) lassen sich als Ausdrücke der Hinzufügung verstehen. Problematisch ist *diaschizo* (B). Es ist aber anzumerken, dass Sokrates dieses Verb als Gegenbeispiel einführt, um zu beweisen, dass die abgelehnten *aitiai* keinen homogenen Prozess zeigen können. Wenn man ein Stück Holz in zwei Stücken zerteilt, kann man nicht mehr über die Hinzufügung als Prozess des Zwei-Werdens sprechen. Man muss annehmen, dass ein anderer Prozess stattfindet: der der Zerteilung. Dieses Beispiel muss verstanden werden als Teil jener Strategie von Sokrates, die zu der Kritik der abgelehnten *aitiai* führte. Die *aitiai* selbst scheinen die Erwerbung von Eigenschaften mit Rückgriff auf den Prozess der Hinzufügung zu erklären. Es ist damit auch klar, dass beim Prozess des Werdens immer etwas hinzugefügt werden muss. Ich benenne das hinzugefügte Element *p*. Das erste Merkmal des Werdens lautet folglich:

(1) *a* wird *P*, wenn und nur wenn ein Element *p* zu *a* hinzugefügt wird.

Die Hinzufügung wird als materialistischer Prozess betrachtet. D.h. die Hinzufügung ist ein Prozess, der mit physischen oder wahrnehmbaren Prozessen in Verbindung steht. Das ist der Fall bei der Hinzufügung von biologischen Stücken (die *aitia* für (a)) oder bei der Annäherung von zwei materiellen Gegenständen (die *aitia* für (B)). Das dritte Merkmal lautet infolgedessen:

(2) Die Hinzufügung ist ein materieller Prozess.

Das, was hinzugefügt wird (die Ergänzung des Verbs), ist etwas Materielles, wie Fleisch und Knochen (die *aitia* für (a)) oder eine Eins (die *aitia* für (B)).⁴⁹ Daraus ergibt sich das dritte Merkmal:

(3) Das Element *p* ist etwas Materielles und Wahrnehmbares.

Aus den Merkmalen (2) und (3) kann ein **materialistisches Prinzip** abgeleitet werden. Dieses besagt, dass die Hinzufügung und das Hinzugefügte materiell bzw. wahrnehmbar sind.

Sokrates spezifiziert kein weiteres Merkmal der abgelehnten *aitiai* für das Werden, vor allem beschreibt er die Natur des Elements *p* nicht näher. Der Grund dafür ist, dass sich seine Kritiken gegen den Prozess und nicht, wie bei seiner Kritik an den *aitiai* für das Sein, gegen das Element, das hinzugefügt wird, richten. Man kann trotzdem in Analogie zu dem Schema für die Seinsfälle folgende zwei Merkmale annehmen.

(4) Das Element *p* wird ein innerer Teil von *a*. (Das internalistische Prinzip)

(5) Das Element *p* wird das *P* in *a*. (Das Ausstrahlungsprinzip)

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die abgelehnten *aitiai* physische Prozesse für die Erklärung der Erwerbung von Eigenschaften vorziehen. Die Hinzufügung scheint besonders plausibel für eben jenen Fall, den Sokrates mit großer Aufmerksamkeit analysiert, nämlich den des Groß-Werdens. Es scheint die natürlichste Antwort auf die Frage zu sein, warum etwas groß wird, zu sagen: weil ihm etwas hinzugefügt wird.

Das ontologische Schema der abgelehnten *aitiai* für die Werdensfälle ist somit folgendes:

- (1) *a* wird *P*, wenn und nur wenn ein Element *p* zu *a* hinzugefügt wird.**
- (2) Die Hinzufügung ist ein materieller Prozess.**
- (3) Das Element *p* ist etwas Materielles. ((2) + (3) = das materialistische Prinzip)**

⁴⁹ Ich nehme an, dass unter „eins“ ein **Gegenstand** verstanden wird und nicht die Zahl eins.

(4) Das Element *p* wird ein innerer Teil von *a*. (= internalistisches Prinzip)⁵⁰

(5) Das Element *p* wird das *P* in *a*. (= Ausstrahlungsprinzip)

2.5 Vier Kritiken an der Ontologie der abgelehnten *Aitai*

Die Kritiken, die Sokrates anführt, sind – wie bereits erwähnt – dialektisch. D. h. die Kritiken sind Teile eines elenktischen Verfahrens, das darin besteht, zu zeigen, dass die Voraussetzungen, die die Vertreter der abgelehnten *aitiai* anzunehmen bereit sind, zu Widersprüchen führen müssen. Die Aufgabe von Sokrates besteht somit nicht darin, neue Thesen einzuführen, die er selbst (aber nicht eben jene Vertreter) für richtig hält, sondern Schlussfolgerungen aus der Hypothese der Vertreter der abgelehnten *aitai* zu ziehen, die untereinander nicht stimmig sind. Die Kritiken sind demnach als ein Test zur Überprüfung des Freiseins von Widersprüchlichkeiten gedacht. Dementsprechend ist es das Ziel dieses Abschnittes, die Kritiken so wiederherzustellen, dass die Widersprüche, die Sokrates in den Annahmen der Vertreter der abgelehnten *aitiai* entdeckt, erkennbar werden. Ich werde zeigen, dass die Annahmen, die zu den Widersprüchen führen, eben jene Prinzipien sind, die ich in den ontologischen Schemata dargestellt habe (das internalistische Prinzip, das materialistische Prinzip und das Ausstrahlungsprinzip).

Bevor ich die Auslegung der Kritiken darstelle, muss ich jedoch noch eine letzte Bemerkung hinsichtlich meines Deutungsverfahrens machen.

Die Kritiken (I) und (II) werden gegen die *aitai* für die Seinsfälle gerichtet. Die Kritiken (III) und (IV) gegen die *aitiai* für die Werdensfälle. Diese Teilung ist bereits ein erstes Indiz dafür,

⁵⁰ Die *aitia* für (B) scheint gegen das internalistische Prinzip zu verstoßen, denn es ist offensichtlich, dass bei einer bloßen Annäherung von zwei Gegenständen keiner der genäherten Gegenstände einen inneren Teil erwirbt. Es gibt in der Tat keine innere Veränderung. Deshalb muss man sich fragen, ob das Prinzip für diese *aitia* gilt. Es ist aber anzumerken, dass Sokrates in der Kritik (III) den Annäherungsprozess als *aitia* für das Zwei-Werden ablehnt auf Grund dessen, dass man nicht entscheiden kann, welcher der angenäherten Gegenstände durch den Annäherungsprozess zwei wird. Ich werde im Abschnitt (2.5.3) die Argumentation verfolgen, dass die Kritik verständlich wird, wenn wir annehmen, dass Sokrates nicht entscheiden kann, welcher Gegenstand zwei wird, weil er voraussetzt, dass das Zwei-Werden eine innere Veränderung in dem Subjekt verursachen muss, und dass eine innere Veränderung notwendig ist, weil – wie Sokrates glaubt – die Erwerbung eines Attributes die Erwerbung eines neuen Elementes **in** dem Subjekt verursacht. Mit anderen Worten Sokrates setzt bei seiner Kritik das internalistische Prinzip voraus: wenn *a* zwei wird, muss *a* eine Veränderung anhand der Erwerbung eines inneren Elementes erfahren. Die Annäherung impliziert aber keine Erwerbung eines inneren Elementes, somit kann die Annäherung nicht die *aitia* für das Zwei-Werden sein. Das internalistische Prinzip ist natürlich eine Voraussetzung der Kritik und nicht direkt der *aitia*. Die Kritik aber ist dialektisch, und deshalb sind ihre Voraussetzungen letztlich auch Voraussetzungen des Kritisierten.

dass der Unterschied zwischen *aitiai* für das Sein und für das Werden in den vier Kritiken nicht verloren gegangen ist. Wie in dem letzten Abschnitt gezeigt wurde, gibt es jeweils Schemata von *aitiai* für das Sein und Schemata von *aitiai* für das Werden, und sie können nicht auf ein einziges Modell zurückgeführt werden. Dementsprechend muss vermieden werden, die Kritiken zu betrachten, als ob sie auf **jede** beliebige abgelehnte *aitia* anwendbar wären, unabhängig davon, ob die kritisierte *aitia* das Sein oder das Werden erklärt. Diese klare Trennung muss deshalb besonders betont werden, da in den modernen Deutungen Einigkeit hinsichtlich folgender Punkte zu herrschen scheint:

- Die Absicht Platons in *Phaidon* ist die Darstellung seiner *aitiai*-Theorie, die nichts anderes ist als die Darbietung der Bedingungen, die **jede** *aitia* erfüllen muss, um *aitia* zu sein. Deshalb müssen die Kritiken des Sokrates totale Allgemeinheit besitzen, und dementsprechend ist die Unterscheidung von Fällen von Sein und Werden irrelevant für die Deutung der Kritiken.
- Die Kritiken (I), (II) und (IV) sind diejenigen, die relevant sind, um die *aitiai*-Theorie Platons zu verstehen. Aus den drei Kritiken kann man sogar die Prinzipien der Theorie der Kausalität bei Platon schließen. Die Kritik (III) ist irrelevant.⁵¹

Das Grundproblem dieser Annahmen besteht jedoch nach wie vor darin, dass sie nicht belegt werden können. Es ist wahr, dass der Passus eine Untersuchung über die allgemeine Natur der *aitiai* darlegt und nicht über einzelne *aitiai*. Es geht, wie Sokrates selbst sagt, um eine *tes aitias zetesis* (*Phaid.* 99d1). Es ist auch wahr, dass die Kritik gegen einen Untersuchungstypus (*tropos tes methodou* (*Phaid.*97b6)) gerichtet wird, nicht gegen einzelne Erklärungen. Das bedeutet aber nicht gleichzeitig, dass Sokrates die Unterschiede bei den Fällen nicht bemerkt hätte, und dass diese Unterschiede keine Rolle in seinen Kritiken spielen würden. Ein kurzer Überblick über die Kritiken lässt bereits erkennen, dass sie auf verschiedene Probleme abzielen. Die Kritiken (I) und (II) richten sich gegen die Natur des Elements, das in dem Subjekt dabei sein muss, damit dieses eine Eigenschaft **haben** kann (das, was ich *p* in der vorherigen Analyse benannt habe). Die Kritiken (III) und (IV) richten sich gegen die Prozesse, die ermöglichen, eine Eigenschaft zu **erwerben**. Das Haben und das Erwerben sind zwei verschiedene Forschungsgegenstände (aber nicht zwei verschiedene

⁵¹ Dies ist die Grundthese Bostocks. Die drei Prinzipien, die er aus den drei Kritiken zieht, habe ich in dem Abschnitt (2.2.2), in meiner Darstellung der Deutung Bostocks, dargestellt.

Forschungsbereiche!), und Sokrates scheint sich dessen bewusst gewesen zu sein. Er hat dabei eine salomonische Lösung für das Problem gefunden, indem er jeweils zwei Kritiken für das Sein und das Werden dargestellt hat. Deshalb erscheint es auch unzulässig, die Kritik (IV) (gegen *aitiai* für das Werden gedacht) zu den Kritiken (I) und (II) (beide richten sich gegen die *aitiai* für das Sein) hinzuzufügen, und aus diesen die *aitiai*-Theorie Platons zu erschließen. Ein weiterer Kritikpunkt meinerseits besteht darin, dass der Text auch nicht für die Irrelevanz der Kritik (III) spricht. In der Tat sind alle Kritiken auf ähnliche Weise dargestellt. Der einzige Grund für das Weglassen der Kritik (III) ist m.E. jedoch die Tatsache, dass die Kritiken (I), (II) und (IV) sich – in Kontrast zur Kritik (III) – mit dem Begriff der Gegensätze charakterisieren lassen. Die Kommentatoren wollen hier Einigkeit und Homogenität sehen und haben deshalb die drei Kritiken in Zusammenhang gebracht und die Kritik (III) dagegen im Bestreben um eine unzulässige eigene Vereinheitlichung der dargestellten Überlegungen vernachlässigt. Daran können wir sehen, wie der normalerweise wünschenswerte Anspruch auf Allgemeinheit in einer Theorie zu einer falschen Darstellung der Thesen eines Autors führen kann.

Ich bin der Überzeugung, dass die Kritiken auch uns als modernen Lesern verständlich sind, wenn wir die Unterscheidung von Seinsfällen und Werdensfällen nicht aus den Augen verlieren. Darin liegt also der Vorteil meiner Deutung, in der die *aitiai* als ontologische Erklärungen betrachtet werden, da sie einerseits diesen wichtigen Unterschied berücksichtigt, andererseits aber auch den Allgemeinheitsanspruch gleichzeitig bewahren kann. Nach meiner Deutung sind die *aitiai* für die Seinsfälle ontologische Erklärungen des Besitzes von Eigenschaften. Die abgelehnten *aitiai* erklären diesen Besitz mit Rückgriff auf ein Modell, in dem das Subjekt ein Element mit bestimmten Merkmalen ist. Die Kritiken (I) und (II) wenden sich gegen solche Elemente. Damit eröffnen die Kritiken die Möglichkeit, auch nicht wahrnehmbare Elemente (bzw. die Ideen) anzunehmen. Die *aitiai* für die Werdensfälle sind ontologische Erklärungen für den Erwerb von Eigenschaften. Die abgelehnten *aitiai* erklären den Erwerb anhand des Prozesses der materiellen Hinzufügung. Die Kritiken (II) und (IV) zeigen die Schwäche dieser Erklärung und bereiten somit den Weg für die Einführung von nichtmateriellen „Prozessen“ wie des Prozesses des Teilhabens. Erwerb und Besitz von Eigenschaften sind daher in der Tat verschiedene Phänomene, beide zusammen machen aber den Bereich ein und derselben Forschung aus: der Ontologie der Eigenschaften.

2.5.1 Kritik (I): der Verstoß gegen das Gesetz der Gegensätze

Die Stelle, in der die Kritik (I) (und (II)) dargelegt wird (*Phaid.* 100e8-101b2), ist relativ kurz, und die Argumentation sehr dicht. Man hat den Eindruck, dass Sokrates nur die Stichworte des Arguments erwähnt, und dass er sich an einen mit dem sokratischen Blickwinkel vertrauten Leser wendet. Der Passus besteht aus drei Schritten:

- (a) Wenn eine Person sagen würde, dass x größer als y ist, und y kleiner als x wegen des Kopfes, würde Kebes diese Behauptung nicht akzeptieren. (100e8-101a1)
- (b) Stattdessen würde Kebes bezeugen, dass er nichts anderes behauptet als dass alles, was größer ist als etwas anderes, durch nichts anderes größer ist, als durch die Größe, und deswegen groß, wegen der Größe, und dass das Kleinere durch nichts anderes kleiner ist als durch die Kleinheit, und deswegen kleiner, wegen der Kleinheit. (101a1-5)
- (c) Denn Kebes würde fürchten, dass er sich zwangsläufig vor einen *enantios logos* gestellt sähe, wenn er sagen würde, dass x größer ist als y und kleiner als q wegen des Kopfes: (I) durch dasselbe ist das Größere größer und das Kleinere kleiner. (II) durch etwas Kleines (den Kopf) ist etwas groß. (101a5-b2)

Bei dieser Darstellung ist ein Problem zu beobachten, das sehr wichtig für meine Argumentation ist: Der Fall in dem ersten Schritt unterscheidet sich von dem in dem dritten Schritt dargestellten. In dem ersten Schritt werden die Attributen „ist kleiner...“ und „ist größer...“ von verschiedenen Subjekten (x und y) prädiziert. In dem dritten Schritt aber werden beide Prädikate in Bezug auf dasselbe Subjekt (x) prädiziert. Diese Variation scheint ein unerwarteter Wechsel von Beispielen zu sein. Es ist jedoch durchaus auch möglich, den griechischen Text so zu übersetzen, dass der Unterschied beseitigt wird.⁵² Nach dieser Übersetzung ist der in beiden Schritten analysierte Fall „ x ist größer als y und y ist kleiner als x “. Gallop aber hat überzeugend für die Beibehaltung des Wechsels von Beispielen argumentiert.⁵³ Diesem Autor zufolge ist die Übersetzung, die den Wechsel beibehält, die natürlichste Form, den Text zu übersetzen, ferner kann die Struktur „ x ist größer als y und kleiner als q “ zu anderen Stellen in den Dialogen in Verbindung gebracht werden, wo Platon seine bekannte These darstellt, dass Einzeldinge entgegengesetzte Prädikate haben können,⁵⁴

⁵² Siehe die englische Übersetzung Blucks (1955: 115) und die deutsche Übersetzung Eberts (2004: 65) von *Phaid.* 101a6-7.

⁵³ Siehe Gallop (1975: 185 [für den Kommentar] und 53 ([für die Übersetzung])

⁵⁴ Gallop weist nicht auf die exakten Stellen hin, vermutlich sind jedoch *Phaid.* 774a-75d, *Symp.* 211a und *Pol.* 479a-480a sowie 523b-525a gemeint.

sowie zu der Simmias-Stelle, wo der Satz „Simmias ist größer als Sokrates und kleiner als Phaidon“ analysiert wird. Ich bin mit Gallop einverstanden. Leider spezifiziert dieser Autor jedoch nicht die Natur der Verbindungen, ein Desideratum, dem eben in dieser Arbeit nachgekommen werden soll. Meine Argumentation wird lauten, dass die Kritik (I) im Zusammenhang mit anderen Stellen in den Dialogen gelesen werden muss, wo Platon anhand der Struktur „ x ist größer als y und kleiner als q “ (oder ähnlicher Strukturen) ein Argument für die Existenz der Ideen einführt,⁵⁵ sowie in Zusammenhang mit der Simmias-Stelle. **Somit ist gerade diese Verbindung (Argument der Gegensätze – Kritik (I) – Simmias-Stelle) ein zentraler Punkt in dieser Arbeit.** Ich beabsichtige zu beweisen, dass die Kritik (I) und die Simmias-Stelle eine Einheit bilden, da die Kritik (I) die Darstellung und Ablehnung einer falschen *aitia* für den Fall „ x ist größer als y und kleiner als q “ ist, während die Simmias-Stelle –so meine Argumentation– die Darlegung der richtigen *aitia* für diesen Fall ist. Die Kritik (I) ist somit die negative Phase der Suche nach der *aitia*, und die Simmias-Stelle die positive. Beide Stellen zusammen machen aber das Argument aus den Gegensätzen (oder zumindest eine Version von ihm) aus.⁵⁶

Die Aufgabe des Nachweises dieser Zusammenhänge beginnt hier mit der Analyse der Kritik (I).

Der Ausgangspunkt der Kritik (I) ist der Satz „ x ist größer als y aber kleiner als q “. Dabei ist anzumerken, dass Sokrates keinen logischen Mangel in diesem Satz konstatiert. In keinem Moment der Argumentation drückt er Sorge um die logische Stringenz des Satzes aus. Dieser Umstand muss besonders betont werden, da manche Kommentatoren die Meinung vertreten, dass Platon die logische Struktur solcher Sätze missverstanden habe, so dass er die relative Struktur nicht erkannt und den Satz als einen Widerspruch betrachtet habe. Tatsächlich richtet sich die Kritik (I) jedoch nicht gegen den Satz selbst, sondern gegen die angegebene *aitia* („wegen des Kopfes“). Hier wird also das *Explanans* und nicht das *Explanandum* problematisiert. Folglich stellt sich die Frage, worin der Fehler dieser Art von *aitia* liegt. Sokrates teilt uns mit, dass eine solche *aitia* zwangsläufig zu einem *enantios logos* führt, der darin besteht, dass dieselbe *aitia* die Präsenz von zwei entgegengesetzten Attributen erklären soll. Da eine weitere Erörterung der Kritik von Sokrates nicht geliefert wird, ist es letztlich

⁵⁵ Dieses Argument wird „Argument aus den Gegensätzen“ benannt, und zwar aus dem guten Grund, dass sein Ausgangspunkt die Analyse eben solcher Sätze ist, die die oben erwähnte Struktur haben, d.h. von Sätzen, in denen entgegengesetzte Attribute von einem und demselben Subjekt prädiert werden.

⁵⁶ Das Argument aus den Gegensätzen wird ausführlicher in dem Abschnitt (4.4) dargestellt werden.

die Aufgabe des Deuters, die knappe Darstellung verständlich zu machen. Die bekannteste Auslegung ist die Bostocks: Ihm zufolge hat Sokrates hier gefordert, dass eine *aitia* eine hinreichende Bedingung sein müsse: Wenn *A* die *aitia* für *P* sei, dann könne *A* nicht die *aitia* für Nicht-*P* sein. Die Konjunktion von *A* und Nicht-*P* werde somit ausgeschlossen. Diese Deutung aber fordert eine Bedingung, die **keine *aitia*** erfüllen kann, denn **jede *aitia***, die einen Gegenstand groß macht, muss notwendigerweise einen anderen klein machen. Dieses Prinzip hat offensichtlich nichts mit der Natur der *aitiai* zu tun, sondern mit der Natur des Relativattributes *groß*, das *per se* das Korrelativattribut *klein* impliziert. Deshalb kann **keine *aitia*** für das Große diese Bedingung erfüllen, nicht einmal die Teilhabe an der Idee der Größe (die sichere *aitia*). Die Teilhabe an der Idee der Größe kann –logisch gesehen– nicht die *aitia* dafür sein, dass etwas groß ist, ohne gleichzeitig etwas anderes klein zu machen. Eine hinreichende Bedingung für das Große ist ebenfalls (**und ohne Ausnahme!**) eine hinreichende Bedingung für das Kleine.⁵⁷ Die auf diese Weise gedeutete Kritik ist nun sowohl für die abgelehnten *aitiai* als auch für die sicheren *aitiai* vernichtend. Man könnte wohl argumentieren, dass Sokrates hier scherzt, und infolgedessen sein Beispiel nicht ernst zu nehmen ist. Das Problem aber besteht darin, dass man annehmen müsste, dass nicht nur die *aitia* „wegen des Kopfes“ ein Scherz ist (diese Erklärung ist akzeptabel, habe ich doch bereits Argumente dafür gebracht, dass Sokrates die *aitia* missversteht⁵⁸), sondern auch der analysierte Fall selbst, denn der Deutungsvorschlag Bostocks funktioniert erst mit einem Fall, der die Erklärung von Relativattributen nicht einschließt. Diese Veränderung aber würde die ganze Diskussion über *aitiai* in *Phaidon* unverständlich machen, weil die Fälle, die Relativattribute enthalten, gerade die Standardbeispiele in diesem Dialog sind. Vor allem die Attribute *groß/klein* spielen die zentrale Rolle in der Darstellung der sicheren *aitiai* (Sokrates findet diese *aitiai* sicher, weil sie eben die Größe- und Kleinheitsfälle erklären, wobei sie die Kritik (I) und die anderen Kritikpunkte jedoch vermeiden!) und in der Simmias-Stelle. Wie können wir nun diese Stellen deuten, wenn wir annehmen müssen, dass die Beispiele nicht als ernst betrachtet werden müssen? Dementsprechend muss eine Deutung bevorzugt werden, die eine solche radikale Textveränderung nicht impliziert.⁵⁹ Ich schlage daher folgende Deutung vor:

⁵⁷ Dieser Punkt kann auch folgendermaßen erklärt werden:

x hat an der Idee der Größe teil $\rightarrow x$ ist größer als y .

x ist größer als $y \rightarrow y$ ist kleiner als x .

Dann: x hat an der Idee der Größe teil $\rightarrow y$ ist kleiner als x .

⁵⁸ Siehe oben Abschnitt (2.4.1).

⁵⁹ Vlastos (1969: 100-101, Fußnote 64) ist noch radikaler als Bostock. Er ignoriert die Kritik (I) mit der Begründung, es handele sich um „a blemish“ und ein Beispiel von „Plato’s residual confusions and fallacies“.

In der Kritik (II) wird deutlich, dass Sokrates voraussetzt, dass eine *aitia* die Eigenschaft haben muss, die sie bestimmt. Ich habe diese Voraussetzung das Ausstrahlungsprinzip genannt und für folgende Formulierung argumentiert: Das Element p ist das P in a . Wenn wir dieses Prinzip auf die von (I) kritisierte *aitia* anwenden, dann wird eine Schwäche dieser *aitia* deutlich, und zwar, dass sie einen Widerspruch enthält: das Element p (bzw. der Kopf) in der kritisierten *aitia* müsste selber nach dem Ausstrahlungsprinzip gleichzeitig das Große und das Kleine sein, wenn die *aitia* sowohl das Große als auch das Kleine erklären soll. Ich schlage daher vor, dass die Kritik (I) als eben die Diagnose dieses Widerspruchs zu verstehen ist. Mit dieser Deutung wird somit auch die Kritik verständlich: Sokrates kann nicht akzeptieren, dass durch dasselbe das Große groß ist, und das Kleine klein, weil sich daraus ergeben würde, dass dasselbe gleichzeitig die Größe und die Kleinheit ist, und das wiederum würde bedeuten, dass die *aitia* zu einem Widerspruch führt. Mehrere Gründe sprechen für diese Deutung:

- (1) Die Kritik führt zu einem echten Widerspruch, und damit erhält der Ausdruck „*enantios logos*“ (*Phaid.*101a6) seine gewöhnliche Bedeutung von „Widerspruch“ oder „Paradoxon.“
- (2) Die Entdeckung eines Widerspruches ermöglicht eine dialektische Deutung der Kritik. (Wie ich im Anschluß zeigen werde, ergibt sich der Widerspruch nämlich erst aus den Annahme der Vertreter der abgelehnten *aitiai*).
- (3) Bei der vorgeschlagenen Deutung wird die Verbindung zwischen der Kritik (I) und der Simmias-Stelle deutlich. Dieser Punkt fordert eine detailliertere Erklärung:

Die Simmias-Stelle steht im Textverlauf nach der Darstellung der sicheren *aitiai* und gilt als eine Reihe von Schlussfolgerungen, die sich aus der Hypothese der sicheren *aitiai* (der Ideenlehre) ergeben. Auch wenn die ungemein dichte Argumentation dieser Stelle hier nicht analysiert werden kann, möchte ich doch die Aufmerksamkeit auf das Ziel der Stelle richten. Die Absicht des Sokrates –wie er selbst ausdrücklich sagt– ist es, die Zustimmung seines Gesprächspartners hinsichtlich folgendes Gedankens zu erreichen: Die Größe in Simmias –genauso wie die Größe an sich, aber im Gegensatz zu Simmias selbst– nimmt seinen Gegensatz nicht an. Die Größe in Simmias kann nicht die Kleinheit in Simmias sein, genauso wie die Größe an sich niemals die Kleinheit an sich sein kann. Simmias hingegen kann sehr wohl groß und klein sein. Diese Konklusion wird zu einer Art ‘Gesetz der Gegensätze’: Ein Gegenteil kann niemals sein Gegenteil sein. (*Phaid.* 102d5-103a2).

Die Kritik (I) eben in ihrer von mir vorgeschlagenen Deutung zeigt, dass die *aitia* „wegen des Kopfes“ gegen das Gesetz der Gegensätze verstößt, denn der Kopf ist sowohl die Größe als auch die Kleinheit in x , und demzufolge ist die Größe auch die Kleinheit. **Die Kritik ist folglich nichts anderes als die Diagnose des Verstoßes gegen das Gesetz der Gegensätze!**

Da das Gesetz der Gegensätze eine Schlussfolgerung aus den sicheren *aitiai* ist, und der Verstoß gegen dieses Gesetz eine Schlussfolgerung aus den abgelehnten *aitiai* darstellt, können die zwei Stellen in Verbindung gebracht werden: Die Simmias-Stelle zeigt, dass die sicheren *aitiai* frei von dem Widerspruch sind, in den die abgelehnten *aitiai* zwangsläufig geraten. An den zwei Stellen wird somit die Widerspruchsfreiheit der jeweiligen Modelle getestet.

Im Folgenden werde ich nun den logischen Fortgang der Kritik erläutern und die einzelnen Schritte der Argumentation darstellen.

In dem Argument wird behauptet, dass die von Kebes gelieferte *aitia* für den in dem Schritt (c) gewählten Fall zu einem Widerspruch führt. Deshalb müssen die in (b) dargestellten neuen *aitiai* für alle Fälle von Größe und alle Fälle von Kleinheit akzeptiert werden, und die *aitia* für den Fall in (a) muss abgelehnt werden. Die Argumentation hat somit folgende logische Struktur: $(c) \rightarrow ((b) \wedge (a))$. Nach dieser Struktur ergeben sich (b) und (a) aus (c). Man könnte denken, dass (b) und (a) sich aus (c) ergeben, weil die *aitia* bei dem Fall in (a), genauso wie bei dem Fall in (c), zu einem Widerspruch führt, weshalb man die *aitia* in (a) ablehnen und die *aitiai* in (b) annehmen muss. Das heißt, dass sowohl (a) als auch (c) einen Widerspruch enthalten. Es ist aber auch möglich, dass die *aitia* zuvor zu einem Widerspruch bei dem Fall (c) führt, aber nicht bei dem Fall (a). Sie muss dennoch ebenfalls als *aitia* für den Fall (a) abgelehnt werden und durch die neuen *aitiai* in (b) ersetzt werden, weil die neuen *aitiai* **Sicherheit** bei jedem Fall gewährleisten, während die anderen *aitiai* zwar einige Fälle ohne Widersprüche erklären können, die anderen Fälle jedoch eben nicht.

Meiner Meinung nach muss diese letzte Deutung bevorzugt werden. Der Grund hierfür ist, dass sie zu der dialektischen Art der Argumentation besser passt. Sokrates pflegt in seinen dialektischen Diskussionen die Thesen seines Gesprächspartners zu widerlegen, indem er zeigt, dass die gegebene Antwort zwar richtig für einen Fall sein kann, aber problematisch für einen anderen. Der von uns untersuchte Text spiegelt somit genau diese

Argumentationsstrategie: Kebes muss die Antwort „wegen des Kopfes“ als *aitia* für (a) ablehnen und durch die neuen *aitiai* in (b) ersetzen, weil dieselbe *aitia* zu einem Widerspruch führen kann, wenn sie für den Fall in (c) benutzt wird, obwohl sie für den Fall in (a) völlig unproblematisch ist. Damit erklärt sich auch der Wechsel zwischen verschiedenen Beispieltypen. Er dient der Verschiebung von einem wenig problematischen Fall zu einem sehr problematischen. Er ist somit notwendig im Rahmen der dialektischen Strategie. Dadurch können wir jetzt die Argumentation wiederherstellen. Die Schritte (2) und (3) sind nur Vermutungen, die den dialektischen Fortgang und damit den Wechsel von Beispielen erklären:

- (1) Kebes wählt „wegen des Kopfes“ als *aitia* für den Fall „ x ist größer als y und y kleiner als x “ aus.
- (2) *Sokrates (oder ein Antilogikos) erhebt zwei Einwände: Erstens kann nach dem internalistischen Prinzip der Kopf das Große in x erklären, aber nicht das Kleine in y . Zweitens muss wegen des Ausstrahlungsprinzips der Kopf sowohl die Größe als auch die Kleinheit sein, und diese Annahme führt zu einem Widerspruch.*
- (3) *Kebes kann die Einwände überwinden: Er muss nur annehmen, dass „wegen des Kopfes“ die *aitia* für „ x ist größer als y “, aber nicht für den Fall „ y ist kleiner als x “ ist. Stattdessen kann eine andere *aitia* für den letzten Fall ausgesucht werden; man kann z.B. den Besitz eines Elementes in y (den Kopf von y oder seine Körpergröße usw.) auswählen, der das Große in y erklärt. Damit verlieren beide Einwände ihre Gültigkeit.⁶⁰*
- (4) Sokrates ändert den Vergleich: x wird mit y **und mit q** verglichen. Dementsprechend muss nicht nur erklärt werden, warum x groß ist und y klein, sondern auch warum x selbst gleichzeitig groß und klein ist. Letzteres wird als zu klärender Fall ausgewählt.
- (5) Jetzt ist Kebes gezwungen, die *aitia* „wegen des Kopfes“ als *aitia* sowohl für das Große als auch für das Kleine in x auszuwählen.
- (6) Nach dem Ausstrahlungsprinzip muss der Kopf sowohl die Größe als auch die Kleinheit in x sein.
- (7) Wenn der Kopf die Größe und die Kleinheit in x ist, dann sind die Größe und die Kleinheit in x identisch. Dies ist aber ein Widerspruch!

⁶⁰ Dieser Wechsel passt zu dem internalistischen Prinzip. Hier ist es wichtig anzumerken, dass die Einwände im Rahmen des ontologischen Schemas der abgelehnten *aitiai* überwunden werden können, weshalb sie keine Gefahr für das ontologische Schema selbst sind.

- (8) Kebes lehnt die *aitia* „wegen des Kopfes“ ab und ersetzt sie durch die *aitiai* „wegen der Größe“ und „wegen der Kleinheit“ bzw. „wegen der Teilhabe an der Größe selbst“ und „wegen der Teilhabe an der Kleinheit selbst“. So muss er keinen Widerspruch mehr fürchten.

Wie sollen wir nun aber das Argument einschätzen?

Die größte Schwäche in dem untersuchten Argument ist das Beispiel selbst. Wenn gesagt wird, dass x größer ist als y und kleiner als q wegen des Kopfes, so ist damit nicht gemeint, dass x einen Kopf hat, der gleichzeitig die Größe und die Kleinheit von x ist. Die ganze Argumentation kann daher nicht ernst genommen werden. Damit ist auch das Beispiel selbst – wie oben bereits erwähnt – nicht ernst zu nehmen, und folglich, um die Argumentation richtig zu verstehen, zu verändern. Ich möchte daher die Kritik im Folgenden mit einem anderen Beispiel klar machen. Ich denke hier an einen Vertreter der abgelehnten *aitiai*, der auf die Frage, warum etwas schön ist, antwortet, dass etwas schön ist, weil es eine glänzende Farbe hat oder eine bestimmte Gestalt (es handelt sich hier um die abgelehnte *aitia* für (D)).

Diese Person ist jemand, der der Meinung ist, dass ein Attribut von einem Subjekt wahr ist, wenn das Subjekt einen Teil hat, der mit dieser Eigenschaft identifiziert werden kann (**das Ausstrahlungsprinzip**). Er erkennt wahrscheinlich, dass Attribute wie „groß“ oder „klein“ Relativattribute sind, in dem Sinne, dass ihm bewusst ist, dass bei solchen Attributen immer ein „in Bezug auf“ erwähnt werden muss. Er denkt aber, dass Relativprädikate etwas **in** dem Gegenstand bezeichnen. Wenn A größer ist als B, hat der Gegenstand A –so würde er argumentieren– etwas, das die Größe für den Gegenstand ist, der Gegenstand B muss auch etwas haben, das seine Kleinheit ausmacht (**das internalistische Prinzip**). Er glaubt nicht, dass dieser Teil nicht wahrnehmbar ist. So wie der Ausdruck „rot“ in „ x ist rot“ einen wahrnehmbaren Teil bezeichnet, so bezeichnet der Ausdruck „größer“ in „ x ist größer“ ebenfalls einen wahrnehmbaren Teil (**das materialistische Prinzip**).

Lassen wir ihn nun nach der *aitia* für die Tatsache fragen, dass x größer ist als y . Er müsste eine Antwort des Typus „weil x etwas hat, das alle drei Prinzipien exemplarisiert“ geben. Er wird nicht den Kopf als das Element a betrachten, obwohl es wahr ist, dass x um einen Kopf größer ist als y . Er wird lieber etwas Feineres wie z.B. die Körpergröße (als ein materieller und wahrnehmbarer Teil verstanden) auswählen. x ist dann größer als y , weil x 1,60m groß ist

und y 1,50m. Die Körpergröße scheint die perfekte Lösung zu sein. Zunächst verbinden wir intuitiv die Eigenschaft groß/„größer“ mit dem Konzept der Körpergröße. Außerdem ist sie eine wahrnehmbare Eigenschaft (sie kann sogar mit materiellen Mitteln gemessen werden). Sie ist darüber hinaus etwas **in** Simmias. Deshalb kann sie das sein, was das Adjektiv *groß/größer* bei Simmias bezeichnet. Unser Gesprächspartner kann also in einem ersten Moment denken, dass die Körpergröße von x auch die *aitia* für die Kleinheit von y sein kann, da ebenfalls y klein ist, weil x die Körpergröße hat, die er hat. Damit denkt er, dass x größer ist als y , und y kleiner als x , weil x die Körpergröße 1.60m hat, was äquivalent mit der Begründung „wegen der Körpergröße“ ist. Nun können wir die Argumentation folgendermaßen formalisiert wiederherstellen.

- (1) Der Vertreter der abgelehnten *aitiai* wählt „wegen der Körpergröße von x “ als *aitia* für den Fall „ x ist größer als y und y kleiner als x “ aus.
- (2) *Sokrates erhebt zwei Einwände: Nach dem internalistischen Prinzip kann die Körpergröße die Größe in x erklären, aber nicht die Kleinheit in y . Wegen des Ausstrahlungsprinzips muss die Körpergröße gleichzeitig die Größe und die Kleinheit sein, und diese Annahme führt zu einem Widerspruch.*
- (3) *Der Vertreter überwindet die Einwände, indem er die Größe von x unter Rückgriff auf die Körpergröße von x erklärt, und die Kleinheit von y unter Rückgriff auf die Körpergröße von y .*
- (4) Sokrates ändert den Vergleich: x wird zu y **und zu q** in Beziehung gesetzt.
- (5) Jetzt ist Kebes gezwungen, die *aitia* „wegen der Körpergröße von x “ als *aitia* sowohl für das Große als auch für das Kleine in x auszuwählen.
- (6) Nach dem Ausstrahlungsprinzip muss die Körpergröße von x sowohl die Größe als auch die Kleinheit von y sein.
- (7) Wenn die Körpergröße von x sowohl die Größe und die Kleinheit in x ist, dann sind die Größe und die Kleinheit in x identisch. Dies ist aber ein Widerspruch!
- (8) Der Vertreter muss die *aitia* „wegen der Körpergröße von x “ ablehnen, und die neuen *aitiai* in (b) akzeptieren.

2.5.2 Kritik (II): Materielle Elemente, die von Natur aus entgegengesetzte Attribute aufzeigen

Die Kritik (II) führt auch zu einem „*enantios logos*“, ist jedoch meiner Meinung nach nicht so interessant wie die Kritik (I). Sie wendet sich gegen die materiellen Elemente, die sogar ohne einen Vergleich zu einem Widerspruch führen, da sie von Natur aus eine Eigenschaft aufzeigen, die zu der erklärten Eigenschaft entgegengesetzt ist. Dies ist z.B. der Fall bei einem Kopf. Er ist von Natur aus kleiner als der Körper (und deshalb klein), aber er muss auch die Größe aufweisen, denn er ist die *aitia* für die Größe.

- (1) x ist größer als y wegen des Kopfes.
- (2) Der Kopf zeichnet sich von Natur aus durch Kleinheit aus.
- (3) Nach dem Ausstrahlungsprinzip muss der Kopf jedoch auch die Größe aufweisen.
- (4) Der Kopf weist damit die Größe und die Kleinheit auf. Der Kopf ist folglich autokontradiktorisch!

2.5.3 Kritik (III): Gefahr der Paradoxie bei der Erklärung der bloßen Cambridge-Veränderung

Die Kritiken (III) und (IV) beschäftigen sich mit dem Problem des Werdens. Ich beginne mit der Kritik (III).

Die Kritik (III) wird, wie oben bereits erwähnt, häufig vernachlässigt. Eine Ausnahme ist Vlastos, der hier die Hauptstütze für seine These findet, dass Platon in *Phaidon* zwischen logischen Gründen und physischen Ursachen unterscheidet. Die Kritik (III) zeige eben die Schwierigkeiten, die entstehen, wenn man einen logischen Sachverhalt unter Rückgriff auf physische Ursachen erklärt. Platon habe gezeigt –so Vlastos–, dass die Annäherung von zwei Gegenständen nicht der Grund für die Tatsache sein kann, dass sie zusammen zwei sind, da die zwei Gegenstände immer zwei seien, unabhängig davon, ob sie nah oder entfernt seien. Wie Vlastos (1981: 97) sagt: „[...]*the things being talked about are two by hypothesis, and they would still be two regardless of whether they were jammed up together in a cupboard or situated in different galaxies a million light-years apart.*“

Es besteht aber eine Schwierigkeit bei der Deutung Vlastos'. Der Autor geht davon aus, dass zwei einzelne Gegenstände nicht durch die Annäherung zwei werden können. Hier hängt die Argumentation eigentlich von den Aussagen ab, die analysiert werden müssen. Stellen wir

uns vor, dass es zwei Bücher gibt, die zuerst an verschiedenen Orten sind, und danach nebeneinander auf einen Schreibtisch gestellt werden. Wir müssen also folgende Sätze analysieren:

- Diese Bücher werden zwei (Bücher) durch die Annäherung.
- Diese Bücher werden zwei (Bücher auf dem Tisch) durch die Annäherung.

Vlastos muss an einen Satz wie den ersten denken. Sokrates aber denkt eher an einen Satz wie den zweiten. Der Grund ist folgender: Bei dem ersten Satz ist nicht nur der Grund problematisch, sondern auch der Fall selbst. Zwei Bücher **sind** immer zwei Bücher, sogar wenn sie in verschiedenen Galaxien sind, wie Vlastos sagt. Das Verb „werden“ muss somit durch „sind“ ersetzt werden, um die Paradoxie zu beseitigen. Das Problem liegt in erster Linie in dem Fall selbst oder in seinem Ausdruck, und nur in zweiter Linie in der *aitia*. Sokrates aber erstaunt in 97a2-5 nur, dass die Annäherung die *aitia* für das Zwei-Werden ist, er wundert sich jedoch nicht, dass sie überhaupt zwei werden können. D.h. Sokrates findet den analysierten Fall an sich nicht problematisch, sondern nur die *aitia* für den Fall. Diese Ansicht des Sokrates passt nun aber besser zu dem zweiten Satz als zu dem ersten.⁶¹

Jetzt muss entschieden werden, welchen Status die mathematischen Prädikate wie „werden zwei Bücher auf dem Tisch“ in *Phaidon* haben. Die bekannteste Auffassung im Bezug auf die logische Natur der mathematischen Prädikate ist die Freges, der in dem berühmten Paragraph 52 seines Werkes „Die Grundlagen der Arithmetik“ (Frege 1884: 59) postuliert hat, dass „die Zahlangabe eine Aussage von einem Begriffe enthalte“. Dementsprechend bezeichnen mathematische Prädikate Eigenschaften von Begriffen und nicht von Gegenständen. Das heißt dann folglich auch, dass in unserem Satz nach dieser Auffassung nicht über die Gegenstände (die Bücher) gesprochen wird, sondern vielmehr über den Begriff „Bücher auf dem Tisch sein“. Von diesem Begriff wird gesagt, dass ihm die Zahl zwei zukommt. Mathematische Prädikate bezeichnen somit Eigenschaften zweiter Ordnung bzw. Eigenschaften von Eigenschaften. Dieser Gesichtspunkt ist jedoch meiner Meinung nach in *Phaidon* nicht zu finden. Mathematische Prädikate bezeichnen in unserer Stelle nämlich sehr wohl Eigenschaften von Dingen. Für diese Lesart spricht zu einem die Tatsache, dass Sokrates

⁶¹ Ein starkes Indiz, dass Sokrates den Grund und nicht den Fall selbst ablehnt, liefert die Darstellung der sicheren *aitia* für diesen Fall: Sokrates erkennt keine andere *aitia* des Zwei-Werdens „*ê tèn tês duados metaschein*“ (*Phaid.* 101c5). *Metaschein* ist eine Aoristform mit ingressiver Bedeutung, und muss dementsprechend durch „teilzuhaben anfangen“ übersetzt werden. Damit macht Sokrates deutlich, dass er akzeptiert, dass Gegenständen zwei **werden** können.

solche Prädikate immer in Verbindung mit Prädikaten wie *groß* und *schön* bringt. Die Tabelle der *aitiai* zeigt zum anderen, dass Sokrates ohne Strategieveränderung mathematische und nicht mathematische Beispiele mischt. Diese Angleichung von mathematischen und nicht mathematischen Prädikaten wird noch deutlicher in einem Passus in *Theaitetos*, der mit der Diskussion in *Phaidon* eng verbunden ist, und wo Sokrates *pleion* (einen mathematischen Begriff) als eine Unterklasse von *meizon* betrachtet.⁶²

Warum ist nun aber für Sokrates die Annäherung als Erklärung für das Zwei-Werden inakzeptabel?

Wenn die *aitia* für das Zwei-Werden die Annäherung ist, dann kann Sokrates weder irgendeinen der Gegenstände noch die zwei Gegenstände zusammen als Subjekt des Werdens annehmen. Dieser Konditionalsatz ist der Kern der Argumentation. Wir müssen uns daher als nächsten Schritt fragen, warum er das Subjekt nicht festlegen kann, wenn die Annäherung die *aitia* ist. Es scheint mir, dass die Antwort in Zusammenhang mit dem Problem der sogenannten **Cambridge-Veränderung** steht.

Ein Gegenstand leidet unter Cambridge-Veränderung, wenn ein Prädikat P wahr von dem Gegenstand in der Zeit Z^1 ist, aber falsch in der Zeit Z^2 , oder wenn das Prädikat P falsch als Aussage über den Gegenstand in der Zeit Z^1 ist, aber wahr in der Zeit Z^2 . Dementsprechend leidet Sokrates ebenfalls unter der Cambridge-Veränderung, wenn er blass wird, und auch wenn Simmias aufwächst, und er infolgedessen kleiner als Simmias wird. Bei diesen beiden Beispielen ist intuitiv klar, dass wir bei dem ersten Fall (blass werden) über eine echte Veränderung sprechen, bei dem zweiten (kleiner werden) aber nicht. Es wird jedoch gewöhnlich diese zweite Veränderung als **bloße Cambridge-Veränderung** bezeichnet, und die erste als **echte Veränderung**. Dieser Unterscheidung entsprechend kann man auch von **echten Eigenschaften** (blass sein) und von **bloßen Cambridge-Eigenschaften** (kleiner sein als Simmias) sprechen.

Relativeigenschaften, wie *groß/klein*, und mathematische Eigenschaften (falls sie als Eigenschaften von Gegenständen –d.h. Eigenschaften erster Ordnung– betrachtet werden können) sind bloße Cambridge-Eigenschaften, und deshalb verursacht ihr Erwerb oder

⁶² Siehe *Theaitetos* 155a4.

Verlust auch nur eine bloße Cambridge-Veränderung. Das Problem hinter der Kritik (III) ist die Erklärung der bloßen Cambridge-Veränderung.

Daher lässt sich auch der in (III) kritisierte Fall auf eine bloße Cambridge-Veränderung reduzieren: In einer Zeit T^1 haben zwei Bücher nicht die Eigenschaft „zwei auf meinem Schreibtisch sein“, in Zeit T^2 hole ich sie von ihren jeweiligen Plätzen und lege sie auf meinen Schreibtisch, somit ist in T^2 von den Büchern das Prädikat „zwei auf meinem Schreibtisch sein“ wahr. Die Frage ist nun, wie die Vertreter der abgelehnten *aitiai* die Cambridge-Veränderung analysieren würden.

Meiner Meinung nach impliziert die Annahme des internalistischen Prinzips, dass keine Unterscheidung zwischen der bloßen Cambridge-Veränderung und der echten Veränderung getroffen wird. Wenn die Eigenschaften nämlich als innere Teile des Subjekts gesehen werden, dann bezeichnet jedes Prädikat eine echte Eigenschaft, und jede Veränderung von Prädikaten involviert eine echte Veränderung. Eine internalistische Auffassung der Eigenschaften verfügt über keine Mittel für die Differenzierung der zwei Arten von Veränderungen.

Ferner impliziert die Annahme des materialistischen Prinzips, dass jede Eigenschaft wahrnehmbar sein muss, und dementsprechend auch jede Veränderung. Diese Auffassung aber impliziert folgende Paradoxie: Wenn ein Gegenstand eine bloße Cambridge-Eigenschaft gewinnt, muss er für die Vertreter der abgelehnten *aitiai* eine **wahrnehmbare** Veränderung erfahren, in der Tat aber zeigt der Gegenstand selbst keine **wahrnehmbare** Veränderung. Wenn die Veränderung von Prädikaten durch einen Annäherungsprozess verursacht wird, dann ist noch deutlicher, dass das Subjekt keine Veränderung zeigt, denn Annäherung an sich impliziert keine echte Hinzufügung von inneren Teilen. Die Paradoxie kann dann daher folgendermaßen dargestellt werden: Nach den Prinzipien der Vertreter der abgelehnten *aitiai* muss das Subjekt beim Vorgang des Werdens eine Veränderung erleben, durch den Annäherungsprozess geschieht aber eine solche Veränderung nicht. Meiner Meinung nach steht hinter der Kritik (III) dieses Problem. Sokrates kann als Subjekt des Zwei-Werdens keinen der angenäherten Gegenstände annehmen, weil keiner von ihnen eine wahrnehmbare Veränderung durch die Annäherung erlebt hat, aber nach den Prinzipien der Vertreter der abgelehnten *aitiai* müssten die Gegenstände eine wahrnehmbare Veränderung erlebt haben. Ich werde deshalb im Anschluss die Kritik des Sokrates in Form einer Argumentation

darstellen, die zu dieser Paradoxie führt. In dem vorliegenden Text aber wird nicht explizit über einen *enantios logos* gesprochen. Trotzdem gibt es Indizien, dass Platon selbst bemerkt hat, dass die bloße Cambridge-Veränderung zu Widersprüchen führen kann. In *Theaitetos* 155a2-b5 stellt Sokrates drei Prinzipien über die Veränderung auf, die *machetai auta autois*, wenn sie auf Fälle bloßer Cambridge-Veränderungen angewendet werden.

- (1) x und y werden zwei durch einen Annäherungsprozess.
- (2) wenn x und/oder y zwei werden, dann gewinnen x und/oder y innere, wahrnehmbare Teile (durch das internalistische Prinzip und durch das materialistische Prinzip).
- (3) Wenn x und/oder y **durch einen Annäherungsprozess** zwei werden, gewinnen x und/oder y keine inneren, wahrnehmbaren Teile.
- (4) Wenn x und/oder y zwei werden, dann **gewinnen** x und/oder y und **gewinnen** gleichzeitig **nicht** innere, wahrnehmbare Teile durch einen Annäherungsprozess. (Aus (2) und (3)). Widerspruch!

2.5.4 Kritik (IV): Mangel an Allgemeinheit

In der Kritik (IV) lehnt Sokrates ab, dass die Zerteilung die *aitia* für das Zwei-Werden sein kann, da dieser Prozess dem der Hinzufügung entgegengesetzt ist. Die Lehre der Kritik ist somit, dass entgegengesetzte Prozesse nicht als *aitiai* angenommen werden können. Es ist jedoch anzumerken, dass die Annahme von entgegengesetzten Prozessen keinen Widerspruch impliziert, wenn die Prozesse auf verschiedene Gegenstände angewendet werden. Bei der Annäherung geht es um zwei verschiedene Gegenstände, bei der Zerteilung um zwei Teile desselben Gegenstandes. Deshalb ist die eine Antwort nicht die Verneinung der anderen. Abgesehen von den Subjekten würden wir auch nicht die erwähnten Prozesse (Annäherung und Zerteilung) als echte Gegensätze betrachten. Bei der Annäherung denkt man eher an die Entfernung und bei der Zerteilung an die Zusammenfügung. Daher können wir nicht annehmen, dass Sokrates hier echte Widersprüche in den abgelehnten *aitiai* entdeckt hat.

Meiner Meinung nach wird hier in den Erklärungen der abgelehnten *aitiai* der Mangel an Allgemeinheit kritisiert. Es ist anzumerken, dass die Forschung der Vertreter der abgelehnten *aitiai* ihrer Natur nach Allgemeinheit fordert, da sie auf der Suche nach ontologischen Erklärungen ist. *Per definitionem* müssen ontologische Kategorien höchst allgemein sein. Die

abgelehnten *aitiai* bieten so eine Kategorie, die Allgemeinheit zu besitzen scheint: die der physischen Hinzufügung. Die Kritik des Sokrates aber zeigt, dass sie bei dem Fall der Zerteilung unzureichend ist. Hier muss eben dieser physische Prozess als *aitia* ausgewählt werden. Der Kategorie der Hinzufügung nun mangelt es aber an Allgemeinheit.

2.6 Die Hypothese aus den sicheren *aitiai*

Die Aufgabe der sicheren *aitiai* ist es, die Probleme, die Sokrates bei den abgelehnten *aitiai* diagnostiziert hat, zu lösen. Sokrates Lösung ist bekannt: die Teilhabe an den Ideen ist die einzige *aitia*, die **sicher** ist.

Ich habe gezeigt, dass die Kritiken von Sokrates als dialektisch verstanden werden können, das heißt, dass jede Schwäche der abgelehnten *aitiai* als eine Paradoxie betrachtet werden kann, die sich aus den Prämissen der Vertreter der abgelehnten *aitiai* ergibt. Diese dialektische Deutung ermöglicht es uns zu verstehen, was Sokrates mit „Sicherheit“ meint: Eine *aitia* ist sicher, wenn die Prämissen, mit denen die *aitia* arbeitet, nicht zu Paradoxien führen, bzw. wenn die Prämissen widerspruchsfrei sind.⁶³

Es ist hierbei anzumerken, dass die neuen *aitiai* die alten *aitiai* ersetzen, aber nicht von letzteren unabhängig sind. Die Ideen als *aitiai* entstehen vielmehr aus eben jenem alten Modell. Diese Besonderheit der Argumentation ergibt sich auch aus dem dialektischen Verfahren, da dieses die von dem Gesprächspartner angenommenen Prämissen als Ausgangspunkt wählt und nicht jede Prämisse *a priori* verwirft, die in der Diskussion zunächst akzeptiert wird. Das Vorgehen des Sokrates besteht somit darin, ein oder mehrere Prinzipien der abgelehnten *aitiai* durch neue Prinzipien zu ersetzen, die die in der Diskussion entdeckten Paradoxien vermeiden. Demzufolge muss der Kommentator darauf explizit hinweisen, welche Prämissen von dem alten Modell behalten werden können, weil sie als richtig von Sokrates betrachtet werden, und welche wegen ihrer Falschheit abgelehnt werden müssen. Um dieses Procedere einhalten zu können, muss ein Hindernis überwunden werden: Die Entdeckung von Paradoxien in einer dialektischen Diskussion weist nämlich zunächst nur

⁶³ Damit gewinnt der Begriff von „Sicherheit“ einen präzisen Sinn: Widerspruchsfreiheit. Die anderen Ausdrücke (*errômenestaton* (100a4), *ou tarattesthai* (100d3), *ouk pesein* (100e1)), die Sokrates im Text benutzt, um über „Sicherheit“ zu sprechen, und die eher metaphorisch gemeint sind, müssen auf den Begriff von „Widerspruchsfreiheit“ zurückgeführt werden.

auf die Existenz einer Inkohärenz hin. Sie sagt jedoch nichts darüber aus, welche Prämissen im Einzelnen abgelehnt werden müssen, weil sie sich als falsch erwiesen haben, und welche angenommen werden. Wenn die Prämissen A und B miteinander inkompatibel sind, eröffnet sich entweder die Möglichkeit, dass A oder B, oder dass A und B falsch sind. Diese Schwierigkeit kann nun aber auch nicht beseitigt werden, indem gefragt wird, welche Prämissen **wir** für richtig bzw. falsch halten. Es muss vielmehr gefragt werden, welche Prämissen **Sokrates** für richtig bzw. falsch hält. Um diese Aufgabe zu erfüllen, müssen zunächst die Prämissen, die behalten werden können, anhand einer Analyse der Passagen, wo die sicheren *aitiai* dargestellt werden, herausgefiltert werden. Im Folgenden werden die Prämissen, die überzeugend als für Sokrates annehmbar gewertet werden können, dargelegt werden.

Die allgemeine Struktur „*a hat p*“ wird in den sicheren *aitiai* beibehalten. Ich habe oben bereits dargelegt, dass diese Struktur ein allen drei *aitiai*-Modellen gemeinsames Element ist. Die Verbindung zwischen ihr und der Ideenlehre wird in der Simmias-Stelle als eine Schlussfolgerung dargestellt: Wenn Simmias an der Idee der Größe teilhat, dann **hat** Simmias die Größe in sich. Simmias ist größer als Sokrates *toi megethei ho tugchanei echôn* (*Phaid.*102c2) und Sokrates ist kleiner als Simmias, weil er *smikrotêta echei* (102c4).⁶⁴

Das internalistische Prinzip wird ebenfalls beibehalten: die Größe, die Simmias hat, ist **in** Simmias (*Phaid.*102b5-6). Man mag einwenden, dass dieser Ausdruck lediglich eine Formulierung des Sokrates ist, um über den Besitz von Eigenschaften zu sprechen, und dass er dennoch nicht die Annahme von inneren Teilen impliziert. Man kann jedoch dagegen halten, dass die Grundstrategie der Simmias-Stelle eben die Zerteilung der Beziehung „größer als“ in zwei internen Eigenschaften ist, „Größe“ und „Kleinheit“, die von verschiedenen Subjekten abhängig gemacht werden. Die Größe z.B. gehört Simmias und nicht Sokrates. Somit sprechen für das internalistische Prinzip sowohl die Formulierung als auch der philosophische Inhalt des Passus.

Das Ausstrahlungsprinzip ist meiner Meinung nach ebenfalls beinhaltet. Die Größe in Simmias – so Sokrates in der Simmias-Stelle – ist dasjenige, das für die Eigenschaft *groß* in Simmias verantwortlich ist. Dieses Prinzip wird deutlich im *Phaid.* 102b10-d2 benutzt: Die Kleinheit des Simmias wird von der Größe des Phaidon überragt, und die Größe des Simmias

⁶⁴ An dieser Stelle ist anzumerken, dass Sokrates die Schlussfolgerung „*metechein* → *echein*“ nicht weiter begründet. Er scheint sie als offensichtlich anzusehen.

überraagt die Kleinheit des Sokrates. Damit ist nun die Größe in Simmias – und nicht Simmias selbst, wie Sokrates in 102b8c1 ausdrücklich betont – verantwortlich für das Überraagen. Das echte Subjekt des Verbs „überraagen“ ist so „die Größe in Simmias“ und nicht „Simmias“; „überraagen“ aber bedeutet nichts anderes als „größer sein“, und deshalb ist die Größe in Simmias *irgendwie* groß.⁶⁵

Bleibt nur noch, das materialistische Prinzip nachzuweisen. Dieses Prinzip wird m.E. von Sokrates abgelehnt. Die Größe in Simmias ist etwas, das weder materiell noch wahrnehmbar ist. Die Ablehnung dieses Prinzips wird von der Natur der Ideen und der Schlussfolgerung „*mehtechein* → *echein*“ in der Simmias-Stelle impliziert. Die Ideen werden üblicherweise als nichtmaterielle und nichtwahrnehmbare Entitäten charakterisiert, weshalb die Schlussfolgerung „an der Idee der Größe teilhaben → die Größe in sich haben“ nicht nur nicht offensichtlich sondern auch unerwartet wäre, wenn die Teilhabe an einer immateriellen Entität den Besitz von etwas Materiellem als direkte Konsequenz hätte. Die Größe in Simmias muss demnach ein nicht materieller Teil des Simmias sein.

Die sicheren *aitiai* behalten demzufolge sowohl die Struktur „a hat p“, als auch das internalistische Prinzip, als auch das Ausstrahlungsprinzip. Das materialistische Prinzip wird als einziges abgelehnt. Daher muss im Folgenden zuerst erklärt werden, warum gerade das materialistische Prinzip abgelehnt wird. Die Antwort auf diese Frage muss dabei deutlich machen, worin das Problem besteht, das Sokrates in den abgelehnten *aitiai* sieht, und welches folglich zu den vier Kritiken führt. Kurz gesagt soll hier endlich herausgearbeitet werden, welche Kritik tatsächlich hinter den Kritiken steht. Zweitens muss die Verbindung zwischen der Ablehnung des internalistischen Prinzips und der Annahme der Ideenlehre erörtert werden. Diese Aufgabe beinhaltet es, zu zeigen, wie die Ideenlehre das Problem löst, das Sokrates hier diagnostiziert hat. Das Ergebnis dieser zwei Aufgaben wird nicht nur für das Verständnis des untersuchten Passus, sondern auch für das Verständnis und die Einschätzung der Ideenlehre von besonderer Wichtigkeit sein, da Sokrates uns hier anhand seiner Darstellung der sicheren *aitiai* –wenn auch indirekt– mitteilt, was das zugrundeliegende oder zumindest eines der zugrundeliegenden Probleme ist, das ihn zu der Annahme der Existenz

⁶⁵ Die Größe in Simmias ist groß in einem sehr starken und nicht gewöhnlichen Sinn. Die Größe in Simmias ist groß im Sinne, dass sie direkt verantwortlich für die Eigenschaft ist. Sie ist die Personifizierung der Eigenschaft. Ob dieser Ansatz die Nicht-Unterscheidung zwischen Ding und Eigenschaft (wie bei dem anaxagoreischen Modell) oder Selbstprädikation impliziert, wird das Thema des nächsten Kapitels sein. An dieser Stelle ist es lediglich wichtig festzuhalten, dass Platon –genauso wie die Anaxagoriker – die Meinung vertritt, dass die Dinge Attribute haben, weil sie Bestandteile besitzen, die direkt verantwortlich für die Attribute sind.

der Ideen geführt hat, und damit Aufschluss darüber gibt, warum er denkt, dass die Ideenlehre dieses Problem lösen kann.

Bevor ich auf die gestellten Fragen antworte, soll zunächst die moderne Diagnose des Problems und seine Lösung kurz dargestellt werden, damit die Besonderheit der sokratischen Ansichten erkannt werden kann.

Die Paradoxien entstehen, wenn das ontologische Schema der abgelehnten *aitiai* auf den Bereich der externen Eigenschaften angewendet wird. Es liegt daher nahe, dass das Problem eben in der Anwendung eines Schemas, das auf das internalistische Prinzip aufbaut und deshalb selbst stark internalistisch ist, für die Erklärung des Besitzes und Erwerbs von **externen** Eigenschaften begründet liegt. Eigenschaften wie *groß*, *klein* usw. sind keine inneren Teile der Gegenstände, sie sind kurz gesagt nicht **in** den Gegenständen, sondern **zwischen** den Gegenständen. Dementsprechend erreicht man die Lösung des Problems, wenn man die Natur der externen Eigenschaften identifiziert und das internalistische Prinzip ablehnt. Damit werden die Paradoxien beseitigt, da sie alle als Basis die Voraussetzung haben, dass Eigenschaften innere Teile der Gegenstände sind.

Diese moderne Lösung ist jedoch nicht die von Sokrates implizierte, da er das internalistische Prinzip nicht abgelehnt hat. Er sieht das Problem vielmehr in Verbindung zum materialistischen Prinzip, und das wiederum bedeutet, dass er das Problem so aufgefasst hat, dass erst die Beseitigung des materialistischen Prinzips zu dessen Lösung führen kann. Meiner Meinung nach bietet uns folgende Passage Indizien für die sokratische Auffassung des Problems und seiner Lösung: In *Phaidon* 101c2-4 empfiehlt Sokrates Kebes zu verkündigen, dass er nicht weiß *allos pôs hekaston gignomenon e metaschon tês idias ousias hekastou ou an metaschei*. Der Gedanke, der hinter diesem Vorschlag steht, ist derjenige, dass jedes Attribut seinen eigentümlichen (*idion*) Charakter hat, und eine Erklärung seines Erwerbs oder Besitzes darf diese Tatsache folglich nicht übersehen. Die betrachtete Passage fordert somit eine antireduktionistische Auffassung der Prädikate und legt nahe, dass die Schwachstelle der abgelehnten *aitiai* eben der Verstoß gegen diese Forderung ist. In der Tat haben die abgelehnten *aitia* z. B. das Große und das Kleine durch dasselbe Element erklärt und somit nicht auf den eigentümlichen Charakter jedes Attributes geachtet. Der Grund für diesen Reduktionismus liegt darin, dass die abgelehnten *aitiai* nur materielle Teile anerkennen. Dementsprechend ist es immer möglich, dass verschiedene Prädikate denselben materiellen

Teil bezeichnen. Die abgelehnten *aitiai* führen somit zu einem materialistischen Reduktionismus. Die Ideenlehre achtet im Gegenteil gerade auf die Einhaltung der antireduktionistischen Forderung, da das Zwei-Werden durch die Teilhabe an der Zweiheit erklärt wird, das Eins-Werden durch die Teilhabe an der Einheit, das Große und das Kleine durch die Größe bzw. die Kleinheit, usw. Die Ideenlehre ordnet daher auch eine Idee *F* dem Prädikat *F* zu, ein Idee *Z* dem Prädikat *Z*, usw., während die abgelehnten *aitiai* im Gegensatz dazu über einen einzigen materiellen Teil für mehrere Prädikate verfügen. Da der materialistische Reduktionismus somit allein durch das materialistische Prinzip verursacht wird, besteht die Lösung des Problems in der Beseitigung des Prinzips und in der Anwendung eines sozusagen antireduktionistischen Programms.

Ich komme folglich zu der Ansicht, dass die Ideenlehre im Rahmen dieser Auffassung des Problems und dessen Lösung entsteht:

Um das erwähnte antireduktionistische Programm zu verwirklichen, muss als erstes angenommen werden, dass es Eigenschaften gibt, die weder wahrnehmbar sind noch sich auf wahrnehmbare Eigenschaften zurückführen lassen. Diese Annahme ist eben die Hypothese der Ideen: Es wird vorausgesetzt, dass *einai ti kalon auto kath' auto kai agathon kai mega kai talla panta* (*Phaid.* 100b5-7). Die Bedeutung der Formel *auto kath' auto* ist sehr umstritten, und ihre Erörterung allein gibt genügend Stoff, um in einer eigenen Dissertation ausführlich behandelt zu werden. Ich folge hier Fine (1984: 277), die auf überzeugende Weise für die Bedeutung „*to be uninfluenced by, unmixed with, anything alien*“ argumentiert hat. Mit anderen Worten kann „*auto kath' auto*“ also Reinheit bedeuten. Der Gebrauch der Formel „*auto kath' auto*“ impliziert dieser Autorin zufolge für die Ideen, dass sie auf der einen Seite nie ihre Gegensätze annehmen, und dass sie sich auf der anderen Seite nicht mit etwas Wahrnehmbarem mischen. Beide Aspekte sind relevant für das antireduktionistische Programm. Der zweite Aspekt garantiert, dass die Ideen nicht auf wahrnehmbare Eigenschaften zurückgeführt werden können. Der erste drückt aus, dass jede nicht wahrnehmbare Eigenschaft auch nicht auf ihren Gegensatz zurückgeführt werden darf.

Natürlich ist es nicht nur notwendig, nicht wahrnehmbare Eigenschaften zu postulieren, sondern auch, dass diese von den Gegenständen erworben bzw. besessen werden. Dementsprechend setzt Sokrates nicht nur voraus, dass die Ideen existieren, sondern auch, dass *ei ti estin allo kalon plên auto to kalon, oude di' hen allo kalon einai ê dioti metechei*

ekainou tou kalou: kai panta de houtôs legô (*Phaid.* 100c4-6).⁶⁶ Die Gegenstände erhalten Attribute wie *schön*, weil sie an der entsprechenden Idee teilhaben. Damit werden die Ideen als *aitiai* eingeführt, und das antireduktionistische Programm schlüssig vollendet.

Die Hypothesen der Ideen aber schließen, wie oben gezeigt, weder die Annahme der Struktur „*a* hat *p*“ aus, noch die des internalistischen Prinzips, noch die des Ausstrahlungsprinzips. Sie implizieren lediglich die Ablehnung des materialistischen Prinzips und die Einführung von nicht wahrnehmbaren Eigenschaften und somit von nicht wahrnehmbaren Teilen. Sie ersetzt somit das materialistische Prinzip durch ein neues, das ich das **idealistische Prinzip** nennen werde. Es besagt Folgendes:

Das Element *p* ist keine materielle, wahrnehmbare Entität (= idealistisches Prinzip).

Damit dieses Prinzip nicht zu einem idealistischen Reduktionismus führt, d.h. alle Prädikate nur noch wahrnehmbare Eigenschaften bezeichnen – diese These hätte nämlich sonst zur Folge, dass alle Einzeldinge nicht wahrnehmbar wären! –, muss folgende Einschränkung gemacht werden: Das idealistische Prinzip gilt nur für externe Eigenschaften wie „groß“ und „zwei“. Daraus ergibt sich, dass Ideen nur für externe Eigenschaften postuliert werden müssen. Ich glaube, dass diese Einschränkung zu der Auseinandersetzung mit den abgelehnten *aitiai* passt, da sich die Diskussion dort auf die externen Eigenschaften konzentriert hat. Die abgelehnten *aitiai* sind daher nur in dem Bereich solcher Prädikate unsicher. Dementsprechend muss die Sicherheit der Ideen als *aitiai* nur in diesem Bereich gelten. Sokrates ist nicht gezwungen, Ideen für interne Eigenschaften zu postulieren, da die Hypothese der abgelehnten *aitiai* gar nicht erst zu Widersprüchen bei ihrer Anwendung auf solche Prädikate führt.⁶⁷ Bei dem Fall von Simmias z.B. impliziert dieser Antireduktionismus,

⁶⁶ Es wird bestritten, dass die Teilhabe an den Ideen Teil der Ideenhypothese ist. Man denkt vielmehr, dass sie eine Schlussfolgerung aus der Existenz der Ideen ist. Abgesehen davon, dass es schwer zu verstehen wäre, wie die Teilhabe aus der Existenz der Ideen folgen sollte, ist weiterhin anzumerken, dass Sokrates sogar sozusagen einen Fachausdruck für die Schlussfolgerungen aus der Hypothesen eingeführt hat (*ta ap' ekeinês ormêthenta*“ (*Phaid.* 101d4)), den er nicht in 100c1 benutzt, wenn er die These des Teilhabens einführt. Stattdessen benutzt er dort „*ta hexês ekeinois*“, ein Ausdruck, der nicht notwendigerweise eine Schlussfolgerung impliziert.

⁶⁷ Die Feststellung der Ausdehnung der Welt der Ideen ist sehr umstritten in der wissenschaftlichen Literatur. Die einen Forscher behaupten, dass es eine Idee für jedes Prädikat gibt, die anderen vertreten die Meinung, dass es Ideen nur für bestimmte Prädikate gibt. Die von mir vorgenommene Einschränkung auf externe Prädikate stimmt mit der These Owens (1957) überein, dass es Ideen nur für unvollkommene Prädikate gibt. Ich bevorzuge als Terminus in diesem Zusammenhang jedoch externe Eigenschaften, da ich denke, dass das Problem der Ideenlehre nicht die Überzeugung Platons ist, dass alle Prädikate vollkommen sein müssten – wie Owen meint –, sondern dass die Problematik vielmehr in der platonischen Voraussetzung liegt, dass alle

dass er Körpergröße **und** Größe hat. Die letztere ist dabei mit der ersteren nicht identisch. Oder eine Skulptur hat z.B. eine glänzende Farbe und Schönheit, wobei beide Eigenschaften aber nicht identisch sind, usw.⁶⁸

Im Anschluss an diese grundsätzlichen Überlegungen werde ich nun das ontologische Schema der sicheren *aitiai* darlegen. Den Ergebnissen dieses Abschnittes entsprechend ist das resultierende Schema eine Kombination aus Elementen des Schemas der abgelehnten *aitiai* und solchen der Ideenlehre. Es darf somit m.E. als vollkommener Ausdruck der sicheren *aitiai* gelten.

- (1) a ist P (wobei P eine externe Eigenschaft bezeichnet), wenn und nur wenn a an der Idee P teilhat.**
- (2) Wenn a an der Idee P teilhat, dann hat a ein Element p in sich.**
- (3) Das Element p ist ein innerer Teil von a (= das internalistische Prinzip).**
- (4) Das Element p ist das P in a (= das Ausstrahlungsprinzip).**
- (5) Das Element p ist keine materielle, wahrnehmbare Entität (= das idealistische Prinzip).**

Eine ähnliche Hypothese kann man für den Fall „ a wird P “ aufstellen.⁶⁹

- (1) a wird P (wobei P eine externe Eigenschaft bezeichnet), wenn und nur wenn a an der Idee P teilzuhaben anfängt.**
- (2) Wenn a an der Idee P teilzuhaben anfängt, dann fängt a an, p in sich zu haben.**
- (3) Das Element p wird somit ein innerer Teil von a (= das internalistische Prinzip).**
- (4) Das Element p wird das P in a (= das Ausstrahlungsprinzip).**
- (5) Das Element p ist keine materielle, wahrnehmbare Entität (= das idealistische Prinzip).**

Prädikate interne Teile des Subjekts bezeichnen. Eine Verteidigung der von Owen vorgeschlagenen Einschränkung für diesen Passus des *Phaidon* liefert Nehamas (1973).

⁶⁸ Hier stellt sich die Frage, wie die Beziehung zwischen z.B. der Körpergröße des Simmias und dessen Größe, bzw. zwischen materiellen und nicht materiellen Eigenschaften ist. Es scheint mir, dass diese Beziehung dieselbe ist, die Sokrates im *Phaid.* 99b2-4 darstellt, und zwar eine Beziehung zwischen materiellen Bedingungen und *aitiai*. Damit Simmias größer sein kann als Sokrates, muss er eine bestimmte Körpergröße haben, seine Größe aber ist nicht seine Körpergröße.

⁶⁹ Der Unterschied zwischen Seinsfällen und Werdensfällen wird in der Darstellung der sicheren *aitiai* beibehalten. Wenn Sokrates die sicheren *aitia* für den Fall des Zwei-Werdens in 101c5-6 einführt, benutzt er die Aoristformen *metaschesis/metaschein*, um die ingressive Aktion zu betonen. Die Präsensform *metechein* benutzt er im Gegenteil für die Seinsfälle wie in *Phaid.* 100b5. Dieser wichtige Punkt wird von den meisten Kommentatoren übersehen. Eine Ausnahme bildet hierbei Fine (1987: 376, Fußnote 41).

Im Folgenden möchte ich nun zeigen, dass die sicheren *aitiai* immun gegen die vier Kritiken sind.

Die Kritik (I) konstatiert, dass die abgelehnte *aitia* „wegen des Kopfes“ ein Verstoß gegen das Gesetz der Gegensätze ist, da sie impliziert, dass der Kopf sowohl die Größe als auch die Kleinheit ist. Die sicheren *aitiai* „wegen der Größe“ und „wegen der Kleinheit“ vermeiden hingegen diesen Verstoß, da die Größe in Simmias nur Größe ist, und die Kleinheit nur Kleinheit. Diesen Punkt werde ich in meiner Analyse der Simmias-Stelle noch ausbauen.

Die Kritik (II) wird ebenfalls vermieden. Die Größe in Simmias ist eine Entität, die so beschaffen ist, dass sie nicht mit anderen Entitäten verglichen werden kann. Die Größe in Simmias existiert somit nur, solange auch die Kleinheit in Sokrates existiert, wie die Simmias-Stelle zeigt. Die Größe in Simmias flieht oder aber geht zugrunde in dem Moment, wenn die Kleinheit sie angreift (*Phaid.* 102d6-e2). Der Kopf zeigt nicht nur die Kleinheit, weil er auch die *aitia* für die Kleinheit ist, sondern darüber hinaus weil er so beschaffen ist, dass er mit dem Körper verglichen werden kann, wobei er sich logischerweise als klein erweist. Die Größe in Simmias existiert im Gegenteil nur in Verbindung mit der Kleinheit, die in einem anderen Gegenstand innewohnt.

Die Kritik (III) deckt auf, dass die abgelehnten *aitiai* die Unterscheidung zwischen der bloßen Cambridge-Veränderung und der echten Veränderung übersieht. Diese Schwäche führt zu der Paradoxie, dass man das Subjekt der Veränderung bei dem Fall des Zwei-Werdens nicht bestimmen kann, da keiner der beiden darin miteinbezogenen Gegenstände eine wahrnehmbare Veränderung zeigt. Können nun aber die sicheren *aitiai* diese Unterscheidung machen und die Paradoxie vermeiden? Sokrates gibt auf diese Frage keine Antwort. Er behauptet lediglich, dass die *aitia* für das Zwei-Werden die Teilhabe an der Zweiheit ist, erklärt aber nicht, wie die Paradoxie der Cambridge-Veränderung vermieden werden kann. Ich kann demzufolge nur auf der Grundlage der übrigen Argumentation Vermutungen anstellen. Zwei Aspekte werden hierbei relevant sein: Auf der einen Seite impliziert die Annahme des internalistischen Prinzips bei den sicheren *aitiai*, dass die externen Eigenschaften auch als innere Teile gesehen werden müssen. Daraus ergibt sich wiederum, dass der Erwerb oder Verlust von externen Eigenschaften bzw. bloßen Cambridge-Eigenschaften eine echte Veränderung in dem Subjekt verursachen muss, da diese letztendlich

dem Subjekt nicht extern sind. Demzufolge kann die Ideenlehre jedoch die bloßen Cambridge-Veränderungen und die echten Veränderungen nicht klar voneinander unterscheiden. Auf der anderen Seite sind die äußeren Eigenschaften nichtwahrnehmbare Teile und werden durch einen nichtwahrnehmbaren Prozess erworben. Dementsprechend bedeutet ihr Erwerb keine wahrnehmbare Veränderung. Diese unbefriedigende Auffassung hat jedoch zur Konsequenz, dass die von den abgelehnten *aitiai* verursachte Paradoxie vermieden wird, denn die Paradoxie ergibt sich nicht nur aus der fehlenden Differenzierung von internen und externen Eigenschaften, sondern auch aus der Annahme, dass alle Eigenschaften wahrnehmbar sind. Die sicheren *aitiai* sind damit nicht gezwungen, zu zeigen, dass jede Veränderung wahrnehmbar ist, weshalb sich ein Gegenstand auch ändern kann, ohne dass die Veränderung durch die Sinne bestätigt werden muss. Ich würde daher die Position der sicheren *aitiai* folgendermaßen zusammenfassen: Bei einer bloßen Cambridge-Veränderung ändert sich nicht die physische Struktur des Subjekts, sondern nur seine metaphysische Struktur.

Die Kritik (IV) konzentriert sich auf den Mangel an Allgemeinheit der bei den abgelehnten *aitiai* konstatiert werden kann. Diese können nicht eine einzige Kategorie bilden, die alle Fälle für das Zwei-Werden erklärt. Die sicheren *aitiai* im Gegenteil können alle Fälle des Erwerbs der im Phaidon analysierten Eigenschaften mit Rückgriff auf die Kategorie des Teilhabens erklären.

2.7 Die Simmias-Stelle und die Kritik (I)

Die Simmias-Stelle liefert ein kurzes Argument, das nach der Einführung der sicheren *aitiai* und vor der Einführung der raffinierten *aitiai* steht. Sie spielt somit die Rolle eines Übergangs zwischen der Diskussion über die *aitiai* in dem vorherigen Passus und dem Beweis der Unsterblichkeit der Seele in dem letzten Teil des *Phaidon*. Die meisten der Kommentatoren haben sich auf den Zusammenhang der Passage mit dem Beweis konzentriert,⁷⁰ ich hingegen befasse mich eher mit ihrer Verbindung zu der vorangegangenen Diskussion. Der Anlass für diese Verschiebung des Brennpunktes der Aufmerksamkeit ist nicht nur mein Interesse an der *aitiai*-Theorie, die ich im Abschnitt (1) diskutiert habe, sondern auch, dass ich der Meinung

⁷⁰ Die verbreitete Meinung unter den Gelehrten kann durch folgenden Kommentar Hackforth's (1955: 147) zusammengefasst werden: „*The whole argument prepares us, by means of general principles and analogies, for the next section, where it will be assert that soul will not admit the character 'dead'*“.

bin, dass eine richtige Deutung der Stelle nur dann möglich ist, wenn sie sozusagen als Kulminationspunkt der Darstellung der sicheren *aitiai* betrachtet wird. Zunächst möchte ich die Hauptschritte der Passage darstellen.⁷¹

- (1) Jede der Ideen existiert, und alle anderen Dinge besitzen ihren Name, weil sie an den Ideen teilhaben. (102b1-2)
- (2) Wenn (1) der Fall ist, dann gilt: wenn gesagt wird, dass Simmias größer als Sokrates ist aber kleiner als Phaidon, dann ist damit gemeint, dass beides in Simmias ist: Größe **und** Kleinheit. (102b3-6)
- (3) Der Satz „Simmias überragt Sokrates“ drückt die Wahrheit der Sache nicht aus, denn es liegt nicht an der Natur (*pefukanei*) von Simmias, jemanden deswegen zu überragen, weil er Simmias ist, sondern an der Größe, die er eben/zufällig (*tugchanei*) hat. Noch liegt der Umstand auch Sokrates zu überragen darin begründet, dass Sokrates Sokrates ist, sondern darin, dass Sokrates Kleinheit in Bezug auf (*pros*) die Größe des Simmias hat. (102b7-c4)
- (4) Phaidon überragt Simmias nicht, weil Phaidon Phaidon ist, sondern weil Phaidon Größe in Bezug auf (*pros*) die Kleinheit des Simmias hat. (102c6-8)
- (5) Auf diese Weise hat Simmias den Namen (*eponumia*) „klein und groß“: Er ist in der Mitte von beiden, und er hält die eigene Kleinheit der Größe des einen zum Überragen hin, und er bietet dem anderen seine eigene Größe an, die ihrerseits die Kleinheit eben dieses anderen überragt. (102c10-d2)
- (6) Das Ziel der Argumentation ist damit folgendes: Nicht nur die Größe selbst will nicht groß **und** klein sein, sondern auch die Größe in uns will niemals die Kleinheit annehmen und überragt werden. Sie hat vielmehr zwei Alternativen:

- Zu fliehen und auszuweichen, wenn ihr Gegenteil, die Kleinheit, ihr nahe kommt.
- Zugrunde zugehen, wenn es, d.h. ihr Gegenteil, ihr nahegekommen ist.

Sie will aber in keinem Fall etwas anderes sein, als das, was sie selbst ist, indem sie die Kleinheit annimmt und erträgt, so wie auch Sokrates noch immer ist, was er ist, d.h. derselbe, aber klein, nachdem er die Kleinheit angenommen und ertragen hat.

Das Kleine in uns will aber auch umgekehrt nicht groß werden oder sein.

Keiner der Gegensätze will daher sein, was er war und gleichzeitig sein Gegenteil werden und sein (GESETZ DER GEGENSÄTZE); er entweicht vielmehr oder geht zugrunde, wenn er durch die angegebenen Umstände unterworfen wird. (102d6-103a2)

Dieses Argument hat folgenden gedanklichen Ausgangspunkt: die Annahme der Ideenlehre (1). Es hat auch eine explizite Konklusion: Das Gesetz der Gegensätze (6). Ich möchte daher im Anschluss zeigen, wie die Argumentationskette im Einzelnen aussieht, die von (1) bis (6) aufgebaut wird, wobei ich die Funktion jedes Schrittes in der Kette zeigen werde.

⁷¹ Die vorliegende Darstellung basiert auf (ist aber nicht identisch mit) der Übersetzung Eberts (2004).

Der Schritt (1) stellt die Grundhypothesen der sicheren *aitiai* dar: die Existenz der Ideen und die Teilhabe an ihnen als Grund für die Zuschreibung von Prädikaten. Der Schritt (2) enthält folgenden Gedankengang:

(Die Ideen existieren, und die anderen Dinge besitzen ihren Namen wegen der Teilhabe an den Ideen) → („Simmias ist größer als Sokrates und kleiner als Phaidon.“ → Simmias hat Größe und Kleinheit in sich.).

Die Hauptkonditionalaussage ist nicht nur wichtig für die Deutung dieses Schrittes, sondern auch für die der ganzen Passage, da die Argumentation der Simmias-Stelle nichts anderes ist als eine Reihe von Schlussfolgerungen, die sich aus dem Antezedens des Hauptkonditionalsatzes bzw. aus der **Ideenhypothese** ergibt. Dieser Aufbau der Argumentation (**Ideenhypothese –Schlussfolgerungen**) muss m. E. als Anlass dienen, um die Frage zu stellen, ob die Passage in Verbindung zu der wenige Zeilen zuvor dargestellten Hypothesenmethode (*Phaid.* 101d3-102a1) steht. Prüft Sokrates hier, ob die *ta hormêthenta* aus der Ideenhypothese *allêlois symphônei e diafônei*?

Ich bin der Meinung, dass eine positive Antwort auf diese Frage und somit die Übernahme eines dialektischen Blickwinkels uns bei der Auslegung des Passus helfen kann, die Struktur und das Ziel des Arguments besser zu verstehen, wobei überdies die bekanntesten Schwierigkeiten in der Interpretation beseitigt werden können. Ich interpretiere daher im Anschluss die Argumentationsschritte mit Hilfe dieses Deutungsvorschlags. Diese Vorgehensweise impliziert auch, die Kritiken an den abgelehnten *aitiai* im Auge zu behalten, da die Schlussfolgerungen aus der Ideenhypothese, die geprüft werden müssen, in Zusammenhang mit den Paradoxien stehen, die Sokrates in den abgelehnten *aitiai* entdeckt hat. Die dialektische Übung muss folglich darin bestehen, zu zeigen, dass die Schlussfolgerungen aus der neuen Hypothese eben nicht zu den sich aus der alten Hypothese ergebenden Paradoxien führen.

Meiner Meinung nach bietet uns der dialektischen Blickwinkel als erstes Ergebnis eine neue Art und Weise, den Schritt (2) zu verstehen. Die Behauptung, dass Simmias Größe und Kleinheit gleichzeitig in sich hat, bedeutet, dass die Kritik (1) überwunden ist. Das Problem, das Anlass zu der Kritik gegeben hat, war bei den abgelehnten *aitiai* die Zurückführung des Großen und des Kleinen auf ein einziges Element in dem Subjekt. Bei dem neuen

Blickwinkel jedoch werden zwei Elemente genannt, die für die Eigenschaften verantwortlich sind. Hierbei ist es äußerst wichtig, die Prädikationstheorie, die im Hintergrund des *Phaidon* steht, mit zu berücksichtigen: Eigenschaften werden als Teile gesehen. Die Gefahr, die Sokrates im Rahmen dieser Prädikationstheorie bei der Zuschreibung von entgegengesetzten Prädikaten sieht, ist die Identifizierung eines einzigen Teils, der zugleich die Größe und die Kleinheit ist, und demnach die fehlende Unterscheidung von Größe und Kleinheit. Die Ideenhypothese hingegen unterscheidet zwei Teile, und damit kann die Gefahr, die in der Prädikationstheorie latent vorhanden war, beseitigt werden.

Meiner Meinung nach passt die Auflösung der Paradoxie hier anhand der Unterscheidung von zwei Teilen in dem Subjekt, die für die jeweils entgegengesetzten Prädikate verantwortlich sind, zu dem üblichen Verfahren von Sokrates bei seinem Umgang mit solchen scheinbaren Widersprüchen. Ich denke hier an das Argument für die Unterscheidung von den Seelenteilen in der *Politeia* 435-439. Sokrates benutzt dort dasselbe Verfahren als Strategie, um scheinbare Verstöße gegen seinen in 436b-437a eingeführten Widerspruchssatz zu vermeiden. Diese Strategie besteht darin, in dem Subjekt verschiedene Teile zu unterscheiden, die für die entgegengesetzten Attribute verantwortlich sind. Wenn z.B. jemand sagen würde, dass der Kreisel steht und sich zugleich bewegt, würde Sokrates zwei Teile in dem Kreisel unterscheiden und einem von ihnen das Stehen zusprechen, dem anderen die Bewegung (*Pol.* 436d1-e4).⁷² Sokrates benutzt daher in der Simmias-Stelle eine ähnliche Strategie, wenn er das Große und das Kleine in Simmias unterscheidet.

Die Analogie zur *Politeia* und der dialektische Blickwinkel, der ermöglicht, die Passagen als Auflösung der Paradoxie der Kritik (1) zu betrachten, sind m.E. starke Indizien dafür, dass in Schritt (2) – wenn Sokrates sagt, dass Simmias die Größe und die Kleinheit beide in sich hat – nicht einfach gemeint ist, dass Simmias die Eigenschaften „groß“ und „klein“ hat. Diese eher harmlose Schlussfolgerung wäre nämlich noch lange keine Lösung des Problems sondern nur seine Umformulierung, denn die Erkenntnis, dass Simmias entgegengesetzte Eigenschaften hat, impliziert nicht, dass sie sich nicht widersprechen können. Sokrates leistet hier viel mehr. Er postuliert **verschiedene Teile** des Subjekts, die für die Eigenschaften verantwortlich sind.

⁷² Für die Deutung der Passage der *Politeia* siehe Robinson (1971). Der Autor zeigt hier, dass die Psychologie Platons mehrere *agents* in dem Menschen postuliert, um scheinbare Paradoxien aufzulösen.

Um die Parallelität zu der *Politeia* nicht zu zerbrechen, muss Sokrates in der Simmias-Stelle nicht nur verschiedene Teile unterscheiden, sondern auch zeigen, dass sie die echten Subjekte der Attribute sind. Diese Aufgabe wird in den Schritten (3) bis (5) unternommen.

Die Prämisse (3) spielt hierfür eine wichtige Rolle in der wissenschaftlichen Diskussion. Die meisten Kommentatoren vertreten die Meinung, dass Sokrates anhand des Kontrastes *pefukanei / tugchanei* zwischen wesentlichen und akzidentellen Eigenschaften unterschieden habe. Diese Differenzierung sei das Hauptziel des Passus, denn sie spiele auch eine wesentliche Rolle in dem letzten Beweis für die Unsterblichkeit der Seele.⁷³ Ich distanziere mich jedoch hier von dieser Position. Es scheint mir vielmehr, dass diese Differenzierung nicht nur **nicht** belegt werden kann, sondern auch, dass sie zu gravierenden Problemen führt. Ich werde daher jene Ansicht noch kritisieren, zuerst aber möchte ich meine eigene Deutung des Schrittes darstellen.

In dem Schritt (3) führt Sokrates den Satz „Simmias überragt Sokrates“ ein und kommentiert, dass dieser die Wahrheit der Sache nicht ausdrückt. Damit muss gemeint sein, dass der Ausdruck irgendwie eine falsche Vorstellung in dem Zuhörer erweckt. Um sie zu korrigieren, betont er, dass es nicht in der Natur von Simmias liegt (bzw. weil Simmias Simmias ist), dass er Sokrates überragt. Zwei Frage können in diesem Zusammenhang jedoch gestellt werden: Worin genau besteht die falsche Vorstellung? und Warum kann sie durch die Bemerkung über die Natur des Simmias korrigiert werden?

Hier muss man noch einmal die Diskussion über die abgelehnten *aitiai* berücksichtigen.

Als erstes fällt auf, dass Aussagen wie „Simmias überragt Sokrates“ als *aitiai* in dem vorangegangenen Passus benutzt wurden. Auf die Frage, warum zwei Ellen mehr als eine sind (Fall (d)), haben die abgelehnten *aitiai* geantwortet: „Weil sie die eine um die Hälfte überragen.“ Das heißt, Sokrates führt Sätze des Typus „x überragt y um z“ ein als abgelehnte *aitiai* für Fälle des Typus „x ist größer als y“. Unter diesem Gesichtspunkt muss der Satz in Schritt (3) die abgelehnte *aitia* für den Fall „Simmias ist größer als Sokrates“ sein, der wiederum ein Teil des in (2) analysierten Falles ist.⁷⁴

⁷³ Diese Position vertreten u.a. Bluck (1955), O'Brien (1967), Gallop (1976), Frede (1999), Ebert (2004).

⁷⁴ Es ist erstaunlich, dass die Kommentatoren die Verbindung des Satzes zu den abgelehnten *aitiai* bisher konsequent ignoriert haben. So ist mir zumindest kein Kommentar bekannt, der diese doch eher offensichtliche Anknüpfung erwähnt, genauso wenig wie diese Verbindung für die Deutung des Schrittes (3) für relevant gehalten wird.

Welche falsche Vorstellung erweckt nun aber der Satz „Simmias ist größer als Sokrates“, wenn er für eine *aitia*-Aussage gehalten wird?

Es scheint mir, dass die Kritik (I) hier ein weiteres Mal aufschlussreich sein kann. Hinter der Kritik (I) steht das Ausstrahlungsprinzip. Eine *aitia*-Aussage muss das Element, das die Eigenschaft aufzeigt, erwähnen. Die *aitia* für die Tatsache, dass Simmias größer ist als Sokrates, muss das Element in dem Subjekt, das für die Eigenschaft verantwortlich ist, identifizieren. Dieses Element ist nicht der Kopf von Simmias, wie Sokrates in seiner Kritik deutlich gemacht hat, es ist aber auch nicht Simmias selbst, sondern vielmehr seine Größe. Die falsche Vorstellung kann somit sein, dass man denkt, dass Simmias selbst der Verantwortliche für die Eigenschaft „groß“ ist. „Simmias überragt Sokrates“ **als *aitia*** würde fälschlicherweise implizieren, dass Simmias selbst der Verantwortliche für die Eigenschaft ist. Sokrates erklärt jedoch sofort in demselben Schritt, dass Simmias lediglich die Eigenschaft hat, er ist nur der Träger des verantwortlichen Elementes. Diese Präzisierung von Sokrates ist ein starkes Indiz dafür, dass die falsche Darstellung mit der unkorrekten Identifizierung des verantwortlichen Elementes zu tun hat. Dafür spricht auch, dass in Schritt (5) hinzugefügt wird, dass die Größe in Simmias das Subjekt von „überragen“ ist. Damit muss gemeint sein, dass die Größe in Simmias für die Eigenschaft „überragen“ bzw. „größer sein“ verantwortlich ist. Das heißt, dass Sokrates in dem Schritt (3) das falsche verantwortliche Element sichtbar macht, und in dem Schritt (5) das richtige.

Mit Hilfe dieser Ergebnisse können wir nun auch den Satz „es liegt nicht in der Natur von Simmias, Sokrates zu überragen“ interpretieren. Damit ist folgerichtig gemeint, dass es nicht zu der Natur des Simmias gehört, das verantwortliche Element für die Eigenschaft zu sein. Simmias ist **nicht** die Größe von Simmias. Von Natur aus ist Simmias nur ein Träger von Eigenschaften und nicht die Eigenschaft selbst. Simmias ist der Träger und nicht das Getragene. Somit wird mit *pefukanei* nicht gemeint, dass Simmias nicht die Größe als eine essentielle Eigenschaft hat, sondern nur, dass Simmias als Träger nicht das Element selbst ist, das er trägt. *Pefukanei* wird demnach nicht in dem technischen Sinn von „essentielle Prädikation“ benutzt, sondern in dem vagen Sinn von „zu der Natur von etwas gehören“. Der Ausdruck „weil Simmias Simmias ist“ kann auch nur bedeuten, dass Simmias als Ganzes nicht das Element ist, das Element ist nämlich nur ein Teil von ihm. Simmias als Simmias bzw. Simmias als Ganzes überragt daher auch nicht Sokrates. *Tugchanei* weist folglich auch

nicht auf „akzidentelle Prädikation“ hin, sondern betont nur, dass Simmias die Größe in sich trägt. Die ersten drei Zeilen der analysierten Schritte können demnach folgendermaßen paraphrasiert werden:

*Der Satz „Simmias überragt Sokrates“ als aitia-Aussage erweckt die Vorstellung, dass Simmias selbst das verantwortliche Element für die Eigenschaft „groß“ ist (das Ausstrahlungsprinzip). Das ist falsch, da es nicht zur Natur des Simmias gehört, dieses Elements zu **sein**, er ist eben nur dessen Träger.*

Das Ziel der Stelle ist demnach nicht die Unterscheidung von essentiellen und akzidentellen Eigenschaften, wie die meisten Kommentatoren denken, sondern nur die Unterscheidung zwischen dem Träger des Elementes, das für eine Eigenschaft verantwortlich ist, und dem Element selbst. Die Einführung der Unterscheidung essentiell/akzidentell wäre –wie ich oben bereits erwähnt habe– sowohl irreführend als auch irrelevant für das Ziel der Simmias-Stelle. Sie wäre einerseits irreführend, weil die Darstellung der Differenzierung anhand einer Analyse von Komparativsätzen („Simmias ist größer als Sokrates und kleiner als Phaidon) zwei verschiedene Probleme mischen würde. Die Kontraste relativ/nicht relativ und essentiell/akzidentell sind ganz verschiedener Natur und können daher auch nicht gleichgestellt werden. Simmias kann die entgegengesetzten Prädikate Größe und Kleinheit annehmen, weil „Größe“ und „Kleinheit“ relativ sind, und nicht weil sie akzidentell zu Simmias gehören. Es gibt Subjekte, wie Simmias, die die Relativattributen „groß“ und „klein“ auf akzidentelle Weise tragen, aber auch andere Subjekte, wie die Zahl Drei, die dieselben Attribute auf essentielle Weise tragen (Drei ist in jedem Fall **größer** als Zwei und **kleiner** als Vier). Akzidentalität durch Relativität zu erklären, ist daher einfach ein Fehler.⁷⁵

Diese Deutung impliziert auch, dass man unbedingt annehmen muss, dass die Ideen selbstprädikativ sind, da die Eigenschaften, die die Ideen bestimmen, essentiell von ihnen prädiert werden müssen, damit sie nicht ihre Gegensätze annehmen.

Die Unterscheidung ist andererseits auch irrelevant für das Ziel der Stelle. Sokrates hat die Absicht, wie er selber in dem Schritt (6) ausdrücklich sagt, zu zeigen, dass die Größe in Simmias ihren Gegensatz nicht annimmt. Dafür muss er nicht argumentieren, dass die Größe in Simmias essentiell groß ist und deshalb die entgegengesetzte Eigenschaft „klein“ nicht

⁷⁵ Für diese Kritik siehe die einschlägigen Bemerkungen Gallops (1975), 192-193.

annehmen darf. Es muss nur bewiesen werden, dass die Größe in Simmias numerisch anders ist als die Kleinheit in Simmias. Es geht ihm hier folglich um Identität und nicht um essentielle Prädikation. Diese Aufgabe kann er daher ohne Zuschreibung von essentiellen Prädikaten realisieren. Er muss nur einwandfrei nachweisen, dass die Eigenschaft verschieden von Simmias ist, und dass ihre Kopräsenz in Simmias zusammen mit der Kleinheit nicht die Mischung mit ihrem Gegensatz impliziert, selbst wenn Simmias entgegengesetzte Attribute aufweist.

Man mag einwenden, dass der Kontrast essentiell/akzidentell eine wichtige Rolle in dem Beweis für die Unsterblichkeit der Seele spielt, und deshalb Sokrates diese Begriffe einführen muss. Ich bin mit diesem Erklärungsansatz einverstanden, aber die Unterscheidung wird nicht **hier** eingeführt, sondern ab 103c10 auf epagogische Weise anhand von Beispielen wie „das Feuer ist warm“ und „der Schnee ist kalt“ usw., die deutlich machen, dass die Subjekte diese Eigenschaften nicht verlieren können und gleichzeitig weiter existieren.

Man könnte auch einwenden, dass die Ausdrücke *pefukanei* und *tugchanei* in anderen Passagen des *Phaidon* eindeutig in Verbindung zu essentiellen und akzidentellen Eigenschaften gebracht werden.⁷⁶ Platon aber legt sich selten auf Fachausdrücke fest, und deshalb muss letztlich der Kontext ihre Bedeutung bestimmen. Dementsprechend könnten die Ausdrücken in manchen Stellen sehr wohl den Gegensatz „essentiell“/„akzidentell“ bezeichnen, in den anderen aber nicht. Eine analoge Schlußfolgerung kann für die Ausdrücke „Annahme von Gegensätzen“/ „Nicht-Annahme von Gegensätzen“ gelten. Es kann sein, dass z.B. die Zahl Drei den Gegensatz *gerade* nicht annimmt, weil sie von ihrem Wesen her ungerade ist, aber die Idee der Ungeradheit ihren Gegensatz nie annimmt, weil sie mit der Geradheit nicht identisch ist. Die „Nicht-Annahme“ ihrerseits könnte sowohl essentielle Prädikation als auch Identität einschließen, der Kontext muss daher über die konkrete Bedeutung jeweils entscheiden.

Ein neues Element in den Schritten (3) bis (5) ist der Gebrauch der Präposition *pros* als Verbindung zwischen der Größe in Simmias und der Kleinheit in Sokrates bzw. der Kleinheit in Simmias und der Größe in Phaidon. Damit erkennt Sokrates die Relationalität von *groß* und *klein*. Diese Tatsache aber impliziert nicht, dass er unsere modernen Beziehungen erkennt. Die Größe in Simmias ist *pros* die Größe in Sokrates im Sinne, dass die Größe in

⁷⁶ Für die Textpassagen siehe Ebert (2004: 373-374, Fußnote 1).

Simmias nicht alleine existiert, sondern dass sie nur in Zusammenhang mit ihrem Gegensatz in einem anderen Gegenstand existiert. Auf diese Weise kann die Größe **in** Simmias sein und zugleich in Zusammenhang mit seinem Korrelativum stehen. Internalismus und Relationalität werden auf diese Weise bewahrt. Diese Auffassung von Relativa kann viele Bedenken erwecken, denn Relativeigenschaften gelten seit Frege als Beziehungen, die nicht in den Gegenständen sind, sondern zwischen ihnen. Dieser Gedanke hat viele Kommentatoren zu der Behauptung verleitet, dass Platon die Natur der Relativeigenschaften missverstanden hat. Ich kann mich leider in dieser Arbeit mit diesem Problem nicht ausführlich befassen, möchte mich jedoch nur auf die höchst aufschlussreiche Arbeit Castañedas berufen, der in einer Reihe von Aufsätzen argumentiert hat, dass die Zerteilung von Beziehungen in zwei Eigenschaften in verschiedenen Subjekten in *Phaidon* eine Theorie der Relativeigenschaften enthält, die möglich und logisch (er verwendet hier den Ausdruck *sound*) ist, obwohl sie anders als die moderne Standardtheorie der Relativa ist.⁷⁷

Für die Schritte (3) bis (5) können somit zwei Ergebnisse festgehalten werden: Erstens hat Sokrates die im Schritt (3) dargestellten Teile „Größe in Simmias“ und „Kleinheit in Simmias“ für die Eigenschaften groß und klein verantwortlich gemacht. Zweitens hat er die Größe in Simmias mit der Kleinheit in Sokrates so verbunden, dass die eine Eigenschaft ohne die andere nicht existieren kann; dasselbe gilt daher sowohl für die Kleinheit in Simmias als auch für die Größe in Phaidon. Wir können hier von einem **Koexistenzprinzip** sprechen.

Auf diese Weise nun kann Sokrates die Konklusion in (6) erreichen. Wir können daher das Argument folgendermaßen wiederherstellen:

- (1) Es muss die Aussage „Simmias ist größer als Sokrates und kleiner als Phaidon“ analysiert werden.
- (2) Wenn Simmias größer als Sokrates ist und kleiner als Phaidon, dann hat Simmias an den Ideen der Größe und der Kleinheit teil (Ideenhypothese bzw. sichere *aitiai*).
- (3) Wenn Simmias an der Idee der Größe und der Kleinheit teilhat, dann hat er zwei **verschiedene** Teile: Die Größe in Simmias und die Kleinheit in Simmias (= **das internalistische Prinzip und das idealistische Prinzip**).
- (4) Die Größe in Simmias ist verantwortlich für dessen Größe, und die Kleinheit in Simmias für dessen Kleinheit (= **das Ausstrahlungsprinzip**).

⁷⁷

Siehe Castañeda (1972, 1978 und 1981).

- (5) Die Größe in Simmias existiert nur in Verbindung mit der Kleinheit in Sokrates, und die Kleinheit in Simmias existiert nur in Verbindung mit der Größe in Phaidon (= **das Koexistenzprinzip**).
- (6) Daraus folgert: Die Größe in Simmias nimmt ihren Gegensatz nicht an, und die Kleinheit in Simmias nimmt auch nicht ihren Gegensatz an, selbst wenn Simmias gleichzeitig groß und klein ist (= **das Gesetz der Gegensätze. Die Schlussfolgerungen der Ideenhypothese führen zu keiner Paradoxie!**)

Anhand dieses Arguments hat Sokrates zugleich überprüft, dass die Schlussfolgerungen aus der Ideenhypothese nicht zu dem in der Kritik (1) diagnostizierten Widerspruch führen, und das Gesetz der Gegensätze dargestellt.

2.8 Schlussanmerkungen

Die *aitiai*-Theorie des *Phaidon* wurde als Thema dieses Kapitels ausgewählt, weil diese m.E. als eine Prädikationstheorie zu betrachten ist. Aus unserer Untersuchung ergibt sich, dass die Grundstruktur der platonischen Prädikation, die aus dem Modell der sicheren *aitiai* - d.h. aus dem Modell, das Platon selbst entwirft - abgeleitet werden kann, ist die Beziehung „() hat ()“ bzw. „() ist in ()“.⁷⁸ In dieser Struktur müssen zum einen Attribute wie z.B. die Schönheit von Helena oder die Größe von Simmias als Teile der Gegenstände gelten, zum anderen werden die Gegenstände zu bloßen Trägern dieser Teile. Im Rahmen dieser Feststellung wurde des Weiteren darauf hingewiesen, dass diese Auffassung von Prädikation und von den Attributen aus der vorsokratischen Philosophie zu stammen bzw. abgeleitet zu sein scheint. Wir können daher diesem Prädikationsmodell zurecht den Status eines *locus classicus* der vorplatonischen Philosophie zuschreiben, der wahrscheinlich explizit oder implizit von der Gesamtheit der philosophischen Wissenschaftler und Gelehrten jener Zeit übernommen wurde. Diese Beobachtung muss uns zu der These führen, dass die Charakterisierung von Eigenschaften als Teile nicht zu den ursprünglichen Ideen Platons zählen kann. Unserer Untersuchung zufolge liegt daher auch die Originalität der Ideen bei Platon vielmehr in der Beschreibung solcher Teile als nichtwahrnehmbare Entitäten, die den physischen Gesetzen nicht unterzogen sind, und deren An- oder Abwesenheit in den Gegenständen sich daher auch nicht mittels physischer Prozesse wie der Hinzufügung oder

⁷⁸ Vgl. insbesondere den Abschnitt (2.6).

der Teilung, sondern eben nur aufgrund ihrer Teilhabe an den platonischen Ideen erklären lässt. Wir haben außerdem gesehen, dass die Strategie, die Platon benutzt, um sich von dem Materialismus der Vorsokratiker zu distanzieren, darin besteht, die Schwierigkeiten des vorsokratischen Modells in dem Bereich der Relativattribute herauszuarbeiten. So gibt es eine deutliche Inkompatibilität zwischen vorsokratischen Bestandteilen und Relativbegriffen, die Platon diagnostiziert und benutzt hat, um seine eigene Auffassung von Eigenschaften zu entwickeln.

Die Art und Weise, wie Platon Eigenschaften entdeckt, weist somit darauf hin, dass der platonischen Weg nicht mit dem aristotelischen gleichzusetzen ist. Während nämlich sein Schüler den Begriff der *hypokeimenon* einführt und mit Rückgriff auf diese Eigenschaften charakterisiert und sie von konkreten Teilen differenziert, verwirft der Meister selbst die vorsokratische Auffassung von Attributen als Teile zwar nicht gänzlich, es gelingt ihm jedoch diese Bestandteile in nichtwahrnehmbare Teile zu transformieren. Die Idee eines *hypokeimenon* ist daher auch dem ganzen Verfahren vollkommen fremd. Diese Besonderheit muss uns folglich zu der Frage führen, ob diese wahrnehmbaren Teile in der Tat als abstrakte Eigenschaften gelten können, oder sie immer noch als vorsokratische Bestandteile gelten müssen, die sich von diesen lediglich dadurch differenzieren, dass sie nicht durch die Sinne erkannt werden können. Hat also Platon in der Tat Eigenschaften als abstrakte Entitäten erkannt? Mit diesen Fragen werden uns in dem nächsten Kapitel befassen. Dabei wird diese Problematik anhand einer Auseinandersetzung mit den Vertretern der von mir genannten anaxagoreischen Deutung entfaltet, welche behaupten, dass die platonischen Eigenschaften als konkrete Teile zu betrachten sind, und infolgedessen die Ansicht vertreten, dieser Philosoph habe den Unterschied zwischen Ding und Eigenschaft noch nicht zu erkennen vermocht.

2.9 Tabelle der *aitiai*

ANALYSIERTE FÄLLE		ABGELEHNE AITIAI	KRITIKEN	SICHERE AITIAI
WERDEN	SEIN			
A) a) Warum wächst ein Mensch (96c7)		Durch das Essen und das Trinken: weil dem Fleisch Fleisch zugesetzt wird (<i>prosgignomai</i>), den Knochen Knochen, usw. (96c8-d5)		
	b) Warum ist ein großer Mensch größer als ein kleiner Mensch (und ein Pferd größer als ein anderes? (96d9-e1)	Wegen des Kopfes. (96d8-e1)		
	c) Warum ist zehn mehr als acht? (96e2)	Weil zwei hinzugekommen sind (<i>proseimi</i>). (96e2-3)		Wegen der Menge. (101b6)
	d) Warum sind zwei Ellen mehr als eine? (96e3-4)	Weil sie die eine um die Hälfte überragen (<i>hyperechô</i>). (96e3-4)		Wegen der Größe (101b7)

	<p>e) Warum ist ein Mensch größer als ein kleiner, und der kleinere kleiner als der größere? (100e8-9) Oder: Warum ist ein Mensch größer als ein kleinerer Mensch, und kleiner als ein größerer? (101a6-7)</p>	<p>Wegen des Kopfes des Größeren. (100e8-101a)</p>	<p>Man könnte folgenden <i>enantios logos</i> anbieten: I) Durch dasselbe (den Kopf) ist das Größere größer und das Kleinere kleiner. (101a7-8) II) Durch etwas Kleines (den Kopf) ist das Große groß. Das ist <i>teras!</i> (101b1-2)</p>	<p>- Das Größere ist größer wegen der Größe. - Das Kleinere ist kleiner wegen der Kleinheit. (101a2-5)</p>
<p>B) Warum wird etwas zwei? (96e7-97a1)</p>		<p>- Weil Eins zu Eins zugesetzt /genähert ist. (<i>prostithemi/plesiazô</i>). (96e7-97a5) - Weil eine Eins zerteilt wird (<i>diaschizô</i>). (97a6-7)</p>	<p>III) Man kann nicht akzeptieren, dass die Eins, zu der Eins zugesetzt worden ist, zwei geworden sein soll, oder die zugesetzte Eins oder beide, denn es ist nicht nachvollziehbar, warum das Nähern von beiden der Grund sein soll, dass sie zwei werden, wenn jede von beiden, als sie getrennt waren, eins waren (und damals nicht zwei waren). (96e7-97a5) IV) Es ist nicht überzeugend, dass die Zerteilung die <i>aitia</i> für das Zwei-Werden ist, da dies impliziert, dass die vorherige <i>aitia</i> (das Zusammensetzen) zu ihrem Gegenteil wird. (97a6-b2)</p>	<p>Durch die Teilhabe (<i>metaschesis</i>) an der Zweiheit. (101c5-6)</p>
<p>C) Warum wird etwas eins? (97b4)</p>				<p>Durch die Teilhabe (<i>metaschesis</i>) an der Einheit. (101c6-7)</p>
	<p>D) Warum ist etwas schön? (100d1)</p>	<p>Weil es eine blühende Farbe oder eine bestimmte Gestalt oder etwas Ähnliches hat (<i>echo</i>). (100d1-2)</p>		<p>Wegen der <i>parousia/koinônia</i> des Schönen selbst. / Durch das Schöne sind die schönen Dinge schön. (100d4-e3)</p>

3. DAS PLATONISCHE PRÄDIKATIONSMODELL

In diesem Kapitel wird zum einen eine Reihe wichtiger Fragen und Bedenken, die unser in Kapitel (2) skizzierter Deutungsvorschlag aufwerfen kann, beantwortet werden, insbesondere die Frage, ob Platon in der Tat Eigenschaften als abstrakte Entitäten erkannt hat, zum anderen wird unser neuer Deutungsansatz um eine genauere und formalisiertere Darstellung dieses Prädikationsmodells erweitert.

3.1 Das Unterscheidungskriterium zur Differenzierung zwischen Ding und Eigenschaft

Die These, dass Platon Eigenschaften als Teile und Prädikation als eine Beziehung zwischen Teilen und einem Ganzen betrachtet hat, ist zwar keine sehr verbreitete Ansicht in der gelehrten Literatur, sie ist jedoch auch nicht völlig unbekannt. So wurde sie u.a. schon von Prauss (1966, 1968) und Mann (2000) vertreten, die ich in der Einleitung bereits als Verfechter der – von mir benannten – anaxagoreischen Deutung der Prädikation bei Platon vorgestellt hatte. Als erster Schritt in diesem Kapitel muss daher eine kritische Auseinandersetzung mit diesen Autoren erfolgen. Der Grund dafür, dass ich mit eben dieser Aufgabe beginne, liegt nicht nur in der evidenten Verpflichtung, einen Vergleich zwischen ihrer Position und der hier vorgeschlagenen Deutung vorzunehmen, sondern auch in der Tatsache, dass die Hauptthese von Prauss und Mann, Platon sei es nicht gelungen, zwischen Ding und Eigenschaft zu differenzieren, gravierende Probleme bei der Rekonstruktion des Prädikationsmodells von Platon aufwirft. Wenn dieser tatsächlich nicht zwischen Ding und Eigenschaft zu unterscheiden gewusst hätte, wäre es nämlich sinnlos, über Prädikation bei diesem Philosophen zu sprechen, da eine Prädikationstheorie gerade darin besteht, zu erklären, wie die Dinge ihre Eigenschaften erhalten. Es ist infolgedessen offensichtlich, dass, bevor beschrieben werden kann, wie Platon Dinge und Eigenschaften in Zusammenhang gebracht hat, dargestellt werden muss, ob es ihm überhaupt gelang, diese Elemente voneinander zu unterscheiden.

Hierbei ist anzumerken, dass mit der Aussage, Platon habe Dinge nicht von Eigenschaften differenziert, nicht gemeint ist, dass Platon über keine intuitive, voranalytische Vorstellung über diesen Unterschied verfügt hat (Mann 2000: 6-8). Dieser Philosoph konnte sicherlich, genauso wie jeder Grieche seiner Zeit, erkennen, dass Dinge wie Menschen oder Bäume Merkmale gewinnen und verlieren können, ohne dass diese Dinge dabei zugrunde gehen. Er war sicherlich auch imstande, in seiner Sprache Attribute von linguistischen Subjekten zu präzisieren. Doch was umstritten bleibt, ist die Frage, ob er in Bezug auf diese Überlegungen auch bereits ein philosophisches Verständnis erlangt hatte. Was heißt es nun aber konkret, ein philosophisches Verständnis hinsichtlich der Unterscheidung *Ding/Eigenschaft* zu haben? Ich würde sagen, eine Person hat ein solches Verständnis, wenn sie über ein allgemeines Kriterium verfügt, womit sie erfolgreich zwischen diesen zwei Kategorien differenzieren kann. Somit ergibt sich also aus der Frage, ob Platon Dinge von Eigenschaften differenziert hat, die grundlegendere Frage nach seinem Unterscheidungskriterium, falls es ein solches gibt.

Sowohl Prauss als auch Mann scheinen dabei davon auszugehen, dass es ein Unterscheidungskriterium, und zwar exakt nur ein einziges gibt, und kritisieren dementsprechend Platon dafür, dass es ihm nicht gelungen sein soll, dieses herauszufinden. Das von diesen Autoren privilegierte Unterscheidungskriterium stammt bereits von Aristoteles, genauer gesagt aus der Schrift der *Kategorien*, in der er unter der Unterscheidung zwischen Ding und Eigenschaft **die kategoriale Unterscheidung zwischen Substanz und Attribut versteht**. So gibt er an einer vielzitierten Stelle in seinen *Kategorien* (*Kategorien* 1a) zum Wesen des Attributs folgende präzisierenden Ausführungen: Ein Attribut ist „*ho en tini mê hôs meros hyparchon adynaton chôris einai tou en hôi estin*.“ Eine solche Auffassung von Dingen und Eigenschaften ist, wie Prauss erklärt, bei Platon hingegen nicht vorhanden, der „ganz im Gegensatz zu Aristoteles und zu uns, die Sachhaltigkeiten der Sinnendinge nicht als Eigenschaften der Dinge deutet, sondern wie Teile der Dinge behandelt“ (Prauss 1968: 108). Prauss hat einen guten Teil seiner Dissertation aus dem Jahre 1965 und seinen Aufsatz aus dem Jahre 1968 der Aufgabe gewidmet, Argumente zu liefern, die die These bestätigen, Platon habe Eigenschaften als Teile betrachtet und habe dementsprechend die Forderungen des aristotelischen Unterscheidungskriteriums nicht erfüllen können. Dasselbe aus der Schrift der *Kategorien* stammende Kriterium wird auch von Mann (2000: 10-11) angeführt, um

Platon die Erkenntnis des fraglichen Unterschieds abzusprechen⁷⁹. Laut Mann ist eine solche Dichotomie bei Platon aus dem Grund nicht zu finden, da der Kontrast zwischen den Ideen und den an den Ideen Teilhabenden trotz scheinbarer Ähnlichkeiten mit der aristotelischen Unterscheidung nicht identisch ist, denn „*the Forms are wholes (to be conceived of as stuffs or quasi-stuffs) rather than properties, while the participants are not so much objects as mixtures or combinations of parts or portions of those wholes*” (Mann 2000: 20).

Die Thesen von Prauss und Mann lassen sich damit in folgende drei Punkte zusammenfassen:

1. Die Unterscheidung *Ding/Eigenschaft* muss anhand der aristotelischen Dichotomie *Substanz/Attribut* ermittelt werden.
2. Der Begriff des Teils ist nicht passend für die Auffassung von Eigenschaften. Eigenschaften sind keine Teile.
3. Da Platon Attribute als Teile betrachtet, kennt er keine Eigenschaften. Dementsprechend ignoriert er auch die Unterscheidung *Ding/Eigenschaft*.

Im Folgenden werde ich mich mit diesen drei Thesen auseinandersetzen. Es wird sich dabei herausstellen, dass die Thesen (1) und (2) nicht als richtige Deutungsansätze akzeptiert werden können. So ist als erstes anzumerken, dass die aristotelischen Kriterien in (1) nicht zwingend sind, d. h. sie sind keine notwendigen Bedingungen, obwohl sie als hinreichende Bedingungen sicherlich gelten können. Ein kurzer Überblick über die gegenwärtige Diskussion hinsichtlich dieser Problematik wird hier genügen, um die Ungültigkeit dieses Ansatzes ans Licht zu bringen. Als zweites lässt sich anführen, dass moderne Theorien, insbesondere die Tropentheorie, bereits deutlich gemacht haben, dass (2) nur unter Vorbehalt gültig ist, und dass uns der Begriff des Teils mit gewissen Einschränkungen durchaus bei der Erkenntnis der Natur von Eigenschaften dienen kann. Schließlich wird (3) anhand der Diskussion der vorherigen Punkten neu zu bewerten sein.

Es sei zu dem Punkt (1) angemerkt, dass die aristotelischen Kriterien, die Mann und Prauss benutzen, bestimmte ontologische Kompromisse voraussetzen, die kennzeichnend für manche philosophischen Richtungen sind, die aber über keine allgemeine Akzeptanz unter den Philosophen verfügen. Wenn sich die Autoren als Unterscheidungskriterium der Dichotomie *Substanz/Attribut* bedienen, privilegieren sie auf diese Weise eine ontologische Ansicht

⁷⁹ Mann spricht über die Dichotomie *partikulärer Gegenstand/allgemeine Eigenschaft*, die auch von Aristoteles stammt, und die im Grunde genommen mit der Dichotomie Substanz-Attribut übereinstimmt.

bezüglich der Strukturierung der Einzeldinge. Diese Ansicht wurde von Armstrong (1989: 59-60) „*substance-attribute view*“ genannt, und sie zeichnet sich dadurch aus, dass Einzeldinge in zwei verschiedene Grundbestandteile zerlegt werden, nämlich Substanzen und Attribute. Wichtig ist hier die Tatsache, dass sich bei diesen zwei Kategorien nicht die eine auf die andere reduzieren lässt. Beide sind folglich mit gleicher Gültigkeit die letzten Bestandteile der Dinge.

Es ist eine gängige Methode in der gegenwärtigen Diskussion, eine kontrastierende Gegenüberstellung vorzunehmen zwischen „*substance-attribute view*“ und *bundles view*, wobei letztere Sichtweise die Einzeldinge als Bündel (*bundles*) von Attributen, die durch die Beziehung der Kopräsenz zusammengebunden sind, konzipieren.⁸⁰ Helena z.B. wäre nichts anderes als ein Bündel von Attributen, die in einem bestimmten Raum und in einer bestimmten Zeit kopräsent sind. Der Unterschied zwischen den beiden vorgestellten Modellen liegt daher auf der Hand: Während das eine ein Zweikategorien-Modell ist, das außer Attributen die Existenz von Substanzen akzeptiert, reduziert das andere Modell die Einzeldinge auf ihre Attribute, wobei die aristotelische Kategorie der Substanz eliminiert wird.

Hierbei ist anzumerken, dass es jedoch auch zwei verschiedene Auffassungen von Bündeln gibt, je nachdem wie die Attribute konzipiert werden. Attribute können nämlich sowohl als universale Eigenschaften oder auch als partikuläre Eigenschaften konstruiert werden. Das heißt, man kann denken, dass z.B. Helena aus den Universalien der Schönheit, der Untreue usw. besteht, oder aus den partikulären Eigenschaften der Schönheit von Helena, der Untreue von Helena usw. An dieser Stelle möchte ich mich primär auf diesen letzten Betrachtungspunkt konzentrieren, da auch er eine wichtige Rolle in meiner Argumentation spielen wird.

Die Attribute bekommen, wenn sie als partikulär gelten, verschiedene Bezeichnungen in der gelehrten Literatur, wobei das Wort *Tropus* in der aktuellen Diskussion der vorherrschende Terminus zu sein scheint.⁸¹ Dementsprechend werde ich diesen Terminus übernehmen und

⁸⁰ Für eine knappe aber sehr detaillierte Kontrastierung zwischen den zwei Modellen siehe Armstrong (1989: 62-64).

⁸¹ Der Terminus *Tropus* wurde erstmals von Williams (1966: 78) eingeführt. Ich werde den Terminus nur in Zusammenhang mit der modernen Tropentheorie verwenden. Wenn ich Platon einen ähnlichen Ansichtspunkt zuschreibe, werde ich bei diesem Fall von „partikularisierten bzw. partikuläre Eigenschaften“ bzw. „Teileigenschaften“ reden.

die beschriebene ontologischen Deutung folglich als *Tropentheorie* bezeichnen.⁸² Die Tropentheorie konzipiert Einzeldinge als Bündel von Tropen, wodurch z.B. Helena ein Bündel ist, das aus den Tropen der Schönheit, der Größe, der Farbe usw. besteht. Da die Einzeldinge nur aus Tropen bestehen, sind diese die letzten und einzigen Bestandteile der Dinge. Sie konstituieren somit „*the very alphabet of being*“ (Williams 1966: 78).

Dabei muss betont werden, dass zwar sowohl die Substanz-Attribut-Theorie als auch die Tropentheorie fähig sind, zwischen Ding und Eigenschaft zu unterscheiden, diese Unterscheidung aber unter Rückgriff auf unterschiedliche Kriterien vornehmen. Das Unterscheidungskriterium der Substanz-Attribut-Theorie lässt sich in dem Gedanken zusammenfassen, dass die Attribute **abhängig von den Substanzen** sind. Attribute sind immer Attribute **von** () und demzufolge als parasitäre Entitäten aufzufassen. Substanzen sind im Gegenteil dazu unabhängig von den Eigenschaften. Dieser Standpunkt wird von Aristoteles (*Cat.1a 24-25*) kurz und klar dargestellt, wenn er festhält, dass Attribute von den Substanzen untrennbar sind. Man kann daher auch nachvollziehen, warum Aristoteles und mit ihm Prauss und Mann die Sichtweise ablehnen, Eigenschaften als Teile zu betrachten: Teile wie Hände und Blätter sind keine parasitären Entitäten. Sie können von dem Ganzen, zu dem sie gehören, auch getrennt existieren. Natürlich können Teile, wenn sie von dem jeweiligen Ganzen getrennt werden, nicht mehr als „Teile von ()“ gelten, sondern sie sind dann wiederum als selbständiges Ganzes aufzufassen. Sie sind also durchaus fähig nach der Trennung zu überleben. Ganz anders gestaltet sich das Schicksal der Attribute: Die Schönheit ist nämlich immer die Schönheit von ().

Das Unterscheidungskriterium der Tropentheorie muss dagegen ganz anders aussehen, da seine Ontologie aus einer einzigen ontologischen Kategorie besteht, nämlich der der Attribute (als Tropen betrachtet), wodurch sich die Attribute nicht als parasitäre Entitäten beschreiben lassen. Sie können diesem Erklärungsansatz zufolge nicht Attribute von etwas sein, weil es nichts anderes außer ihnen selbst gibt. **Die Dichotomie wird vielmehr unter Rückgriff auf die Dichotomie abstrakt/konkret aufgezeigt⁸³. Dinge sind konkret, Attribute abstrakt.** Was heißt aber *abstrakt*? Campbell, ein prominenter Vertreter der Tropentheorie, erwähnt zwei Kriterien, um eine abstrakte Entität zu identifizieren: „*an item is abstract if it is got*

⁸² Es gibt viele Varianten der Tropentheorie mit erheblichen Unterschieden, wie das ausführliche Referat von Mertz (1996:83- 162) deutlich macht. In dieser Arbeit stütze ich mich grundsätzlich auf die Versionen von Williams (1966) und Campbell (1981, 1990).

⁸³ Siehe Williams (1966: 78), Campbell (1981: 477-478; 1981: 2-3).

before the mind by an act of abstraction, that is, by concentrating attention on some, but not all, of what is presented“ (Campbell 1981: 477-478). Dieses Kriterium ist im Grunde genommen epistemologisch: Eine abstrakte Entität ist diejenige, die wir nur durch einen Abstraktionsprozess erkennen können, während die konkreten Entitäten uns ohne diesen Prozess zugänglich sind. In seinem späteren Buch liefert Campbell (1990: 3) zusätzlich ein zweites, ontologisches Kriterium: Eine konkrete Entität monopolisiert ihren Raum, und teilt dementsprechend den Raum mit keiner anderen konkreten Entität. Eine abstrakte Entität monopolisiert ihren Raum nicht, weshalb es möglich ist, dass sie mit anderen derartigen Entitäten in demselben Raum und in derselben Zeit kopräsent ist.⁸⁴

Aus dieser kurzen Darstellung heraus lässt sich bereits die oben erwähnte These (1) von Prauss und Mann widerlegen: Das aristotelische Unterscheidungskriterium muss nicht als einziges Kriterium gelten. Wie das Beispiel der Tropentheorie zeigt, kann zwischen Ding und Eigenschaft differenziert werden, ohne eine Zweikategorien-Ontologie anzunehmen. Eigenschaften gelten nicht als Entitäten, die von der Substanz untrennbar sind, sondern als Entitäten, die im Gegensatz zu den Dingen selbst nur durch einen Abstraktionsprozess erkennbar sind bzw. einen Raum auch nicht monopolisieren. Die wichtige Konsequenz dieser Erkenntnis für unsere Untersuchung besteht darin, dass ein Tadel an Platon im Sinne des Vorwurfs, er habe die eine, maßgebliche Unterscheidung nicht gemacht, da er das aristotelische Kriterium in seinem Werk nicht benutzt hat, weit weniger rasch und bedenkenlos formuliert werden kann, als wir vor diesen Überlegungen hätten annehmen können. In der Tat wäre es vielmehr höchst erstaunlich, wenn Platon sich auf ein solches Kriterium stützen würde. Wir müssen von Platon vielmehr erwarten, dass er in diesem Bereich ein der Tropentheorie ähnliches Unterscheidungskriterium benutzt, da er Dinge auch als Bündel von Eigenschaften auffasst.

Der Punkt (2) ist ebenfalls nicht kritiklos zu übernehmen. So stellt sich diesbezüglich folgende Frage: Ist es in der Tat völlig unplausibel, Eigenschaften als Teile zu verstehen? Wenn wir z.B. Hände oder Blätter als paradigmatische Beispiele für Teile halten, müssen wir

⁸⁴ Friebe (2004: 121) fasst folgendermaßen die Unterscheidungskriterien von drei ontologischen Theorien zusammen, die sich darin voneinander unterscheiden, wie jede einzelne von ihnen Eigenschaften konzipiert: „Eine Qualität ist von einem Objekt *unterschieden*[...]Dies gilt unabhängig vom jeweiligen Verständnis von Qualitäten, also unabhängig davon, ob Qualitäten als Universalien, als partikuläre Eigenschaften oder aber als Tropen aufgefasst werden. Von einer Universalie ist ein Objekt schon deshalb unterschieden, weil es etwas Partikuläres ist; von einer partikulären Eigenschaft ist ein Objekt unterschieden, weil mit ihr noch immer eine Substanz koexistieren muss, und von einer Trope schließlich, weil Objekte zu bestimmten Zeiten bestimmte Raumgebiete monopolisieren, einzelne Tropen hingegen nicht. Ein Objekt *ist* also weder eine Universalie, eine partikuläre Eigenschaft, noch eine Trope.“

die Frage klar bejahen. Eigenschaften besitzen eine grundsätzlich andere Natur als solche Elemente, die letztendlich auch Dinge sind, und die zu derselben Kategorie wie die Ganzen gehören, von denen sie Teile sind. Wie oben erwähnt, ist dies der Grund, warum auch Aristoteles die Charakterisierung von Eigenschaften als Teile abgelehnt hat.⁸⁵

Wenn wir des Weiteren die von der Tropentheorie herausgearbeitete Dichotomie konkret/abstrakt auf das Problem der Teile anwenden, würden wir zur Schlussfolgerung gelangen, dass Hände oder Blätter konkrete Dinge sind und deshalb auch nicht als abstrakte Entitäten gelten können. Wir brauchen keinen Abstraktionsprozess für die Erkenntnis von Händen oder Blättern. Es scheint deshalb, dass die oben angeführten Kriterien für die Unterscheidung von Ding und Eigenschaft gegen die Charakterisierung von Eigenschaften als Teile sprechen. Trotz dieses Ergebnisses muss man jedoch beachten, dass Teile nicht unbedingt als konkret gelten müssen. Williams (1966), dem wir die erste systematische Darstellung der Tropentheorie zu verdanken haben, führt dementsprechend am Beispiel eines Lutschers folgende Unterscheidung ein:

„Just as we can distinguish in the lollipops ...the gross parts called “sticks,” ...so we can distinguish in each lollipop a finer part which we are used to call its “color” and another called its “shape” –not its kind of color or shape, mind you, but these particular cases, this reddening, this occurrence or occasion of roundness, each as uniquely itself as a man, an earthquake, or as a yell” (Williams 1966: 76).

Wir dürfen hierbei die Bedeutung dieser Unterscheidung von Williams für unsere Untersuchung nicht aus den Augen verlieren: Die Neuerung, die Williams hier einführt, ist das Postulat einer Art von Teilen, die nicht konkret sind, sondern abstrakt, da diese feinen Teile wie die Farbe und die Form sich selbstverständlich nur durch einen Abstraktionsprozess erkennen lassen: *„to borrow now an old but pretty appropriate term, a gross part, like the stick, is “concrete,” as the whole lollipop is, while a fine or diffuse part, like the color component or shape component, is “abstract“* (Williams 1966: 78). Dabei lässt sich eine weitere für unsere Argumentationsführung wichtige Beobachtung anstellen, nämlich die, dass diese feinen Teile mit Eigenschaften gleichzusetzen sind, was bedeutet, dass Williams

⁸⁵ Prauss folgt in dieser Hinsicht getreu dem aristotelischen Denkmodell, wenn er postuliert, dass „...Teile eines individuellen Dings auch selbst nur individuelle Dinge sind“ (Prauss 1998: 175).

Eigenschaften als Teile versteht⁸⁶. Auf diese Weise eröffnen sich zwei Wege, ein Einzelding wie Helena zu zerlegen: Wir können Helena in ihre groben, konkreten Teile wie ihren Kopf, ihre Nase, ihre Haare usw. zerlegen. Wir können sie aber auch in ihre feinen, abstrakten Teile wie ihre Schönheit, ihre Untreue, ihre Farbe usw. zerlegen. Bei der ersten Zerlegung wird das Einzelding in andere Einzeldinge geteilt, bei der zweiten wird es in seine Attribute zerlegt. Die Unterscheidung zwischen Ding und Eigenschaft geht bei der Charakterisierung von Eigenschaften als Teilen zudem nicht verloren, da ein Ding als die konkrete Summe von seinen abstrakten Teilen betrachtet werden muss, während jede Eigenschaft nur eine abstrakte Entität ist⁸⁷. Williams schildert die Charakterisierung von Ding und Eigenschaft folgendermaßen: „*Convinced that a concrete thing is composed of tropes in a manner logically no different from that in which it is composed of any other exhaustive batch of parts, we have every incentive to say that a concrete thing is not a set but a sum of tropes*“ (Williams 1966: 81). Die Tropen werden somit als abstrakte Teile gesehen, und das Ding, das nichts anderes ist als ein Bündel von Tropen, wird als die Summe solcher Teile gedacht.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich folglich, dass die Thesen (1) und (2) von Prauss und Mann keine allgemeine Gültigkeit besitzen, da sie sich auf eine Ontologietheorie, nämlich die von Substanz/Attribut, berufen, die nur eine unter vielen anderen möglichen Theorien darstellt. Da also die Wahl dieser speziellen Theorie nicht als obligatorisch sondern nur als fakultativ zu verstehen ist, verlieren die Kriterien von Prauss und Mann ihre angebliche absolute Gültigkeit, und ihre Ablehnung der Auffassung von Eigenschaften als Teile ist somit ebenfalls nicht mehr haltbar. An dieser Stelle unserer Überlegungen können bzw. müssen wir uns sogar fragen, ob die These (3) angesichts der geäußerten Kritik überhaupt noch richtig ist. Es handelt sich dabei um die These, dass zum einen Platon Eigenschaften als Teile betrachtet haben soll, und zum anderen um die damit verbundene Schlussfolgerung, er habe eben deshalb auch die Unterscheidung von Ding und Eigenschaft verkannt.

⁸⁶ Man kann sich fragen, warum diese abstrakten Entitäten gerade als Teile gelten müssen und nicht als Attribute von Substanzen. Die Antwort liegt in der Ontologie der Tropen: Da sie Gegenstände als Bündel von partikulären Eigenschaften betrachtet, und da die Beziehung eines Bündels zu seinen partikulären Eigenschaften als die Beziehung zwischen einer Summe und seinen Teilen verstanden wird, müssen folglich auch Eigenschaften als Teile der Dinge gelten.

⁸⁷ Wie Williams (1966: 78) anmerkt, führt die Hinzufügung von abstrakten Teilen allmählich zu einem konkreten Ding. Man kann sogar von Abstraktions- bzw. Konkretisierungsgraden sprechen. Ein einziger abstrakter Teil repräsentiert den höchsten Abstraktionsgrad, die Summe von zwei Teilen ist weniger abstrakt und mehr konkret als ein einziger Teil. Je mehr Teile addiert werden, desto konkreter bzw. weniger abstrakt wird die Entität.

In dieser Arbeit habe ich nun dafür argumentiert, dass Platon Eigenschaften für Teile gehalten hat. Dementsprechend kann ich mit der ersten Aussage der These (3) einverstanden sein. Die zweite Aussage ist jedoch angesichts der vorliegenden Überlegungen sehr problematisch, da diese uns gezeigt haben, dass die Charakterisierung von Eigenschaften als Teile sehr wohl plausibel sein kann, solange sie als abstrakt verstanden werden. Meiner Meinung nach müssen wir daher an diesem Punkt die Frage nach dem Unterscheidungskriterium von Ding und Eigenschaft bei Platon neu formulieren, und – anders als bei Prauss und Mann, die nach aristotelischen Kriterien bei Platon fragen – untersuchen, ob Platon bei seiner Charakterisierung von Eigenschaften den abstrakten Charakter solcher Entitäten erkannt hat. Das heißt: Hat Platon Eigenschaften immer noch als konkrete, anaxagoreische Bestandteile betrachtet oder hat er sie als abstrakte Teile konzipiert?

3.2 Die Unterscheidung von Ding und Eigenschaft bei Platon

Eine Passage, die meiner Meinung nach einen zweckmäßigen Ausgangspunkt für unsere Suche nach dem Unterscheidungskriterium von Ding und Eigenschaft bei Platon und nach seinem Verstehensgrad des abstrakten Charakters der Eigenschaften darstellt, ist *Phaidon* 103a-c. Hier wird ein kurzes Gespräch zwischen Sokrates und einem nicht benannten Zuhörer geschildert. Dieser fragt Sokrates, ob das Gesetz der Gegensätze, demzufolge **ein Gegensatz nie sein Gegensatz werden kann**, nicht in Widerspruch zu einer Prämisse aus dem im ersten Teil des Dialogs dargelegten Zyklusargument (70d-72e) steht, in welchem festgestellt wurde, dass **Gegensätze aus ihren jeweiligen Gegensätzen entstehen**. Sokrates nutzt die Beobachtung seines Gesprächspartners, um auf eine Doppeldeutigkeit in seinem Gebrauch der Termini für Gegensätze wie *groß* und *klein*, *schön* und *hässlich* usw. hinzuweisen. So meint er in dem Argument aus dem Zyklus von Leben und Tod mit den Termini *groß* und *klein* usw. *ta enantia pragmata*, die als bloße Träger der Gegensätze (*ta echonta ta enantia*) charakterisiert werden müssen, in dem Gesetz der Gegensätze hingegen wird mit denselben Termini *auta ta enantia* gemeint, welche als **in** (*eineinai*) den Trägern, also ihnen innewohnend zu verstehen sind. Diese Differenzierung zwischen dem Träger und dem Getragenen könnte leicht mit der Unterscheidung zwischen Ding und Eigenschaft gleichgesetzt werden und vorschnell zu dem Schluss verleiten, dass in dieser Textstelle die Dinge als Träger von Eigenschaften und die Eigenschaften als Entitäten, die in den Dingen inhärent sind, charakterisiert werden. Dies ist daher auch die gängige Meinung, die viele

Kommentatoren vertreten⁸⁸, und sie lässt sich treffend mit folgenden Worten von Ebert (2004: 379) zusammenfassen: „Wenn man nach einem Motiv sucht, das der Autor Platon für die kurze Unterbrechung des Gesprächs mit Kebes gehabt haben könnte, so scheint es ihm hier darum zu gehen, den Unterschied zwischen Eigenschaften und ihren Trägern einzuschärfen...“.

Dieser verbreiteten Ansicht lässt sich entgegenhalten, dass die Unterscheidung zwischen dem Träger und dem Getragenen nicht unbedingt auf die Unterscheidung von Ding und Eigenschaft hinweist, und dass sie auch benutzt werden könnte, um die Beziehung zwischen dem Ganzen und seinen konkreten Teilen bzw. Bestandteilen zu charakterisieren. So könnte man mit der Dichotomie *enantion pragmaton* und *auto to enantion* nicht das Ding und die Eigenschaft meinen, sondern (auf anaxagoreische Weise) die Mischung von Stoffen und die Stoffe selbst. Es muss daher mit Nachdruck betont werden, dass nichts an der Textstelle des *Phaidon prima facie* für oder gegen diese Deutung spricht.

Vielmehr ist anzumerken, dass nicht nur die Dichotomie von dem Träger und dem Getragenen diese Ambivalenz aufzeigt, sondern problemlos eine ganze Liste von Dichotomien herausgearbeitet werden kann, die uns zwar Indizien für das Unterscheidungskriterium von Ding und Eigenschaft bei Platon zu liefern scheinen, die sich aber auch so deuten lassen, dass sie eher für das Unterscheidungskriterium von anaxagoreischen Mischungen und Stoffen sprechen. Analysieren wir daher folgende Liste:

- (1) Die Unterscheidung von *Sein* und *Werden*
- (2) Die Unterscheidung von *Einfach* und *Zusammengesetzt*
- (3) Der Kontrast zwischen der Schönheit selbst und den glänzenden Farben
- (4) Die Unterscheidung von *wahrnehmbar* und *intelligibel*

Die Unterscheidung (1) könnte natürlich zunächst auf die Differenzierung von abstrakten (bzw. Eigenschaften) und konkreten Entitäten (bzw. Dingen) hinweisen: Eigenschaften ändern sich nie, Dinge entstehen und gehen zugrunde.⁸⁹ Jedoch lässt sich die anaxagoreische

⁸⁸ Siehe Hackforth (1955: 149, Fußnote 1), Gallop (1975: 197), Ebert (2004: 379).

⁸⁹ Diese ist die Standarddeutung der Dichotomie Sein/Werden unter den Gelehrten. Folgendes Referat Russells über die Ideenlehre stellt diese Auffassung ganz trefflich dar: „*The 'idea' justice is not identical with anything that is just: it is something other than particular things, which particular things partake of. Not being particular, it cannot itself exist in the world of sense. Moreover it is not fleeting or changeable like the things of sense: it is eternally itself, immutable and indestructible.*“ (Russell 1912: 66).

Antithese mit Rückgriff auf diese Dichotomie ebenfalls charakterisieren: Stoffe behalten immer ihre Natur – der Stoff Wasser ist immer das Wasser –, die Mischungen dagegen gewinnen und verlieren Bestandteile⁹⁰. Die Antithese (2) bzw. die Dichotomie *Einfach* und *Zusammengesetzt* liefert ähnliche Schwierigkeiten wie die der Dichotomie (1).⁹¹ Der Kontrast (3) zwischen der Schönheit selbst und den glänzenden Farben könnte uns zu der Ansicht führen, dass bei diesem Fall das Ziel Platons Argumentation darin liegt, zwischen Eigenschaften (der Schönheit selbst) und materiellen Bestandteilen wie Pigmenten (glänzenden Farben) eine scharfe Trennung zu ziehen. Doch auch hier reicht die ausgewählte Dichotomie nicht, solchen Schluss mit letztllicher Gültigkeit zu ziehen. Es wäre vielmehr überzeugender gewesen, wenn Platon statt der Schönheit und den glänzenden Farben als antithetische Elemente des Kontrastes z.B. die Eigenschaft der *Weißheit* und das Pigment *Weiß* ausgewählt hätte. So hätte er uns auf einfachste Weise ein deutliches und unmissverständliches Indiz für eine solche Differenzierung geliefert: Eigenschaften sind nicht mit den Stoffen, die wir sehen und in Dosen kaufen, gleichzusetzen. Die Unterscheidung (4) ist die üblichste Art und Weise, wie Platon zwischen Ideen und Teilhabenden unterscheidet. Ideen sind intelligibel und nicht wahrnehmbar, Teilhabende hingegen sind wahrnehmbar und nicht intelligibel. Die Nichtwahrnehmbarkeit von Ideen ist jedoch *per se* kein Zeichen ihres abstrakten Charakters. Es darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen werden, dass die *atoma* von Demokrit oder die reinen Stoffe von Anaxagoras nicht wahrnehmbar sind, und trotzdem nicht als abstrakte Entitäten gelten.

⁹⁰ Man beachte in diesem Kontext Mann (2000: 84-107), der für die Deutung von Sein und Werden als Begriffe, die dazu dienen, die Ideen als anaxagoreische Stoffe und Teilhabende als Mischungen von Stoffen zu charakterisieren, plädiert.

⁹¹ Prauss (1968) versucht anhand einer Analyse des Gebrauchs des Kontrastes *einfach/zusammengesetzt* in dem Argument zur Ähnlichkeit der Seele mit den Ideen (*Phaid.* 78b-80c) zu demonstrieren, dass Platon Attribute nicht als Eigenschaften, sondern als konkrete Teile, die von ihren Besitzern getrennt existieren können, konzipiert. Gegen diese Meinung lässt sich sagen, dass – obwohl das Argument in der Tat davon ausgeht, dass Attribute, genauso wie konkrete Teile, trennbar sind – gewichtige Indizien dafür bestehen, dass die Argumentation nicht den Standpunkt Platons spiegelt. Wie Ebert (252-268) in einer akribischen Auseinandersetzung mit dieser Stelle zeigt, enthält das Argument eine Reihe von falschen Prämissen und fehlerhaften Schlussfolgerungen, die uns zu der Frage führen müssen, ob Platon selbst das Argument für überzeugend hält. Außer diesen Bedenken finde ich es zudem sehr auffällig, dass das Argument von einer Auffassung von Werden und Zugrundegehen zu handeln scheint, die in völligem Einklang mit den folgenden Zeilen des Werkes von Anaxagoras steht:

„Deshalb sollten sie [die Griechen] besser das Entstehen als ein Sichzusammenmischen (*summisgesthai*) und das vergehen als ein Sichtrennen (*diakrinesthai*) bezeichnen“ (B17.4-5) (Nach der Übersetzung von Mansfeld (1982))

Diese Auffassung von Werden und Zugrundegehen konnte von Platon nicht ernsthaft angenommen werden, da das Sichzusammenmischen (der von Sokrates gebrauchte Terminus ist das „Hinzugefügt werden“), und das Sichtrennen (in dem Dialog spricht Sokrates über die Teilung) als *aitiai* des Werden bzw. des Zugrundegehens gerade in dem letzten Teil des *Phaidon* kritisiert werden. Stattdessen befürworten Sokrates die Teilhabe an den Ideen bzw. die Nichtteilhabe als echte *aitiai* des Werden und des Zugrundegehens.

Eine endgültige Entscheidung hinsichtlich der Unterscheidung von Ding und Eigenschaft zu treffen, ist, wie diese kurze Überlegung zeigt, offensichtlich sehr schwierig, und es scheint nicht unangebracht, die Untersuchung in Ermangelung entscheidender Belege aufzugeben. Es könnte uns darüber hinaus sogar angebracht scheinen, diese Ambivalenz in den Belegen als Spiegel der Unsicherheit Platons selbst in diesem Bereich zu interpretieren. Ein derart negatives Urteil über die gedanklichen Leistungen Platons kann ich jedoch in Hinblick auf die von mir erarbeiteten Ergebnisse nicht teilen. Es ist sicherlich wahr, dass Platon in diesem Bereich der Ontologie noch eine gewisse Unsicherheit aufweist. Ein Beweis dafür findet sich nicht nur in der Schwierigkeit, eine klare Darstellung des Unterscheidungskriteriums zu finden, sondern auch in anderen Elementen seiner Philosophie, die wir schon in der Einleitung erwähnt haben, wie die Verbindung der Ideenlehre zu der Selbstprädikation und ihre linguistische Theorie, die Prädikate als *onomata* oder *eponymiai*, betrachtet. Dennoch bin ich der Ansicht, dass es trotz dieser Schwierigkeiten sichere Indizien dafür gibt, die eine Interpretation stützen, dass Platon – obwohl mit gewissen Unsicherheiten und noch nicht im vollen Bewusstsein des Problems – den abstrakten Charakter der Eigenschaften bereits erkannt hat.

Wenn wir uns nun erneut mit der als erste in diesem Abschnitt analysierten Unterscheidung von dem Träger und dem Getragenen auseinandersetzen und die Frage jetzt nach einem Kriterium stellen, das es uns ermöglicht, die oben bemerkte Ambivalenz aufzulösen und darüber hinaus noch herauszufinden, ob mit dieser Dichotomie tatsächlich der Unterschied zwischen Ding und Eigenschaft oder vielmehr der zwischen Mischung und Stoff gemeint ist, kommen wir unweigerlich zu dem Schluss, dass nur wenn sich das **logische Verhalten** der zwischen dem Träger und dem Getragenen bestehenden Beziehung bestimmen lässt, auch letztlich entschieden werden kann, wie die Dichotomie zu verstehen ist. Die folgende kurze Überlegung kann dabei diesen Vorschlag erhellen: Platon geht davon aus, dass Simmias und seine Größe sich voneinander dadurch differenzieren, dass Simmias die Größe **hat**, während die Größe **in** Simmias **ist**. Dementsprechend ist das Entscheidende bei diesem Kontrast die Beziehungen, die zwischen den antithetischen Elementen besteht (nämlich die Beziehungen „() hat ()“, „() in () ist“). Solche Beziehungen müssen dabei aber verschieden funktionieren bzw. sich unterschiedlich verhalten, wenn die verbundenen Elemente konkret sind – wie bei Mischungen und Stoffen –, oder abstrakt und konkret – wie bei Eigenschaften und Dingen. Im ersten Fall kann die Beziehung z.B. dabei durchaus symmetrisch sein. So hat Anaxagoras, um

nur einen wichtigen Vertreter der Idee des Kontrasts von Mischungen und Stoffen zu nennen, eben folgende Festlegung getroffen: Wenn ein Element *a* Anteil an einem Element *b* hat, hat *b* auch Anteil an *a*.⁹² Diese Symmetrie ist jedoch evidenterweise undenkbar bei der Beziehung zwischen Ding und Eigenschaft: Wenn ein Ding eine Eigenschaft instanziiert, instanziiert die Eigenschaft das Ding nicht. Die Beziehung zwischen Ding und Eigenschaft ist antisymmetrisch.

Im Kontext der Ideenlehre betrachtet, bedeutet daher der von mir eingebrachte Vorschlag, dass das logische Verhalten der Beziehung zwischen Ideen und Teilhabenden bestimmt werden muss. Obwohl Platon in seiner Charakterisierung dieser Beziehung nur sehr wenige Anhaltspunkte gibt, lässt sich bei näherer Analyse jedoch klar herausstellen, dass er die *methexis* der Teilhabenden an Ideen ganz anders als die Beziehung zwischen materiellen, konkreten Elementen verstanden hat. Drei Indizien für diese Beobachtung möchte ich im Folgenden ausführlich darstellen:

So gibt es als erstes Indiz in *Phaidon* eine kurze Passage, die meiner Meinung nach höchst wichtige Hinweise in dieser Hinsicht liefert. Platon erklärt dort die Beziehung zwischen der Idee des Schönen und dem jeweiligen Teilhabenden auf folgende Weise:

„[Ich] halte ganz einfach und laienhaft und vielleicht naiv das für mich selbst fest, dass nichts anderes es schön macht als die Gegenwart (*parousia*) jenes Schönen oder die Gemeinschaft (*koinonia*) mit ihm, oder wie immer man die Art und Weise dieser Beziehung bezeichnen will. Denn in diesem Punkt will ich mich gar nicht festlegen, sondern nur darin, dass durch das Schöne alle schönen Dinge schön sind“.⁹³ (*Phaid.* 100d3-8)

Was hier relevant für unser Problem ist, ist die offensichtliche Schwierigkeit, auf die Sokrates stößt, wenn es darum geht, eine präzise Bezeichnung für die Beziehung zwischen der Idee und dem Teilhabenden zu prägen. Hätte Sokrates gedacht, dass die Ideen in die Gegenstände eintreten, genauso wie materielle Stoffe in Mischungen, so hätte ihm die Bestimmung dieser Beziehung keine Schwierigkeiten bereitet. In der Tat scheint auch die Beziehung zwischen konkreten Teilen und konkreten Ganzen dabei nicht problematisch zu sein. Anaxagoras hat schon einen präzisen Wortschatz für derartige Phänomene entwickelt, und Platon konnte ihn daher ohne zu zögern übernehmen. Die Unentschiedenheit von Sokrates in diesem Punkt

⁹² Siehe B 12.1-5, wo *metechein* mit *meignusthai* gleichgesetzt werden, mit der Konsequenz, dass sich *metechein* – genauso wie *meignusthai* – auf eine symmetrische Beziehung beziehen muss.

⁹³ Nach der Übersetzung Eberts (2004).

macht folglich nur dann Sinn, wenn er die Beziehung zwischen Ideen und Teilhabenden eben nicht als identisch mit der zwischen Stoffen und Mischungen versteht, d. h. wenn er bereits ahnt, dass die neuen, von ihm eingeführten Ideen sich nicht wie normale, konkrete Dinge oder Stoffe verhalten. Wie weit Sokrates in das Problem der Natur einer solchen Beziehung zur Zeit der Verfassung des *Phaidon* schon eingedrungen ist, wissen wir nicht. Es ist jedoch bekannt, dass er sich in einem späteren Dialog, dem *Parmenides*, mit diesem Problem ausführlicher auseinandersetzen und dabei die Frage aufwerfen wird, ob man die Teilhabe von Einzeldingen an Ideen anhand der Beziehung zwischen konkreten Entitäten (er bringt hier den Vergleich von einem Segeltuch auf einer Gruppe von Einzeldingen) überhaupt illustrieren kann (Vgl. *Parm.* 131). Die Konsequenzen, die er daraus zieht, bewegt den jungen Sokrates in dem Dialog dazu, die Metapher des Segeltuchs eindeutig abzulehnen. Eine mögliche Lehre, die sich aus diesem gedanklichen Experiment schließen lässt, ist eben gerade die, dass man die gesuchte Beziehung zwischen Ideen und an den Ideen Teilhabenden mit derjenigen, die zwischen konkreten Dingen besteht, nicht gleichsetzen kann. Auch wenn nun aber weder die Stelle des *Phaidon* noch die des *Parmenides* weitere und präzisere Hinweise hinsichtlich unseres Problems liefern, so bleibt doch die Tatsache, dass Platon sich offenbar vollkommen bewusst ist, dass die gewöhnliche Beziehung zwischen konkreten Dingen für die Beleuchtung der Beziehung zwischen Ideen und Teilhabenden nicht ohne Weiteres benutzt werden kann.

Ein zweites Indiz, das für die Charakterisierung der Ideen als abstrakte Entitäten spricht, findet sich in der Schilderung der Beziehungen, die die Größe in Simmias in der Simmias-Stelle (vgl. insbesondere 102b-e) aufzeigt. Diese können wir folgendermaßen zusammenfassen:

Beziehungen zwischen Simmias und seiner Größe:

- (1) Simmias **hat** Größe.
- (2) Die Größe ist **in** Simmias.

Beziehungen zwischen der Größe in Simmias und der Kleinheit bzw. der Größe in anderen Einzeldinge:

- (3) Die Größe in Simmias ist *pros* die Kleinheit in Sokrates
- (4) Die Größe in Simmias **entkommt oder geht zugrunde**, wenn die Größe in x **angreift**.

Dieser Überblick erinnert uns dabei vor allem an die grundsätzliche Gegebenheit, dass die Größe in Simmias nicht nur in einer Beziehung zu Simmias selbst, sondern auch in einer Beziehung zu Teilen in anderen Gegenständen steht. Die Größe in Simmias ist *pros* die Kleinheit in Sokrates. Wir haben diese Aussage in dem vorangegangenen Kapitel als eine Art Postulierung eines Koexistenzprinzips verstanden, das bestimmt, dass die Größe in Simmias nur existiert, solange auch die Kleinheit in Sokrates existiert. Diese Abhängigkeit zwischen beiden Entitäten ist hierbei jedoch keine physische, sondern eine rein abstrakte, die Platon postuliert, um die Relationalität von Relativattributen zu erklären.

Bei diesen Überlegungen erscheint es mir besonders wichtig, noch einmal zu betonen, dass die Beziehungen von (3) und (4) gerade keine gewöhnlichen, physischen Verbindungen sind. Sokrates kritisiert daher an den abgelehnten *aitiai* ihre völlige Unfähigkeit, genau diese Relationalität zu erklären, da sie nur auf physische Prozesse wie auf die der Hinzufügung und der Teilung achten. In der Tat stehen alle Beziehungen, die in der Diskussion der sicheren *aitiai* dargestellt werden, zu jenen physischen Prozessen in krassem Widerspruch, auf die sich die abgelehnten *aitiai* berufen. Physische Prozesse wie die der Hinzufügung bzw. Teilung können bei der Zuschreibung von Relativprädikaten jedoch keine Rolle spielen, da – wie wir in den letzten Kapitel betont haben – diese nicht notwendigerweise eine physische Veränderung in den Gegenständen impliziert.

Als drittes und letztes möchte ich die Aufmerksamkeit darauf lenken, dass der Begriff der *methexis* von Anaxagoras und Platon nicht nur unterschiedlich sondern geradezu entgegengesetzt interpretiert wurde. Die anaxagoreische *methexis* ist, wie oben angeführt wurde, eine symmetrische Beziehung: wenn *a* an *b* teilhat, dann hat *b* auch an *a* teil. *Metechein* wird somit mit *meignisthai* gleichgesetzt. Diese Auffassung von Anaxagoras lässt sich anhand der Mischung von Pigmenten illustrieren: Wenn das Pigment des Blauen mit dem Pigment des Gelben gemischt wird, ist der Vorgang der Mischung gegenseitig, sodass man sagen kann, dass das Blaue gelb und das Gelbe blau geworden ist. (Diese Redeweise mag zwar für uns ungewöhnlich klingen, sie passt aber hervorragend zur Lehre des Anaxagoras). *Methexis* bei Platon ist im Gegenteil dazu **antisymmetrisch**. Wie *Symposium* 211b2-5 nahe legt, impliziert die Tatsache, dass ein Körper an der Idee der Schönheit teilhat nicht, dass auch die Idee an dem Körper teilhat. Dementsprechend wird der Körper durch die Teilhabe an der Idee des Schönen schön, dennoch wird die Idee der Schönheit nicht körperlich. Mit dieser

Kontrastierung verfügen wir über ein deutliches Beispiel, wie Platon die Beziehung zwischen Ding und Eigenschaft verstanden hat, und gleichzeitig davon, wie weit entfernt Platon von Anaxagoras in dieser Hinsicht steht.

3.3 Das platonische Prädikationsmodell

Nachdem festgelegt wurde, dass Platon bereits die Grundunterscheidung zwischen Ding und Eigenschaft erkannt hat (oder zumindest welche entscheidenden Fortschritte er in dieser Richtung gemacht hat), indem er Eigenschaften als abstrakte Teile der Gegenstände konzipiert hat, können wir uns nun erneut mit dem Hauptziel dieses Kapitels befassen: dem Modell der platonischen Prädikation.

3.3.1 Die Problematik bezüglich der ontologischen Prädikation

Zunächst gilt es in diesem Zusammenhang klarzustellen, dass die folgende Argumentation nicht auf die Analyse der **linguistischen Prädikation** abzielt, weshalb uns auch nicht interessiert, wie Platon das Problem der Beziehung zwischen dem linguistischen Subjekt und dem linguistischen Prädikat aufgefasst hat. Unser Problem beschäftigt sich vielmehr damit, wie er die Beziehung zwischen Sätzen des Typus „*a* ist *P*“ und der Wirklichkeit konzipiert hat. Wenn wir folglich danach fragen, was in der Welt passiert, wenn solche Sätze wahr sind, konzentriert sich unsere Frage nicht mehr auf die linguistische Prädikation sondern ausschließlich auf die sogenannte ontologische Prädikation.

In einer vergleichbaren Richtung befasst sich die Semantik mit dem Problem der Beziehung zwischen Sprache und Wirklichkeit und fragt dabei nach den Bedingungen, die eine Aussage erfüllen muss, damit sie wahr ist. Einer sehr wichtigen semantischen Theorie zufolge ist ein Satz wie „Helena ist schön“ genau dann wahr, wenn das Subjekt „Helena“ einen Gegenstand in der Welt, der Helena ist, bezeichnet, und das Prädikat „ist schön“ von Helena erfüllt ist. **Bezeichnung** und **Erfüllung** (*satisfaction*) sind daher die beiden Bedingungen, die ein Satz erfüllen muss, damit er wahr ist. Es liegt auf der Hand, dass hier die erste Funktion, d.h. die Funktion der Bezeichnung auch das Problem der ontologischen Prädikation erhellt: das **Subjekt** bezeichnet etwas, das natürlich existieren muss, um bezeichnet werden zu können.

Die zweite Funktion, d.h. die der Erfüllung, impliziert im Gegenteil dazu jedoch keine ontologische Bindung. Damit ein Satz wahr ist, muss nicht die Bedingung erfüllt sein, dass etwas existiert, das **vom Prädikat** bezeichnet wird. Die einzige zu erfüllende Bedingung besteht darin, dass das Subjekt das Prädikat erfüllt.

Die semantische Analyse der Prädikation liefert uns somit Indizien über die ontologische Prädikation, man muss aber beachten, dass sie mit dieser nicht identisch ist.⁹⁴ Wie bekannt ist, lassen manche ontologischen Prädikationstheorien, aus Gründen, die nicht aus der semantischen Analyse der Prädikation stammen, außer Einzeldingen wie Helena auch andere Arten von Entitäten zu, die zwar mit den linguistischen Prädikaten in engem Zusammenhang stehen, die aber die semantische Analyse nicht unbedingt voraussetzt, nämlich die Eigenschaften.⁹⁵ Die daraus resultierende Diskussion zwischen Nominalisten und Realisten dreht sich um die Frage, ob außer Einzeldingen auch Eigenschaften eine eigene Existenz besitzen. Eine genauere Klärung der Natur der Eigenschaften ist daher für eine erfolgreiche Auseinandersetzung mit der ontologischen Prädikation vordringlich. Außerdem muss darauf hingewiesen werden, dass der von dem Subjekt bezeichnete Gegenstand, der in der semantischen Analyse ein sehr wichtiges Element der Prädikation ist, nicht immer auch als ein essentieller Bestandteil der ontologischen Prädikation gilt. Bei diesen Feststellungen soll es natürlich nicht darum gehen, die Existenz der extralinguistischen Subjekte in Frage zu stellen, sondern vielmehr um das Problem, ob Einzeldinge **grundlegende Entitäten** sind, oder ob sie sich in grundlegendere Bestandteile zerlegen lassen, die am Ende eine wichtigere Rolle spielen als die Komposita. Von äußerster Relevanz für die prädikative Analyse ist daher in diesem Kontext auch die Diskussion zwischen denjenigen, die die Substanz-Attribut-Theorie vertreten, d.h. denjenigen, die denken, dass sich ein Einzelding in eine Substanz und in deren Eigenschaften teilen lässt, und jenen, die für Bündel argumentieren, d.h. dafür, dass die Idee der Existenz von Substanzen grundsätzlich zu verwerfen ist, und dafür, dass die Einzeldinge als Bündel ihrer Eigenschaften zu denken sind (siehe Loux ²2002: 96-138)

Es lässt sich somit vorab festhalten, dass die Auffassung hinsichtlich der Eigenschaften und der Struktur der Einzeldinge das Modell der ontologischen Prädikation grundlegend bestimmt. Im Folgenden sollen daher zunächst die drei bekanntesten ontologischen

⁹⁴ Siehe dazu Bogen (1985: 4-5).

⁹⁵ Ein knappes aber nützliches Referat über Argumente für die Existenz von Eigenschaften findet man in Loux (²2002: 20-53)

Prädikationsmodelle vorgestellt werden, um danach die Frage zu stellen, mit welchem Modell sich die platonische Prädikation am ehesten in Zusammenhang bringen lässt.

Modell 1:

Derjenige, der Universalien postuliert und Einzeldinge als zusammengesetzte Entitäten konzipiert, die sich in Substanz und Eigenschaften teilen lässt (Substanz-Attribut-Theorie), wird traditionellerweise Prädikation folgendermaßen analysieren:

Substanz-Attribut + Universalien:

a ist P:

Die Universalie *P* ist in der Substanz *a* inhärent.

Prädikation wird bei diesem Modell als eine Art Beziehung aufgefasst, nämlich als die Beziehung der Inhärenz, die zwischen der Substanz und ihren Eigenschaften besteht.

Modell 2:

Bei denjenigen, die auch Universalien annehmen, aber Einzeldinge als Bündel von Eigenschaften betrachten, gestaltet sich die Interpretation der Prädikation völlig anders. Hier wird Prädikation folgendermaßen analysiert:

Bündel + Universalien:

a ist P:

Die Universalie *P* ist kopräsent mit den Universalien *X, Z* usw.

Bei dieser Art der Analyse ist Prädikation ebenfalls eine Beziehung, nämlich die der Kopräsenz, die aber nicht zwischen Substanzen und Eigenschaften besteht, sondern zwischen Universalien besteht. Diese zwei Modelle sind sicherlich die prominentesten Vorschläge innerhalb einer viel breiteren Palette von Möglichkeiten, weshalb eine ausführlichere Darstellung im Rahmen dieser Arbeit zugunsten einer engen Themenbindung zurückgestellt werden kann. Trotzdem muss ein drittes, speziell für die vorliegende Untersuchung wichtiges Modell eingeführt werden, nämlich die Tropentheorie. Williams hat die dieser Theorie zuzuordnende Prädikationsauffassung folgendermaßen zusammengefasst.

„...our principles reveal predication to be composed of two distinct but intelligible phases. “Socrates is wise,” or generically “*a* ist *f*,” means that the concurrence sum (Socrates) includes a trope which is a member of the similarity set (wisdom-in-general)“ (Williams 1966: 82-83).

In einer abstrahierenden Darstellung lässt sich diese These mit den folgenden Formeln schematisieren :

Modell 3: Tropentheorie:

***a* ist *P*:**

Die Summe *a* beinhaltet den Tropus *p*

Der Tropus *p* ist ein Element der Menge *P*⁹⁶

Dieses Modell weicht von den beiden erstgenannten u.a. dadurch ab, dass Prädikation hier als eine zweistufige Struktur gesehen wird. Auf der ersten Ebene wird festgestellt, dass ein Tropus zu einer Summe gehört, und auf der zweiten Ebene, dass dieser Tropus darüber hinaus auch ein Element einer Menge ist. Auf diese Weise spielt die Hauptrolle in dieser Prädikationsanalyse der Tropus selbst, der das einzige Element ist, das auf beiden Ebenen erscheint.

3.3.2 Die Grundstruktur des platonischen Modell

Wir müssen uns in einem nächsten Schritt fragen, welches der vorgestellten Modelle für die Bestimmung des platonischen Modells behilflich sein kann. Dafür müssen wir noch einmal das in dem vorherigen Kapitel dargestellten Schema der sicheren *aitiai*, der die Prädikationstheorie Platons enthält, wie in diesem Kapitel befürwortet wurde. Ich schränke mich hier auf das Schema für die Seinsfälle ein, da wir uns mit der Frage befassen, wie Platon den Besitz von Attribute erklärt, und nicht mit dem Problem des Gewinns von Attributen.:

***a* ist *P*:**

***a* hat an der Idee *P* teil.**

⁹⁶ *p* steht hier für den Tropus, und *P* für die Menge der Ähnlichkeit aller Tropen *p*.

Dann:

- (1) ***a* hat ein Element *p*.**⁹⁷
- (2) **Das Element *p* ist ein innerer Teil von *a* (= das internalistische Prinzip).**
- (3) **Das Element *p* ist *P* (= das Ausstrahlungsprinzip).**
- (4) **Das Element *p* ist keine materielle, wahrnehmbare Entität (= das idealistische Prinzip).**

Unsere Aufgabe besteht nun darin, aus diesem Modell ein präziseres Prädikationsmodell zu entwickeln. Als erster Schritt muss das Modell dafür simplifiziert werden:

Wenn man die oben dargestellten Bedingungen (1) bis (4) des platonischen Modells näher analysiert, ergibt sich die Schlussfolgerung, dass sich dieses auf eine zweistufige Struktur reduzieren lässt, die grundsätzlich aus den Bedingungen (1) und (3) besteht. Eine kurze Überlegung kann diese Reduzierung verständlich machen: Die Bedingung (1) bekundet, dass die Beziehung zwischen *a* und dem Teil *p* die Beziehung „() hat ()“ ist. Die Bedingung (3) informiert uns darüber, dass der Teil *p* das *P* in *a* ist. Die Bedingungen (2) und (4) haben lediglich die Funktion, die Information von (1) und (3) zu präzisieren. Auf diese Weise erfährt man, dass die Beziehung „() hat ()“ impliziert, dass *p* ein innerer Teil von *a* ist (Bedingung (2)), und dass der Teil *p* nicht wahrnehmbar ist (Bedingung (3)). Wenn man *p* als inneren, nicht wahrnehmbaren Teil definiert, dann brauchen wir die Bedingungen (2) und (4) nicht mehr und können uns direkt auf die Grundstruktur der platonischen Analyse konzentrieren. Wir können folglich das Schema folgendermaßen verkürzen:

Platonische Grundstruktur der Prädikation:

***a* ist *P*:**

- (1) ***a* hat den inneren, nicht wahrnehmbaren Teil *p***
- (2) **Der Teil *p* ist *P***

Die Ähnlichkeit dieser Theorie mit der Tropentheorie liegt nun offen auf der Hand: Beide Modelle sind zweistufige Strukturen, in denen ein Element (der Tropus *p* bei der Tropentheorie, der Teil *p* bei Platon) die Hauptrolle spielt, da dieses Element auf beiden Ebenen erscheint und direkt verantwortlich für das Attribut ist. Noch wichtiger ist bei dieser

⁹⁷ *p* muss als die partikularisierte Eigenschaft verstanden werden, die zu *a* und nur zu *a* gehört. Es geht somit um die Größe in Simmias, oder die Schönheit in Helena usw.

Ähnlichkeit jedoch die Tatsache, dass sowohl der Tropus als auch das Element p als Teile von a gelten. Damit ist die erste Ebene von jedem Model als identisch zu betrachten, insofern sich die Beziehung „Teil von a sein“ als Kern dieser Ebene erweist.

Anders als bei der ersten Ebene finden wir bei den beiden Modellen jedoch wichtige Unterschiede auf der zweiten Ebene, insbesondere hinsichtlich der Formulierungsgenauigkeit: Während das Modell der Tropentheorie sich einer sehr genauen Sprachwahl bedient, die die Beziehung zwischen p und P deutlich determiniert, indem P als eine Menge und p als Element dieser Menge definiert wird, ist die Ausdrucksweise der platonischen Theorie vage und mehrdeutig. So wissen wir nicht, was für eine Beziehung zwischen p und P besteht, und auch nicht was P eigentlich ist. Dementsprechend muss es nun unsere vordringliche Aufgabe sein, eine genauere Formulierung der Ebene (2) zu erarbeiten.

3.3.3. Der Sinn des Verbs *Sein* auf der zweiten Ebene

Unsere Wortwahl zur Wiedergabe der zweiten Ebene stützt sich auf Aussagen Platons in *Phaidon*, in denen er meint, dass die Größe in uns, die Kleinheit in uns, usw. ebenfalls groß bzw. klein sein müssen. So wird in *Phaidon*102c11-d1 z.B. festgehalten, dass die Größe in Simmias die Kleinheit in Sokrates überragt. Da das Verb *überragen* nichts anders bedeutet als *größer sein als*, impliziert diese Aussage, dass die Größe in Simmias *irgendwie* groß ist. An derselben Textstelle wird gleichfalls festgehalten, dass die Kleinheit in Simmias kleiner ist als die Größe in Sokrates. Das bedeutet, dass auch die Kleinheit in Simmias *irgendwie* klein ist. An der Finger-Stelle argumentiert Platon des Weiteren, dass der Mangel des Sehvermögens bei der Bestimmung von Attributen wie groß und klein eben darin besteht, dass fälschlicherweise das Dicke des Fingers als dünn angesehen wird, und das Dünne des Fingers als dick. Diese Anmerkung legt natürlich nahe, dass der *Nous*, der – im Gegensatz zu dem Sehvermögen – die Eigenschaften richtig erfasst, das Dicke des Fingers dick sieht, und das Dünne des Fingers dünn. Das wiederum heißt, dass der *Nous* sieht, dass das Dicke des Fingers dick ist.

Was bei diesen Ausdrücken, die auf der zweiten Ebene mit der Aussage „der Teil p ist P “ schematisiert wurden, besonders verblüffend ist, ist die Tatsache, dass sie das platonische Schema für Prädikation zu einer *petitio principii* führen, da die platonische Erklärung dafür,

dass ein Gegenstand *a P* ist, sich auf die Aussage reduzieren lässt, dass der Gegenstand *a* einen Teil *p* hat, der *P* ist. D.h.: Helena ist schön, weil sie einen Teil hat, der schön ist. Das Schema verliert auf diese Weise erklärende Kraft, da das *Explanans* ebenso erklärungsbedürftig ist wie das *Explanandum*. Diese bloße Verschiebung der Erklärungsproblematik lässt sich jedoch unter der Bedingung auflösen, dass das *Explanans* einen ganz anderen Sinn hat als das *Explanandum*, und das wiederum bedeutet, dass der Teil *p* in einem anderem Sinn *P* ist als der Gegenstand *a P* ist. Ich bin der Ansicht, dass zwischen beiden Aussagen in der Tat ein Sinnunterschied festgestellt werden kann, der die *petitio principii* vermeiden kann. Im Folgenden muss daher eine nähere Analyse der zweiten Ebene unternommen werden, wobei zunächst der Sinn des Verbs *Sein* in dieser Ebene zu untersuchen sein wird.

Politeia VII 523b-525a⁹⁸ ist, aus Gründen, die in der folgenden Darstellung deutlich werden, der beste Ausgangspunkt für unsere Untersuchung des Verbs *Sein*.⁹⁹ Besonders interessant ist dort das Experiment, das Sokrates mit seinem Gesprächspartner macht, um die Unterscheidung zwischen Wahrnehmungsgegenständen, die auch von der *aisthêsis* korrekt beurteilt werden können, und Wahrnehmungsgegenständen, die nur der *nous* adäquat beurteilen kann, verständlich zu machen:

Drei Finger werden der *opsis* des Gesprächspartner von Sokrates gezeigt, damit sie diese Gegenstände erkennt. Das heißt, sie muss die Finger als Finger identifizieren und dazu fähig sein, die Aussage zu treffen: „Dieses ist ein Finger“. Diese Aufgabe kann – so Sokrates – die *opsis* befriedigend realisieren. Anders gestaltet sich die Lage, wenn der Wahrnehmungsgegenstand nicht die Finger selbst sind, sondern die Größe bzw. die Kleinheit der Finger. Die *opsis* kann nämlich die Größe nicht als solche erkennen und infolgedessen sagen „das ist groß“, sondern sie gerät in eine *aporie*, die darin besteht, dass sie die Größe sowohl als groß als auch als klein sieht. Derselbe Fehler passiert ihr auch mit der Kleinheit der Finger und anderen Relativattributen. Nur der *nous* kann die Größe des Fingers sehen und dementsprechend sagen: „die Größe ist groß“.

Obwohl das Experiment im Allgemeinen verständlich ist, ergeben sich daraus viele Deutungsschwierigkeiten, die über das Ziel des vorliegenden Kapitels hinausgehen. Hier soll

⁹⁸ Im folgenden „**die Finger-Stelle**“ genannt

⁹⁹ Eine ausführlichere Darstellung des Inhalts und der Problematik der Finger-Stelle findet sich in dem nächsten Kapitel.

es lediglich um die Sinnbestimmung des Verbs *Sein* in Sätzen wie „die Größe des Fingers ist groß und klein“ gehen. Meiner Meinung nach liegt der Schlüssel für die Deutung des Verbs *Sein* an dieser Stelle in einer Tatsache, die von den Kommentatoren bisher nicht genug betont wurde, und zwar der Erkenntnis, dass der Fall der Größe des Fingers in strenger Analogie mit der des Fingers selbst steht. Genauso wie die *opsis* einen Finger als Finger erkennen muss, muss sie auch die Größe als Größe erkennen. In beiden Fällen geht es um die Aufgabe, einen Gegenstand zu erkennen, wobei ‘erkennen’ hier die Fähigkeit bedeutet, zu sagen, was dieser Gegenstand ist. Der Unterschied, dass in einem Fall das Beobachtete ein Einzelding ist und im anderen eine Eigenschaft des Fingers spielt hierbei keine Rolle. Wenn diese Überlegung richtig ist, dann muss das Verb *Sein* in Sätzen wie „die Größe ist groß und klein“ denselben Sinn haben wie in Sätzen des Typus „das ist ein Finger“. Welcher Sinn hat das Verb nun aber in dieser letzten Aussage?

Die Aufgabe der *opsis* im Fall des Fingers ist eine der elementarsten Aufgaben des Menschen. Wenn z.B. ein Kind einen Gegenstand bezeichnet und uns fragt „was ist das?“, werden wir ihm sagen „das ist ein Hund“ oder „das ist ein Haus“ usw. Solche Antworten werden auf die Frage „Was ist x “ gegeben und dementsprechend hat das Verb *Sein* bekanntlich **sortale Funktion**. Mit Hilfe solcher Sätzen ordnen wir die Gegenstände in ihre natürlichen Klassen. Wenn das Sehvermögen die Größe des Fingers oder seine Dicke usw. erkennen muss, muss sie folglich auch diese in ihre natürlichen Klassen einordnen, und dementsprechend hat das Verb *Sein* auch hier eine sortale Funktion.

Diese Überlegungen führen uns zu dem Schluss, dass *Sein* auf der zweiten Ebene sortal ist. Dementsprechend können wir die zweite Ebene folgendermaßen reformulieren:

- **Der Teil p gehört zu der natürlichen Klasse P**

Es ist dabei imperativ, die Bedeutung dieser Aussage für die weitere Interpretation nicht aus den Augen zu verlieren. Was diese Transformierung uns nämlich vermitteln will, ist die Erkenntnis, dass die platonische Prädikationsanalyse einen attributiven Satz in einen sortalen Satz umwandelt. Ein Satz wie „Helena ist schön“ wird somit äquivalent mit dem Satz „die Schönheit von Helena ist schön“. Eine solche Transformierung ist dabei jedoch nur möglich dank der Veränderung des Subjekts. So ist in einem Fall das Subjekt Helena, und im anderen ihre Schönheit.

3.3.4 Selbstprädikation auf der zweiten Ebene: Ein Problem und ein Lösungsvorschlag

Die vorangegangenen Überlegungen haben Klarheit darüber geschaffen, dass der Teil p P in demselben Sinne ist, wie ein Gegenstand ein Finger ist. Diese Sichtweise wirft jedoch sofort ein neues Problem auf. Ein Finger gehört zu der natürlichen Klasse der Finger, weil er ein Beispiel eines Fingers ist. Wird damit jedoch auch mit Blick auf das Problem der Größe impliziert, dass die Größe in uns zu der Klasse der Größe gehört, weil sie ein Beispiel der Größe ist bzw. weil sie ein großes Ding ist? Wenn wir diese Frage bejahen, dann müssen wir gleichfalls akzeptieren, dass die partikularisierten Eigenschaften Platons selbstprädikativ sind, d. h. dass diese Eigenschaften sich selbst instanziiieren. Damit wird jedoch erneut die Unterscheidung zwischen Ding und Eigenschaft gefährdet, da Eigenschaften bei dieser Interpretationsweise wiederum als Dinge, die Eigenschaften haben, und nicht als Eigenschaften, die in Dingen sind, konzipiert werden müssen. In diesem Kontext wird es daher von großer Bedeutung sein, ausdrücklich die Frage zu stellen, ob sich Selbstprädikation notwendigerweise aus der Tatsache ergibt, dass das Verb *Sein* auf der zweiten Ebene sortal ist.

Dieses Problem kann jedoch vermieden werden, wenn ein anderer Interpretationsansatz gewählt wird. So möchte ich im Folgenden einen Deutungsvorschlag der zweiten Ebene entwickeln, der die Selbstprädikation vermeiden hilft. Auch wenn damit nicht impliziert sein soll, dass diese Deutung eine endgültige Antwort auf das Problem der Selbstprädikation in der Ideenlehre liefert, so muss doch hervorgehoben werden, dass sie uns erstmals ermöglicht, die Theorie ohne diesen theoretischen Mangel zu rekonstruieren. Ihre Hauptleistung besteht dabei darin, dass sie eine Schematisierung der platonischen Prädikation erlaubt, die eben nicht dadurch scheitert, dass sie zu einer *petitio principii* führt. Mein Vorschlag basiert dabei auf einer Rückbesinnung auf die Erklärungskraft der Tropentheorie, genauer auf die Art und Weise, wie die Konzeption der zweiten Ebene in besagter Theorie angelegt wurde. Die zweite Ebene wurde dabei folgendermaßen schematisiert:

- **Der Tropus p ist ein Element der Menge P .**

Woraus besteht die Menge P ? Nehmen wir an, dass P die Schönheit ist, und stellen die Frage, aus welchen Elementen die Menge der Schönheit in der Tropentheorie besteht. Die Antwort hierauf lautet, dass sie aus allen Tropen der Schönheit besteht, d.h. aus allen partikularisierten Schönheiten. Die Elemente dieser Menge sind demzufolge keine Einzeldinge, sondern Eigenschaften wie die Schönheit von Helena, die Schönheit des Parthenons usw. Wir können diese Menge einer anderen gegenüberstellen, die zwar auch den Name „Menge der Schönheit“ verdienen könnte, die aber aus schönen Einzeldingen wie Helena oder dem Parthenon besteht. Auf beide Mengen kann man nun zwar, wie gesagt, mit dem Epitheton „die Schönheit“ referieren, aber sie enthalten kein gemeinsames Element, da die eine aus allen partikularisierten Eigenschaften der Schönheit besteht, während die andere lediglich schönen Einzeldinge beinhaltet.

Eine ähnliche Doppeldeutigkeit kann auf der zweiten Ebene des platonischen Modells ebenfalls entdeckt werden. Dass der Teil p zu der natürlichen Klasse P gehört, kann bedeuten, dass der Teil p ein Ding ist, das die Eigenschaft P instanziiert. Es ist jedoch auch möglich – in Analogie mit der Tropentheorie – die natürliche Klasse P , als etwas, das aus partikularisierten Eigenschaften besteht, zu konzipieren. Dementsprechend kann die Größe in uns groß sein in dem Sinne, dass die Größe eine Größe unter anderen ist. Da diese Interpretation genauso gut zur Philosophie Platons passt wie diejenige, die die Selbstprädikation als Bestandteil der Ideenlehre annimmt, aber dieser gegenüber den Vorteil hat, die *petitio principii* zu vermeiden, indem sie dem *Sein* auf der zweiten Ebene einen anderen Wert zuschreibt als bei der Aussage der ersten Ebene, „ a ist P “, akzeptiere ich eine solche Deutung und schlage dementsprechend folgende Umformulierung der zweiten Ebene vor:

- **Der Teil p gehört zu der natürlichen Klasse der Eigenschaften P**

3.4 Die Rolle der Ideen in dem Platonischen Prädikationsmodell

Die Bestimmung des Sinns des Verbs *Sein* als sortal bedeutet noch keine zufriedenstellende Charakterisierung der zweiten Ebene. Wir wissen jetzt, dass der Teil p P ist in dem Sinne, dass p zu der Klasse der Eigenschaften P gehört, es ist uns jedoch noch nicht klar, welche ontologischen Konsequenzen die sortale Prädikation auf der zweiten Ebene nach sich zieht, d.h. wir haben noch nicht festgelegt, welche Arten von Entitäten existieren müssen, und

welche Beziehungen zwischen diesen Entitäten bestehen müssen, um konstatieren zu können, dass das Element p zu der Klasse der Eigenschaften P gehört. Außerdem haben wir noch die Aufgabe, die Rolle der Ideen in der Prädikationstheorie Platons zu definieren. Wir haben in dem ersten Kapitel gesehen, dass die Ideen postuliert werden, um die Annahme von nicht wahrnehmbaren Teilen in den Gegenständen begründen zu können. Simmias z.B. hat Größe in sich, weil er an der Idee der Größe teilhat. Nun müssen wir dieses Grundprinzip der Ideenlehre mit dem Prädikationsmodell Platons in Einklang bringen.

Die vorliegende Auslegung des platonischen Prädikationsmodell wurde bis zu dem Punkt der Reformulierung der zweiten Ebene mit Hilfe der Tropentheorie gestaltet. Der Grund dafür war die Übereinstimmung beider Modelle in zwei Punkten, und zwar in der Auffassung von Eigenschaften als abstrakten Teilen und in der Strukturierung des Modells in zwei Ebenen, auf denen diese abstrakten Teile die Hauptrolle spielen. Im nun anstehenden Untersuchungsschritt wird es jedoch dringend notwendig sein, die Grundunterscheidung zwischen den beiden ontologischen Modellen herauszuarbeiten: Der Kern der Tropentheorie liegt in der Postulierung von partikularisierten Eigenschaften und damit in der Ablehnung der Existenz universeller Eigenschaften. Auf diese Weise ist es der Tropentheorie gelungen, die traditionellen Zweikategorienontologien zu überwinden und eine sparsamere Einkategorienontologie zu entwickeln. Die ontologische Auffassung des Prädikationsmodells der Tropen zeichnet sich daher dadurch aus, dass Prädikation unter Rückgriff auf eine einzige Art von Entitäten, nämlich die Tropen analysiert wird, ohne dass Substanzen oder Universalien Erwähnung finden. Die Ideenlehre Platons dagegen muss Universalien akzeptieren, da die Ideen grundsätzlich *hen epi polla* sind, wobei diese Formel gleichzeitig impliziert, dass die Ideen allgemein sind.

Auf der zweiten Ebene des platonischen Modells spielen nun aber die Ideen eine ganz essentielle Rolle, weshalb hier eine Fortführung der Analogie mit der Tropentheorie nicht mehr plausibel ist. Dieser Schluss ergibt sich daraus, dass der ontologische Grund dafür, dass der Teil p P ist, nichts anderes sein kann, als dass der Teil p irgendwie in Verbindung mit der Idee P steht. Diese Festlegung lässt sich aus dem Prinzip des *Phaidon* herleiten, dass Simmias die Größe in sich hat, weil er an der Idee der Größe teilhat. Die Größe in Simmias ist demzufolge etwas, das direkt mit der Idee der Größe zusammenhängt und erst dank ihrer existieren kann. Unsere Aufgabe besteht daher nun darin, diese Beziehung näher und präziser zu definieren.

Für diese Aufgabe ist es zunächst erforderlich, die Natur der Ideen selbst zu präzisieren, d.h. die Frage zu beantworten, was eine Idee ist. Es kann natürlich an dieser Stelle nicht meine Absicht sein, eine exhaustive Beschreibung einer Idee vornehmen zu wollen, jedoch sehe ich die dringende Notwendigkeit gegeben, zumindest die relevanten Merkmalen aufzulisten, die uns zu begreifen ermöglichen, wie die Ideen zu den partikularisierten Eigenschaften in Beziehung stehen, und vor allem welche Funktion sie in dem hier skizzierten Prädikationsmodell erfüllen.

Im Rahmen der Argumentationsweise der vorliegenden Untersuchung muss eine Idee folgende drei Bedingungen erfüllen:

- 1) Die Idee *P* muss universal sein.
- 2) Die Idee *P* muss abstrakt sein.
- 3) Die Idee *P* muss die Partikularisierung von Eigenschaften ermöglichen.

Universalität, Abstraktion und Partikularisierungsfähigkeit sind die drei Bedingungen, die eine Idee erfüllen muss. Wie ist jedoch eine Entität zu denken, die diese Voraussetzungen erfüllen kann? Eine Konzeptionierung, die meiner Meinung nach diesen Forderungen entspricht und außerdem eine interessante Verbindung zu der anaxagoreischen Theorie von Stoffen schafft, wird – unter Anlehnung an eine These von Levinson (1980) – folgendermaßen von Fine(1986: 307-308) dargestellt:

„...forms would then be something like nonmaterial stuffs with different bits (immanent characters) in each of its possessors. Each bit (immanent character) is dependent on its owner, and numerically distinct from every other bit. But unlike material stuffs, no form is exhausted by such bits. Rather, each consists in an infinite nondepletable amount of nonmaterial stuff“.

Ideen sind demzufolge abstrakte, unendliche Stoffe, deren Teile von Einzeldingen besessen werden können. Diese Teile der Ideen, die die Einzeldinge besitzen, entsprechen exakt der Größe in Simmias, der Schönheit in Helena usw, das heißt den Entitäten, die ich in dem hier entworfenen Prädikationsmodell mit dem Ausdruck „der Teil *p*“ kennzeichnet habe. Aufgrund dieser Charakterisierung der Ideen können wir nun die zweite Ebene

umformulieren und auf diese Weise folgende Endversion von dem platonischen Prädikationsmodell erstellen:

Platonisches Prädikationsmodell:

***a* ist *P*:**

a* hat den abstrakten Teil *p

***p* ist ein Teil der abstrakten Stoff *P*¹⁰⁰**

Dieses Modell, das dem Leser als sehr bescheidenes Ergebnis einer so langen Untersuchung erscheinen mag, hat jedoch wichtige Konsequenzen für unser Verständnis der Ontologie und der Epistemologie Platons in der klassischen Darstellung der Ideenlehre. Wir haben bereits im Kapitel (2) gesehen, dass sich die Auseinandersetzung zwischen abgelehnten und sicheren *aitiai* auf eine Diskussion zwischen der anaxagoreischen und der platonischen Position hinsichtlich der Natur des Teiles *p* zurückführen lässt. Diese Diskussion setzt jedoch unbedingt eine Prädikationsauffassung wie die hier erarbeitete voraus, so wie auch nur sie es uns erlaubt, im folgenden Kapitel eine schlüssige Argumentation dafür zu liefern, dass das Subjekt von Kopräsenz von Gegensätzen (ein zentrales Thema in den modernen Auslegungen der Philosophie Platons) weder die Einzeldinge, wie Helena, noch die allgemeinen Eigenschaften, wie eine glänzende Farbe, sein kann, sondern ausschließlich die partikularisierten Eigenschaften, wie die Schönheit in Helena. Im letzten Kapitel schließlich wird es möglich sein, aufbauend auf diesen Erkenntnissen das Prinzip darzulegen, auf dem letztlich die platonische Epistemologie beruht. Es ist dies das folgende Prinzip:

***s* weiß, dass *a* *P* ist ↔ *s* erkennt richtig den Teil *p*, der für das *P* in *a* verantwortlich ist.**

Wie wir im Abschlusskapitel sehen werden, können wir dank dieses Prinzips ein ganz neues Bild der Erkenntnislehre Platons und insbesondere seiner sehr problematischen Unterscheidung zwischen *epistêmê* und *doxa* in *Polititia* V gewinnen und damit ein Verständnis der platonischen Texte erlangen, das in dieser Kohärenz so bisher nicht möglich gewesen ist.

¹⁰⁰ Es ist anzumerken, dass dieses Prädikationsmodell mit einer *eponymischen* Theorie kompatibel ist, insofern die Ideen als die ersten Träger der Attributnamen gelten können, während das Ding die Attributnamen nur erhält, da es der Träger jener Teile ist, die direkt verantwortlich für die jeweiligen Eigenschaften sind. Das Ding *a* ist *P*, nur weil das Ding *a* einen Teil *p* hat, der wirklich *P* ist, weil er ein Teil von *P* ist.

4. KOPRÄSENZ VON GEGENSÄTZEN

Es ist charakteristisch für die Darstellungen der Ideenlehre in den Dialogen der mittleren Phase, dass Platon die Ideen mit ihren wahrnehmbaren Gegenspielern kontrastiert, so dass erstere nie ihr entgegengesetztes Attribut annehmen, während letztere es immer annehmen. Dementsprechend ist die Idee der Schönheit immer schön, die wahrnehmbaren schönen Dinge aber sowohl schön als auch hässlich; dasselbe gilt anscheinend für jede Idee.¹⁰¹ Diese Besonderheit der wahrnehmbaren Dinge, nämlich entgegengesetzte Attribute anzunehmen, ist in der modernen Forschung unter dem Stichwort der *Kopräsenz von Gegensätzen* bekannt.¹⁰²

Man kann jedoch die Bedeutung der Kopräsenz von Gegensätzen in der Philosophie Platons gar nicht wichtig genug einschätzen. Diese Besonderheit der wahrnehmbaren Welt spielt nämlich eine, wenn nicht sogar ‘die’ zentrale Rolle in der **Ontologie**, in der **Erkenntnislehre** und in der **Methodenlehre** der Dialoge der mittleren Phase. Die platonische **Ontologie** bedient sich dabei des Problems der Gegensätze auf zwei Arten: Zum einen gilt Kopräsenz als ein Unterscheidungskriterium von Ideen und wahrnehmbaren Einzeldingen,¹⁰³ zum anderen fungiert sie als zentrale Prämisse für eines der Argumente für die Existenz der Ideen (*Argument of opposites*)¹⁰⁴. In der **Erkenntnislehre** dient sie als Unterscheidungskriterium von *ta gnosta* und *ta doxasta* bzw. von *epistêmê* und *doxa* (*Pol.* 479a-480a).¹⁰⁵ Schließlich generiert die Kopräsenz eine *aporia*, die für die platonische **Methodenlehre** wesentlich ist, da die Betrachtung dieser *aporia* die Hinwendung (*metastrophê*) der Seele von der *genesis* zu

¹⁰¹ Die wichtigsten Textstellen, in denen ein solches Phänomen zum Ausdruck kommt, sind *Pol.* 479a-480a, 523b-525a (bzw. Finger-Stelle), *Phaid.* 74a-75d, 101b ff (bzw. Simmias-Stelle) und *Symp.* 211a.

¹⁰² Dieser Ausdruck (im Englischen *copresence of opposites*) wurde erstmals von Owen (1957) in seinem Aufsatz über das *Peri Ideôn* von Aristoteles eingeführt.

¹⁰³ Die klassische Textstelle ist *Phaid.* 73b4-74b5, wo Sokrates zwischen der Idee der Gleichheit und den gleichen Dingen differenziert mit Rückgriff auf die These, in der ohne Weiteres eingeräumt wird, dass die Idee der Gleichheit keine entgegengesetzten Attribute besitzt; die gleichen Dinge sind sowohl gleich als auch ungleich. Siehe auch *Symp.* 211a.

¹⁰⁴ Die Bedeutung dieses Konzepts und die Wichtigkeit der gelehrten Auseinandersetzung zum Argument der Gegensätzen (*Argument of opposites*) lässt sich im Vergleich folgender klassischer Aufsätze erkennen: Allen (1961), Annas (1981: 203ff) und Fine (1978).

¹⁰⁵ An dieser Textstelle hält Sokrates fest, dass die Gegenstände, die keine Kopräsenz von Gegensätzen aufzeigen, *gnosta* sind. Die Gegenstände jedoch, die Kopräsenz zeigen, sind lediglich *doxasta*. Dementsprechend ist der Besitz bzw. die Anwesenheit von Gegensätzen in dem Erkenntnisgegenstand ein Kriterium, um *epistêmê* von *doxa* zu unterscheiden.

der *ousia* bzw. von der *aisthêsis* zur *noêsis* bzw. von dem *doxa* zu der *epistêmê* ermöglicht bzw. erleichtert (*Pol.* 523b-525a).

Dieser kurze Überblick über die Funktion und Bedeutung der Kopräsenz in der Philosophie Platons muss uns zu den Fragen führen, wie Platon Kopräsenz im Einzelnen verstanden hat, und warum genau Kopräsenz und kein anderes Element als Schlüssel für die platonische Ontologie, die Erkenntnislehre und die Methodenlehre betrachtet werden kann. Die Zielsetzung des vorliegenden Kapitels besteht darin, eine Antwort auf eben diese Fragen zu liefern. So soll hier argumentiert werden, dass uns der Sinn und die Bedeutung der Kopräsenz von Gegensätzen nur dann verständlich wird, wenn dieses Element der Philosophie Platons im Rahmen der Diskussion über Prädikation, welche in den zwei vorangegangenen Kapiteln erläutert wurde, betrachtet wird. Im Folgenden wird gezeigt werden, dass die Kopräsenz von Gegensätzen in engem Zusammenhang mit der im ersten Kapitel dargestellten Kritik (I) steht, so dass man festhalten kann, dass das Phänomen der Kopräsenz auf den Widerspruch hinweist, der entsteht, wenn man das anaxagoreische Prädikationsmodell auf den Bereich der Relativattribute anwendet. Wie wir im Kapitel (2) gesehen haben, verursacht der materialistische Reduktionismus des anaxagoreischen Modells, dass zwei entgegengesetzte Attribute, wie *groß* und *klein*, auf ein und denselben materiellen Bestandteil reduziert werden können (z.B. der Kopf), so dass konträre Attribute nicht differenziert werden, und dementsprechend Eigenschaften zu selbstwidersprüchlichen Entitäten werden müssen. Die Lösung Platons besteht nun darin, den materialistischen Reduktionismus abzulehnen und stattdessen anzunehmen, dass sich nicht jedes Attribut auf materielle Bestandteile reduzieren lässt. Das heißt, man muss akzeptieren, dass es nichtmaterielle und nichtwahrnehmbare Entitäten gibt, die direkt verantwortlich für solche Attribute sind. Diese Entitäten sind die Ideen. Die hier vorgestellte Lösung des Problems ermöglicht es uns sofort zu verstehen, warum die Kopräsenz als Ausgangspunkt für ein Argument für die Existenz der Ideen dienen muss. Die Hypothese der Ideen ist die notwendige Bedingung für eine widerspruchsfreie Erklärung der Prädikation von Relativattributen, wie Platon in der Simmias-Stelle anhand der Analyse der Aussage „Simmias ist größer als Sokrates und kleiner als Phaidon“ gezeigt hat.¹⁰⁶

Da Kopräsenz mit jenem Problem in Zusammenhang steht, das zu der Annahme der Ideen führt, kann man auch problemlos verstehen, warum sie eine wichtige Rolle in der Philosophie Platons spielt. Die genaue Verbindung zwischen dieser und den verschiedenen Bereichen der

¹⁰⁶ Dieses Kapitel endet mit einer Rekonstruktion des Arguments aus den Gegensätzen.

Philosophie Platons wird hier noch ausführlicher dargestellt werden. In dieser Arbeit – aber nicht in diesem Kapitel – wird insbesondere der Beziehung zwischen der Kopräsenz (und allgemein der Prädikationstheorie) und der Erkenntnislehre große Beachtung geschenkt. Diese sehr interessante Problematik wird jedoch erst das Thema des letzten Kapitels darstellen.

4.1 Das Problem in der gelehrten Forschung

Kopräsenz von Gegensätzen ist in der gelehrten Forschung kein unbekanntes Thema. Ganz im Gegenteil, wurden und werden zahlreiche Aufsätze geschrieben, die auf diese Problematik eingehen. So haben renommierte Forscher wie Vlastos und Owen – wir werden uns mit diesen Autoren in diesem Abschnitt noch näher auseinandersetzen – die Bedeutung und die Schwierigkeiten dieses Themas erkannt und zu der Diskussion bereits erhellende und revolutionäre (nicht nur in Bezug auf dieses Problem, sondern überhaupt auf die Philosophie Platons) Analysen beigetragen. Die fast unüberschaubare Sekundärliteratur lässt sich m. E. in drei Hauptdeutungslinien einteilen, die sich u.a. durch die Probleme, mit denen die Kopräsenz von Gegensätzen in Zusammenhang gebracht wird, unterscheiden:

4.1.1 Kopräsenz und unvollkommene Prädikate

Der Aufsatz von G. Owen (1957: 165-179) über den aristotelischen „*Peri Ideôn*“ gilt als das Fundament einer sehr wichtigen und einflussreichen Deutungslinie hinsichtlich der Kopräsenz. Der Ausgangspunkt in dieser Auslegung ist die Teilung von Prädikaten in vollkommene bzw. absolute (*kath'auto*) Prädikate, wie *Mensch* oder *Finger*, und unvollkommene bzw. relative (*pros ti*) Prädikate, wie *groß* oder *gleich*. Es ist nicht schwierig zu sehen, dass konträre Relativprädikate wie *groß* und *klein* sich von demselben Subjekt präzisieren lassen, obschon nur in verschiedenen Hinsichten. Unter Kopräsenz von Gegensätzen versteht Owen gerade diese Zuschreibung von konträren Relativprädikaten. Warum gewinnt dieses Phänomen so viel Bedeutung in der Philosophie Platons? Gemäß Owen beruhen die Belange der Kopräsenz auf einem Missverständnis Platons. Dieser Philosoph vertritt die Ansicht, dass Platon gedacht haben soll, dass alle Prädikate absolut bzw. nicht-relativ sein müssen. Da die wahrnehmbaren Einzeldinge solche Prädikate immer auf eine **relative** Weise instanzieren und dementsprechend immer ein „**in Bezug auf**“ bei der

Prädikation eingefügt werden muss, müssen nichtwahrnehmbare Entitäten existieren, die solche Prädikate ohne die Spezifizierung einer Hinsicht instanziiieren, und die somit als die echten Subjekte solcher Prädikate gelten müssen, nämlich die **Ideen**. Dementsprechend weist Kopräsenz auf die Art und Weise hin, wie Einzeldinge und Ideen Relativeigenschaften instanziiieren: Einzeldinge instanziiieren solche Eigenschaften immer auf eine **relative** bzw. **perspektivische** Weise (sie sind deshalb *pros-ti*-Entitäten). Die Ideen hingegen instanziiieren Eigenschaften auf eine **absolute** Weise (sie sind deshalb *auto-kath'auto*-Entitäten). Diese Auffassung der Kopräsenz lässt sich folgendermaßen schematisieren:

- Ein wahrnehmbares Einzelding ist *P* und das Gegenteil von *P* in dem Sinne, dass es *P* **in Bezug auf A** ist, aber nicht *P* **in Bezug auf B**. Die Idee *P* hingegen ist *P simpliciter*.

Es scheint mir, dass diese Auffassung nicht frei von Bedenken ist. Owen zufolge ist Kopräsenz mit Relativität bzw. mit Unvollkommenheit äquivalent. Es ist jedoch möglich Entitäten zu finden, die Relativität annehmen, aber nicht Kopräsenz, womit die angebliche Äquivalenz zwischen Kopräsenz und Relativität klar widerlegt wird. Solche Entitäten sind die Größe in uns, die Kleinheit in uns usw. Wie Sokrates in der Simmias-Stelle ausdrücklich darlegt, ist die Größe in Simmias *pros* die Kleinheit in Sokrates, die Kleinheit in Sokrates *pros* die Größe in Simmias usw. Diese Relativität bei solchen Entitäten impliziert keine Kopräsenz, ganz im Gegenteil: Diese Relativität vermeidet, dass die Größe in Simmias ihr Gegenteil annehmen muss, weshalb nie der Fall eintritt, dass die Größe in Simmias groß und klein wird. Dieses Gegenbeispiel muss uns zudem zu der Frage führen, ob die Hauptvoraussetzung der Deutung Owens, nämlich dass Platon die Natur der Relativprädikate missverstanden hat, für richtig gehalten werden kann. In Kapitel (2) habe ich den Deutungsansatz befürwortet, dass die Ideenlehre eingeführt wird, um u.a. die Paradoxien, die das anaxagoreische Prädikationsmodell bei der Erklärung von Sätzen wie „Simmias ist größer als Sokrates und kleiner als Phaidon“ verursacht, abzulösen. Ideen können solche Paradoxien vermeiden, indem sie die Annahme von nicht-wahrnehmbaren Teilen in den Gegenständen ermöglichen, die in festen Beziehungen mit anderen nicht-wahrnehmbaren Teilen in anderen Gegenständen stehen. Die Größe in Simmias ist *pros* die Kleinheit in Sokrates, der Kopf von Simmias im Gegenteil ist nicht *pros* der Kopf von Sokrates. Die Ideenlehre ist demzufolge als eine Erklärung der Relativprädikate zu verstehen, die die Schwäche des anaxagoreischen Modells bei seiner Anwendung auf den Bereich der Relativa zu vermeiden versucht. Es wird in diesem Zusammenhang häufig behauptet, Platon habe Relationalität grundsätzlich nicht

verstanden, weil er nur monadische Ideen akzeptiert habe. Er habe deshalb die Idee der Größe postuliert aber nicht die Idee der „Größer als“. Aufgrund dieser Besonderheit können wir jedoch zu Recht die Frage aufwerfen, wie Platon Relativattribute mit Rückgriff auf monadische Ideen erklären konnte. Die Antwort findet sich in der Simmias-Stelle: Platon akzeptiert in der Tat keine Relativideen, er akzeptiert aber, dass die Ideen in gegenseitigen Relationen stehen. Auf diese Weise kann er die Relationalität von Attributen wie *groß* und *klein* erklären und somit die Paradoxien des anaxagoreischen Prädikationsmodell vermeiden.

4.1.2 Kopräsenz und Kontingenz

Gregory Vlastos (1965) hat in seinem Aufsatz über Seinsgrade eine zweite, sehr einflussreiche Deutungslinie vertreten. Diesem Autor zufolge weist Platon anhand der Einführung des Begriffes der Kopräsenz auf das wichtigste Kriterium hin, das benötigt wird, um wahrnehmbare Einzeldinge zu charakterisieren: Einzeldinge erhalten ihre Attribute nicht notwendigerweise, sondern nur kontingenterweise (im Gegensatz zu den Ideen, welche ihre Attribute notwendigerweise erhalten). Helena z.B. ist in der Tat schön, aber **nicht notwendigerweise**. Sie **kann** dementsprechend ihre Schönheit verlieren, so dass sie in anderen Umständen für hässlich gehalten werden muss. Sie ist somit schön und hässlich in dem Sinne, dass sie schön aber auch hässlich sein **kann**. Das Problem und ebendarum die Bedeutung der Kopräsenz entsteht aus der Tatsache, dass wahrnehmbare Einzeldinge nicht die Referenzgegenstände der notwendigen Wahrheiten sein können, eben da sie **kontingenterweise** Eigenschaften instanziiieren. Da die notwendigen Aussagen jedoch einen Referenzgegenstand haben müssen, müssen nicht-wahrnehmbare Entitäten existieren, die die Kontingenz ausklammern, und die zudem als Subjekte der notwendigen Wahrheiten gelten können, nämlich die Ideen. Diese Auffassung von Kopräsenz lässt sich auf folgende Weise charakterisieren:

- Ein wahrnehmbares Einzelding ist P und das Gegenteil von P , in dem Sinne, dass es P und nicht P sein **kann**. Die Idee P ist hingegen **notwendigerweise** P .

Die Deutung von Vlastos hat den Vorteil, eine einfache und philosophisch diskussionswürdige Erklärung von Kopräsenz zu liefern, indem er dieses Phänomen mit der noch heute stets diskutierten Unterscheidung zwischen kontingenter und notwendiger

Prädikation in Zusammenhang bringt. Wir sind bereits in dem Kapitel (2), Abschnitt (2.2.1) auf die Deutung von Vlastos gestoßen und haben seine Identifizierung der Dichotomie „sichere *aitiai*/abgelehnte *aitiai*“ mit der Dichotomie „logische Gründe/physische Ursache“ kritisch dargelegt. Der Ansatz von Vlastos stößt hier, genauso wie in Kapitel (2), auf gravierende Schwierigkeiten. Der wahrscheinlich wichtigste Einwand betrifft die Gültigkeit seiner Grundäquivalenz zwischen Kopräsenz und kontingenter Prädikation: Es kann gezeigt werden, dass die erste nicht immer auf die zweite hinweisen muss. Nehmen wir z.B. die Zahl zwei: Sie ist notwendigerweise (und nicht kontingenterweise) **größer** als eins und **kleiner** als drei. Das heißt, die Zahl zwei kann entgegengesetzte Attribute erhalten, und trotzdem diese Attribute notwendigerweise (und nicht kontingenterweise) erhalten. Diese Besonderheit gilt bei allen Relativprädikaten, so dass sich folgern lässt, dass die Deutung von Vlastos keine Rechenschaft über Relativprädikate ablegen kann, da Relativität und Kontingenz nicht gleichzusetzen sind. Die Relativprädikate sind jedoch die paradigmatischen Beispiele für Kopräsenz, und es wäre deshalb zumindest außergewöhnlich, wenn Platon das Problem, das er illustrieren möchte, nämlich. das Problem der kontingenten Prädikation, auf der Basis auf der Basis von eben nicht zwangsläufig kontingenten Prädikaten darstellen würde.

4.1.3 Kopräsenz und Extension

Gosling (1960), Fine (1978, 1990) und Irwin (1995) u.a. haben eine neue Auslegung dargelegt, nach welcher das Subjekt der Kopräsenz von Gegensätzen nicht das wahrnehmbare Einzelding – wie bei Owen oder bei Vlastos – , sondern eine **wahrnehmbare Eigenschaft**, wie eine Farbe oder eine Gestalt ist. Es geht bei Kopräsenz infolgedessen nicht um *tokens*, sondern um *types*. Die Kopräsenz kann somit in diesem Kontext folgendermaßen verstanden werden: Ein wahrnehmbarer *type* für das Attribut Schönheit, wie z.B. die Weißheit, ist schön und hässlich in dem Sinne, dass dieser *type* einige seiner *tokens* (z.B. Helena) schön macht, andere aber hässlich (z.B. eine Skulptur).¹⁰⁷ Kopräsenz steht hierbei in Zusammenhang mit der **Extension** der Eigenschaften. Da Platon denkt, dass ein und dieselbe Eigenschaft **alle** und **nur** die Instanzen eines Attributes **P** umfassen muss, jedoch tatsächlich der Fall vorliegt, dass jede wahrnehmbare Eigenschaft nicht **alle** und **nur** die Instanzen eines Attributes **P** umfasst, sondern sowohl **P** als auch nicht-**P** Instanzen generiert, dann müssen – so Platon – nicht-wahrnehmbare Eigenschaften angenommen werden, die alle und nur die Instanzen **eines**

¹⁰⁷ Die Weißheit kann infolgedessen nicht erklären, warum die schönen Dinge schön sind, da sie die *aitia* für sowohl schöne als auch hässliche Dinge ist.

Attributes umfassen, nämlich die Ideen. Diese Lesart lässt sich folgendermaßen charakterisieren:

- Eine wahrnehmbare Eigenschaft ist *P* und das Gegenteil von *P* in dem Sinne, dass sie *P*- und Nicht-*P*-Instanzen umfasst. Die Idee *P* umfasst hingegen alle und nur die *P*-Instanzen.

Es ist der Verdienst dieser Deutung, einen Ansatz zu liefern, der als bahnbrechend gelten kann, und zwar nicht nur hinsichtlich der Interpretation der Kopräsenz, sondern auch im Allgemeinen hinsichtlich der Interpretation der Ideenlehre, da die fundamentale Unterscheidung dieser Theorie, nämlich die Unterscheidung zwischen *auto to kalon* und ihren wahrnehmbaren Gegenständen nicht auf die Differenzierung zwischen allgemeinen Eigenschaften und Einzeldingen zurückgeführt wird, sondern auf die zwischen wahrnehmbaren und nicht-wahrnehmbaren Eigenschaften. Diese Deutung hat auch den Vorteil, eine Brücke zwischen der sokratischen Suche nach Definitionen in den früheren Dialogen und der Ontologie der mittleren Phase zu schlagen: In den früheren Dialogen testet Sokrates die Antworten seiner Gesprächspartner auf die Frage „Was ist z.B. die Frömmigkeit?“. Die Antworten beziehen sich auf eine Art von *types*, die Sokrates als ungeeignet betrachtet, indem er zeigt, dass solche *types* sowohl gerechte als auch ungerechte Fälle umfasst.¹⁰⁸ Es liegt auf der Hand, die Ähnlichkeit zwischen der Kritik des Sokrates an den Antworten seiner Gesprächspartner in den früheren Dialogen und die Annahme von Gegensätzen in *Politeia* V als Schlüssel zur Interpretation zu nutzen.

Diese Deutung stößt auf einige Einwände, die die Theorie dieser Autoren meiner Meinung nach nicht wirklich zerstreuen bzw. widerlegen kann. So kann diese Lesart die Einführung von Relativprädikaten, die als musterhafte Beispiele dienen, nicht überzeugend deuten. Betrachten wir z.B. das Prädikat „größer als“ und wählen wir den wahrnehmbaren *type* „zwei Meter groß sein“ als das durch das Prädikat „größer als“ Bezeichnetes. Dieser wahrnehmbare *type* kann nicht einige seiner *tokens* groß machen und andere klein, wie die Deutung fordert, sondern er macht **alle und ohne Ausnahme alle** seiner *tokens* größer oder kleiner. Dieser Einwand ist von großer Bedeutung, da, wie wir gesehen haben, Relativprädikate als Paradigmen für die Annahme von Gegensätzen gelten. Aus diesem Grund wäre es

¹⁰⁸ Vgl. Nehamas (1975) für die Rolle von *types* bei der Suche nach Definitionen in den früheren Dialogen.

unverständlich, wenn Platon eben die Prädikate für paradigmatisch für die Annahme von Gegensätzen gehalten hätte, die gerade zu keinen Gegensätzen führen.

Dieser Einwand führt uns jedoch zu einem weiteren Problem, das deutlich macht, dass die Vertreter dieser Lesart die platonische Strategie bei der Annahme von Gegensätzen nicht richtig verstanden haben. Es wurde schon zuvor erwähnt, dass Sokrates in den früheren Dialogen die Antworten seiner Gesprächspartner widerlegt, indem er zeigt, dass die *types*, auf die sich die Antworten beziehen, sowohl *tokens* enthalten, die die untersuchte Eigenschaft aufzeigen (sie sind z.B. gerecht), als auch *tokens*, die die entgegengesetzte Eigenschaft besitzen (sie sind ungerecht). Die Lesart von *types* hat den bereits erwähnten Vorteil, dass die Kontinuität zwischen früheren und mittleren Dialogen nicht unterbrochen wird. Diese Kontinuität kann jedoch nicht mehr als ein Vorteil betrachtet werden, wenn man darauf achtet, dass das Interesse Platons in den mittleren Dialogen auf den Einzeldingen ruht, und nicht auf den allgemeinen Eigenschaften, wie sich aus einer Untersuchung der Beispiele für die Kopräsenz ableiten lässt: Platon erwähnt in fast allen Textstellen Einzeldinge wie Holzstücke und Steine (*Phaid.* 74b), Menschen (z.B. in der Simmias-Stelle) usw. als Subjekte für die Annahme von Gegensätzen. Dieser neue Brennpunkt seiner Betrachtung impliziert auch eine Veränderung der elenktischen Strategie: Es geht ihm hier nicht mehr darum zu beweisen, dass ein von dem Gesprächspartner vorgeschlagener *type* keine erklärende Kraft hat, indem gezeigt wird, dass dieser *type* *tokens* enthält, die die analysierte Eigenschaft nicht aufzeigen. Es geht vielmehr darum zu zeigen, dass die *tokens selbst* Gegensätze annehmen, indem ein *token* mit anderen verglichen wird.

4.2 Zwei Funktionen von Kopräsenz

Bevor die in dieser Arbeit befürwortete Auslegung dargelegt wird, muss ich die Aufmerksamkeit auf eine meiner Meinung nach sehr wichtige aber bis jetzt völlig ignorierte Unterscheidung lenken. Diese Unterscheidung steht in engem Zusammenhang mit der Auseinandersetzung zwischen den Forschern bezüglich der Identifizierung des **Subjekts** der Kopräsenz. Wie aus dem Abschnitt (4.2) deutlich wird, halten die traditionellsten Deutungslinien (Owen (vgl. Abschnitt (4.1.1)) und Vlastos (vgl. Abschnitt (4.1.2))) fest, dass das Subjekt jedes wahrnehmbare Einzelding sein kann. Die abweichende Deutung (Gosling, Fine usw. (vgl. Abschnitt (4.1.3))) besteht hingegen darauf, dass das Subjekt eher allgemeine

wahrnehmbare Eigenschaften sind, wie glänzende Farbe, runde Gestalten usw. Die Diskussion dreht sich hier also darum, ob als Subjekt – um die oben eingeführte Terminologie zu benutzen – *tokens* oder *types* anzusetzen sind.

Bei einer Überprüfung der Passagen, in denen die Problematik der Kopräsenz behandelt wird, fällt nun aber auf, dass es in einigen von diesen Textabschnitten so gut wie sicher ist, dass das Subjekt wahrnehmbare Einzeldinge sind (wie die traditionelle Deutung festhält). Das ist der Fall bei *Phaid.* 74 a-b, wo *xyla* bzw. *lithoi* als paradigmatische Beispiele ausgewählt werden. Noch deutlicher ist diese Auswahl in der Simmias-Stelle, wo Simmias mit Sokrates und Phaidon verglichen wird. Dasselbe Phänomen kann in *Symp.* 211a entdeckt werden, wenn Diotima in ihrer Rede nahe legt, dass die Idee der Schönheit keine Kopräsenz aufzeigt im Gegensatz zu den schönen Körpern oder zu einem schönen Gesicht usw.

In anderen Passagen hingegen wird tatsächlich nicht deutlich, ob es sich beim Subjekt um Einzeldinge oder um Eigenschaften handelt. Das paradigmatische Beispiel hierfür ist natürlich *Pol.* 479a-480a, wo sich Sokrates mit der Formel *ta polla kala, ta polla dikaia* usw. auf das Subjekt der Kopräsenz bezieht. Der Ausdruck *ta polla kala* kann bekanntlich durch *die vielen schönen Einzeldinge* oder durch *die vielen Schönheiten (bzw. Eigenschaften der Schönheit)* übersetzt werden. Gosling und seine Anhänger bedienen sich gerade dieser Doppeldeutigkeit, um ihre *types*-Lesart plausibel zu machen. Eine ähnliche Doppeldeutigkeit ist in *Pol.* 523e-524a (bzw. der Finger-Stelle) zu entdecken, wo *to megethos tôn daktylôn, hê smikrotêta tôn daktylôn* als Subjekte der Kopräsenz gelten. Der Kontext, in dem diese Ausdrücke stehen, erlaubt im Prinzip nicht festzulegen, ob mit diesen die Eigenschaften der Größe bzw. der Kleinheit gemeint sind, oder die Finger, die groß bzw. klein sind.

Es wurde bis jetzt kaum der Tatsache Beachtung geschenkt, dass diejenigen Textstellen, in denen die Rede deutlich von Einzeldingen ist, sich von den anderen dadurch unterscheiden, dass Kopräsenz benutzt wird, um Einzeldinge von Ideen zu differenzieren und zu charakterisieren, indem festgelegt wird, dass die Einzeldinge unter Kopräsenz leiden, Ideen jedoch nicht. Die Pointe dieser Textstellen liegt nun darin, dass Platon sich hier überhaupt nicht für den Beweis der Existenz der Ideen interessiert. Die Ideenexistenz ist eher eine

implizite Voraussetzung, die von vorne herein als gesetzt verstanden wird.¹⁰⁹ Wir können folglich über eine **deskriptive Funktion** der Kopräsens von Gegensätzen sprechen.

An den Textstellen, die ambivalent sind, wird für die Existenz der Ideen argumentiert. Das heißt, man argumentiert für Ideen und nicht ausgehend von Ideen. So stützen sich die Autoren, die versuchen, das Argument aus den Gegensätzen zu rekonstruieren, gerade auf eben diese ambivalenten Passagen. Dabei ist insbesondere anzumerken, dass Sokrates an diesen Textstellen eine **dialektische Argumentation** entfaltet, die zu der Annahme der Ideenhypothese führt. Auf diese Weise wird in der *Pol.* 479a-480a der Schaulustige, der in einer ersten Phase nicht an die Existenz der Ideen glaubt, anhand einer Argumentation, deren Ausgangspunkt die eigenen Thesen des Schaulustigen sind, gezwungen, die Existenz der Ideen zu akzeptieren. Die Kopräsens von *ta polla kala, ta polla dikaia* usw. wird hier nicht benutzt, um Ideen von Einzeldinge zu differenzieren, sondern als Teil der dialektischen Strategie, die zu der Annahme der Ideen führen. In der Finger-Stelle wird diese dialektische Funktion der Kopräsens noch deutlicher, da diese dort dazu benutzt wird, um *tôn pollôn hê psychê* (*Pol.* 523d4) von *to gignomenon* zu *to on* bzw. von dem Wahrnehmbaren zu den intelligiblen Ideen aufzusteigen zu zwingen. Wir können folglich über eine **dialektische Funktion** der Kopräsens von Gegensätzen sprechen.

Diese bis jetzt unbemerkte Doppelfunktion der Kopräsens muss uns erstens zu der Frage führen, ob es berechtigt ist, über **die** Kopräsens von Gegensätzen zu sprechen, oder ob wir nicht vielmehr über „Kopräsenzen“ im Plural sprechen müssen. Wir müssen also mit anderen Worten fragen: Impliziert diese Doppelfunktion eine Unterscheidung zwischen zwei Arten von Kopräsens? Da diese Ambivalenz in Zusammenhang mit dem Problem der Identifizierung des Subjekts steht, indem wir bei der deskriptiven Funktion sicher sein können, dass sich das Subjekt auf wahrnehmbare Einzeldinge besitzt, während bei der dialektischen Funktion nicht deutlich ist, was das eigentliche Subjekt ist, erhebt zweitens sich die Frage, ob wir nicht annehmen können, dass es verschiedene Subjekte von Kopräsens gibt, so wie die Kopräsens auch verschiedene Funktionen erfüllen kann?

¹⁰⁹ Diese Fakten können in jedem der erwähnten Passagen belegt werden. In *Phaid.* 74a-b nehmen Sokrates und sein Gesprächspartner zunächst an, dass *auto to ison* existiert (74a9-b1), und erst danach (in 74b4-c5) wird die Kopräsens von Gegensätzen eingeführt, um zu bestätigen, dass *ou tauton ara estin[...]tauta te ta isa kai auto to ison* (74c4-5). In der Simmias-Stelle wird zuerst die Existenz der Ideen angenommen (*Phaid.* 102a10-b2), und dann wird Simmias als eine Entität, die groß **und** klein sein kann, also zwei Gegensätze einnehmen kann, mit der Größe in uns und der Größe selbst als Entitäten, die nicht ihre Gegensätze annehmen, scharf kontrastiert (102d5-103c4). So kann Sokrates unter Rückgriff auf die Kopräsens zwischen *to enantion pragma* und *auto to enantion* differenzieren (103b2-5). In *Symposium* beobachtet der junge Liebhaber ebenfalls zuerst das Schöne selbst (und deshalb weiß er, dass diese Idee existiert) und differenziert sie erst dann von den wahrnehmbaren Dingen.

Auf diese zwei Fragen werde ich im nächsten Abschnitt zu antworten suchen. Es wird gezeigt werden, dass unsere Untersuchungen des Kapitels (2) und (3), wo die Auseinandersetzung Platons mit dem anaxagoreischen Prädikationsmodell dargelegt wurde, uns auch interessante Antworten auf die hier dargestellten Fragen bietet. Insbesondere wird gezeigt, dass die Simmias-Stelle den Schlüssel für die Rätsel der Kopräsenz enthält.

4.3 Die Simmias-Stelle als Lösung der Rätsel

Die Simmias-Stelle ist im Grunde genommen eine Analyse des Satzes „Simmias ist größer als Sokrates und kleiner als Phaidon“. Unser Deutungsvorschlag zu dieser Passage im Abschnitt (2.7) lautete, dass Platon anhand der Analyse dieses Satzes zu zeigen versucht, dass die Ideenhypothese solche Sätzen, in denen einem Subjekt zwei entgegengesetzte Attribute zugeschrieben werden, widerspruchsfrei erklären kann. Damit macht Sokrates deutlich, dass sein Modell den in der Kritik (I) diagnostizierten Widerspruch vermeidet, zu der die abgelehnten *aitiai* bzw. das anaxagoreische Modell unweigerlich führen, wenn sie die Zuschreibung von entgegengesetzten Attributen erklären sollen. Dieser Widerspruch besteht darin, dass zwei konträre Prädikate wie groß und klein auf denselben materiellen Bestandteil reduziert werden, mit der Konsequenz, dass dieser Bestandteil identisch mit der Größe und der Kleinheit wird. Das bedeutet wiederum, dass dieser Bestandteil zu einer selbstwidersprüchlichen Entität wird, und somit verstößt das anaxagoreische Prädikationsmodell gegen das am Ende der Simmias-Stelle dargestellte Gesetz der Gegensätze.

Diese kurze Zusammenfassung meines Deutungsvorschlags liefert uns zwei Arten von Aussagen in *Phaidon*, die mit der Kopräsenz in Zusammenhang gebracht werden können.

Die erste Aussage ist natürlich der Satz, der auch als *Analysandum* in der Simmias-Stelle dient:

1. Simmias ist größer als Sokrates und kleiner als Phaidon..

Die zweite Aussage ist die Formulierung des Widerspruchs, zu dem die anaxagoreische Erklärung von (1) führt. Es geht somit um folgendes *Analysans*.

2. Der anaxagoreische Bestandteil *p* ist die Größe und die Kleinheit.

Die Aussage (1) erfüllt in der Simmias-Stelle, wie in Abschnitt (4.2) erklärt wurde, die deskriptive Funktion und dient infolgedessen als Kriterium für die Unterscheidung zwischen Einzeldingen und Ideen. Die Aussage (2) jedoch erfüllt keine deskriptive Funktion, da es nichts in der Welt gibt, was in der Tat selbstwidersprüchlich wäre. So erfüllt die Aussage (2) eine rein dialektische Funktion in der Argumentation des *Phaidon*. Da dieser Widerspruch Sokrates dazu zwingt, das anaxagoreische Modell abzulehnen und ein neues Modell (nämlich das der Ideenhypothese) anzunehmen¹¹⁰, besteht mein Deutungsvorschlag darin, die Aussage (2) als die Interpretation der Kopräsenz in seiner dialektischen Funktion zu erfassen. Dementsprechend gilt folgende Überlegung: Wenn Platon in *Pol.* 479a-480a und in der Finger-Stelle über *ta polla kala* bzw. *to megethos tôn daktylôn* spricht, muss angenommen werden, dass er sich dort mit dem in *Phaidon* dargestellten Widerspruch in dem anaxagoreischen Modell befasst. Das bedeutet wiederum, dass hinter der Einführung der Kopräsenz, zumindest in seiner dialektischen Funktion, seine Auseinandersetzung mit dem anaxagoreischen Prädikationsmodell steht.

Wenn dieser Deutungsvorschlag akzeptiert wird, können wir die oben gestellten Fragen beantworten. Die zwei Funktionen der Kopräsenz weisen in der Tat auf zwei verschiedene Arten von Kopräsenz hin. Außerdem besitzen diese zwei Arten nicht dieselben Subjekt. Bei der ersten Art von Kopräsenz dienen als Subjekte die wahrnehmbaren Einzeldinge, bei der zweiten hingegen dienen als Subjekte anaxagoreische Bestandteile. Diese These impliziert ein neues, noch nichts betrachtetes Subjekt für Kopräsenz. Das Subjekt ist weder ein konkretes Einzelding (Owen, Vlastos) noch eine allgemeine Eigenschaft (Fine), sondern anaxagoreische Bestandteile, die als verantwortlich für die partikulären Eigenschaften der Gegenstände gelten können. Die Argumentation an dieser Stelle dreht sich infolgedessen nicht um Helena, auch nicht um die Schönheit, sondern um die Schönheit von Helena oder, genauer gesagt, um das, was die Anaxagoreiker mit der Schönheit von Helena identifizieren.

¹¹⁰ Für den dialektischen Charakter des Arguments des *Phaidon* und die Funktion der Kritiken in dieser dialektischen Struktur siehe den Abschnitt (2.3).

Für diese Deutung sprechen mehrere Gründe: Zunächst bietet sie eine zufriedenstellende Erklärung der Beziehung zwischen Kopräsenz und Relativität. Wir haben zu diesem Thema bereits gesehen, dass bei den Deutungen von Vlastos und Gosling der platonische Gebrauch von Relativattributen in Verbindung mit Kopräsenz unerklärt bleibt. Genauer gesagt widerspricht der Gebrauch von Platon sogar den von diesen Autoren angebotenen Deutungsansätzen. Die Deutung Owens wiederum berücksichtigt zwar ihrerseits Relativprädikate, missversteht jedoch letztlich die Lösung Platons. Bei meiner Deutung stehen nun Kopräsenz und Relativität in enger Verbindung, da die erste ein Widerspruch ist, der aus einem Missverständnis der Relativität bei dem anaxagoreischen Prädikationsmodell entsteht. Ich möchte die Leistung meiner Deutung bei der Erklärung der Kopräsenz von entgegengesetzten Relativattributen mit einem Beispiel aus der Finger-Stelle erklären:

Sokrates unterscheidet in der Finger-Stelle zwei Sorten von Wahrnehmungsgegenständen (*ta en tais aisthesesin*, Pol. 523a10-b1): Diejenigen, die durch die Wahrnehmung adäquat erkannt werden, und diejenigen die nicht adäquat wahrgenommen werden, weil sie zu entgegengesetzten Wahrnehmungen führen, mit anderen Worten, weil sie Kopräsenz von Gegensätzen hervorrufen. Sokrates illustriert diese Unterscheidung folgendermaßen:

- Der Sehsinn sieht adäquat die Finger und erkennt, dass sie Finger sind.
- Der Sehsinn kann hingegen die **Größe der Finger** (*to megethos autôn*, 523e3) und die **Kleinheit von ihnen** nicht adäquat sehen und erkennen und sieht die Größe klein und die Kleinheit groß (d.h. die Größe und die Kleinheit zeigen Kopräsenz auf).

Die erste Aussage lässt sich hierbei leicht interpretieren. Die Finger sind die Gegenstände des Sehsinnes, und es wird festgehalten, dass Dinge wie Finger (d.h. Einzeldinge) von dem Sehsinn adäquat erkannt werden können. Die zweite Aussage hingegen ist nicht so transparent: Man kann zurecht die Fragen aufwerfen, was mit dem Ausdruck „*to megethos autôn*“ genau gemeint ist, und wie die Aussage zu verstehen ist, dass der Sehsinn *to megethos autôn* nicht adäquat erkennt.

Traditionellen Deutungen zufolge bedeutet die zweite Aussage lediglich, dass der Sehsinn nicht adäquat sieht, dass **der Finger** groß ist. Dementsprechend ist bei dem Ausdruck „*to megethos autôn*“ der Sachverhalt „die Finger sind groß“ gemeint, was zur Folge hat, dass der Gegenstand des Sehsinnes und das Subjekt der Kopräsenz von Gegensätzen **die Finger selbst**

sind. Die **Finger** sind somit diejenigen, die groß und klein sind. Meiner Deutung zufolge ist mit „*to megethos autôn*“ die partikuläre Eigenschaft der Größe bei jedem Finger gemeint. Die ganze Aussage drückt somit aus, dass der Sehsinn die partikuläre Eigenschaft der Größe bzw. die Größe des Fingers nicht richtig identifiziert. Dementsprechend ist der Gegenstand des Sehens und das Subjekt der Kopräsenz nicht ein Einzelding, wie ein Finger, sondern die partikuläre Eigenschaft der Größe. Dieser Deutungsvorschlag wird plausibel, wenn man berücksichtigt, dass der Ausdruck „*to megethos autôn*“ dieselbe Struktur hat wie die aus der Simmias-Stelle stammenden Ausdrücke „*to megethos en toi Simmiais*“ (Vgl. *Phaid.* 102b5-6), bzw. „*to megethos tou Simmias*“ (Vgl. *Phaid.* 102c4), die in dieser Passage als Bezeichnung für die partikuläre Eigenschaft der Größe in Simmias dient. Dementsprechend stimmt der Ausdruck *to megethos autôn* in der Finger-Stelle mit dem *terminus technicus* aus *Phaidon* für die partikulären Eigenschaften überein.

Mein Deutungsvorschlag ist folglich nicht nur aufgrund der Homogenität der Ausdrücke in *Phaidon* und *Politeia* ein plausibler Lösungsansatz. Die Aporie der Finger-Stelle besteht darin, dass zwei Gegensätze, das Große und das Kleine, nicht getrennt (*kechorismenon*) bzw. als zwei, sondern gemischt (*sugkechumenon*) bzw. als eins (523c3-4) gesehen werden. Meiner Lesart zufolge wird diese Aporie daher folgendermaßen verstanden:

Nehmen wir drei Finger mit verschiedener Größe an: den Finger x (5 Zentimeter groß), den Finger y (3 Zentimeter groß) und den Finger z (6 Zentimeter groß).

Angesichts dieser Größenverhältnisse ist folgende Aussage wahr:

- x ist größer als y aber kleiner als z .

Der Sehsinn sieht nun die Größe von x nicht getrennt von der Kleinheit von x . Was heißt das? Nach meiner Deutung bedeutet dies, dass das anaxagoreische Modell einen Bestandteil p in dem Finger x auswählt, und p sowohl mit der Größe des Fingers als auch mit der Kleinheit desselben gleichsetzt.

Nehmen wir des Weiteren an, dass dieser Bestandteil die Körpergröße des Fingers ist, d.h. beispielsweise das Maß „5 Zentimeter groß“. Die konkrete Fingergröße muss demnach sowohl für die Größe als auch für die Kleinheit des Fingers x verantwortlich sein. Da die Körpergröße von x jedoch mit der Größe von x und der Kleinheit von x identisch ist, müssen

auch die Größe von x und die Kleinheit von x identisch sein. Widerspruch! Der Sehnsinn sieht nicht die Größe und die Kleinheit getrennt, bzw. als zwei, sondern gemischt, bzw. als eins.

Wir können anhand dieses Beispiel sehen, warum Kopräsenz in der platonischen Philosophie eine so zentrale Rolle einnimmt: Zum einen diagnostiziert sie einen Widerspruch in einer gewöhnlichen Erklärung (bzw. in dem anaxagoresischen Modell) der Prädikation. Zum anderen führt sie zu der Annahme der Ideenhypothese, da allein diese Hypothese den Widerspruch vermeiden kann.

Diese zweite positive Aufgabe der Kopräsenz ist m. E. identisch mit dem sogenannten Argument aus den Gegensätzen. In dem nächsten Abschnitt unternehme ich daher den Versuch, dieses Argument im Detail zu rekonstruieren. Ich vertrete dabei die Auffassung, dass dieses Argument am deutlichsten in *Phaidon* dargestellt wird.

4.4. Das Argument aus den Gegensätzen

Das Argument, das sich in *Phaidon* findet, besteht aus der Kritik (I), der Darstellung der sicheren *aitiai* und der Simmias-Stelle.¹¹¹ Das Argument hat dabei die Postulierung der Existenz von Ideen für externe Eigenschaften zum Ziel.

Das Argument selbst ist jedoch kein Beweis, i.e. die Argumentation besteht nicht aus einer Reihe von Prämissen, die die Konklusion „die Ideen existieren“ logisch implizieren würden. Beweise sind generell selten in der Philosophie, und deshalb müssen die Philosophen andere argumentative Strategien finden, um ihre Thesen plausibel zu machen. D.M. Armstrong (1989: 19) beschreibt folgendermaßen die Argumentationsweise in der Philosophie:

„We have to accept, I think, that straight refutation (or proof) of a view in philosophy is rarely possible. What has to be done is to build a case against, or to build a case for a position. One does this, usually by examining many different arguments and considerations against and for a position and comparing them with what can be said against and for alternative views. What one should hope to arrive at [...] is something like an intellectual cost-benefit analysis of the views considered.“

¹¹¹ Vgl. Abschnitte (2.5.1), (2.6) und (2.7).

Das Argument des *Phaidon* ist ein Fall von „*cost-benefit analysis*“ im Rahmen der dialektischen Methode. Sokrates analysiert zuerst die Hypothese, die er widerlegen möchte. Seine Widerlegung ist elenktisch und besteht aus der Entdeckung von Widersprüchen in den Schlussfolgerungen aus den Prämissen, die der Vertreter der Hypothese angenommen hat. Danach stellt Sokrates seine eigene Hypothese (die sicheren *aitiai* bzw. Ideenhypothese) vor, und schließlich prüft er, ob die Schlussfolgerungen widerspruchsfrei sind. Da die Hypothese widerspruchsfrei ist, wird sie angenommen, jedoch nicht als bestätigte These, sondern nur als „stärkste Hypothese“. Das wiederum bedeutet, dass sie lediglich angenommen wird als „Hypothese, die stärker ist als die andere geprüfte Hypothese“. Diese Vorgehensweise impliziert logischerweise keinen Beweis, sondern eben nur eine Erwägung von Kosten und Nutzen.

Nehmen wir nun als Ausgangspunkt des Arguments die Aussage „**Simmias ist größer als Sokrates und kleiner als Phaidon**“.

Zuerst wird die Hypothese der abgelehnten *aitiai* als *Explanans* des Satzes vorgeschlagen und geprüft. Das Ergebnis ist ein Widerspruch, der aus den angenommenen Prinzipien resultiert. Die Prinzipien, die von den Vertretern der abgelehnten *aitiai* angenommen werden, sind folgende:¹¹²

A: *a* hat ein Element *p*.

B: Das Element *p* ist materiell (= das materialistische Prinzip).

C: Das Element *p* ist ein innerer Teil (= das internalistische Prinzip).

D: Das Element *p* ist das *P* in *a* (= das Ausstrahlungsprinzip).

Wenn dieses Schema auf den Fall „Simmias ist größer als Sokrates und kleiner als Phaidon“ angewendet wird, ergibt sich, dass durch das materialistische Prinzip das Element *p* dasselbe für „Simmias ist größer als Sokrates“ und für „Simmias ist kleiner als Phaidon“ sein muss. Durch das internalistische Prinzip muss demnach das Element *p* sowohl die Größe als auch die Kleinheit in Simmias sein. Diese Schlussfolgerung ist aber ein absoluter Widerspruch! Wir können das Argument daher folgendermaßen schematisieren.

¹¹² Diese Prinzipien sind die Prinzipien des ontologischen Schemas für die Seinsfälle der abgelehnten *aitiai*. Vgl. dazu den Abschnitt (2.4.1).

1. **(A.B.C.D) \rightarrow (Simmius ist größer als Sokrates und kleiner als Phaidon \rightarrow die Größe in Simmius ist die Kleinheit in Simmius).**

Widerspruch!

Sokrates lehnt die Hypothese ab:

2. **\neg (A.B.C.D)**

Sokrates schlägt die Ideenhypothese vor:

H: Die Ideen existieren, und durch die Teilhabe an den Ideen erhalten die Teilhabenden ihre Prädikate.

Die Ideenhypothese impliziert, dass **A**, **B** und **D** behalten werden, aber **C** abgelehnt wird. Statt **C** wird das idealistische Prinzip angenommen, nach dem das Element *p* nicht materiell ist. Ich nenne es **I**.

Die neue Hypothese wird anhand derselben Aussage über Simmius überprüft.

3. **H \rightarrow (A.B. D. I) \rightarrow (Simmius ist größer als Sokrates und kleiner als Phaidon \rightarrow Die Größe in Simmius ist anders als die Kleinheit in Simmius $\rightarrow \neg$ (Die Größe in Simmius ist die Kleinheit in Simmius))**

H führt zu keinem Widerspruch und ist dementsprechend die stärkste Hypothese!

Es wird bei dieser Hypothese grundsätzlich angenommen, dass die Ideen existieren. Diese Annahme wird nicht bewiesen, sie ist aber auch keine bloße Voraussetzung. Sie entsteht aus der Kontrastierung mit einer anderen Hypothese und erweist sich als diejenige, die weniger Kosten verursacht und mehr Nutzen bringt. Die Kosten des Arguments bestehen darin, dass die Ontologie mit neuen Entitäten (den Ideen) belastet wird. Die platonische Ontologie ist somit in ihrer Argumentation nicht ökonomisch. Ihr Nutzen besteht jedoch darin, dass die Ideen uns eine widerspruchsfreie Erklärung der Prädikation von entgegengesetzten Attributen

ermöglichen. Es ist offensichtlich, dass in einer Theorie Widerspruchsfreiheit wichtiger ist als Sparsamkeit/Ökonomie

Hierbei ist anzumerken, dass die Existenz der Ideen jedoch nur im Rahmen der Prädikationstheorie des *Phaidon* eine plausible Annahme ist. Wenn man bedenkt, dass die Prädikation eines Attributes impliziert, dass das Subjekt einen inneren Teil besitzt, der für das Attribut verantwortlich ist, wird die Erklärung von externen Eigenschaften jedoch zu einem Problem. Eigenschaften wie *Körpergröße*, *weiß*, *rund* usw. können nämlich möglicherweise mit (wahrnehmbaren) Teilen eines Gegenstandes identifiziert werden; *groß* und *klein* können dies jedoch nicht. Platon hat diese Diskrepanz verstanden und sie für die Rechtfertigung seiner Ideenlehre benutzt. Er hat sozusagen eine internalistische Theorie von externen Eigenschaften geschaffen.

5. TO GNÔSTON UND TO DOXASTON IN POLITEIA V

Ziel des vorliegenden Kapitels ist die Untersuchung der Beziehung zwischen dem im Kapitel (3) dargestellten Prädikationsmodell und der Erkenntnislehre Platons. Es mag dabei im ersten Augenblick befremdlich wirken, Prädikation und Erkenntnislehre in Zusammenhang zu bringen. Erkenntnislehre befasst sich mit dem Problem der Gewissheit und fragt somit, was als geeignete Begründung unserer Urteile gelten kann. In diesem Kontext scheint eine Prädikationstheorie keine Rolle zu spielen, da eine Prädikationstheorie die ontologische Implikationen der wahren Aussagen erklärt, aber kein Kriterium liefert, um zu bestimmen, ob eine Aussage wahr oder falsch ist. Ontologische Erklärungen sind – in einem Wort – keine Begründungen.

In der Philosophie Platons läuft der Gedankengang jedoch anders. Wie wir im Kapitel (2) gesehen haben, ist die *aitiai*-Theorie des *Phaidon* mit einer ontologischen Erklärung der Prädikation gleichzusetzen. Der Beweggrund für diese Gleichsetzung in der Philosophie Platons ist die Annahme eines für uns ungewöhnlichen Modells der Kausalität, demzufolge die Frage nach der Ursache von einem Sachverhalt stets als die Frage nach den Bestandteilen in dem Gegenstand interpretiert werden muss. Dementsprechend lautet die Antwort auf die Frage, warum Helena schön sei, „weil Helena einen Bestandteil *p* hat, der für ihre Schönheit verantwortlich ist“. Diese Auffassung haben wir „kompositionelles Kausalmodell“ genannt und folgendermaßen schematisiert:

Kompositionelles Kausalmodell:

Warum ist *a P*? = Welcher ist der Bestandteil *p* in *a*, der für das *P* in *a* verantwortlich ist?

Dieses Modell führt notwendigerweise zu einer Prädikationstheorie, da der Bestandteil *p* nichts anderes ist, als die partikuläre Eigenschaft, die erklärt, warum der Gegenstand ein bestimmtes Attribut hat. Wir haben auch angemerkt, dass dieses Modell nicht als platonische Erfindung gelten kann, sondern vielmehr als ein Denkansatz verstanden werden muss, den Platon und seine Gesprächspartner (insbesondere die Anaxagoreiker) miteinander teilen. Die

Diskussion zwischen Platon und den Anaxagoreikern dreht sich folglich im Grunde um die Natur des Bestandteiles p : Während letztere behaupten, dass p ein materieller, wahrnehmbarer Teil ist, versteht Platon diesen als einen nicht-wahrnehmbaren, ja abstrakten Teil.

Es ist hierbei anzumerken, dass die *aitiai*-Theorie des *Phaidon per se* eine Art *epistêmê*-Theorie impliziert, da *epistêmê* in engem Zusammenhang mit *aitiai* steht. Man kann folglich die logisch begründete Annahme formulieren, dass sowohl Sokrates als auch der Vertreter der abgelehnten *aitiai* den Ansatz vertreten würden, dass nur die Person, die die richtigen *aitiai* vorzubringen weiß, auch *epistêmê* besitzt. Dementsprechend besäße jemand nur dann *epistêmê* über z. B. die Tatsache, dass Simmias groß ist, wenn er auch die richtige *aitia* für diesen Fall anführen könnte, d.h. wenn er genau jenen Teil in Simmias, der für die Größe in Simmias verantwortlich ist – weil er mit dieser Größe in Simmias gleichzusetzen ist – kennen bzw. erkennen würde. Ich bezeichne diese Auffassung von *epistêmê* „**epistemisches Prinzip**“. Es kann folgendermaßen schematisch wiedergegeben werden:

Das epistemische Prinzip:

s weiß, dass a P ist $\leftrightarrow s$ erkennt das Element p in a , das für das P in a verantwortlich ist.

Dieser Wissensansatz, der sich aus der *aitiai*-Theorie des *Phaidon* ergibt, muss für uns zunächst befremdlich wirken, zumal er propositionales Wissen auf eine Art des Erkennens oder der Identifizierung von Elementen in den Gegenständen zurückzuführen scheint: **etwas von etwas** wissen bedeutet in dieser Auffassung **etwas in etwas** erkennen. Wir können bei diesem Prinzip von einer atomaren Auffassung von Wissen sprechen, in der eine Erklärung einer Tatsache eine Analyse des Gegenstandes in Hinblick auf seine Bestandteile impliziert. Empfindet der moderne Leser diese Auffassung als ungewöhnlich, so kann der Platonspezialist jedoch mit ihrer Hilfe den Schlüssel zu einigen rätselhaften Stellen in der Erkenntnistheorie Platons finden:

- Dieser Ansatz kann uns verständlich machen, warum Platon dazu neigt, Wissen von Identitätsaussagen als paradigmatisches Beispiel für die Analyse von *epistêmê* auszuwählen:¹¹³ Wenn propositionales Wissen Erkennen oder Identifizierung

¹¹³ Im zweiten Teil des *Theaitetos* (187-201) analysiert Platon die „falsche Meinung“ anhand von Identitätsaussagen. Dieser Erklärungsansatz beschränkt sich dabei nicht ausschließlich auf wahrnehmbare Objekte, sondern bezieht neben nicht-wahrnehmbaren Elementen sogar mathematische Operationen mit ein. In

impliziert, kann Platon durch die Auseinandersetzung mit solchen Beispielen allgemeines Verständnis über *epistêmê* gewinnen.

- Ebenfalls ermöglicht das epistemische Prinzip, eine vieldiskutierte Besonderheit der Erkenntnisanalyse Platons in ein neues Licht zu rücken: Wissen (und auch Meinung) wird häufig als eine Art Familiarisierung mit Gegenständen verstanden, so dass man von jemandem sagen kann, dass er Wissen hat, wenn er in einer direkten Verbindung mit dem Wissensgegenstand steht. Das epistemische Prinzip würde uns folglich erklären, dass es dabei jedoch nicht um eine Beziehung zwischen dem Wissenden und den Wissensgegenständen geht, sondern lediglich zwischen dem Wissenden und den Elementen **in** den Wissensgegenständen, die als *aitiai* fungieren. Das bedeutet wiederum, dass der platonische Gebrauch des Familiarisierungsmodells auf keinen Fall impliziert, dass Wissen als eine nicht-präpositionale Erkenntnis verstanden werden muss, die erworben wird, wenn der Wissende den Gegenstand irgendwie „berührt“ oder „schaut“. Es geht vielmehr um eine *Analyse* des Gegenstandes, um so das für eine bestimmte Eigenschaft verantwortliche Element herauszufinden. Diese Aufgabe, wie wir in unserer Auseinandersetzung mit *Phaidon* in Kapitel (2) gesehen haben, ist ein rationaler Prozess, der die Formulierung einer Hypothese und die Durchführung eines Sicherheitstestes einfordert.
- Schließlich stimmt die Auffassung von *aitiai* als Bestandteile der Gegenstände mit dem in dem dritten Teil des *Theaitetos* (201-210) vorgeschlagenen Modell für *epistêmê*, demzufolge das Wissen als Resultat einer Zerlegung von *Composita* in ihre nuklearen Elemente verstanden wird, überein, da somit sowohl *Phaidon* als auch *Theaitetos* eindeutig für eine solche atomare Auffassung des Wissens plädieren.

Im vorliegenden Kapitel beabsichtige ich nun zu zeigen, dass das epistemische Prinzip nicht nur mit den Äußerungen Platons in dem Bereich der *epistêmê* kompatibel ist, sondern auch, dass dieses Prinzip uns ein kohärenteres und schlüssigeres Bild von einigen der vieldiskutierten Probleme der platonischen Erkenntnislehre vermitteln kann. Damit ist hier im

Menon (97a-b) wird die Unterscheidung zwischen *epistêmê* und *orthê doxa* auf der Grundlage des Beispiels von der richtigen Identifizierung des Wegs nach Larisa vorgenommen, und auch in *Menon* 71b wird die Identifizierung des Subjekts gegenüber der Zuweisung von Attributen als vorrangig angesehen.

Konkreten vor allem *Politeia V* 475e2-480a13 gemeint, da Platon in dieser Textstelle die Unterscheidung zwischen *doxa* und *epistêmê* einführt. Die erwähnte Textstelle ist wegen ihrer vielen Schwierigkeiten und vor allem wegen des Kriteriums bekannt, das Platon benutzt, um *epistêmê* von *doxa* zu unterscheiden. Im Folgenden werde ich zeigen, dass die Annahme, dass Platon dort dieselbe Auffassung von Wissen vertritt wie diejenige, die aus dem epistemischen Prinzip abgeleitet werden kann, viele Rätsel dieser Textstelle zu lösen vermag und sich somit als neuer Deutungsweg anbietet. Um diese neue Perspektive nachvollziehbar zu machen, ist es jedoch notwendig, die Argumentation dieser Textstelle zunächst Schritt für Schritt zu beleuchten und in ihren Deutungsmöglichkeiten zu analysieren.

5.1 Problemstellung in *Politeia V* und die Hypothese dieses Kapitels

Die hier analysierte Passage besteht aus zwei Argumenten (Argument A: 475e2-476d7, Argument B: 476d8-480a13), die die Aufgabe haben, zu demonstrieren, dass ein gewisser Kreis von Personen, die hier „Schaulustige“ genannt werden, nicht als Philosophen bezeichnet werden können, da sie die zentrale Bedingung für einen solchen Status nicht erfüllen, nämlich die, *epistêmê* anzustreben. Stattdessen – und im Gegensatz zu der Meinung der Schaulustigen selbst – erreichen sie lediglich *doxa*. Von ihnen kann – so Sokrates – gesagt werden, dass sie den Philosophen zwar ähnlich, aber eben keine wahren Philosophen sind.

Die Diskussion in beiden Argumenten dreht sich somit um den wichtigen Unterschied von Wissen und Meinung. In der Tat gilt *Politeia V* als der ausführlichste Exkurs zu diesem Problem in den Dialogen der mittleren Phase, was die Bedeutung dieser Textstelle für die Deutung der Philosophie Platons umso klarer hervorhebt. Direkt proportional zu ihrem philosophischen Wert ist aber auch ihre hermeneutische Komplexität. Ein beredtes Zeugnis davon gibt die fast nicht mehr zu überschauende und auch weiterhin kontinuierlich steigende Flut an Sekundärliteratur zu dieser Passage.¹¹⁴ Hierbei ist jedoch anzumerken, dass sich dieses Netz von Problemen und Auslegungen letztendlich nur um eine einzige Hauptfrage dreht, die auch als Leitfaden in der vorliegenden Diskussion dienen wird. Diese zentrale Frage lautet folgendermaßen: Legt sich Sokrates hier auf eine gegenstandsbezogene Differenzierung von *epistêmê* und *doxa* fest, so dass nur eine Art von Entitäten, nämlich die der Ideen, gewusst werden können, und eine andere Art von Entitäten, nämlich die der wahrnehmbaren

¹¹⁴ Eine knappe aber nützliche Darstellung der Deutungslinien und ihrer Hauptvertreter bietet White (1984: 339, mit Fußnoten 1-7)

Einzelndinge, von dem Bereich der *epistêmê* ausgeschlossen werden müssen und auf die Rolle von Meinungsgegenständen reduziert werden? Wenn dies der Fall ist, dann könnte man z. B. nur meinen, dass Helena schön ist, aber man könnte es nie wissen. Gleichfalls könnte man Wissen über das Schöne selbst besitzen, aber keine Meinung dazu haben. Diese These wird üblicherweise als die Zwei-Welten-Theorie bezeichnet.

Die Gelehrten, die diese Frage bejahen, stützen ihre Deutung auf die Trennung zwischen *to gnôston* (bzw. dem Wissensgegenstand) und *to doxaston* (bzw. dem Meinungsgegenstand), die Sokrates selbst in dem Argument (476d-480a) einführt. Es wird in dem Argument ausdrücklich festgehalten, dass *ouk[...]gnôston kai doxaston tauton einai* (478b1-2). Diese Trennung legt nahe, dass der Wissende und der Meinende nicht in Verbindung mit denselben Erkenntnisgegenständen steht, was tatsächlich für eine Zwei-Welten-Lehre zu sprechen scheint.

Obwohl die Standardposition der Deuter darin bestand, diese Zweiteilung zu akzeptieren,¹¹⁵ wurde diese Auslegung in den letzten Jahrzehnten revidiert, Schwierigkeiten betont, und neue Lesarten vorgeschlagen, die die Zwei-Welten-Lehre vermeiden helfen.¹¹⁶ Damit wurde eine neue Reihe von Kritiken und Gegenkritiken initiiert, die das Interesse an der *Politeia V* wiederbelebt haben. In dieser Einführung möchte ich daher zunächst kurz die Hauptschwierigkeiten vorstellen, die dazu geführt haben, dass die traditionelle Position in Frage gestellt wurde, um hierauf die fundamentalen Bedenken an den neuen alternativen Lesarten darlegen zu können. Schließlich werde ich meinen eigenen Deutungsvorschlag skizzieren, welcher im Laufe dieses Kapitels ausführlich erklärt und begründet werden wird.

Die Kritik an der Zwei-Welten-Lehre betrifft sowohl ihren philosophischen Wert als auch die Konsequenzen, die sie für die Kohärenz des platonischen Systems hat. In Bezug auf den philosophischen Wert lässt sich feststellen, dass eine gegenstandsbezogene Unterscheidung *per se* nicht plausibel ist, da bereits intuitiv klar ist, dass es durchaus möglich ist, sowohl Meinung als auch Wissen hinsichtlich desselben Gegenstandsbereiches zu haben. In Einklang damit postulieren die modernen epistemologischen Theorien, dass Meinung und Wissen sich durch ihre Begründungsqualität und nicht durch ihre Gegenstandsbereiche unterscheiden.

¹¹⁵ Eine angemessene Auflistung der Verteidiger der Zwei-Welten-Lehre findet sich in Fine (1978: 121, Fußnote 1).

¹¹⁶ Bahnbrechende Arbeiten in der neuen Deutungslinie sind u. a. Gosling (1960), Fine (1978, 1990), Annas (1981), Smith (2000).

In Bezug auf die Kohärenz des platonischen Systems lässt sich argumentieren, dass eine solche Auffassung nicht mit anderen Äußerungen Platons in den Dialogen wie *Menon* (97a-98a), *Symposium* (202a) und *Theaitetos* (201b-c) übereinstimmt, in denen der Unterschied von *epistêmê* und *doxa* auf einem *aitias logismos* bzw. auf einem *logos* beruht. Ferner würde eine solche Deutung die Moralphilosophie und die politische Philosophie Platons inkohärent werden lassen (vgl. Annas 1981: 193-194, 214-215), denn wenn es keine *epistêmê* in Bezug auf unsere wahrnehmbare Welt gibt, wäre auch die *epistêmê* irrelevant für die Moralentscheidungen in unserem alltäglichen Tun und nicht mehr für die Wächter der *Kallipolis* nutzbar, d.h. für die Wächter, die die Stadt regieren müssen. Die Suche nach der *epistêmê* aber ist zumindest in der *Politeia* gerade durch alltägliche Probleme im Bereich der Moral motiviert, und es ist daher zu erwarten, dass sie zu deren Lösung einen Beitrag leisten kann. Die Wächter werden bei Platon daher sogar dazu gezwungen, nach der *epistêmê* zu suchen, da sie diese als Richtschnur bei der Regierung der Stadt benötigen. Die *epistêmê* dient somit ganz bewusst als Führungsmaßstab bei der Regierung der Stadt. Doch auch die Untersuchungsmethode des Sokrates wäre beeinträchtigt, wenn es keine *epistêmê* über wahrnehmbare Gegenstände gäbe, denn die sokratische Untersuchung hat als Ausgangspunkt eben unsere normalen Meinungen über alltägliche Probleme. Es wäre daher wenig überzeugend, als Stütze der platonischen Methode Meinungen zu benutzen, die *qua natura* nie gewusst werden können. Außerdem kann die Existenz einer Reihe von Textstellen angeführt werden, die eindeutig belegen, dass Sokrates klar impliziert, dass es Meinung und Wissen in Bezug auf denselben Gegenstandsbereich gibt.¹¹⁷

Auf Grund der hier aufgeführten Schwierigkeiten wurden neue von den traditionellen Lesarten abweichende Deutungen entwickelt, die die Theorie Platons im Sinne einer modernen Auffassung von Meinung und Wissen zu harmonisieren versuchen, um auf diese Weise die Inkohärenzen im platonischen System zu beseitigen.¹¹⁸ Ein sehr bekannter Deutungsvorschlag dieser Forschungsrichtung ist der von Fine (1978) eingebrachte. Die Autorin lehnt dazu natürlich die Tatsache ab, dass Sokrates tatsächlich *to gnôston* von *to doxaston* getrennt haben soll. Sie versucht vielmehr zu zeigen, dass diese Termini nicht Gegenstände bezeichnen, sondern Aussagen. Die fehlende Identität von *to gnôston* und *to*

¹¹⁷ Siehe Tabellen der Kognitiven Begriffe in Abschnitt (5.4).

¹¹⁸ Siehe Fußnote 116.

doxaston impliziert auf diese Weise keine Trennung der Erkenntnisgegenstände, sondern vielmehr eine Unterscheidung der Wissens- und der Meinungsangabe.¹¹⁹

Diese Harmonisierung ist jedoch nicht frei von neuen Schwierigkeiten (siehe Gräser 1991, Horn 1997). Zunächst ist es sehr problematisch, *epistêmê* und *doxa* mit unseren modernen Begriffen von Wissen und Meinung gleichzusetzen, denn die platonische Epistemologie beruht auf einer Metaphysik von Ideen und Einzeldingen, Urbildern und Abbildern usw., die fremd und entbehrlich in unserer modernen Unterscheidung von Wissen und Meinung ist. Auch die Identifizierung des *gignôskôn* mit dem Philosophen spricht gegen eine solche Deutung, da unsere moderne Unterscheidung Wissen in keinem Fall auf einen ausschließenden Expertenkreis einschränkt. Man muss z.B. in der Tat kein Philosoph sein, um zu wissen – und nicht einfach nur eine Meinung dazu zu haben –, dass der Zug Verspätung hat.

Eine dritte Deutungslinie vermeidet die Gleichsetzung von *epistêmê* und *doxa* mit unseren modernen Begriffen von Meinung und Wissen und plädiert für eine Version der Zwei-Welten-Lehre, die nicht in demselben Maße philosophisch unwahrscheinlich ist wie die der traditionelle Deutung.¹²⁰ Der Kern dieser Deutung ist eine neue Interpretation des Terminus *epistêmê*: Statt diesen Ausdruck durch **Wissen** (*knowledge*) zu übersetzen, wird dieser durch **Verständnis** (*understanding*) übersetzt. *Epistêmê* bezieht sich somit auf den kognitiven Zustand, der aus dem Besitz von wissenschaftlichem Wissen resultiert, dessen unterscheidendes Merkmal die Fähigkeit ist, Erklärungen (*explanations*) zu geben, um Klarheit zu erreichen, und nicht Begründungen (*justifications*), um Gewissheit zu erreichen (wie bei dem Fall von *knowledge*). Diese Bedeutungsveränderung ermöglicht eine abgeschwächte und überzeugendere Zwei-Welten-Lehre, da es nicht völlig unplausibel ist zu denken, dass die wahrnehmbare Welt kein Gegenstand der Wissenschaft ist, da jene nicht die Bedingungen eines Wissenschaftsgegenstandes erfüllt (z.B. die wahrnehmbare Welt hat nicht genügend rationale Transparenz oder Regelmäßigkeit usw.). *Doxa* wird bei dieser Deutungslinie als der kognitive Zustand verstanden, den derjenige besitzt, der über kein wissenschaftliches Wissen verfügt, d.h. der gewöhnliche Mensch auf der Strasse.¹²¹

¹¹⁹ Diese Trennung impliziert Folgendes: Die Wissensangabe ist immer eine wahre Aussage sein müssen, während die Meinungsangabe sowohl wahr als auch falsch sein können.

¹²⁰ Moravcsik (1979), Annas (1981), Burnyeat (1980; 1990:124-127).

¹²¹ Auf diese Weise ist der Kontrast zwischen *epistêmê* und *doxa* mit dem Kontrast zwischen Expertenwissen und dem Wissen von Nicht-Experten gleichzusetzen.

Gegen diese dritte Deutungslinie lässt sich jedoch einwenden, dass diese abgemilderte Zwei-Welten-Lehre nicht erklärt, warum *epistêmê* eine wichtige Rolle bei praktischen Problemen in der wahrnehmbaren Welt spielen muss. *Epistêmê* bei Platon ist nicht nur wichtig, weil sie das transparenteste Wissen mit der stärksten explikatorischen Kraft ist, sondern auch weil diese als *paradeigma* für unseres praktisches Tun gelten muss. Die Beziehung zwischen Wissensgegenständen und unserer Welt muss damit extrem eng sein.

Mein Deutungsvorschlag besteht daher darin, davon auszugehen, dass die Unterscheidung von *epistêmê* und *doxa* in der *Politeia* V weder eine Zwei-Welten-Theorie impliziert, noch mit unserer modernen Differenzierung von Wissen und Meinung gleichzusetzen ist. So soll argumentiert werden, dass die angeblich gegenstandsbezogene Unterscheidung *de facto* nichts anderes ist als eine *aitia*-bezogene Differenzierung. Das bedeutet, Wissen und Meinung werden durch die Art von *aitiai* unterschieden, die jede epistemische Kategorie als Erklärung ihrer Behauptungen bietet. Auf diese Weise ist es möglich, die Zwei-Welten-Lehre zu beseitigen und gleichzeitig die Diskussion aus *Politeia* V an die Epistemologie von *Menon*, *Symposium* und *Theaitetos* anzubinden. Dabei muss darauf hingewiesen werden, dass der Terminus *aitia*, wie in Kapitel (2) gezeigt wurde, nicht mit dem modernen Begriff von *justification* identisch ist, so dass eine Harmonisierung mit gegenwärtigen Theorien ausgeschlossen bleibt. Meine Auslegung kann somit auch eine neue Interpretation der Strategie des Sokrates in *Politeia* V bieten.

Der zentrale Stützpfeiler meiner Deutung besteht folglich in einer neuen Interpretation von *to gnôston* und *to doxaston*. Mit diesen Begriffen werden nicht Gegenstände gemeint (wie bei der traditionellen Lesart), aber auch nicht Aussagen (wie bei Fine), sondern diejenigen Bestandteile, die in dem epistemischen Prinzip für die Attribute der Dinge verantwortlich sind. Das bedeutet *to gnôston* und *to doxaston* sind partikuläre Eigenschaften bzw. eben jene Teile der Gegenstände, die mit den Eigenschaften gleichzusetzen sind.¹²²

Hinsichtlich der Bedeutung der Ausdrücke *epistêmê* und *doxa* in *Politeia* V wird hier eine ziemlich komplexe Deutung befürwortet. Zum einen wird festgehalten, dass diese Ausdrücke doppeldeutig sind: *epistêmê* und *doxa* können kognitive Zustände sein (wie im Allgemeinen

¹²² Da *to gnôston* und *to doxaston* als Bestandteile der Gegenstände, die mit den Eigenschaften gleichzusetzen sind, betrachtet werden, lässt sich nun auch erklären, warum diese Deutung zu einer *aitia*-bezogenen Unterscheidung von Meinung und Wissen führt. Diese Bestandteile sind nach dem kompositionellen Kausalmodell Platons *aitiai*.

angenommen wurde), diese Termini können aber auch die Kunstfertigkeiten, die zu diesen kognitiven Zuständen führen, bezeichnen. Infolgedessen kann *epistêmê* z.B. je nach dem Kontext auf eine Kunstfertigkeit oder den aus dem Gebrauch dieser Kunstfertigkeit resultierenden kognitiven Zustand hinweisen. Zum anderen wird in dieser Arbeit festgehalten, dass *epistêmê* – sei sie nun als kognitiver Zustand oder als Kunstfertigkeit verstanden – *Wissenschaft* bedeutet. In dieser Hinsicht stimmt die hier befürwortete Deutung des Wortes mit der in den obigen Vorüberlegungen als Nummer 3 behandelten Lesart überein. Der Terminus *doxa* wird hingegen als **Pseudowissenschaft** verstanden, so dass der Kontrast zwischen *epistêmê* und *doxa* nicht mit dem zwischen Expertenwissen und Wissen von Nicht-Experten gleichzusetzen ist, sondern mit dem zwischen Expertenwissen und Pseudoexpertenwissen, oder – um die moderne Terminologie zu benutzen – mit dem zwischen **Wissenschaft** und **Pseudowissenschaft**. Es wurde bereits im obigen Text angemerkt, dass bei der von mir erarbeiteten Deutung eine *aitiai*-bezogene Unterscheidung zwischen *epistêmê* und *doxa* gemacht wird, so dass *to doxaston* und *to gnôston* auf *aitiai* (als Bestandteile der Gegenstände verstanden) hinweisen. So kann nun auch anhand der Dichotomie von Wissenschaft und Pseudowissenschaft eine präzisere Charakterisierung dieser Unterscheidung vorgenommen werden: *ta gnôsta* sind als **echte *aitiai*** zu verstehen, *ta doxasta* als ***pseudoaitiai***.¹²³

Der Leser kann sich nun zu Recht fragen, wie eine solche Auffassung von *epistêmê* und *doxa* mit den Äußerungen des Schaulustigen und des Sokrates in dem Text in Einklang gebracht werden kann. Im Argument B wird mit keinem Wort über *aitiai* oder über die Bestandteile in den Gegenständen gesprochen, die mit den Eigenschaften gleichzusetzen sind. Die Einführung des epistemischen Prinzips scheint somit zunächst eine nicht statthafte Einfügung in die Argumentation von Sokrates zu sein. Die Antworten auf diese zulässige Kritik werden jedoch im Laufe dieses Kapitels entwickelt werden, weshalb an dieser Stelle meine Argumentationsstrategie nur kurz skizziert werden soll.

Wie im Konkreten das epistemische Prinzip mit der Erkenntnistheorie des Arguments B in Zusammenhang gebracht werden kann, kann anhand meiner Übersetzung der ersten Feststellung über *epistêmê* in Argument B, nämlich „*ho gignôskôn gignôskei ti on*“ (476e7-477a1), verständlich gemacht werden:

¹²³ Es ist anzumerken, dass diese Deutung ausschließlich für das Argument B gilt, das im Zentrum des Interesses der Gelehrten und der Auseinandersetzungen steht. Für das Argument A ist es notwendig eine ganz andere Interpretation vorzuschlagen, siehe unten Abschnitt (5.3).

ho gignôskôn gignôskei ti on = Derjenige, der weiß (**dass etwas *P* ist**), erkennt etwas, das ist (**das *P* in diesem Gegenstand**).

Meine Übersetzung beruht letztlich auf der These, dass mit dem Ausdruck „*ti on*“ nicht der Gegenstand selbst, das *P* ist, gemeint ist, sondern dasjenige in dem Gegenstand, das für die Eigenschaft *P* verantwortlich ist. Dementsprechend besagt die platonische Formulierung nichts anderes, als dass derjenige, der weiß, dass z.B. etwas Schönes schön ist, gleichzeitig auch derjenige ist, der die Schönheit in diesem Gegenstand erkennt bzw. identifiziert.¹²⁴

Da das Argument B besonders strittig ist, weil es eine explizite Verteidigung der Zwei-Welten-Lehre zu enthalten scheint, werde ich eine umfassende Analyse dieses Argumentes voranstellen. Danach wird das Argument A dargelegt und gezeigt werden können, dass A und B ein Kontinuum bilden, auch wenn moderne Interpretationen (Ebert 1974, 1998) nicht zu rechtfertigende tiefgreifende Inkohärenzen zwischen beiden Argumenten sehen wollen.

5.2 Das Argument B

Das Argument B lässt sich in zwei Abschnitte teilen. Der erste Abschnitt (476e-478d) liefert eine formale Analyse der Begriffe *epistêmê*, *doxa* und *agnôsia*. Hier wird die Frage aufgeworfen, wie diese drei epistemischen Kategorien differenziert werden können, und es wird die Antwort gegeben, dass sie sich durch ihre Gegenstandsbereiche unterscheiden lassen. In dem zweiten Abschnitt (478e-480a) werden die von den Schaulustigen als Wissensgegenstände betrachteten Gegenstände getestet, und es wird unter Berufung auf die Analyse des ersten Abschnittes gezeigt, dass sie nicht als *gnosta* klassifiziert werden können, sondern als *doxasta* kategorisiert werden müssen, womit das Ziel der Argumentation erreicht wird: Die Schaulustigen besitzen kein Wissen, sondern nur Meinung.

¹²⁴ Natürlich muss eine solche Übersetzung auch überzeugend begründet werden. Um die Übersetzung nachvollziehbar darzulegen, muss im Grunde genommen die Einfügung der zwei Ausdrücke in den Klammern erklärt und gerechtfertigt werden. Der Abschnitt (5.2.3.1) lässt sich dafür als eine Argumentation für den ersten Klammersausdruck verstehen; der Abschnitt (5.2.3.2) – und noch genauer der Abschnitt (5.2.3.5) – als Erklärung für den zweiten.

5.2.1 Die Dialektische Strategie des Arguments

Vor der Analyse der beiden Abschnitte erscheint es angemessen, zunächst Stellung zur Natur des Arguments selbst zu nehmen, da dieser Aspekt auch in der Sekundärliteratur sehr umstritten ist. Die Entscheidung dieser Frage hat offensichtlich wichtige Konsequenzen für die Deutung und die Einschätzung des Arguments.

In der wissenschaftlichen Diskussion der letzten zwei Jahrzehnte lässt sich die Tendenz dazu beobachten, das Argument B als ein dialektisches Argument zu behandeln. Das heißt, die Prämissen entsprechen den Meinungen des Gesprächspartners von Sokrates (d.h. der Schaulustigen, hier von Glaukon vertreten), während die Konklusion in erster Linie lediglich die Schlussfolgerungen, die sich aus den Meinungen der Schaulustigen ergeben, repräsentiert.

Dieser dialektische Charakter hat eine Kontroverse hinsichtlich des Status der Prämissen hervorgerufen. Die einen (Ebert 1974, 1998, Stocks 1992) behaupten, dass die Prämissen von Platon selbst nicht als wahr betrachtet wurden, da sie lediglich die Vorstellungen des Schaulustigen über *epistêmê* und *doxa* äußern. Das Ziel des Arguments besteht somit nicht darin, die platonische Epistemologie darzustellen, sondern nur die Missverständnisse der Schaulustigen in diesem Bereich ans Licht zu bringen. Die anderen (Fine 1978, 1990) richten ihre Aufmerksamkeit auf ein anderes Prinzip der Dialektik, nämlich das der Non-Kontroversalität (*uncontroversiality*), d. h. auf die Annahme, dass das Argument auf Prämissen beruhen muss, die jeder (sogar Platon und die Schaulustigen) anzunehmen bereit ist (bzw. sind). Das Argument beansprucht somit allgemeine Gültigkeit und kann nicht auf eine Inszenierung von Fehlern reduziert werden.

In der vorliegenden Arbeit wird als Argumentationsansatz die zweite Alternative gewählt. Ein starkes Argument für diese Entscheidung liefert die Anmerkung Glaukons in 480a9-10, die besagt, dass es nicht gerecht (*themis*) wäre, dass die Schaulustigen auf die Wahrheit (bzw. auf die Feststellung, dass sie *filodoxoi* und keine *filosofoi* sind) wütend reagierten. Die Stütze für diese Wahrheit sollte nämlich das Argument B sein, mit dessen Prämissen die Schaulustigen auch durchaus einverstanden waren. Sokrates aber kann den Zorn der Schaulustigen nur dann als ungerechtfertigt bezeichnen, wenn seine eigene Argumentation vollkommen ehrlich ist, d.h. wenn er selbst von Prämissen ausgeht, die auch er für sich für wahr hält. Das *themis-*

Motiv hängt sozusagen von der Ehrlichkeit der Argumentation ab. Die Worte von Glaukon müssen daher als Bestätigung dafür gesehen werden, dass es sich hier um eine ernstgemeinte Argumentation handelt.

Ein zweiter Beweggrund für die Ernsthaftigkeit des Arguments ist die von Sokrates gewählte dialektische Strategie. Meiner Meinung nach lässt sich das untersuchte Argument als ein Anwendungsbeispiel der in *Phaidon* dargelegten Hypothesenmethode betrachten, nach welcher eine Hypothese angenommen wird, wenn sie sich als sicher erweist, was wiederum der Fall ist, wenn nachgewiesen werden kann, dass ihre Schlussfolgerungen widerspruchsfrei sind. In diesem Kontext muss die *Politeia* V also als ein Test betrachtet werden, in dem erprobt wird, ob eine Hypothese, nämlich die, dass die Schaulustigen *epistêmê* besitzen, tatsächlich sicher ist. Wie wir sehen werden, wird sie sich als nicht sicher erweisen, da sich aus ihren Schlussfolgerungen ein Widerspruch ergibt. Dieser Widerspruch ist uns schon bekannt. Es geht hierbei, wie wir noch sehen werden, um den Verstoß gegen das Gesetz der Gegensätze. Diese Bedenken veranlasst die Schaulustigen, die ursprüngliche Hypothese zu modifizieren, eine Reaktion, die impliziert, dass eine sehr wichtige Prämisse für die Schaulustigen abgelehnt werden muss, nämlich die, dass ihre gewöhnlichen Erkenntnisgegenstände *gnôsta* sind. Dieser Auffassung des Arguments liefert uns so ein Kriterium (ein platonisches Kriterium) für die Bestimmung des Status der Prämissen. Die Gruppe jener Prämissen, die zu einem Widerspruch führen, muss abgelehnt werden, die Gruppe, die dagegen widerspruchsfrei ist, wird angenommen.¹²⁵

5.2.2 Die Charakterisierung des Schaulustigen

Wenn das Argument B eine dialektische Natur besitzt, und demnach die Prämissen aus den Meinungen des Gesprächspartners von Sokrates bzw. des Schaulustigen entstehen, ist die Identifizierung des Schaulustigen und insbesondere die Klarstellung seiner Meinungen über *epistêmê* und *doxa* eine unentbehrliche Aufgabe für jede weitere Deutung. Die Realisierung dieser Aufgabe stößt jedoch auf einige eklatante Schwierigkeiten, da Platon einen Bezug zu konkreten historischen Gestalten ganz bewusst vermeidet. Trotz eines Fehlens dieser Grundsatzinformationen liefern uns die Äußerungen von Sokrates – so lakonisch sie auch sein

¹²⁵ Diese Überlegungen bedeuten, dass das Argument nicht auf **eine** Prämissenkette reduziert werden darf, wie die traditionellen Interpretationen suggerieren, sondern als eine komplexere Struktur zu betrachten ist, die aus zwei Prämissenketten besteht.

mögen – hinsichtlich seines Gesprächspartners immerhin drei Merkmale, die m. E. entscheidend für die Deutung der Prämissen des Arguments sind.

- Die Meinungen des Schaulustigen gehören mit denen der Menschenmenge (*hoi polloi*) untrennbar zusammen.¹²⁶
- Der Schaulustige kann zwar als dem Philosophen grundsätzlich ähnlich betrachtet werden, jedoch auf keinen Fall als wahrer Philosoph (Vgl. 475e2-4).
- Die Erkenntnisgegenstände des Schaulustigen (bzw. *ta polla kala, aischra* usw.) nehmen Gegensätzen an, weshalb sie aufgrund dieser Besonderheit lediglich als *doxasta* aber nicht als *gnôsta* angesehen werden dürfen (479a1-e5).

Das erste Merkmal kann uns zu der Ansicht führen, dass jede gewöhnliche Person die Rolle des Schaulustigen einnehmen kann, da dessen Meinungen über *epistêmê* und *doxa* jenen entsprechen, die jeder Grieche, der als Zeitgenosse von Platon lebte, vertreten hätte können. Das zweite Merkmal jedoch erschwert eine solche Gleichsetzung. Der Schaulustige ist dem Philosophen ähnlich, aber eben kein echter Philosoph; damit er aber als dem Philosophen ähnlich betrachtet werden kann – und wahrscheinlich auch deshalb von manchen mit diesem verwechselt wird – muss der Schaulustige den Eindruck erwecken, dass er ein **Experte** ist. Seine Meinungen können somit nicht einfach identisch mit jenen Meinungen sein, die die Mehrheit vertritt, sondern sie müssen den Eindruck erwecken, dass sie systematisch und begründet sind.

Die Kombination beider Merkmale, d.h. der engen Verknüpfung mit *hoi polloi* und der täuschenden Ähnlichkeit mit dem Philosophen, scheint uns ein widersprüchliches Bild des Schaulustigen zu liefern. Die Widersprüchlichkeit besteht darin, dass das zweite Merkmal den Schaulustigen mit dem Experten in Zusammenhang bringt, während das erste eine solche Beziehung ausklammert. Ist es jedoch trotzdem möglich, diese zwei Merkmale in Einklang zu bringen? Die Passage 493a6-494a2,¹²⁷ die eine essentielle Textstelle für die Auflösung mehrerer Rätsel aus *Politeia V* darstellt, löst m.E. auch hier den scheinbaren Widerspruch auf.

¹²⁶ Der Schaulustige bildet seine Erkenntnis auf Feiern und öffentlichen Zusammenkünften, auf denen *hoi polloi* zusammenkommen (475d2-e1). Die Verbindung zwischen der Menschenmenge und den Schaulustigen ist dabei so eng verwoben, dass der Terminus *hoi polloi* sogar gelegentlich dafür verwendet wird, letztere zu charakterisieren (479d3).

¹²⁷ Die Sophisten aus dieser Textstelle müssen unbedingt als Schaulustige betrachtet werden, da die Sophisten, genauso wie die Schaulustigen, als Hauptvertreter der Meinungen von *hoi polloi* gelten müssen. Die Verbindung zwischen dieser Passage und dem Argument B wird in dem Fragment 493e2-494a2 besonders deutlich, in dem sich Sokrates ganz eindeutig auf das Argument B beruft.

Sokrates beschreibt die Sophisten als Menschen, deren *sophia* aus den Meinungen von *hoi polloi* gebildet werden, wenn sie sich bei öffentlichen Veranstaltungen sammeln. Die Sophisten aber schränken sich nicht auf eine bloße Annahme solcher Meinungen ein, sondern sie systematisieren sie (493b6-7) und liefern für sie *logoi* (493d8).¹²⁸ Aus diesem Blickwinkel können wir also dem Schaulustigen beide Merkmale ohne Widerspruchsgefahr zuschreiben: Der Schaulustige ist einerseits mit *hoi polloi* eng verbunden, weil seine *sofia* aus den Meinungen der Menschenmenge stammt, er ist aber andererseits auch mit dem Experten vergleichbar, weil er diese Meinungen zu systematisieren und zu begründen versucht.

Das dritte Merkmal setzt uns in Kenntnis davon, dass die Erkenntnisgegenstände der Schaulustigen Gegensätze annehmen. Gerade in Verbindung mit diesem Merkmal ist es daher angebracht, die Haupthypothese des vorliegenden Kapitels ausführlicher als im Abschnitt (5.1) darzustellen:

Die Gegenstände, die die Schaulustigen aus *Politeia V* für *gnôsta* halten, sind solche, die – genauso wie die *aitiai* der Vertreter der abgelehnten *aitiai* aus *Phaidon* – Gegensätze annehmen, und diese Besonderheit der Gegenstände verhindert, dass diese wirklich als *gnôsta* gelten – genauso wie Kopräsenz verhindert, dass die abgelehnten *aitiai* als sicher gelten. **Ist es folglich nicht plausibel anzunehmen, dass der Schaulustige aus der *Politeia V* und der Vertreter der abgelehnten *aitiai* aus *Phaidon* ein und dieselbe Person sind?** Die Hypothese des vorliegenden Kapitels lässt sich somit als eine positive Antwort auf diese Frage verstehen.

5.2.3 Erster Teil: Analyse der Natur von *epistêmê* und *doxa*

Der erste Abschnitt des Arguments ist sehr viel umfangreicher als der zweite und enthält die meisten Schwierigkeiten. Da sich dieser Teil als eine **Analyse** der Begriffe *epistêmê*, *doxa* und *agnosia* betrachten lässt, ist es bei der Untersuchung dieses Textstücks angebracht, zwischen dem *Analysandum* und dem *Analysans* zu unterscheiden. Dementsprechend zerfällt meine Untersuchung in zwei Teile: Zuerst wird das *Analysandum* in dem Argument festgelegt und interpretiert. Obwohl dieses Verfahren eine unentbehrliche Aufgabe darstellt, wird es von

¹²⁸ Es ist an dieser Stelle jedoch anzumerken, dass Sokrates selbst eine solche Systematisierung und Begründung trotzdem für falsch und lächerlich hält, ein Urteil, das erklären würde, warum die Schaulustigen den Philosophen nur **ähnlich** sind.

den meisten Deutern ignoriert und einfach vorausgesetzt. In einem weiteren Schritt müssen wir uns mit dem *Analysans* auseinandersetzen.

5.2.3.1 Das *Analysandum* des Arguments B

Das Argument beginnt mit folgenden Prämissen, die die Säule der Argumentation ausmachen:

- (1) *Ho gignôskôn gignôskei ti on* (476e7-447a1) bzw.:
- (1*) *Epistêmê* ist *epi to (pantelôs / eilikrinôs) on.* (477a9)
- (2) *Agnôsia* ist *epi to mêdamei / mê on.* (477a9)

Bevor der Sinn der Prämissen gedeutet wird, ist es notwendig, eine Unterscheidung hinsichtlich des Gebrauchs des Verbs *gignoskein* in (1) einzuführen. Das Verb erscheint zweimal, und diese Verdoppelung lässt sich durch die zweifache Funktion von *gignôskein* in dem Satz begründen. Das erste Mal, wenn das Verb verwendet wird, wird damit auf das *Analysandum* hingewiesen. Hierbei wird nahegelegt, dass Aussagen des Typus „*x gignôskei*“ den Forschungsgegenstand ausmachen. Die zweite Verwendungsstelle weist auf das *Analysans* hin. So wird damit vorgeschlagen, dass Aussagen des Typus „*x gignôskei*“ durch Behauptungen des Typus „*x gignôskei ti on*“ erklärt werden können. Die Prämisse (1*) ist folglich nur eine Umformulierung von (1).¹²⁹

In diesem Zusammenhang ist auch anzumerken, dass die erste Verwendungsstelle des Verbs kein Komplement enthält. Es wird uns nicht gesagt, **was** gewusst werden soll. Die Logik der kognitiven Ausdrücke aber fordert ein Komplement, weshalb wir voraussetzen müssen, dass (1) ein elliptischer Satz ist, und folglich ein Komplement eingefügt werden muss. Deshalb muss die Prämisse folgendermaßen umformuliert werden:

- *ho gignôskôn () gignôskei ti on.*

Die Klammer weist auf die Stelle des Komplements von *gignôskôn* hin. Die Aufgabe des Deuters besteht nun darin, die Lücke in der Klammer zu schließen.

¹²⁹ Dementsprechend kann z.B. (1) folgendermaßen schematisch zerteilt werden: *ho gignôskôn [analysandum] // gignôskei ti on [analysans].*

Sokrates verzichtet leider in seinem Text auf konkrete Beispiele, so dass der Leser alleine die Entscheidung treffen muss, wie die grammatische bzw. semantische Leerstelle zu füllen ist. Dies kann auf den ersten Blick so gelesen werden, dass jedes Beispiel *prima facie* gültig ist, so dass der Mangel an einem expliziten Komplement als Hinweis auf die Allgemeinheit dieser Aussage verstanden werden müsste. Es ist jedoch plausibler anzunehmen, dass Sokrates sich auf den Themenbereich des Philosophen einschränkt, da es ihm letztlich um die Unterscheidung des Philosophen von dem Nicht-Philosophen geht. Bei dieser Deutungsweise läge also eine Themenbeschränkung auf jenen Bereich vor, auf den Sokrates seine dialektische Methode anwendet, d.h. auf den Bereich der Ethik, Politik, Epistemologie usw. Dementsprechend ist davon auszugehen, dass Sokrates' Annahme darin besteht, dass der Schaulustige *epistêmê* über *ta agatha*, *ta kalla*, *ta aischra* usw. besitzt, wenn er ein richtiger Philosoph ist. Die Lücke in der Klammer muss also mit einem Beispiel aus diesem Gebiet gefüllt werden. Es ist aber noch anzumerken, dass sogar mit dieser Einschränkung weiterhin zwei verschiedene Alternativen in Betracht kommen können: Das Wissen des *gignôskôn* kann entweder Definitionen von allgemeinen Eigenschaften betreffen (d.h. der *gignôskôn* weiß, was z.B. die Schönheit ist),¹³⁰ oder Instanzierungen von allgemeinen Eigenschaften (d.h. der *gignôskôn* weiß, dass ein konkretes Ding schön ist). Dementsprechend haben wir zwei mögliche Formulierungen des *Analysandum*:

- *ho gignôskôn* (was das *P* ist)
- *ho gignôskôn* (dass *x P* ist)

Es ist hierbei relativ schwierig, eine Entscheidung zwischen diesen zwei Alternativen zu treffen. Es scheint mir aber, dass die zweite Alternative plausibler ist, in Anbetracht der Tatsache, dass der Ausgangspunkt einer dialektischen Untersuchung unbestritten sein muss (s. Abschnitt (5.2.1)). Die erste Alternative hingegen kann eine Kontroverse erwecken, insofern sie voraussetzt, dass etwas wie „das *P*“ existiert und definiert werden kann. Es ist somit weitaus wahrscheinlicher, dass der Ausgangspunkt dieser Aussage gewöhnliche Erkenntnisse sind, die jeder zu besitzen meint, und die keine starken ontologischen bzw. epistemologischen Voraussetzungen fordern, wie z.B. die Vorstellung, dass ein konkreter Gegenstand schön oder eine bestimmte Handlung gerecht ist. Außerdem gibt es eine Passage (493c10-494a2), die mit dem Argument B eng verbunden ist, wie ich in Abschnitt (5.2.2) gezeigt habe, und die meiner Meinung nach mögliche Beispiele liefern kann, die für die zweite Alternative sprechen. Dort

¹³⁰ Ein guter Verteidiger der ersten Alternative ist González (1996: 252-255)

erklärt Sokrates, dass derjenige, der “*ê poiêsin ê tina allên dêmiourgian ê polei diakonian*” (493d4) dem Urteil von *hoi polloi* unterwirft, dasjenige als schön oder gut ansehen wird, was *hoi polloi* als schön oder gut empfinden. Hier wird klar, dass die Sophisten ihre *sophia* auf Grund der Urteile von *hoi polloi* bilden, sei es, dass es sich um Einzeldinge handelt, oder sei es, dass es sich um konkrete Handlungen wie ein Gedicht von Sappho oder den Feldzug gegen Sizilien handelt. Wenn wir annehmen, dass solche Beispiele auch auf das *Analysandum* von (1) passen, dann müssen wir ebenfalls akzeptieren, dass das Verb *gignoskein* mit Aussagen des Typus „*x* ist *P*“ ergänzt werden muss, wobei *x* sich auf Einzeldinge oder konkrete Handlungen beziehen kann, und *P* auf Attribute wie ‘gerecht’, ‘schön’ usw. zutrifft. Demnach können wir (1) folgendermaßen umformulieren:

(1) *Ho gignôskôn (dass x P ist) //*¹³¹ *gignôskei ti on .*

Auf die gleiche Weise können wir (1*) und (2) so umformulieren, dass die ausgelassenen Ausdrücke aus den elliptischen Konstruktionen wiederhergestellt werden.

(1*) *Epistêmê (dass x P ist) // ist (epistêmê) epi to (pantelôs/eilikrinôs) on*

(2) *Agnôsia (dass x P ist) // ist (agnôsia) epi to (mêdamei/mê) on.*

Wenn diese Analyse richtig ist, dann ist *epistêmê* eine Art von propositionalem Wissen, bei dem eine Eigenschaft, wie z.B. gerecht oder schön, einem Einzelding oder einer konkreten Handlung zugesprochen wird. Es ist hierbei anzumerken, dass solche Charakterisierungen nur das *Analysandum* betreffen, jedoch nichts Direktes über das *Analysans* aussagen. Wir können z.B. nicht annehmen, dass *epistêmê* in dem *Analysans* auf propositionales Wissen hinweist, weil dies bereits der Fall bei dem *Analysandum* ist. Es mag also sein, dass Wissen in einem Fall (*Analysandum*) für eine Art des sogenannten *knowledge by acquaintance* gehalten wird, obwohl es in einem anderen Fall (*Analysans*) als eine Art von *knowledge by description* gilt, z.B. auf Grund dessen, dass Platon Wissen nach dem Modell der Wahrnehmung analysiert. Dementsprechend besteht die Aufgabe des Deuters darin, die jeweilige Auffassung von Wissen im Argumente B aus der Information, die das *Analysans* selbst liefert, zu erschließen.

¹³¹ Das Symbol “//” markiert die Trennung zwischen dem *Analysandum* (links von dem Symbol) und dem *Analysans* (rechts von dem Symbol).

5.2.3.2 Das *Analysans* des Arguments B

Das *Analysans* bietet die wohl schwersten Deutungsprobleme in dem Argument B, und demzufolge ist es erforderlich, eine präzise Untersuchung jedes Elementes zu unternehmen. In Einklang mit dieser Aufgabe werde ich mich zuerst mit dem vieldiskutierten Problem des Sinns des Verbs *einai* beschäftigen, da der Gebrauch dieses Verbs die Hauptrolle in der Darstellung des *Analysans* spielt, indem die Gegenstände der epistemischen Kategorien (*epistêmê*, *agnôsia* und *doxa*) mit Rückgriff auf Formen des Verbs *Sein* charakterisiert werden. In diesem Kontext befaße ich mich auch mit der Einfügung von Adverbien wie *pantelôs* bzw. *eilikrinôs* bzw. *mêdamei* in Verbindung zu den Formen des Verbs *Sein*, die für eine Lehre von den Seinsgraden sprechen. Danach wird hinterfragt, wer oder was der Referenzgegenstand der Verbalformen von *Sein* ist, d.h. von wem oder was wird gesagt, dass es *to on oder to mê on* bzw. *to on und to mê on* ist. Letztlich werden die sehr problematischen Thesen, dass *epistêmê* und *doxa dynamis* sind, und dass sie sich durch ihre Gegenstandsbereiche unterscheiden lassen, analysiert und eine neue Interpretation dargelegt.

5.2.3.3 Der Sinn des Verbs *Sein*

Der Ausgangspunkt in der Untersuchung des *Analysans* ist klassischerweise die Festlegung des Sinns von *einai*.

Die Bedeutungsvielfalt des Verbs *Sein* im Griechischen soll keinen expliziten Untersuchungsgegenstand in diesem Kapitel darstellen, da nur wenige Bedeutungen eine Rolle in *Politeia V* spielen können, und da diese schon lange in der Sekundärliteratur festgestellt worden sind. So handelt es sich hierbei um das veritative Sein, das prädikative Sein und das existentielle Sein. Abgesehen von dieser Polysemie ist jedoch noch ein anderer Aspekt des griechischen Verbs zu beachten: die Überdetermination. Dieser Terminus bedeutet, dass ein verbaler Ausdruck **mehr als einen** Sinn transportieren kann (vgl. Kahn 1981: 105). Infolgedessen kann *to on* Existenz + Prädikation oder Wahrheit + Prädikation usw. bedeuten. Jede Deutungsmöglichkeit des Verbs hat in Zusammenhang mit der untersuchten Textstelle eine Vielzahl von Argumenten und Gegenargumenten entstehen

lassen, die hier nicht im Detail besprochen werden können. Ich schränke mich daher im Folgenden auf die Erwähnung einiger Grundschwierigkeiten ein, die meiner Meinung nach keine der drei Grundlesarten lösen können. Anhand einer Analyse der Gründe, die Sokrates dazu führen, der *doxa* einen ontologischen Mittelstatus zuzuschreiben, wird es jedoch in einem weiteren Schritt möglich sein, einer der überdeterminierten Deutungen des Verbs, und zwar Prädikation + Existenz, als Lösung anzubieten, da diese m.E. die Inkohärenzen der traditionellen Lesarten vermeidet.

Es liegt auf der Hand, dass die Identifizierung von *mê on* mit *mêden* in 478b12-c1 gegen die prädikative und veritative Lesart spricht, denn sie verleiht dem Verb *Sein* existentielle Kraft. Bei der veritativen Lesart sollte *mê on* „das Falsche“ bedeuten. Die Identifizierung von *mê on* mit „nichts“ aber schließt diese Deutung aus. Bei der prädikativen Lesart sollte *mê on* „nicht *P*“ bedeuten, wobei *P* sich auf ein Attribut wie schön oder gerecht bezieht. *Mêden* aber ist offensichtlich viel stärker als die Verneinung eines Prädikates, es ist die Verneinung von jedem Prädikat.

Das existentielle Sein scheint eine plausible Lösung für die Interpretation von *einai* eben dadurch zu sein, dass *mê on* mit *mêden* gleichgestellt wird. Sokrates würde bei dieser Interpretation die Meinung vertreten, dass Wissen in Beziehung zum Existierenden steht, die Unwissenheit hingegen zum Nicht-Existierenden. Die existenzielle Lesart stößt jedoch auf die folgende Schwierigkeit: Wenn *on* existenziell gemeint ist, dann muss dieser Ausdruck mit *ti* äquivalent sein, denn *ti* ist stark existenziell. Kahn (1976: 333) schreibt dazu Folgendes: „Platonic Greek for „*X exists*“ is „*X is something*“, *einai ti*.“ Deshalb muss unter dem existenziellen Blickwinkel jeder Gegenstand, der *on* ist, auch *ti* sein und umgekehrt. Die Schwierigkeit bei dieser Lesart wird von der Tatsache hervorgerufen, dass *to doxaston* in Beziehung zu *ti* steht (478b7), jedoch nicht zu *on* (478b3-4), womit der Gegenstand der *doxa* eine selbstwidersprüchliche Entität sein würde, da man von ihr sagen können müsste, dass sie existiert (weil sie *ti* ist) und gleichzeitig aber auch nicht existiert (weil sie nicht *on* ist).¹³²

Zusammenfassend lässt sich somit festhalten, dass keiner der drei traditionellen Lesarten eine kohärente und widerspruchsfreie Deutung bieten kann. Die prädikative Auslegung und die

¹³² Außer dieser Schwierigkeit kann die existenzielle Deutung auch nicht die Verschiebung von einer existenziellen Bedeutung hin zu einer prädikativen (479bff) erklären. Die existenzielle Lesart würde somit die Beseitigung des Unterschiedes zwischen „*x existiert*“ und „*x ist P*“ zumuten. Eine solche Interpretation wird höchstens als letzter Ausweg akzeptiert werden können.

veritative können nicht die Identifizierung von *mê on* mit *mêden* rechtfertigen. Die existentielle Lesart kann ihrerseits die Nicht-Identifizierung von *ti* und *on* erklären. Eine überdeterminierte Lesart, die als Ausweg in Betracht gezogen wurde, enthält *prima facie* ähnliche Schwierigkeiten, da sie von den Grundinterpretationen abgeleitet wird.

Damit müssen wir die Frage aufwerfen, ob es überhaupt eine kohärente Deutung des Verbs gibt, die noch nicht gefunden wurde, oder ob wir akzeptieren müssen, dass Sokrates selbst auf inkonsequente Weise argumentiert. Den Schlüssel zu diesem Problem liefert meiner Meinung nach die These, dass *to doxaston* zwischen Sein und Nicht-Sein liegt. Ich bin daher der Meinung, dass erst eine Analyse der Gründe für die Lokalisierung des Gegenstandes der *doxa* in einer ontologischen Mittelstellung ein richtiges Verständnis des Sinnes von *einai* in dem Argument B ermöglichen wird.

5.2.3.4 Seinsgrade oder Seinsaspekte?

- (3) Wenn etwas ist und nicht ist, dann liegt es zwischen *to eilikrinôs on* und *to mêdamei on*. (477a6-7)
- (4) Falls etwas zwischen *on* und *mê on* existiert, muss man dafür etwas zwischen Wissen und Unwissenheit suchen. (477a9-b1)

Die Bedingung in (3) hat eine fast einmütige Deutung: Sokrates postuliert hier verschiedene Seinsgrade, womit gemeint ist, dass etwas (bzw. *to doxaston*) zwischen *on* und *me on* existiert, im Sinne dass es **weniger** ist als das, was völlig ist, und **mehr** als das, was überhaupt nicht ist. Ebenfalls müsste der Gebrauch von Adverbien wie *eilikrinôs*, *pantelôs* und *mêdamei* als Hinweis auf eine Lehre von den Seinsgraden im Argument B betrachtet werden. Diese Deutung ist besonders vorteilhaft für eine prädikative Lesart, da Grade von z.B. Schönheit eine verständliche und nicht strittige These darstellen. Außerdem bietet diese Deutung eine Interpretation des Vordersatzes von (3), welche die Annahme von selbstwidersprüchlichen Entitäten vermeidet: etwas ist *P* und nicht *P* im Sinne, dass es in einer Hinsicht oder in Bezug auf manche Dinge *P*, jedoch in einer anderen Hinsicht oder in Bezug auf andere Dinge nicht *P* ist, wie z.B. Helena, die schön im Vergleich zu anderen Sterblichen, jedoch hässlich im Vergleich zu Venus ist; im Gegensatz zu ihr wäre die Idee der Schönheit schön in jeder Hinsicht. Die Idee der Seinsgrade aber ist eine Theorie, die sogar wenn sie Sinn ergäbe, wie bei der prädikativen Lesart, nicht die in dem vorangegangenen Abschnitt diagnostizierten Inkohärenzen aufzulösen imstande wäre.

Prädikationsgrade fordern, dass *on* als „vollkommen *P*“ übersetzt wird, und *mê on* als „überhaupt nicht *P*“. *Me on* aber, wie wir gesehen haben, hat eine stärkere Bedeutung als „überhaupt nicht *P*“ und bedeutet vielmehr „nichts“. Das heißt, dass Prädikationsgrade auch auf die Schwierigkeit stoßen, die wir in unserer Analyse der prädikativen Lesart diagnostiziert haben: sie können nämlich nicht die Identifizierung von „*mê on*“ mit „*mêden*“ erklären. Die veritative Lesart stößt auf eine ähnliche Schwierigkeit. Existenzgrade ihrerseits fordern *ti*-Grade, da *ti*, wie wir gesehen haben, existentielle Kraft hat. Sokrates aber nimmt keine *ti*-Grade an. Diese Feststellung lässt sich durch die Charakterisierung von *to doxaston* bestätigen. Obwohl dieser Gegenstand *on* und *mê on* ist, ist er nicht *ti* und Nicht-*ti*. Im Gegensatz dazu ist *to doxaston* sehr wohl und ohne Einschränkung *ti*. Existenzgrade sind deshalb ebenfalls in sich inkohärent. Auch die überdeterminierte Lesart stößt auf ähnliche Schwierigkeiten: Eine Lesart, die Existenz und Prädikation kombiniert, würde nämlich gleichermaßen sowohl Existenz- als auch Prädikationsgrade implizieren. Existenzgrade aber implizieren *ti*-Grade, was uns zurück zu der Schwierigkeit der existenziellen Lesart führt. Auch alle anderen Kombinationen, die eine überdeterminierte Lektüre anbieten könnte, scheitern an denselben Widersprüchen.

Diese somit misslungenen Versuche, eine Theorie der Seinsgrade zu formulieren, müssen uns noch einmal zu der Frage zurückführen, was genau Sokrates mit der Charakterisierung von *to doxaston* als eine zwischen Sein und nicht Sein liegende Entität gemeint haben mag. Die Antwort findet sich meiner Meinung nach in den Gründen, die er nennt, um zu rechtfertigen, dass *to doxaston* weder als *on* noch als *mê on* charakterisiert werden kann. Analysieren wir diese letzte Feststellung: Warum kann *to doxaston* nicht *mê on* sein? Sokrates vermerkt zu diesem Problem, dass der Meinungsgegenstand *ti* sein muss (478b7) und deshalb nicht *mêden* sein kann, welches mit *mê on* äquivalent ist. Da der Terminus *ti* Existenz impliziert, kommt Sokrates letztlich zu der These, dass *to doxaston* nicht *me on* sein kann, weil es etwas Existierendes ist.

Warum kann *to doxaston* nicht *on* sein? Die Passage 477c-478b3, wo die Gründe für die Ablehnung von *to on* als Gegenstand der *doxa* dargestellt werden, ist nicht so informativ in dieser Hinsicht. Es scheint mir, dass die Gründe erst ab 479a ff explizit dargestellt werden, wo festgesetzt wird, dass die von den Schaulustigen angenommenen Gegenstände nicht richtig als schön oder gerecht usw. charakterisiert werden können, weil sie auch hässlich oder ungerecht

usw. sind. Man kann von solchen Gegenständen nicht sagen, dass sie **P sind**, weil sie auch **nicht-P sind**. Obwohl diese Behauptung auch mehrdeutig und ihre Interpretation sehr strittig ist,¹³³ scheint hier verhältnismäßig klar zu sein, dass die Gegenstände der Schaulustigen nicht als *on* charakterisiert werden können, weil das Attribut *P* von ihnen nicht absolut prädiert werden kann. Man kann von ihnen nicht *sensu stricto* sagen: sie sind *P*. Aus dieser kurzen Analyse ergibt sich, dass *to doxaston* nicht *on* sein kann, weil es nicht richtig *P* ist. Es kann auch nicht *mê on* sein, weil es, wie wir gezeigt haben, etwas Existierendes ist. *Mutatis mutandis* lässt sich sagen, dass eine derartige Entität in einem Aspekt *on* ist, weil sie etwas Existierendes ist, gleichzeitig aber *me on*, weil sie nicht absolut *P* ist. Wenn dieser Gedankengang zutreffend ist, dann lässt sich sagen, dass Sokrates sowohl Existenz als auch Prädikation bei der Charakterisierung von *to doxaston* als eine zwischen *on* und *me on* liegende Entität auffasst. Er deutet jedoch nicht an – und diese Besonderheit ist der Schlüssel des Problems –, dass Prädikation und Existenz in jedem Gegenstand **auf dieselbe Weise** aber **in verschiedenem Grad** gemischt werden. Ganz im Gegenteil, während Existenz *to doxaston* auf positive Weise zugesprochen wird, wird von ihm das Attribut *P* nur auf negative Weise prädiert (im Sinne, dass *to doxaston* nicht richtig *P* ist). Dementsprechend kann man keine Eins-zu-eins-Korrelation zwischen Existenz und Prädikation akzeptieren, in dem Sinne, dass das eine das andere auf dieselbe Weise impliziert. Es ist nicht schwierig, sich folgende Einteilung in drei Gruppen vorzustellen, welche sich durch die Art und Weise unterscheiden, auf die ihnen Prädikation und Existenz zugeschrieben wird: Von einigen Gegenständen kann man sagen, dass sie existieren und richtig *P* sind, von anderen, dass sie nicht existieren und nicht richtig *P* sind, und von wieder anderen, dass sie existieren aber nicht richtig *P* sind (genauso wie *to doxaston*). Wenn *on* sowohl Existenz als auch Prädikation bedeutet, kann man von den erstgenannten behaupten, dass sie *pantelôs/eilikrinôs onta* sind, von den zweitgenannten, dass sie *mêdamei onta* sind, und von den drittgenannten, dass sie *onta* und *mê onta* sind, im Sinne, dass sie einen Aspekt von Sein positiv erfüllen, den anderen Aspekt jedoch nur negativ. Es scheint mir, dass diese Interpretation eine kohärente Lesart des Textes bietet und zu den Gründen passt, die Sokrates selbst darstellt, um *to doxaston* als *on* und *me on* zu charakterisieren. Damit wird deutlich, dass Sokrates keine Theorie der Seinsgrade darstellt oder entwickelt (im Sinne, dass das Verb *sein* **auf dieselbe Weise** aber **in verschiedenen Graden** den Gegenständen zugesprochen wird), sondern eine Theorie der **Seinsaspekte** (im Sinne, dass ein Aspekt des Verbs (Existenz) einem Gegenstand auf positive Weise zugeschrieben werden kann, aber ein anderer Aspekt (Prädikation) nur auf negative

¹³³ Siehe der Abschnitt (5.2.4.1), in welchem mehrere Deutungen dieser These diskutiert werden.

Weise). Es ist daher anzuraten, auch sprachlich zu differenzieren. Sokrates scheint noch nicht in der Lage gewesen zu sein, einen solchen Unterschied explizit zu machen, er ist sich dessen jedoch sehr bewusst. Er intuiert, dass sein überdeterminierter Sinn von *on* fordert, keine disjunktive Aufteilung der Welt in *onta* und nicht *onta* vorzunehmen, und akzeptiert deshalb eine dritte Gruppe von Entitäten, auf die die Bezeichnungen *Sein* und *Nicht-Sein* nur partiell zutreffen.

Zusammenfassend lässt sich somit sagen, dass *einai* sowohl Existenz als auch Prädikation bedeutet, aber diese beiden Bedeutungen werden den Gegenständen auf unterschiedliche Weise zugeschrieben, je nach der Natur des untersuchten Gegenstandes.

5.2.3.5 Der Referenzgegenstand

Nachdem dieses konzeptuelle Problem geklärt ist, gilt es nun, die Art von Entitäten festzulegen, auf die sich die Form *on* bezieht. M. a. W. muss nach dem Referenzgegenstand des *Analysans* gesucht werden.

Zwei Arten von Entitäten wurden in der Diskussion der Fachleute bisher vorgeschlagen, nämlich Aussagen und extralinguistische Gegenstände.¹³⁴ Da eine veritative Lesart als nicht plausibel verworfen werden konnte, kann auch die erste Alternative ausgeschlossen werden, denn nur von Aussagen kann man sagen, dass sie wahr oder falsch sind. Es ist jedoch anzumerken, dass die Entscheidung, Aussagen zunächst auszuklammern, auf keinen Fall die Ablehnung der These, impliziert, dass *epistêmê*, *doxa* und *agnôsia* Arten von propositionalen Erkenntnissen sind. Somit wird lediglich impliziert, dass Sokrates die Differenzierung der erwähnten epistemischen Kategorien nicht unter Rückgriff auf eine Analyse der Aussagen vornimmt, welche gewusst, gemeint oder ignoriert werden können. Aus anderen Textstellen lässt sich vielmehr bestätigen, dass Platon häufig Wissen und Meinung nicht anhand einer Analyse von den gewussten bzw. gemeinten Aussagen differenziert, sondern mit Rückgriff auf *aitiai* (*Men.* 98a) oder auf die Art und Weise, wie wir Wissen oder Meinung erreichen (*didachê/peithos*, *Tim.* 51e). Dementsprechend beschränkt sich die Ablehnung der veritativen Lesart und der Möglichkeit, Aussagen als Referenzgegenstände einzusetzen, nur darauf, die

¹³⁴ Diese zwei Deutungsmöglichkeiten werden in der angelsächsischen Literatur mit den Ausdrücken „*objects analysis*“ und „*contents analysis*“ bezeichnen. Siehe die Diskussion bei Fine (1978: 124-126).

Praktik, epistemische Kategorien durch eine Untersuchung ihrer linguistischen Gegenstände zu bestimmen, zurückzuweisen.

Traditionellerweise wird vorausgesetzt, dass die hier gemeinten extralinguistischen Gegenstände solche Entitäten sind, die eine Eigenschaft instanziierten. Diesem Deutungsansatz zufolge unterscheidet sich also der Wissensgegenstand vom Meinungsgegenstand in der Art und Weise, wie er eine Eigenschaft instanziiert. Der Wissensgegenstand instanziiert eine Eigenschaft auf vollkommene Weise, d. h. ohne Einschränkung. Der Meinungsgegenstand hingegen instanziiert sie nur auf eine partielle und aspektuelle Weise. Diese Interpretation, die erstaunlicherweise fast jeder Deuter, der eine Aussage-Lesart ablehnt, vertritt, stößt auf folgendes schwerwiegendes Problem: Es ist unverständlich, warum Gegenstände, die nur auf aspektuelle Weise Eigenschaften instanziierten, keine Wissensgegenstände sein dürfen. Kann ich nicht **wissen**, dass Helena in einer Hinsicht schön ist und in einer anderen hässlich?

Diese Einschränkung impliziert natürlich, dass die wahrnehmbaren Einzeldinge aus dem Bereich der *epistêmê* ausgeschlossen werden müssen, da eben solche Entitäten manche Eigenschaften, wie z.B. schön oder gerecht, nur aspektuell bzw. mit Einschränkungen instanziierten. Helena z.B. ist nur schön im Vergleich mit anderen Sterblichen, aber nicht im Vergleich mit Göttinnen, Simmias ist groß im Vergleich mit Sokrates, aber nicht mit Phaidon usw. Diese Ablehnung von wahrnehmbaren Einzeldingen als Wissensgegenstände hat wiederum die Annahme der Zwei-Welten-Theorie zur Konsequenz, da die wahrnehmbaren Dinge nur gemeint, aber nicht gewusst werden können.

Sind die Dinge, die Eigenschaften instanziierten, die einzig möglichen extralinguistischen Gegenstände, die eine Rolle in dem Argument B spielen können? Ich denke, dass eine mögliche Alternative auch die **Eigenschaften selbst** sein könnten, m. a. W. die inneren Elemente, die als *aitiai* in dem Phaidon fungieren. Dieser Deutungsvorschlag entspricht demzufolge der Hypothese, die ich in Abschnitt (5.1) dargestellt habe.

In der Tat scheint es plausibel zu sein, dass derjenige, der weiß, dass Helena schön ist, mit der Schönheit in Helena vertraut ist. Dieser Referenzgegenstand kann daher sowohl für Sokrates als auch für den Schaulustigen akzeptabel sein: Der eine denkt an die Anwesenheit der Schönheit selbst in Helena, der andere an einen materiellen Bestandteil in Helena, wie ihr

Pigment. Jeder von ihnen meint, dass die jeweils von ihnen ausgewählten Eigenschaften als *on* bezeichnet zu werden verdienen, denn jeder glaubt, dass sie verantwortlich für die Schönheit in Helena sind.

Nach dieser Lesart lassen sich die drei epistemischen Kategorien also folgendermaßen analysieren:

***Epistêmê* (dass x P ist) ist *epi* eine Eigenschaft, die existiert in x und die (das) P in x ist.**

***Agnôsia* (dass x P ist) ist *epi* eine Eigenschaft, die nicht existiert in x und die nicht (das) P in x ist.**

***Doxa* (dass x P ist) ist *epi* eine Eigenschaft, die existiert in x , die aber nicht (das) P in x ist.**

Dieser Deutung zufolge liegt der entscheidende Unterschied zwischen *epistêmê* und *doxa* nicht in der Art der Gegenstände, die gewusst oder gemeint werden, sondern in der Art von Eigenschaften, die der Wissende bzw. der Meinende als verantwortliche Instanz für ein Attribut auswählt. Der Wissende, ist derjenige, der fähig ist, die richtige Eigenschaft bzw. die Eigenschaft, die für das Attribut verantwortlich ist, zu identifizieren. Der Meinende hingegen scheitert an dieser Aufgabe und identifiziert als Quelle für dasselbe Attribut eine falsche Eigenschaft. Diese Deutung hat zwei wichtige Konsequenzen: Zum einen wird auf diese Weise die Zwei-Welten-Theorie vermieden und damit die Ausklammerung der wahrnehmbaren Einzeldinge aus dem Gebiet der *epistêmê* umgangen, da in dem *Analysans* der drei epistemischen Kategorien keine Einzeldinge stehen, sondern nur Eigenschaften, weshalb keine Regulierung in Bezug auf die Gegenstände, die gewusst oder gemeint werden können, vorgenommen werden muss.

Zum anderen ist diese Auslegung von großer Bedeutung für das Verständnis des Arguments B. Wenn wir diesen Deutungsvorschlag akzeptieren, dann ergibt sich daraus, dass Sokrates in *Politeia* V keine gegenstandsbezogene Unterscheidung von Wissen und Meinung unternimmt, sondern eine *aitia*-bezogene Unterscheidung: Der Wissende besitzt *epistêmê*, weil er die richtige Eigenschaft bzw. die richtige *aitia* erkennt, der Meinende hat *doxa*, weil er die falsche Eigenschaft bzw. die falsche *aitia* auswählt. Der Zusammenhang von dieser Deutung mit der in *Menon* durchgeführten Differenzierung liegt auf der Hand.

Meine Deutung ist somit sowohl aus philosophischen Gründen (die Zwei-Welten-Lehre wird vermieden) als auch aus Gründen der Systematik (das Argument B wird in Einklang mit der Diskussion der *aitiai* in *Phaidon* und der Unterscheidung von Wissen und Meinung in *Menon*

gebracht) ausgesprochen vielversprechend. Sie ist jedoch bis jetzt lediglich eine Spekulation ohne Textbasis. Die Frage nach dem Nachweis ihrer Korrektheit ist umso dringlicher, als die untersuchte Passage im Ganzen für eine gegenstandsbezogene Unterscheidung zu sprechen scheint und nicht für eine *aitia*-bezogene. Besteht die argumentative Strategie des Sokrates nicht eben darin, *epistêmê* und *doxa* mit Vermögen wie den Sinnen gleichzusetzen und die verschiedenen Typen von Vermögen durch die Gegenstände, auf die sie angewandt werden, zu differenzieren? Auf diese Weise erst besäßen *epistêmê* und *doxa* vergleichbar mit dem Sehvermögen und dem Gehörsinn ihre eigenen Gegenstandsbereiche, und dementsprechend könnten wir nicht Wissen und Meinung in Bezug auf dasselbe Objekt haben, genauso wie wir Laute nicht sehen oder Farben hören können.

Es ist daher nun an die Zeit, meine Deutung des *Analysans* des Arguments B den entscheidenden Schritten des Arguments gegenüberzustellen. In den folgenden Abschnitten werde ich daher die zentralen und problematischsten Schritte des Arguments explizit und im Einzelnen analysieren und nachweisen, dass sie bei richtiger Auslegung auch für eine *aitia*-bezogene Unterscheidung sprechen.

5.2.3.6 *Epistêmê* und *Doxa* als Vermögen

- (5) Eine *dynamis* ist dasjenige, wodurch wir können, was wir können. Das Sehen und das Hören sind Beispiele für diese Arten von Vermögen. (477c1-4)
- (6) Eine *dynamis* lässt sich durch (a) *eph' ho esti*¹³⁵ und durch (b) *ho apergazetai* individualisieren, so dass zwei *dynameis* verschieden voneinander sind, wenn sie *epi* etwas Verschiedenes sind und etwas Verschiedenes produzieren. Wenn sie jedoch *epi* dasselbe sind und dasselbe produzieren, sind sie ein und dieselbe *dynamis*. (477c6-d5)
- (7) *epistêmê* und *doxa* sind *dynameis*, da *epistêmê* die stärkste unter allen *dynameis* ist, und *doxa* ihrerseits das Vermögen ist, mit dem wir meinen können. (477d7-e3)
- (8) *epistêmê* und *doxa* sind **unterschiedliche** *dynameis*, denn während die *epistêmê* fehlerlos ist, ist die *doxa* fehlerhaft. (477e4-8)

Diese vier Prämissen machen den Kern des Arguments aus und scheinen als überzeugender Beleg für die Zwei-Welten-Lehre gewertet werden zu müssen: Wenn angenommen wird, dass *doxa* und *epistêmê* als *dynameis* betrachtet werden müssen (Prämisse (7)), und auch das

¹³⁵ Da die Partikel *epi* Quelle der Interpretationsschwierigkeiten ist und äußerst mehrdeutig ist, wäre ich im Folgenden auf eine deutsche Übersetzung verzichten und stattdessen mit der griechischen Bezeichnung arbeiten.

Unterscheidungsprinzip für *dynameis* (Prämisse (6)) akzeptiert wird, dann lässt sich die Zwei-Welten-Lehre aus den Prämissen herleiten.

Die Prämissen (6) und (7) aber enthalten gleichwohl die strittigsten Thesen des Arguments. Die Prämisse (7) ist als problematisch zu betrachten, weil sie besagt, dass sowohl *doxa* als auch *epistêmê* Typen von Vermögen sind. Wir aber halten Wissen und Meinung nicht für Vermögen, sondern vielmehr für die kognitiven Zustände, die aus dem Gebrauch von Vermögen resultieren. Meinung z. B. ist für uns nicht dasjenige, womit wir meinen (wie Sokrates in der Prämisse (7) zu behaupten scheint), sondern der kognitive Zustand, der aus dem Gebrauch mancher Vermögen, wie z.B. der Wahrnehmung oder der Vernunft, resultiert. Diese Auffassung ist auch der griechischen Sprache nicht fremd, denn das Verb *eidenai* (Wissen) ist die Perfektform von *eidein* (sehen) mit konsekutiver Kraft, so dass das Wissen nichts anderes als das Resultat des Sehens ist. In der modernen Diskussion werden Wissen und Meinung als „*propositional attitudes*“ bezeichnet, womit angedeutet wird, dass es hier um die Bewertung der Aussagen, die gewusst oder gemeint werden, hinsichtlich ihrer Gewissheit geht, und nicht darum, wie oder womit die Erkenntnisse gewonnen werden.

Darüber hinaus wird in der wissenschaftlichen Diskussion auch immer wieder darauf hingewiesen, dass das Unterscheidungsprinzip von Vermögen in der Prämisse (6) zu einschränkend ist. So genügt es, dass zwei Vermögen etwas Verschiedenes produzieren (Bedingung (b) in (6)), ohne dass es notwendig wäre, dass sie auch auf verschiedene Gegenstände zielten, denn z.B. die Gymnastik und die Medizin sind unbestreitbar verschiedene Vermögen, weil sie Verschiedenes produzieren (zum einen das Trainieren des Körpers bzw. einen schönen Körper, zum anderen das Heilen des Körpers bzw. einen gesunden Körper), obwohl beide auf denselben Gegenstand, nämlich den Körper abzielen.

Da die Prämissen somit *contraintuitiv* sind, stellt sich die Frage, warum und in welchem Sinne *epistêmê* und *doxa* für Platon *dynameis* sind, und wie eigentlich das Unterscheidungsprinzip von Vermögen verstanden werden muss. Die folgenden Abschnitte sollen eine Antwort auf diese Fragen liefern.

Zunächst kann angemerkt werden, dass Platon selbst an keiner Stelle der *Politeia* eine explizite Antwort auf diese Fragen gibt. So wird in der Tat in der *Politeia* V nicht nur nicht für die These argumentiert, dass Wissen und Meinung Typen von Vermögen sind, sondern sie

wird lediglich als eine Prämisse gesetzt, deren Wahrheit Sokrates und seinem Gesprächspartner evident sein muss, und die daher keine Rechtfertigung benötigt. Dennoch ist zu berücksichtigen, dass die Theorie über *epistêmê* und *doxa*, die in *Politeia* V nur skizziert wird, in den Büchern VI und VII weiter entfaltet wird, so dass diese Bücher, insbesondere die drei zentralen Gleichnisse, als wichtigste Informationsquelle hinsichtlich der hier gesuchten Antworten, in die Überlegungen miteinbezogen und ausinterpretiert werden müssen. Diese Bücher gilt es daher in den nun folgenden Abschnitten im Detail zu untersuchen.

Bevor ich mich jedoch mit den oben erwähnten Fragen befassen kann, ist es zuerst notwendig zu überprüfen, ob *epistêmê* und *doxa* auch in diesen Passagen noch als *dynameis* gelten dürfen. Dafür werde ich mich mit dem Gebrauch der kognitiven Termini in den Büchern VI und VII auseinandersetzen.¹³⁶ **Diese Analyse wird als wichtiges Ergebnis nachweisen, dass *epistêmê* und *doxa* tatsächlich von Sokrates gebraucht werden, um einerseits *dynameis* zu bezeichnen, andererseits aber auch Verwendung finden, um die Resultate des Gebrauchs der *dynameis* zu benennen, d.h. zur Bezeichnung der kognitiven Zustände. Infolgedessen müssen wir über eine Doppeldeutigkeit in der Verwendung der Termini sprechen.**

5.2.3.7 Vermögen und Kognitive Zustände: Doppeldeutigkeit im Gebrauch der Termini *Doxa* und *Epistêmê* in *Politeia*

In diesem Abschnitt möchte ich anhand einiger Beispiele die These illustrieren, dass die Termini für *epistêmê* und *doxa* in den Büchern VI und VII doppeldeutig sind. Zunächst wird anhand der Analyse einiger wichtiger Belege gezeigt, dass *epistêmê* in der Tat als eine *dynamis* betrachtet wird. Danach wird darauf hingewiesen, dass andere Belegen erlauben, *epistêmê* auch als Zustand zu betrachten. Ein ähnlicher Gedankengang wird für die *doxa* dargestellt.

¹³⁶ Mein Vorgehensweise ist folgende: Ich untersuche alle Belegstellen der relevanten Termini in den Büchern VI und VII und teile sie gemäß ihrer Bedeutung als "Vermögen" und "kognitive Zustände" in zwei Kategorien ein. In den Tabellen der kognitiven Begriffen (Abschnitt (5.4)) befinden sich die Listen der untersuchten Textstellen und die von mir vorgenommene Einordnung. In dem folgenden Abschnitt konzentriere ich mich daher nur auf die Gründe für meine Einordnung, indem einige relevante und strittige Beispiele *in extenso* vorgestellt und diskutiert werden.

EPISTÊMÊ:

Die These, dass *epistêmê* eine *dynamis* ist, ist in den drei großen Gleichnissen von zentraler Bedeutung, wie die ständig gebrauchte Analogie mit dem Sehvermögen in der Analyse der *epistêmê* und der mit ihr verwandten Termini deutlich macht. In dem Sonnengleichnis (507a-509d) macht Sokrates diese Analogie mithilfe der folgenden Gleichsetzung explizit: *epistêmê* ist wie *opsis*. Das Wissen wird also in diesem Gleichnis wie grundsätzlich in den Büchern VI und VII mit dem Sehvermögen und dem Sehen verglichen. Aus der Analogie wird klar, dass *epistêmê* dasjenige sein muss, **womit** wir wissen, genauso wie *opsis* dasjenige ist, **womit** wir sehen (507c1), d. h. ein Vermögen. Die Analogie mit dem Sehvermögen ist dabei allgegenwärtig in den mittleren Büchern der *Politeia*: Am Anfang des sechsten Buches merkt Sokrates an, dass sich derjenige, der kein Wissen (*gnôsis*) besitzt, von demjenigen, der nicht sehen kann, nicht unterscheidet (484c6-7). Dasselbe Bild wird er noch einmal in einer anderen wichtigen Textstelle (506c6-9) benutzen, in der *epistêmê* und *orthê doxa* differenziert werden: so heißt es dort, dass derjenige, der zwar *orthê doxa* besitzt aber keine *epistêmê*, wie ein Blinder ist, der aber trotz seiner Körperbehinderung seinen Weg richtig gehen kann.

Nicht nur die Analogie mit dem Sehvermögen weist auf eine Charakterisierung von *epistêmê* als Vermögen hin. Auch Sokrates selbst hält explizit fest, dass das Gute dem Menschen eine *dynamis* verleiht, nämlich die *dynamis* zum Wissen (508e1-3). Die wichtigste Belegstelle für diese Interpretation ist jedoch ohne Zweifel in den Zeilen 511b4 und 511c5 der synonyme Gebrauch der Termini *dynamis* und *epistêmê*.¹³⁷

Die Textstelle, wo sich die Ausdrücke für Wissen auf kognitive Zustände beziehen, sind demgegenüber seltener. So wird an keiner Stelle explizit formuliert (und noch weniger dafür argumentiert), dass *epistêmê* auch ein kognitiver Zustand ist. Es gibt jedoch manche Passagen, die einen besseren Sinn ergeben, wenn wir die diskutierten Termini als Bezeichnungen für kognitive Zustände verstehen. Dies ist z.B. der Fall bei der Verwendung von *gnôie* in 490b6, denn mit Hilfe dieses Ausdrucks wird das **Resultat** beschrieben, das durch das Begreifen des Seins erzeugt (*gennaô*, 490b5) wird. Das Verb wird somit nicht benutzt, um über das Vermögen, einen Gegenstand zu begreifen zu sprechen, sondern um das Resultat des Begreifens zu beschreiben. In 502c2-3 fragt Sokrates seinen Gesprächspartner, ob

¹³⁷ Siehe dazu Lyons (1963: 186 und Fußnote 1).

es richtig sei über etwas, von dem man kein Wissen besitzt, so zu sprechen, als ob man Wissen besäße. Hier muss sich *eidenai* also auf die Gruppe von Urteilen beziehen, die man über ein Thema hat, und dementsprechend geht es hier um einen kognitiven Zustand. Der Ausdruck *gnôsesthe* in 520c4 scheint ebenfalls einen kognitiven Zustand zu bezeichnen, denn das Kennen bzw. Erkennen der Figuren in der Höhle ist das **Resultat** sowohl der Beobachtung der Figuren als auch der vorherigen Betrachtung der Wahrheit über das Schöne, das Gerechte etc.

DOXA:

Doxa und die ihr verwandten Ausdrücke weisen dieselbe Ambiguität auf. Die deutlichsten Beispiele für die Verwendung dieses Terminus als Ausdruck, um ein Vermögen zu bezeichnen, finden sich in 511d4 und 533d5. Dort wird nämlich *doxa* mit *dianoia* und *nous* kontrastiert. Für das Verständnis dieser Kontrastierung ist es wichtig, zu verstehen, dass zum einen *dianoia* und *nous* eindeutig als Vermögen gelten, und dass zum anderen ihr Vergleich mit der *doxa* voraussetzt, dass die drei Termini eine ähnliche Natur besitzen. In der Tat unterscheiden sie sich nur durch ihre jeweilige Klarheit und durch die Gegenstandsbereiche, auf die sie sich beziehen, jedoch nicht durch ihre Natur: Es handelt sich in allen drei Fällen um Typen von Vermögen. Meiner Meinung nach ist eine der revolutionären Thesen der *Politeia*, dass ein Vermögen existiert, welches *doxa* heißt, und welches mit anderen Vermögen, wie *nous* und *dianoia*, vergleichbar ist. Dank dieser These können die zwei Hauptsphären in dem Liniengleichnis, nämlich *nous* und *doxa*, kontrastiert werden, wobei jedes dieser beiden Konzepte seinen eigenen Gegenstandsbereich erhält: *ousia* und *genesis* (534a1-8).

Der Terminus *doxa* kann jedoch auch kognitive Zustände bezeichnen. In 506c6 muss sich der Plural von *doxa* auf Urteile beziehen, womit impliziert wird, dass es dabei um einen kognitiven Zustand geht und nicht um ein Vermögen. Der Gebrauch der Ausdrücke *ta dogmata* und *doxazousin* in 493a8 weist auf dieselbe Bedeutung von *doxa* hin, da Sokrates hier über die Urteile der Masse über das Schöne, das Gute usw. spricht. Im Allgemeinen kann also die Regel aufgestellt werden, dass *doxa* und *doxazein* auf kognitive Zustände hinweisen,

wenn diese Ausdrücke durch “Meinungsurteil” und “Meinungsurteile äußern” übersetzt werden können.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Ausdrücke für Wissen und Meinung gebraucht werden können, um sowohl über Vermögen zu sprechen, mit denen wir Erkenntnisse erhalten, als auch über das Resultat des Gebrauchs dieser Vermögen, d. h. über die kognitiven Zustände. Es ist in diesem Kontext jedoch anzumerken, dass die Rolle von *epistêmê* und *doxa* als Vermögen in jedem Fall eindeutig den Vorrang hat. Diese Besonderheit lässt sich nicht nur aus der Tatsache ableiten, dass diese Rolle in viel mehr Textstellen belegt ist als die der kognitiven Zustände, wie man aus den Tabellen des Abschnittes (5.4) ersehen kann, sondern auch ihre zentrale Stellung in der Erkenntnistheorie der Bücher VI und VII legt diesen Schluss nahe. **Alle drei Gleichnisse beruhen auf der These, dass der Einsatz bzw. die Aktualisierung von *epistêmê* und *doxa* davon abhängt, ob sie auf die ihnen angemessenen Gegenstände gerichtet werden (genauso wie die Aktualisierung des Sehvermögens davon abhängig ist, ob es auf sichtbare Gegenstände gerichtet wird).**

Diese These ermöglicht es uns, die *epistêmê* mit dem Guten in dem Sonnengleichnis in Zusammenhang zu bringen, da das Gute in unserem Erkenntnisprozess eben genau deshalb eine Rolle spielt, weil die *epistêmê* eine dem Sehvermögen ähnliche Fähigkeit ist und deshalb benötigt, dass die von ihr zu erkennenden Gegenstände beleuchtet werden, damit sie aktualisiert werden kann.¹³⁸ Das Liniengleichnis beruht auf der Beziehung zwischen der Helligkeit der Erkenntnisgegenstände und ihren jeweiligen Fähigkeiten, so dass die Vermögen anhand des Klarheitsgrades ihrer Gegenstände hierarchisiert werden können.¹³⁹ Auch das Höhlengleichnis beruht auf eben dieser Basis, wie die Konklusion über die *paideia* am Schluss des Gleichnisses nahe legt: Da *epistêmê* ein Vermögen ist, besteht die *paideia*, darin, das Vermögen der zu Erziehenden auf die entsprechenden Gegenstände zu lenken. Die *paideia* ist somit ein Mechanismus, der dafür sorgt, dass ein Vermögen aktualisiert wird.

Die Untersuchung des Gebrauchs der Termini *epistêmê*, *doxa* usw. in den Büchern VI und VII hat uns letztlich gezeigt, dass erstens ihre Rolle als Bezeichnungen für *dynamis*, die uns im

¹³⁸ Die Funktion des Guten ist nichts anderes als die Bedingung für die Aktualisierung der *dynamis* des Wissens, genauso wie das Sonnenlicht die Bedingung für die Aktualisierung der *dynamis* des Sehens ist.

¹³⁹ An dieser Stelle sei angemerkt, dass die vier Termini, die als *pathêmata en tei psychei* in 511d6-e4 gelten, auch als Bezeichnungen für *technai* in 533b1-c5 betrachtet werden. Eine *technê* wiederum ist natürlich eine *dynamis*. Über die Beziehung *technê* und *dynamis* siehe unter Abschnitt (5.2.3.8).

Argument B als überprüfenswert aufgefallen war, in diesen Büchern beibehalten wird. Zweitens ist zu beobachten, dass die Termini alle doppeldeutig sind und dadurch sowohl Vermögen als auch die daraus resultierenden kognitiven Zustände bezeichnen können.¹⁴⁰ Schließlich kann man sowohl auf Grund der Gebrauchsfrequenz der Belegstellen als auch auf Grund des philosophischen Inhaltes der Büchern VI und VII zu dem Schluss gelangen, dass die Termini vorrangig dafür benutzt werden, um Vermögen zu bezeichnen.

5.2.3.8 Der Begriff des Vermögens

Nachdem wir nachweisen konnten, dass die kognitiven Ausdrücke systematisch dafür gebraucht werden, um Vermögen zu bezeichnen, und dass diese Rolle für die philosophische Diskussion der mittleren Bücher absolut relevant ist, besteht nun die Notwendigkeit, den Begriff selbst der *dynamis* näher zu beleuchten und der Frage nachzugehen, wie er im Rahmen der Auseinandersetzung der *Politeia* verstanden werden muss. Eine Antwort auf diese Fragen kann es uns ermöglichen zu verstehen, in welchem Sinne *doxa* und *epistêmê* als Vermögen gelten.

Als erstes lässt sich anmerken, dass der Begriff der *dynamis* in der *Politeia* auf den ersten Blick inkohärent zu sein scheint. Dieser Anschein wird durch die beiden Interpretationsmuster erweckt, die Sokrates benutzt, um seine Auffassung der *dynamis* zu illustrieren. Das eine Interpretationsmuster bedient sich der Analogie mit dem Sehvermögen. Diese zentrale Analogie wurde schon in dem vorangegangenen Abschnitt dargelegt. Sie besagt, dass *epistêmê* eine *dynamis* ist, und dass eine *dynamis* wie das Sehen ist. Es wurde klargestellt, dass Sokrates mit dieser Gleichung meint, dass Wissen und Meinung nur in Verbindung mit ihren jeweiligen Gegenständen entstehen, genauso wie das Sehen nur in Verbindung mit sichtbaren Gegenständen möglich ist. Die Natur der Gegenstände bestimmt also den Typus der *dynamis*.

¹⁴⁰ Hierbei stellt sich grundsätzlich die Frage, ob Platon sich dieser Doppeldeutigkeit bewusst gewesen ist, oder ob er den Unterschied nicht eventuell übersehen hat. Ich habe mich in diesem Abschnitt darauf beschränkt, nachzuweisen, dass **wir** diese Doppeldeutigkeit bemerken, nicht dass sie Platon selbst aufgefallen ist. Wie ich jedoch explizit im Abschnitt (5.2.3.11) zeigen werde, lässt sich anhand des Textes weitgehend schlüssig nachweisen, dass Platon die Differenzierung zwischen den beiden Bedeutungsmöglichkeiten in seinem eigenen Sprachgebrauch durchaus einzuhalten wusste, auch wenn er selbst sie zu keiner Zeit explizit thematisierte.

Es gibt jedoch noch ein zweites Interpretationsmuster, das zwar implizit ist, aber sich als das wesentliche für das Verständnis des Vermögensbegriffs erweisen wird. Dieses zweite Modell bedient sich des Zentralbegriffs der *technai*. Die in den drei Gleichnissen eingeführten Typen von Vermögen sind alle **Kunstfertigkeiten**, die denjenigen entsprechen, die die Experten in einer *technê* besitzen. Die systematische und bidirektionale Beziehung zwischen jedem Abschnitt des Liniendiagramms und der Übung einer bestimmten *technê* oder *mathêma* ist in dieser Hinsicht sehr aufschlussreich, wie sich besonders in der Passage 533b1-c5 bestätigt findet.¹⁴¹ Die Textstelle 533d4-e2 ist jedoch der beste Beleg dafür, dass die kognitiven Termini tatsächlich *dynamis* im Sinne von *technai* bezeichnen. So wird explizit die Feststellung gemacht, dass die *dianoia* ein *onoma* für eine Gruppe von *technai* wie die Geometrie und die Astronomie ist, und es wird unmissverständlich nahegelegt, dass *epistêmê* und *doxa* ebenfalls *technai* bezeichnen.¹⁴² Die kognitiven Termini, die eine wichtige Rolle in den mittleren Büchern spielen, sind demzufolge Arten von Vermögen, und Vermögen wiederum müssen als Kunstfertigkeiten verstanden werden.

Es ist offensichtlich, dass das Interpretationsmuster der *technai* Vorrang hat vor dem des Sehvermögens, denn der Zusammenhang zwischen Sehen und *epistêmê* ist lediglich analogisch und beschränkt sich auf das Ziel, die These zu illustrieren, dass sowohl Wissen als auch Meinung beiden Typen von Vermögen sind, deren Aktualisierung davon abhängt, ob sie auf die jeweils angemessenen Gegenstände gerichtet werden. Der Zusammenhang zwischen Erkenntnis und *technê* ist demgegenüber viel direkter: *epistêmê* und *doxa* sind Namen für *technai*. Statt Analogie herrscht hier also Äquivalenz vor.

Aber selbst wenn die in der *Politeia* behandelten *dynamis* nur in analogischem Sinne wie Sehvermögen jedoch in buchstäblichem Sinne wie Kunstfertigkeiten oder *technai* funktionieren, um in beiden Fällen ein und dieselbe Tätigkeit zu beschreiben, kann dieser

¹⁴¹ Es fällt nicht schwer, die in dieser Passage erwähnten Tätigkeiten mit den Linienabschnitten aus dem Liniengleichnis in Zusammenhang zu bringen. Vier Gruppen von *technai* werden hier erwähnt: Diejenige, die sich mit den Meinungen und Wünschen der Menschen beschäftigt, diejenige, die sich mit der Herstellung von Gegenständen beschäftigt, diejenige, die die natürlichen und hergestellten Gegenstände pflegt, und die Geometrie und die mit ihr zusammenhängenden Tätigkeiten. Die erstgenannte Gruppe entspricht der *eikasia* in dem Liniengleichnis (hierbei sei angemerkt, dass die *mimetikoi* aus der *Politeia* X, deren Tätigkeit als *eikasia* bezeichnet werden muss, sich mit den Meinungen der Masse über das Schöne beschäftigen (602b2-4)). Die zwei folgenden Gruppen von *technai* beziehen sich auf die *pistis* (den Ausführungen in der *Politeia* X zufolge besitzen die *demiourgoi* durchaus *orthê pistis*, 601e7-a2), und die Geometrie und ähnliche Tätigkeiten schließlich entsprechen der *dianoia*. Man muss in diesem Kontext natürlich auch noch die Dialektik berücksichtigen, welche ihrerseits als *epistêmê* bezeichnet wird.

¹⁴² Wenn die Termini *epistêmê* und *doxa* nicht *technai* bezeichnen würden, würde es auch keinen Sinn ergeben, sie als mögliche (und sei es als falsche) Bezeichnungsvorschläge zu betrachten, die dafür verwendet werden können, die mit der Geometrie verbundenen *technai* zu benennen.

doppelte Interpretationsansatz zu Inkohärenzen führen. Die Verbindung der *dynameis* mit den *technai* impliziert nämlich, dass die analysierten Vermögen organisierte Erkenntnisformen sind, welche mehr oder weniger systematisch sind und Erklärungen liefern,¹⁴³ während die Analogie mit dem Sehvermögen keine Systematisierung oder Erklärungsfähigkeit voraussetzt, sondern Familiarität mit den Erkenntnisgegenständen. Es ist ferner anzumerken, dass die Schwierigkeiten mit dem Unterscheidungsprinzip von Vermögen, welches eine Trennung der Gegenstandsbereiche zu fordern scheint, in engem Zusammenhang mit den zuvor gebrauchten Interpretationsmustern stehen: Wenn die *dynamis* nach dem Muster des Sehvermögens begriffen wird, ist das Unterscheidungsprinzip gültig, denn das Sehvermögen hat seinen eigenen Gegenstandsbereich. Wenn aber nach dem Muster der *technai* interpretiert wird, ist das erwähnte Unterscheidungsprinzip sehr fraglich, denn verschiedene *technai* können sehr wohl auf ein und denselben Gegenstandsbereich angewendet werden, wie wir am Beispiel der Medizin und der Gymnastik bereits gesehen haben.

Man mag nun denken, dass das Problem gelöst werden kann, indem man die *technai* und das Sehvermögen (und die Sinne im Allgemeinen) als dem Genus der *dynameis* untergeordnete Spezies betrachtet und ihre Unterschiede als *differentia specifica* definiert. Sowohl die Medizin als auch das Sehvermögen wären damit *dynameis*, insofern es sich in beiden Fällen um Entitäten handelt, mit denen wir etwas machen können,¹⁴⁴ sie würden allerdings zu unterschiedlichen Spezies gehören. Diese Lösung erweist sich jedoch nicht als gültig für die in den drei Gleichnissen diskutierten Vermögensarten, denn beide vorgestellten Interpretationsmuster werden auf ein und dasselbe Vermögen angewendet. Der Dialektiker z.B. ist derjenige, der fähig ist, „*dounai te kai apodexasthai logon*“ (531e4-5, 534b3-6), was

¹⁴³ Für die Charakterisierung der *technē* als eine rationale und erklärungsbezogene Aktivität siehe Gorgias 465a.

Man mag einwenden, dass die Fähigkeit *logoi* zu liefern, lediglich die höheren Abschnitte des Liniendiagramms betrifft, insbesondere die Dialektik, nicht aber die unteren, insbesondere die *eikasia*, denn diese scheint ein *alogon pragma* (Gorg. 465a) zu sein und daher in Zusammenhang mit den mimetischen Tätigkeiten des zehnten Buches zu stehen, welche eben gerade mit den Aktivitäten, die einen echten *logos* bieten, kontrastiert werden. Gegen diese Argumentation kann man anführen, dass sogar die niedrigsten Tätigkeiten in der *Politeia* eine gewisse Systematik und erklärende Fähigkeit besitzen, obgleich sie keine Wissenschaften oder *technai sensu stricto* sind. So wird in der Beschreibung der Sophistik (493a6-9) von dieser, welche eindeutig ein Beispiel für *eikasia* ist, gesagt, dass sie lediglich eine *empeiria*, aber keine *technē* ist, wenngleich auch sie ihren Inhalt zu systematisieren (493b6-7) und eine Art *logos*, den Sokrates als *katagelastos* bezeichnen, zu bieten versucht (493d8-9). Auch die Seeleute in dem Schiffsgleichnis meinen, dass ein Mensch „*epistamenon ta kata naun*“ ist, wenn er geschickt (*deinos*) genug ist, den *naukleros* davon zu überzeugen oder dazu zu zwingen, ihm die Schiffsleitung zu übergeben (487e7-489a2). Dieser geschickte Mensch muss keine Kenntnisse in der Schifffahrtskunde besitzen, und kann trotzdem einigermaßen systematische Erkenntnisse im Bereich der Überredungskunst vorweisen. Die *dynamis* der *eikasia* weist also Systematik auf und scheint einen *logos* zu bieten, obschon ihre Systematik in Wahrheit nur scheinbar existiert und der *logos* falsch ist.

¹⁴⁴ Vgl. die Definition von *dynamis* in der Prämisse (5).

für eine Deutung von *dynamis* als Kunstfertigkeit spricht, aber er ist gleichzeitig auch derjenige, der – in Analogie zum Sehvermögen – das Sein und das Höchste beobachtet (532c3-6, 533c7-d4). Wie kann man nun aber diese Doppelcharakterisierung der *dynamis* als Fähigkeit, im Rahmen eines systematischen Wissens Gründe zu geben und gleichzeitig Familiarität mit einem bestimmten Gegenstandsbereich auszudrücken, in Einklang bringen?

Meiner Meinung nach liegt der Schlüssel zur Auflösung dieser Inkohärenz in der Auseinandersetzung über *mimêsis* in *Politeia* X. Sokrates unternimmt in dieser Passage einen Angriff gegen die Poesie, wobei er darauf hinweist, dass sie denselben epistemischen Status wie die Malerei besitzt. Der Kern des Arguments ist bekanntermaßen der Kontrast zwischen der Malerei und den *technai* der echten *dêmiourgoi*, wie z.B. der des *klinopoios*. Es ist hierbei anzumerken, dass diese Kontrastierung nur möglich ist, weil die Struktur der *technai* in die der Malerei stillschweigend eingepasst wird. Ein *dêmiourgos* ist wie ein Maler, und eben wegen dieser Ähnlichkeit können beide miteinander kontrastiert werden.

Die Übung der Malerei impliziert mindestens zwei Elemente:

- (1) Ein *paradeigma*, auf das der Maler seinen Blick richtet.
- (2) Dasjenige, was er produziert.

Obwohl Sokrates nichts von einem dritten Element erwähnt, ist es möglich, ein solches hinzuzufügen:

- (3) Dasjenige, auf das die Tätigkeit des Malers angewendet wird (z. B. das Holz, auf das er seine Malerei aufbringt).

Sokrates überträgt dieses Schema auf die *technai*, so dass z. B. auch der *klinopoios* erstens seinen Blick auf ein *paradeigma* (die Idee des Bettes, 596b7) richtet, zweitens etwas produziert (das Bett, 596b7-8), und drittens seine Tätigkeit auch auf einen Gegenstand anwenden muss (das Holz, wird nicht explizit erwähnt). Dasselbe Schema wäre auch übertragbar auf die *technai*, die kein *skeuos* herstellen, wie z.B. die Medizin: der Arzt richtet seinen Blick auf ein *paradeigma* (die Gesundheit), produziert etwas (einen gesunden Körper) und wirkt damit auf einen Gegenstand (den Körper) ein. Der entscheidende Punkt bei dieser Argumentation besteht darin, dass das Schema nicht zwangsläufig eine Ablehnung des

rationalen und systematischen Charakters der *technai* mit sich bringt, da das *paradeigma* z.B. im Fall der Medizin nichts anderes ist als das Prinzip, auf Grund dessen der Arzt seine Tätigkeit realisiert, und gleichzeitig wird sie (obwohl es sich um eine *technê* handelt) so dargestellt, als ob sie der Aktivität des Sehens ähnlich wäre. Wenn man nun also sagt, dass der Arzt seinen „Blick“ auf die Gesundheit zum Heilen richtet, will man damit lediglich ausdrücken, dass er auf die Prinzipien der Medizin achtet und sich fragt, was die Gesundheit ist, um so den Patienten zu heilen. Auf dieselbe Weise richtet der *klinopoiios* seinen Blick auf die Idee des Bettes und fragt sich, was ein Bett ist bzw. wofür ein Bett gut ist, um auf Grund dieser Informationen ein Bett herstellen zu können.

Das Schema der Malerei bietet uns somit eine Harmonisierung der zwei Interpretationsmuster für die *dynamis*. Wenn man die Aussage trifft, dass der Besitzer einer *dynamis* seinen Blick auf einen Gegenstand richtet, ist damit lediglich gemeint, dass er auf Grund eines Prinzips seine Tätigkeit realisiert. Die *dynamis* lässt sich demzufolge als rationale und systematische Kunstfertigkeit betrachten, die gleichzeitig mit den Sehvermögen auf analogische Weise verbunden werden kann, um so zu betonen, dass jede *dynamis* in Zusammenhang mit einem *paradeigma* steht.¹⁴⁵

5.2.3.9 Das Unterscheidungsprinzip von Vermögen im Rahmen des Schemas der Malerei

Die Analogie mit der Malerei ermöglicht es uns, auch das Unterscheidungsprinzip von Vermögen zu erklären und sogar zu rechtfertigen. Dabei ist zunächst auf die Ähnlichkeit zu achten, die zwischen den Elementen des Schemas der Malerei und den Bedingungen des Unterscheidungsprinzips besteht. Bei dieser Betrachtung liegt es auf der Hand, dass das Element (2) mit der Bedingung (b) in der Prämisse (6) übereinstimmt. Welches Element entspricht jedoch der Bedingung (a)? Die traditionellen Deutungsansätze nehmen an, dass dasjenige, worauf sich das Vermögen richtet – d.h. die Bedingung (a) in der Prämisse (6) – dem Element (3) in dem Schema der Malerei entspricht, d.h. dem Gegenstand, auf den das Vermögen seine Tätigkeit ausrichtet. Bei dieser Lesart hieße es also auch: die Medizin ist *epi* den Körper.

¹⁴⁵ Meine Deutung des Begriffes *dynamis* als Kunstfertigkeit bzw. *technê* widerspricht dem traditionellen und bisher praktisch nie in Frage gestellten Ansatz, dass *dynamis* mentale Vermögen sind, und dass dementsprechend die ganze Diskussion über Vermögen als ein Fragment der Psychologie Platons gesehen werden muss.

Es ist jedoch offensichtlich, dass gerade diese Identifizierung des Elements (3) mit dem Gegenstand der *dynamis* für die Schwierigkeiten des Unterscheidungsprinzips verantwortlich ist, da auf diese Weise verschiedene Vermögen deutlich auf denselben Gegenstand angewendet werden können. Wenn wir aber diese Identifizierung vermeiden und lieber das *paradeigma*, zu dem der Besitzer des Vermögens blicken muss, als Betrachtungsgegenstand wählen, dann können die Schwierigkeiten beseitigt werden, da es absolut richtig ist, dass zwei Vermögen bzw. Kunstfertigkeiten nur dann voneinander verschieden sind, wenn sie von verschiedenen Prinzipien geleitet werden. Die Medizin hat demgemäss als *paradeigma* die Gesundheit, die Gymnastik hingegen die Schönheit des Körpers (Siehe dazu *Gorg.* 465b)

Die Tatsache, dass Sokrates diese Lösung für die Bedingung (a) bevorzugt, wird eben in *Politeia X* belegt. In diesem Buch unterscheidet Sokrates nämlich verschiedene *technai* durch die dazugehörigen *paradeigmata*, und nicht anhand der Gegenstände, auf die die *dêmiourgoi* die Ausübung ihrer jeweiligen Tätigkeiten richtet. In 596b6-10 unterscheidet er den *dêmiourgos*, der Betten produziert, von dem, der Tische produziert, durch das jeweilige *paradeigma*, auf das sich jeder richtet: Der eine richtet seinen Blick auf die Idee des Bettes, der andere auf die Idee des Tisches. Auf keinen Fall, und diese Vorstellung ist in der Tat absurd, unterscheiden sie sich durch den Gegenstand, der durch ihre Tätigkeit beeinflusst wird, in diesem Fall das Holz. **Meiner Meinung nach ist diese Textstelle die expliziteste und aufschlussreichste Darstellung dazu, wie Sokrates das Unterscheidungsprinzip von Vermögen versteht und insbesondere zu der in der Bedingung (a) geforderten Trennung der Gegenstände.**

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass *epistêmê* und *doxa* Termini sind, die *dynameis* bezeichnen. Die *dynameis* ihrerseits müssen als Kunstfertigkeiten bzw. *technai* verstanden werden. Die Bedingung (a) des Unterscheidungsprinzips fordert, dass Vermögen durch ihre jeweiligen *Paradeigmata* unterschieden werden und nicht durch die Gegenstände, auf die sich die Ausübung der Tätigkeit auswirkt. Diese Schlussfolgerungen müssen nun aber dafür verwendet werden, um endlich auf die Fragen zu antworten, in welchem Sinne *epistêmê* und *doxa* *dynameis* sind.

5.2.3.10 *Epistêmê* und *Doxa* als Kunstfertigkeiten

Unsere Analyse hat deutlich gemacht, dass *epistêmê* und *doxa* in erster Linie Kunstfertigkeiten oder *technai* bezeichnen. Es ist jedoch noch nicht klar geworden, was diese Feststellung im Einzelnen impliziert. Man kann sich insbesondere folgende Frage stellen: Wenn die *technê* des Arztes darin besteht, zu heilen, und die des Bettenmachers darin besteht, Betten herzustellen, worin bestehen dann die *technai* des *gignôskôn* und des *doxazôn*?

In der Prämisse (7) postuliert Sokrates, dass die *doxa* dasjenige ist, womit wir meinen. Das heißt, die *doxa* als *dynamis* ist dasjenige, was uns zum Meinen führt. Das Meinen ist somit das Resultat des Gebrauchs der *doxa* und bezieht sich somit auf einen kognitiven Zustand. Da die in der *Politeia* behandelten *dynameis* nun aber Kunstfertigkeiten bzw. *technai* darstellen, ist die *doxa* logischerweise eine organisierte und systematische Kunstfertigkeit, die uns zum kognitiven Zustand der Meinung führt.

Ein ähnlicher Gedankengang muss auch für die *epistêmê* gültig sein, weshalb diese *dynamis* als nichts anderes als eine Art organisierte und systematische Kunstfertigkeit zu verstehen ist, die ihrerseits zu dem kognitiven Zustand des Wissens führt. *Epistêmê* als *dynamis* lässt sich infolgedessen als eine Art Kunstfertigkeit definieren, die zu dem kognitiven Zustand der *epistêmê* führt, und *doxa* als eine Art Kunstfertigkeit, die zu dem kognitiven Zustand der *doxa* führt. Die somit erarbeitete These kann auch anhand des Unterscheidungsprinzips von Vermögen veranschaulicht werden. Diesem Prinzip zufolge unterscheiden *epistêmê* und *doxa* sich sowohl durch ihre Gegenstandsbereiche bzw. *paradeigmata* als auch durch das, was sie produzieren. Betrachten wir zunächst die zweite Bedingung und fragen uns, was diese beiden Vermögen produzieren: Sie produzieren eben die kognitiven Zustände von Wissen und Meinung.¹⁴⁶ Diese Korrelation zwischen Vermögen und kognitivem Zustand ermöglicht es uns auch, eine interessante Eigenheit in *Politeia* V zu erklären, und zwar die, zur Einordnung oder Benennung von Kunstfertigkeiten die Bezeichnungen für kognitive Zustände zu benutzen. Obwohl Kunstfertigkeiten selbst keine kognitiven Zustände sind, sind sie jedoch in der Tat die Produzenten solcher Zustände.

¹⁴⁶ Dem wertvollen Aufsatz von N. Smith (2000) verdanke ich die These, dass die kognitiven Zustände der Bedingung (2) entsprechen. Doch nicht nur diese These habe ich von Smith fruchtbringend übernehmen können. Dank seines Aufsatzes habe ich auch meine Aufmerksamkeit auf den Unterschied zwischen kognitiven Vermögen und kognitiven Zuständen gerichtet und auch – wie wir sehen werden – darauf, welcher Unterschied zwischen Vermögensgegenständen und Zustandsgegenständen besteht. Leider versteht der Autor jedoch *dynameis* noch immer auf die traditionelle Weise und hält sie für mentale Vermögen, ein Gedanke, der von mir abgelehnt werden musste.

5.2.3.11 Vermögensgegenstände und Zustandsgegenstände

Nachdem wir den Sinn der These, dass sowohl *epistêmê* als auch *doxa dynamis* sind, dargestellt haben, müssen wir uns abschließend fragen, ob meine Auslegung des Arguments B in der Tat die Zwei-Welten-Theorie vermeiden kann. Genauer gesagt muss hinterfragt werden, ob meine beiden Feststellungen, nämlich dass sich die kognitiven Termini vorrangig auf Kunstfertigkeiten und nicht auf kognitive Zustände beziehen, und dass die getrennten Gegenstände der Kunstfertigkeiten bloße *paradeigmata* und Prinzipien sind, mit deren Hilfe die Vermögen ausgeübt werden, als Nachweis genügen, um überzeugend bejahen zu können, dass die Zwei-Welten-Theorie in der *Politeia* V überhaupt nicht nachweisbar ist. Ist es nicht vielmehr denkbar, dass zum einen die Doppeldeutigkeit der Termini *doxa* und *epistêmê* (sie bezeichnen sowohl Vermögen als auch kognitive Zustände) und zum anderen die Tatsache, dass Platon keine explizite Analyse dieser Doppeldeutigkeit unternimmt, darauf zurückzuführen sind, dass Platon Vermögen mit Zuständen verwechselt, so dass er die getrennten Gegenstände der Vermögen für die Gegenstände der kognitiven Zustände hält? Auf diese Weise ließe sich leicht erklären, dass für ihn die Gegenstände der *epistêmê* (als kognitiver Zustand verstanden) die Ideen sind, weil diese auch die Gegenstände der *epistêmê* (als kognitives Vermögen verstanden) sind. Dementsprechend würde er also denken, dass nur die Ideen gewusst werden können, und andere Gegenstände aus dem Gebiet des Wissens ausgeschlossen bleiben.

Ich bin der Meinung, dass der Text uns den Schluss nahe legt, dass Sokrates sich intuitiv an die Unterschiede zwischen einerseits Vermögen vs. kognitiver Zustand und andererseits Vermögensgegenstände vs. Zustandsgegenstände hält, selbst wenn er eine solche Differenzierung nicht explizit macht und noch weniger für eine solche konzeptuelle Unterscheidung argumentiert. Diese Hypothese kann folgendermaßen begründet werden: Erstens führt eine Untersuchung des Gebrauchs der Termini *doxa* und *epistêmê* (und der ihnen verwandten Termini) in den Büchern VI und VII zu dem Ergebnis, dass eine systematische Gegenstandstrennung bestätigt werden kann, wenn diese und andere verwandte Termini zur Bezeichnung von Vermögen benutzt werden, während diese systematische Trennung nicht vorgenommen wird, wenn sie sich auf kognitive Zustände bezieht. Zweitens

kann argumentiert werden, dass sich der Begriff von *paradeigma* auf den der *aitia* zurückführen lässt, wenn er auf *epistêmê* und *doxa* angewendet wird, so dass die Gegenstandsunterscheidung nichts anderes ist als eine *aitia*-Unterscheidung.

Der zweite Grund wird in dem folgenden Abschnitt noch einmal ausführlich dargelegt. Für den ersten Grund habe ich in Tabellenform die Beziehung zwischen Gegenstandstrennung und der Verwendung der Termini im Sinne von Vermögen oder von kognitivem Zustand dargestellt. Die Tabelle findet der Leser in Abschnitt (5.4) dieses Kapitels. Wie man feststellen kann, muss aus den Angaben der Tabellen geschlossen werden, dass – dort, wo Sokrates eindeutig spezifiziert, ob die Ausdrücke Vermögen oder Zustände bezeichnen, und wo es möglich ist festzulegen, ob eine Gegenstandstrennung vorgenommen wird oder nicht – die Fälle auf folgende Weise miteinander korreliert sind: Vermögen geht einher mit Gegenstandstrennung, kognitiver Zustand mit fehlender Gegenstandstrennung. Bei einer dritten Gruppe von Fällen kann nicht eindeutig festgelegt werden, ob die Termini Vermögen oder Zustände bezeichnen bzw. ob die Gegenstandstrennung stattfindet oder nicht. So kann abschließend festgehalten werden, dass die Ergebnisse der Analyse allesamt für die erwähnten Korrelationen sprechen, jedoch keine starke Evidenz gegen sie vorliegt. Auf eine Rechtfertigung der Einordnung der Daten in jedem Einzelfall kann hier daher verzichtet werden. Stattdessen werde ich mich in dem vorliegenden Abschnitt den wichtigsten bzw. problematischsten Fällen widmen und die Gründe für ihre Einordnung darlegen.

Die Gelehrten haben bisher stets ihre Aufmerksamkeit auf eine Passage gerichtet, die in die Einführung zum Sonnengleichnis gehört (505a2-506e5), da Sokrates sich dort nicht auf die Gegenstandstrennung von *epistêmê* und *doxa* festlegt. Der Text legt vielmehr nahe, dass das Gute sowohl Gegenstand des Wissens als auch der Meinung als auch der Unwissenheit sein kann. Der Gedanke, dass das Gute gewusst werden kann, wird in 505a angedeutet, wo Sokrates darauf hinweist, dass das Lernen des Guten das *megiston mathêma* ist. Dieses *mathêma* ist die Dialektik, wie das siebte Buch deutlich macht, und die Dialektik wiederum ist nichts anderes als die *epistêmê*. Man kann daneben auch Meinungen hinsichtlich des Guten haben, wie Sokrates (506b-e) und andere Denker (506b6-7) beanspruchen können. Es ist schließlich sogar möglich, überhaupt kein richtiges Wissen hinsichtlich dieser Thematik zu besitzen (505a5-6) oder gar mit Unwissenheit diesem Thema zu begegnen (506a4-5.)

In diesem Kontext wird klar, dass die kognitiven Ausdrücke in der erwähnten Passage kognitive Zustände bezeichnen. Sokrates spricht nämlich nicht darüber, **wie** wir Erkenntnisse erhalten, sondern nur über den kognitiven Zustand, in dem sich er und andere Leute befinden, die sich mit dem Guten bereits befassen. Diese Perspektive wird noch deutlicher, wenn er in 506c6 andeutet, dass seine Meinungen über das Gute *doxai aneu epistêmê* sind. Der Plural von *doxa* macht hierbei klar, dass er sich an dieser Stelle auf die Meinungsurteile bezieht und nicht auf das Vermögen, womit er die Urteile produziert.

Diese Passage, in der kognitive Zustände und Nicht-Gegenstandstrennung eindeutig in Zusammenhang stehen, muss mit einer anderen Textstelle kontrastiert werden, in der auch das Gute Hauptthema der Diskussion ist (534b8-d1). Sokrates beschreibt dort die Geschicklichkeiten, die von demjenigen besessen werden müssen, der *epistêmê* hinsichtlich des Guten hat. Die Person, die das Gute erkennen kann, die Widerlegungen überwinden und *kata ousia* argumentieren kann, begreift das Gute **durch** Wissen (*epistêmêi*). Im Gegensatz zu dem Wissenden begreift derjenige, der sich nur **durch** Meinung (*doxei*, 534c6) mit dem Guten befasst, ein *eidolon*. Höchst beachtlich ist an dieser Stelle der Gebrauch des *dativus instrumentalis*: *doxa* ist das, womit wir begreifen, was wir begreifen. Damit wird deutlich, dass die kognitiven Termini Vermögen bezeichnen. Ebenfalls von äußerster Wichtigkeit ist die Beobachtung, dass *epistêmê* und *doxa* in Beziehung zu getrennten Gegenständen stehen, da die *epistêmê* zu dem Begreifen des Guten selbst führt, während die *doxa* nur ein Bild von diesem erreicht.

In den bisher gegenübergestellten Passagen bekommen wir somit einen scheinbaren Widerspruch und dessen Lösung vorgestellt. In der ersten Passage wird postuliert, dass die *doxa* hinsichtlich des Guten möglich ist, in dem zweiten wird das Gegenteil postuliert. Die Lösung dieses Paradoxons besteht darin, den Terminus *doxa* als doppeldeutig zu betrachten. In einem Fall bezeichnet er einen kognitiven Zustand, im anderen ein Vermögen.

Die dritte Passage (520c2-6), die ich hier analysieren möchte, wird in der wissenschaftlichen Literatur oft diskutiert, denn dort wird explizit erwähnt, dass Wissen hinsichtlich jener Gegenstände möglich ist, die in dem Liniengleichnis zum Gebiet der *doxa* gehören. Sokrates behauptet dabei, dass der aus der Höhle befreite Gefangene jedes Abbild aus der Höhle erkennt (*gnôsesthe*, 520c4), und auch weiß, wovon es das Abbild ist. Hierbei lässt sich anmerken, dass *gignôskein* in diesem Fall einen kognitiven Zustand bezeichnet, da es hier um

das Resultat geht, das sich aus der Beobachtung der Gegenstände in der Dunkelheit der Höhle (*ta skoteina theasasthai*, 520c3) und durch die Betrachtung der Wahrheit über das Schöne, das Gerechte usw. (520c5) ergibt. Die konsekutive Komponente der Handlung wird durch den Gebrauch der Futurform besonders hervorgehoben. Nicht-Gegenstandstrennung und kognitive Zustände stehen hier erneut in einem engen Zusammenhang.

Diese Stelle muss mit dem Fragment 508d4-9 kontrastiert werden, wo sich *gignôskein* und *doxazein* auf getrennte Gegenstände beziehen. Sokrates hat in den vorangegangenen Zeilen den Versuch unternommen, die Funktion des Guten anhand des Sonnengleichnisses zu erklären, und in 508d4-9 konzentriert er sich auf die Unterscheidung von Wissen und Meinung: Wenn sich die Seele auf das Seiende richtet, erkennt sie (*egnô*, 508d6). Wenn sie sich auf dasjenige richtet, das durch die Dunkelheit getrübt ist, das wird und vergeht, meint sie nur (*doxazei*, 508d8), und ihre Meinungen (*doxas*, 508d8) sind wandelbar.

Eine erste Lektüre der Passage kann zu dem Schluss führen, dass kognitive Zustände eine Gegenstandstrennung implizieren, da zum einen *gignôskein* und *doxazein* – in Analogie zu dem vorher analysierten Passus – kognitive Zustände bezeichnen, da sie das Resultat der Orientierung der Seele auf die Gegenstände hin sind, zum anderen da diese Textstelle ein *locus classicus* für die Gegenstandstrennung ist: Wissen – so erfährt man dort – richtet sich auf das Seiende, Meinung auf das werdende und vergehende. Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass die kognitiven Termini keine kognitiven Zustände bezeichnen, sondern Vermögen. Wenn Sokrates die These vertritt, dass die Seele erkennt, sofern sie sich auf die passenden Gegenstände richtet, dann meint er damit, dass die *dynamis* des Wissens auf diese Weise aktualisiert wird, genauso wie die *dynamis* des Sehens aktualisiert wird, wenn der Körper sich auf die von der Sonne beleuchteten Gegenstände richtet. Der Sprachgebrauch von Sokrates, die kognitiven Termini zu benutzen, um über Vermögen zu sprechen, wird deutlich, wenn er festhält, dass das Gute *toi gignôskonti tèn dynamin* des Wissens verleiht (508e2).

Der Unterschied zwischen den hier kontrastierten Textstellen lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Das Verb *gignôskein* in dem Höhlengleichnis wird dazu benutzt, um über das Resultat der Beobachtung bestimmter Gegenstände zu sprechen, d. h. über den durch das Sehen produzierten Zustand (d.h. über kognitive Zustände). In dem Sonnengleichnis wird *gignôskein* benutzt, um über das Sehen selbst zu sprechen, d. h. über die Aktualisierung einer *dynamis* als Folge der Helligkeit der Sonne.

Man mag einwenden, dass der Plural *doxas* in 508d8 als Ausdruck eines kognitiven Zustands gedeutet werden muss – selbst wenn die verbale Form *doxazei* in 508d8 sich auf ein Vermögen bezieht, da es hier um jene Gruppe von Meinungsurteilen geht, die durch die Beobachtung des Werdenden produziert wird. *Doxai* wären demnach nichts anderes als das Resultat von *doxazein*. Daraus müsste man schließen, dass ein kognitiver Zustand in direkter Beziehung zur Gegenstandstrennung steht, denn die *doxai* sind das Ergebnis der Beobachtung des Werdenden und nicht des Seienden. Auf diese Weise könnte diese Textstelle als ein Gegenbeispiel für die Korrelation kognitive Zustände ↔ Nicht-Gegenstandstrennung betrachtet werden. Diese Argumentationsweise übersieht jedoch, dass Sokrates an keiner Stelle explizit behauptet, dass die *doxai* sich ausschließlich auf das Werdende beziehen. So sind sie zwar Produkt der Beobachtung des Bereiches jener Gegenstände, die zu der *dynamis* der *doxa* gehören, es wird jedoch nicht klar formuliert, dass sie sich auf diese Gegenstände direkt beziehen. Die Möglichkeit, dass sie *doxai* über das Seiende sind, ist somit nicht ausgeschlossen. Wir haben jedoch gesehen, dass in der oben analysierten Passage 505a2-506e5, in welcher der Gegenstand der *doxai* explizit erwähnt wird, eindeutig keine Gegenstandstrennung stattfindet, so dass das Gemeinte auch gewusst oder ignoriert werden kann.

Die Ergebnisse der Untersuchung der Prämissen (6), (7) und (8) lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Da die Thesen, dass *epistêmê* und *doxa dynamis* sind, und dass *dynamis* durch ihre Gegenstandsbereiche unterschieden werden können, sehr fraglich und problematisch sind, wurde hinterfragt, was mit diesen Aussagen tatsächlich gemeint sein könnte. Dafür wurde der Gebrauch dieser kognitiven Termini in den Büchern VI und VII der *Politeia* untersucht, in welchen die Erkenntnistheorie der *Politeia* entfaltet wird. Dabei wurde als erstes bestätigt, dass die Termini doppeldeutig sind, so dass sie sowohl Vermögen als auch kognitive Zustände bezeichnen. Danach wurde die Frage aufgeworfen, was mit der Charakterisierung von *epistêmê* und *doxa* als *dynamis* im Rahmen dieser Bücher gemeint sein soll. Die Antwort hierauf lautete, dass sie als Kunstfertigkeiten bzw. *technai* verstanden werden müssen, die zu den kognitiven Zuständen von Wissen und Meinung führen. Dementsprechend werden der Philosoph und der Nicht-Philosoph nicht anhand der Charakterisierung ihrer jeweiligen kognitiven Zustände unterschieden, sondern anhand ihrer jeweiligen Kunstfertigkeiten oder *technai*. In diesem Zusammenhang wurden Argumente dafür beigebracht, dass die getrennten Gegenstände der Vermögenstypen als die

paradeigmata oder Prinzipien, die die *technai* bestimmen, gelesen werden müssen. Damit wurde das Unterscheidungsprinzip von Vermögen gerechtfertigt, da es tatsächlich überzeugend ist zu denken, dass jede *technê* ihre eigenen Prinzipien hat, auf Grund derer sie ihre Funktion ausübt. Schließlich wurde gezeigt, dass die Unterscheidung zwischen Vermögen und kognitiven Zuständen den Weg zu der Beseitigung der Zwei-Welten-Lehre ebnet, denn die Gegenstandstrennung ist eine Bedingung, um *doxa* und *epistêmê* als Vermögen zu unterscheiden, jedoch nicht als kognitive Zustände. Die Untersuchung des Gebrauchs der kognitiven Termini konnte also bestätigen, dass Gegenstandstrennung nur bei Vermögen gefordert wird, aber nicht bei kognitiven Zuständen.

5.2.3.12 AITIAI

In diesem Abschnitt wird gezeigt werden, dass die Gegenstände der Vermögen *epistêmê* und *doxa* letztendlich Arten von *aitiai* sind. Dadurch knüpft unsere Auseinandersetzung über *dynameis* an die Ergebnisse des Abschnittes (5.2.3.5) an, in welchem postuliert wurde, dass der Referenzgegenstand von *on* Eigenschaften sind, die die Rolle von *aitiai* spielen. Damit wird die Analyse des ersten Teils des Arguments vollendet.

- (9) Wenn *to on gnôston* ist, und *doxa* und *epistêmê* verschiedene Vermögen sind, dann ist *to doxaston* etwas anderes als *to on*. (478a3-b4)
- (10) Da *mê on* mit *mêden* gleichzusetzen ist, dann ist *doxa* nicht *epi mê on*. (478b6-c1)
- (11) Dann meint man weder *to on* noch *to mê on* und demzufolge ist *doxa* weder *epistêmê* noch *agnôsia*. (478c3-8)

Von äußerster Wichtigkeit für das Verständnis dieser Interpretationsschritte ist die Tatsache, dass *epistêmê* und *doxa* hier Vermögen bezeichnen.

Wenn man in der Prämisse (9) behauptet, dass *to on gnôston* ist aber nicht *doxaston*, wird gemeint, dass *to on* das *paradeigma* des Vermögens *epistêmê* ist und nicht das des Vermögens *doxa*. Diese Deutung aber ist Erklärungsbedürftig: Was heißt, dass *to on* das *paradeigma* von *epistêmê* ist? Der Begriff von *paradeigma* hat einen klaren Sinn in dem Bereich von *technai*

wie der Medizin oder der Bettlerei. Die Gesundheit und die Idee des Bettes sind offensichtlich die Prinzipien, auf Grund deren die Experten in diesen *technai* machen, was sie machen. Was

kann aber das Prinzip der *epistêmê* sein? Die Antwort liefert noch einmal die Gleichstellung von kognitiven Vermögen mit *technai*. Eine *technê* zeichnet sich dadurch aus, dass sie fähig dazu ist, *aitiai* in ihrem Bereich zu geben. Ein Arzt unterscheidet sich von dem Nichtfachmann eben dadurch, dass der ersterer die *aitiai* der Gesundheit und der Krankheit kennt. Es ist dabei anzumerken, dass die Prinzipien auch die *aitiai* der *technai* sind, so dass die Idee des Bettes zugleich die *aitia* des Bettes ist, und die Gesundheit die des Gesundseins. Dementsprechend sind die *paradeigmata* der *technai* nichts Anderes als *aitiai*. Für den Fall von *epistêmê* und *doxa* heißt das, dass ihre jeweiligen *paradeigmata* Arten von *aitiai* sind, die der Wissende und der Meinende beherrschen müssen. Daraus muss man Folgendes schließen: Da die getrennten Gegenstände der kognitiven Vermögen letztlich *aitiai* sind, lässt sich die These, dass *epistêmê* und *doxa* unterschiedliche Gegenstandsbereiche besitzen, auf die Aussage zurückführen, dass sie verschiedene Arten von *aitiai* bieten. Damit wird impliziert, dass Wissen und Meinung in dem Argument B auf ähnliche Weise unterschieden werden, wie in *Menon* und *Symposium*, nämlich durch die Arten der angebotenen Erklärungen. Diese Hypothese muss als die wichtigste Konklusion der vorliegende Deutung betrachtet werden.

Wir sind nun in der Lage zu verstehen, warum das *paradeigma* der *epistêmê* nur *to on* sein kann, und das der *doxa* *to on und mê on*, wir können unsere Behauptung rechtfertigen, dass der Referenzgegenstand des Verbs *einai* in dem Argument B Eigenschaften sind (wie wir in dem Abschnitt (5.2.3.5) vorgeschlagen haben).

Da (a) das *paradeigma* der *epistêmê* eine *aitia* ist, (b) *aitiai* die Eigenschaften sind, die anwesend in den Gegenständen und verantwortlich für die Attribute sind, so dass die *aitia*, dass *x P* ist, ist das *P* in *x* (wie in dem Kapitel (2) erklärt wurde), und mit *to on* eben „das *P* in *x*“ gemeint ist, dann muss das *paradeigma* der *epistêmê* *to on* sein.

Doxa seinerseits hat auch eine Art *aitia* als *paradeigma*. Da aber diese keine richtige *aitia* kann haben – sonst wäre sie keine *doxa*, sondern *epistêmê* –, ist ihr *paradeigma* nicht *to on*. Sie muss aber irgendeine Form von Erklärungen und Rechtfertigungen liefern, denn sie eine Kunstfertigkeit ist, die danach strebt, wie *epistêmê* zu sein, weshalb sie sich zumindest dem Anschein nach als eine organisierte und erklärungs-fähige Aktivität zeigen muss. Ihre angebliche *aitia* muss also etwas sein, das nicht das *P* in *x* ist (deshalb ist es nicht *to on*), aber trotzdem etwas Existierendes, sonst ginge es nicht um *doxa*, sondern um *agnôsia* (deshalb ist es nicht *to mê on*). Sie muss infolgedessen etwas, das in gewissem Sinne *to on* (weil es etwas

Existierendes ist) und in gewissem Sinne *mê on* (weil es nicht das *P* in *x* ist) ist, als *paradeigma* besitzen.

Zusammenfassend lässt sich folglich sagen, dass *epistêmê epi to on* ist, weil sie die richtigen *aitiai* bietet, während *doxa epi to on* und *mê on* ist, da sich ihre *aitiai* nicht als richtig betrachten lassen. Damit wird die Zwei-Welten-Theorie vermieden, denn die angebliche Trennung von Gegenstandsbereichen ist letztlich nur eine Trennung hinsichtlich der Art von Erklärungen, auf die sich jedes kognitive Vermögen beruft.

Schließlich möchte ich als Schlusswort meiner Analyse des ersten Teils des Arguments B noch zwei wichtige Thesen meiner vorliegenden Deutung anhand der Metapher illustrieren, die Sokrates zu der Charakterisierung der *orthê doxa* in 506c6-9 einführt. Dort vergleicht er die Person, die eine richtige Meinung hat aber kein Wissen, mit einem Blinden, der trotz seiner Körperbehinderung seinen Weg richtig zurücklegen kann. Es ist nicht schwierig anzunehmen, dass der Wissende mit dem Sehenden, der seinen Weg auch richtig geht, zu vergleichen ist. Aus diesem Gleichnis lässt sich zudem ableiten, dass der Blinde und der Sehende in einer Hinsicht mit verschiedenen Gegenständen vertraut sind, in einer anderen Hinsicht jedoch mit denselben: Sofern der Blinde das Sehvermögen nicht besitzt, ist er nicht mit dem Sichtbaren vertraut und kann dementsprechend auch nicht beanspruchen, dieselben Gegenstände wie der Sehende zu erkennen. Wahrscheinlich benutzt der Blinde ein anderes Vermögen wie den Gehörsinn oder den Tastsinn, um Dinge zu erkennen, und demzufolge sind seine Gegenstände Laute und Tastwahrnehmungen, aber auf keinen Fall sichtbare Dinge. Man kann somit festhalten, dass der Blinde und der Sehende in der Sphäre ihrer Vermögen mit verschiedenen Gegenständen vertraut sind. Hinsichtlich der Produkte hingegen, die aus dem Gebrauch ihrer jeweiligen Vermögen resultieren, lässt sich kein Unterschied zwischen ihren Gegenständen nachweisen: Beide legen **denselben** Weg zurück. So findet unsere These, dass die Gegenstandstrennung bei Vermögen keine Gegenstandstrennung bei jenen Zuständen implizieren muss, die aus dem Gebrauch der Vermögen resultieren, in dieser Metapher eine zusätzliche Bestätigung.

Die Metapher illustriert auch unsere These, dass die kognitiven Vermögensgegenstände letztlich als *aitiai* angesehen werden müssen: Der Sehende legt seinen Weg richtig zurück **basierend** auf der Information, die er aus dem Gebrauch seines Sehvermögens schöpft. Der Blinde hingegen tut dasselbe **basierend** auf der Information, die er aus einem anderen

Vermögen, z.B. aus dem Gehörsinn gewinnt. Das Sichtbare und das Hörbare spielen also die Rolle der *aitiai* für den Erfolg von beiden bei dem Zurücklegen des Weges. Es ist zu vermuten, dass der Unterschied zwischen diesen beiden *aitiai* darin besteht, dass sich die *aitia* des Sehenden als sicher (Siehe Kapitel (2)) bezeichnen lässt, während die *aitia* des Blinden diesen Sicherheitstest nicht bestehen würde.

5.2.4 Zweiter Teil: *Ta polla kala als doxasta*

Nachdem Sokrates im ersten Teil die *doxa* von der *epistêmê* und der *agnôsia* unterschieden hat, und deren Gegenstand (bzw. *to doxaston*) als etwas, das zwischen *on* und *me on* liegt, charakterisiert hat, dient der zweite Teil dem Nachweis der These, dass die Erkenntnisgegenstände der Schaulustigen bzw. *ta polla kala* als *ta doxasta* bezeichnen werden müssen. Damit wird die Argumentation vervollständigt, und Sokrates erreicht sein Ziel, das darin besteht, den Schaulustigen davon zu überzeugen, dass er lediglich ein *doxazôn* ist und demzufolge keinen Anteil an dem Bereich der *epistêmê* beanspruchen darf.

- (12) Die Schaulustigen glauben nicht an das Schöne selbst bzw. an eine Idee der Schönheit, die eins ist und die immer unverändert bleibt. Sie glauben hingegen an die vielen schönen Dinge (*ta polla kala*). (479a1-5)
- (13) All die vielen schönen Dinge scheinen auch hässlich zu sein, all die vielen ungerechten Dinge auch gerecht usw. (479a5-b8)
- (14) Jedes der vielen Dinge ist und ist nicht das, was wir sagen, dass es ist. (479b9-10)
- (15) Jedes dieser Dinge ist doppeldeutig und man kann nicht fest denken, dass sie sind oder nicht, oder dass sie sind und nicht sind, oder dass keine der beiden Alternativen bei ihnen zutreffen. (479c3-5)
- (16) Da die vielen Dinge zum einen nicht dunkler sind als das Nichtseiende, in dem Sinne, dass sie weniger sind als das Nichtseiende, und zum anderen nicht heller als das Seiende, in dem Sinne, dass sie mehr sind als das Seiende, sind sie zwischen das Seiende und das Nichtseiende zu stellen. (479c6-d1)
- (17) Nach den *nomima* der Vielen über das Schöne und das Hässliche schwanken die vielen schönen Dinge zwischen dem Sein und dem Nicht-Sein. (479d3-5)
- (18) Die vielen schönen Dinge müssen als *doxasta* und nicht als *gnôsta* bezeichnen werden. (479d7-9)
- (19) Diejenigen, welche die vielen Dinge anschauen, haben zwar eine Meinung aber kein Wissen von dem, was sie meinen. (479e1-5)
- (20) Diejenige, die jedes in sich immer identische Ding selbst betrachten, haben ein Wissen davon und nicht eine Meinung. (479e7-9)

5.2.4.1 *Ta polla kala* und die Kopräsenz von Gegensätzen

In der Prämisse (12) stellt uns Sokrates ohne große Umschweife die Eintäten vor, die den Erkenntnisgegenstand der Schaulustigen ausmachen: *ta polla kala*. Die Prämissen (13) bis (15) schreiben *ta polla kala* Annahme von Gegensätzen zu, so dass man von ihnen sagen kann, dass sie sowohl *kala* als auch *aischra* sind. Auf Grund dieser Charakterisierung kann Sokrates in den Prämissen (16) und (17) festlegen, dass sie zwischen *on* und *me on* liegen und deshalb (Schritt (18)) als *doxasta* und nicht als *gnôsta* betrachtet werden müssen.

In dem vorliegenden Abschnitt der Arbeit konzentriere ich mich auf die Prämissen (12) bis (15), in denen die Rede von Kopräsenz bei *ta polla kala* ist. Das Phänomen der Kopräsenz wurde bereits in Kapitel (4) ausführlich untersucht und ein Deutungsvorschlag geliefert.¹⁴⁷ Dementsprechend muss hier nur eine kurze Zusammenfassung dargestellt werden. Meiner Deutung zufolge muss *ta polla kala* mit „die vielen anaxagoreischen partikulären Eigenschaften für die Schönheit“ übersetzt werden. Die Annahme von Gegensätzen in der *Politeia V* muss mit der in dem vorherigen Kapitel dargestellten dialektischen Funktion der Kopräsenz in Verbindung gebracht werden, so dass Sokrates mit der Charakterisierung von *ta polla kala* als Entitäten, die ihre Gegensätze annehmen, in den Prämissen (13) bis (15) dieser Deutung zufolge meint, dass die Erkenntnisgegenstände der Schaulustigen bzw. *ta polla kala* usw. selbstwidersprüchlich sind, da die anaxagoreische Auffassung der Prädikation dazu führt, dass z.B. die Eigenschaft der Schönheit identisch mit der Eigenschaft der Hässlichkeit ist, die der Gerechtigkeit mit der Ungerechtigkeit usw.

Diese Interpretation muss nun mit dem Text selbst aus *Politeia V* konfrontiert werden, um nachzuweisen, dass sie kohärent zu der Argumentation des Arguments B ist und einen positiven Beitrag zu dem Verständnis der analysierten Passage leisten kann.

¹⁴⁷ Siehe insbesondere Abschnitte (4.2) und (4.3).

5.2.4.2 Das Schlussargument

Warum muss aus der Tatsache, dass *ta polla kala* die Gestalt von Gegensätzen annehmen, der Schluss abgeleitet werden, dass *ta polla kala* sowohl *onta* als auch *mê onta* sind, bzw. dass sie zwischen *to on* und *to mê on* liegen?

Auf diese Frage wird traditionellerweise folgendermaßen geantwortet: Da die vielen schönen Dinge schön **sind** und **nicht** schön **sind**, muss diese Aussage äquivalent mit der Behauptung sein, dass die vielen schönen Dinge *onta* und *me onta* sind. Dieser Deutung zufolge ist die zweite Aussage also nur eine Umformulierung der ersten und beruft sich auf folgende Äquivalenzen: „ist schön“ = *to on*, „ist nicht schön“ = *to me on*. Diese Auslegung besäße den Vorteil, dass keine zusätzliche Argumentation erforderlich wäre, um *ta polla kala* gleichzeitig mit *on* und *me on* in Verbindung zu bringen. Darüber hinaus impliziert sie, dass auch die Kopräsenz von Gegensätzen bei *ta polla kala* von den Schaulustigen in der Tat eingeräumt wird.

Obwohl diese Lesart wahrscheinlich die naheliegendste Form ist, die Passage zu deuten, führt sie meiner Meinung nach zu folgenden Schwierigkeiten:

Erstens sind die Äquivalenzen „ist schön“ = *on* / „ist nicht schön“ = *mê on* ungünstig für jede der Lesarten des Verbs *Sein*. Für die existentielle und die veritative Lesart besteht die Schwierigkeit darin, dass sie eine Verschiebung von einem existentiellen bzw. veritativen Sinn hin zu einem prädikativen Sinn implizieren, was eine eigene Begründung erfordern würde. Eine solche Begründung wird jedoch von dem Text nicht geliefert. Die prädikative Lesart, bei der die Identifizierung von *on* mit der prädikativen Struktur „ist schön“ gelten soll, stößt auf die Schwierigkeit, dass *mê on* mit *mêden* identifiziert werden muss, wodurch die Gleichstellung von „ist nicht schön“ mit *mê on* ihrerseits implizieren würde, dass „ist nicht schön“ mit „nichts“ identisch ist, eine Schlussfolgerung, die natürlich absurd ist (Vgl. oben Abschnitt (5.2.3.3.)).

Zweitens beruht die Argumentation von Sokrates selbst nicht auf dieser Identität, wie der Schritt (16) nahe legt. In diesem Schritt, in dem *ta polla kala* ihren ontologischen Status zwischen *to on* und *to mê on* erhalten, behauptet Sokrates nicht, dass die vielen schönen Dinge *to on* sind, weil sie “schön” sind, und dass sie *to mê on* sind, weil sie auch “nicht schön” sind. Er argumentiert hier vielmehr auf eine sehr undurchsichtige Art und Weise, dass die Klarheit solcher Entitäten in Bezug auf das Sein dafür verantwortlich ist, dass sie einen mittleren Status zwischen *on* und *mê on* besitzen. Dieser Schritt legt zumindest nahe, dass Sokrates sehr wohl davon ausgeht, dass eine zusätzliche Argumentation erforderlich ist, was nicht der Fall wäre, wenn *on* nur eine elliptische Formulierung für „ist schön“ wäre.

Auf Grund dieser Schwierigkeiten möchte ich hier eine alternative Deutung der Textstelle darstellen. Meiner Deutung zufolge hält Sokrates nicht daran fest, dass „ist schön“ mit *to on* identifiziert werden muss, und „ist nicht schön“ mit *to me on*. Er besteht auch nicht auf der These, dass die Schaulustigen in der Tat akzeptieren, dass *ta polla kala* Gegensätze annehmen. Er argumentiert vielmehr dafür, dass die Annahme von Gegensätzen nur stattfindet, **wenn** die Schaulustigen insistieren, dass *ta polla kala* tatsächlich *kala* sind. **Wenn** sie aber diesen Anspruch aufgeben, dann gibt es keine Kopräsenz.

Zuerst müssen wir uns an die Argumentationslinie des Sokrates in den Schritten (12) bis (15) des Arguments erinnern: Der Ausgangspunkt der Argumentation ist hierbei die Festlegung, dass der Schaulustige *ta polla kala* für die Wissensgegenstände hält. Ich habe oben bereits für die These argumentiert, dass *ta polla kala* mit partikulären wahrnehmbaren Eigenschaften zu identifizieren sind, die die Schaulustigen für verantwortlich für die Schönheit in den Gegenständen halten. Die Auswahl dieser Eigenschaften führt dann zu dem Widerspruch, welcher in den Schritten (13) bis (15) dargestellt wird. Dementsprechend besteht die Strategie von Sokrates darin, die Schaulustigen zu einem Widerspruch zu führen: Wenn sie behaupten, dass *ta polla kala* tatsächlich *kala* sind, dann müssen sie akzeptieren, dass diese auch *ta aischra* sind, und deshalb einräumen, dass *ta polla kala* sowohl *kala* als auch *aischra* sind. Bedeutet diese Argumentation jedoch, dass der Schaulustige an selbstwidersprüchliche Entitäten glaubt?

Nicht unbedingt. Die Weißheit (ein mögliches Beispiel für *ta polla kala*) wird **erst** dann zu einer selbstwidersprüchlichen Entität, **wenn** der Schaulustige darauf beharrt, dass die Weißheit die Schönheit ist. **Wenn** er auf diese Identifizierung verzichtet, dann vermeidet er

es, sich auf selbstwidersprüchliche Entitäten festzulegen. Gerade dies tun nun meiner Meinung nach die Schaulustigen: Sie verzichten darauf zu postulieren, dass *ta polla kala kala* sind. Dieser Verzicht wird in dem Schritt (16) dokumentiert. Der Schaulustige hält hier nicht mehr daran fest, dass die vielen schönen Dinge, *to on* sind, womit gleichzeitig angedeutet wird, dass er auch nicht mehr behauptet, dass sie *kala* sind (da *on* sowohl Prädikation als auch Existenz impliziert). Stattdessen räumen sie ein, dass *ta polla kala* dunkel in Bezug auf das Sein sind, und deshalb einen niedrigeren Status erhalten müssen.¹⁴⁸

Die Tatsache, dass *ta polla kala* sich nicht als *on* bezeichnen lassen, impliziert für die Schaulustigen, dass sie ihre Ansprüche auf den Titel von Wissenden aufgeben müssen, da nur derjenige, der *to on* betrachtet, *epistêmê* besitzt, wie sie selbst in dem ersten Teil der Argumentation eingeräumt haben.

Nach diesen Vorüberlegungen können wir die Strategie von Sokrates in diesem Teil des Arguments besser verstehen. Sie besteht darin, einen Schaulustigen mit folgendem Dilemma zu konfrontieren: „Wenn du postulierst, dass die vielen schönen Dinge *ta onta* sind (und auf diese Weise können sie den Status von *ta gnôsta* erhalten), dann sind sie auch *ta me onta*, und deshalb werden sie zu selbstwidersprüchlichen Entitäten. Wenn du aber den Widerspruch vermeiden möchtest, wie ein gerechter Mann dies tun muss,¹⁴⁹ dann musst du auf den Anspruch verzichten, *ta polla kala* als *onta* zu bezeichnen, wodurch sie auch nicht mehr als *ta gnosta* bezeichnet werden können.

Meine Deutung entfernt sich somit von den traditionellen Lesarten, die den Gedankengang dieses Teils des Arguments folgendermaßen verstehen: Da die vielen schönen Dinge **tatsächlich** schön und hässlich sind, sind sie zwischen *to on* und *mê on*, und demzufolge auch *doxasta*. Mein Deutungsvorschlag ist hingegen folgender: Da die vielen schönen Dinge schön und hässlich werden, wenn sie als *onta* bezeichnet werden (sie **dürfen** aber nicht schön und hässlich sein), dann werden sie nicht als *onta* bezeichnet, sondern an einem mittleren Platz zwischen *to on* und *to mê on* eingeordnet.¹⁵⁰ Dieser Deutung zufolge ist somit die Annahme von Gegensätzen kein wirkliches Merkmal von *ta polla kala*, auf Grund dessen diese den

¹⁴⁸ Auf der anderen Seite muss der Schaulustige postulieren, dass die vielen schönen Dinge heller als *mê on* sind. Diese Festlegung lässt sich verstehen, wenn man darauf achtet, dass *mê on* sowohl Prädikation als auch Existenz verneint. Die Weißheit ist heller als *mê on*, weil sie im Gegensatz zu *mê on* etwas existierendes ist.

¹⁴⁹ Für die Rolle der Gerechtigkeit in diesem Argument siehe oben Abschnitt (5.2.1).

¹⁵⁰ Noch kürzer gesagt: Während die traditionellen Lesarten behaupten, dass die vielen schönen Dinge zwischen *to on* und *to me on* liegen, weil sie schön und hässlich sind, lege ich fest, dass die vielen schönen Dinge zwischen *to on* und *to me on* liegen, weil sie **nicht** schön und hässlich sein können.

Status von „*onta* und *mê onta*“ erhalten. Die Annahme von Gegensätzen ist vielmehr eine unerwünschte Konsequenz, die sich aus der These ergibt, dass *ta polla kala* in der Tat *kala* (und deshalb auch *onta*) sind.¹⁵¹ Diese Konsequenz wird von den Schaulustigen abgelehnt, was impliziert, dass sie auf den Status von *ta onta* für *ta polla kala* verzichten.

Diese Interpretation hat einen zusätzlichen Vorteil: Das Argument weist auf diese Weise eine dialektische Struktur auf, die wir schon in *Phaidon* angetroffen haben: Die Sicherheit einer Hypothese wird dadurch getestet, dass man prüft, ob ihre Schlussfolgerungen widerspruchsfrei sind oder nicht. Da die Hypothese des Schaulustigen zu einem Widerspruch führt, dann wird die ursprüngliche Hypothese abgelehnt und eine neue Hypothese vorgeschlagen, die auch getestet werden muss. Im Folgenden stelle ich eben dieses besprochene Argument noch einmal graphisch derart dar, dass diese dialektische Struktur klar wird. Ich gehe davon aus, dass die Grundhypothese der Schaulustige in der Aussage „*epistêmê ist epi ta polla kala*“ besteht.

1. *Epistêmê ist epi ta polla kala.* (**Die Grundhypothese des Schaulustigen**)
2. *Epistêmê ist epi to on.* (Von Sokrates und dem Schaulustigen vereinbarte Prämisse)
3. *Doxa ist epi to on und to me on.* (Von Sokrates und dem Schaulustigen vereinbarte Prämisse)
4. Wenn *epistêmê epi ta polla kala* ist, dann sind *ta polla kala ta onta*. (Aus (1) und (2))
5. Wenn *ta polla kala ta onta* sind, sind sie natürlich *kala*. (Da *on* nicht nur Existenz impliziert, sondern auch Prädikation).
6. Wenn *ta polla kala* tatsächlich *kala* sind, sind sie auch *ta aischra* (Da man nachweisen kann, dass *ta polla kala* sowohl mit der Schönheit als auch mit der Hässlichkeit in den schönen Einzeldingen identisch sind). **WIDERSPRUCH!**
7. Der Schaulustige überprüft die Gruppe der Prämissen, lehnt ihre Grundhypothese bzw. die Prämisse (1) ab, und vermeiden auf diese Weise (4), (5) und (6), mit der Konsequenz, dass der Widerspruch in (6) aufgelöst wird. Statt (3) legen sie Folgendes fest:
8. *Ta polla kala* sind *ta onta* und *me onta*, bzw. liegen zwischen *to on* und *me on*. (**Die neue Grundhypothese des Schaulustigen**)

¹⁵¹ Man mag einwenden, dass der Text selbst nahe legt, dass die Erkenntnisgegenstände der Schaulustigen in der Tat Gegensätze annehmen, wie z.B. in 479a-10, wo gesagt wird, dass solche Entitäten sowohl **sind** als auch **nicht sind**. Der Gebrauch von *einai* würde somit klar machen, dass Sokrates selbst die Meinung vertritt, dass sie Gegensätze annehmen. Es scheint mir aber, dass die Ausdrucksweise, die Sokrates bei seiner Darstellung der Annahme von Gegensätzen bei *ta polla kala* wählt, mit keinem Wort andeutet, dass sie in der Tat Gegensätze annehmen. Von 479a5 bis b4 benutzt Sokrates den Ausdruck *fainetai* in seiner Darstellung von der Annahme von Gegensätzen. Dieser Ausdruck impliziert nicht notwendig, dass Sokrates tatsächlich meint, dass *ta polla kala kala* und *aischra* sind. Von 479b6 bis b10 wird zuerst implizit (b6-7) und danach explizit (b9-10) das Verb *Sein* benutzt. Es ist jedoch anzumerken, dass das Verb *Sein* in Verbindung mit dem Verb **Sagen** gebraucht wird. Sokrates behauptet nicht, dass *ta polla* sowohl *P* als auch nicht-*P* sind, sondern dass, sie genau das sind und nicht sind, was jemand **sagt**, dass sie sind. Nur wenn jemand **sagt**, dass sie *P* sind, dann werden sie *P* und gleichzeitig nicht *P*. Er legt sich mit dieser Feststellung nicht auf die Behauptung fest, dass sie Gegensätze annehmen.

9. Dann: *Doxa*, und nicht *epistêmê* ist *epi ta polla kala*. (Aus (1), (2) und (8))

Die Konklusion in (9) impliziert natürlich, dass die Schaulustigen keine *epistêmê* besitzen. Damit hat Sokrates bewiesen, dass die Schaulustigen keine *gignôskontes* sind und infolgedessen auch keine Philosophen.

5.2.5 Schlussanmerkungen zu dem Argument B

Diese umfangreichen und nicht immer durchsichtigen Überlegungen zum Argument B haben gezeigt, dass sich Platon hier nicht auf die Zwei-Welten-Lehre festlegt. Der Kern meiner Argumentation, die sich gegen die traditionelle Deutung entscheidet, stützt sich im Grunde genommen auf folgende Punkte:

- Als erster Argumentationsschritt wurde vorgeschlagen, dass in den Prämissen „*epistêmê* ist *epi to on*“ und „*doxa* ist *epi to on* und *to mê on*“, die Referenzgegenstände der Verbalausdrücke nicht die Gegenstände sind, die die Eigenschaften tragen (wie traditionell angenommen wird), sondern die Eigenschaften selbst, die in den Gegenständen für bestimmte Attribute verantwortlich sind. Außerdem/Als zweites wurde die Sichtweise befürwortet, dass *on* gleichzeitig Existenz und Prädikation bedeutet, so dass die Formeln über *epistêmê* und *doxa* folgendermaßen verstanden werden müssen: *epistêmê* (dass *x P* ist) basiert auf der Eigenschaft, die in *x* existiert, und die das *P* in *x* ist; *doxa* (dass *x P* ist) basiert auf der Eigenschaft, die in *x* existiert (deshalb *on*), aber nicht das *P* in *x* ist (deshalb *me on*). Diese Interpretation verursacht, wie wir gesehen haben, keine große Schwierigkeiten, im Gegensatz zu den anderen betrachteten Lesarten, wobei sie darüber hinaus auch noch den Vorteil bietet, eine Verbindung zwischen der Diskussion über *aitiai* in Phaidon und der Unterscheidung zwischen *epistêmê* und *doxa* in der *Politeia V* zu schaffen, da die Eigenschaften, die für die Attribute in den Gegenständen verantwortlich sind (wie in meiner Deutung zur *Politeia V* vorgeschlagen wurde), als *aitiai* im Phaidon zu betrachten sind. Dementsprechend wäre daher auch der *gignôskôn* in der *Politeia V* mit dem Vertreter der sicheren *aitiai* in Phaidon zu identifizieren, und der *doxazôn* mit dem Vertreter der abgelehnten *aitiai*.

- Dieser Deutungsvorschlag wurde durch unsere Untersuchung über Vermögen bestätigt. Wir haben die problematischen Thesen, dass *epistêmê* und *doxa* Vermögen sind und sich durch ihre Gegenstandsbereiche unterscheiden (Bedingung (a) des Unterscheidungsprinzips) im Einzelnen analysiert und sind dabei zu folgenden Ergebnissen gelangt: Erstens wurde deutlich, dass Sokrates mit dem Begriff der *dynamis* im Rahmen der *Politeia* V nicht ein mentales Vermögen (in Analogie mit dem Sehvermögen), sondern eine Kunstfertigkeit bzw. *technê* meint. Zweitens konnten schlüssige Beweise dafür erbracht werden, dass die Bedingung (a) des Unterscheidungsprinzips nicht die Forderung impliziert, dass sich zwei Vermögen bzw. Kunstfertigkeiten durch ihre Gegenstandsbereiche unterscheiden, sondern nur eine Unterscheidung durch die *aitiai* verlangt, die als *paradeigmata* für die Kunstfertigkeiten fungieren. Dementsprechend ist die zunächst angenommene Gegenstandstrennung bei den Vermögen letztendlich nichts anderes als eine *aitiai*-Trennung: Das Postulat, dass *epistêmê* und *doxa* getrennte Gegenstände besitzen, muss folglich so verstanden werden, dass sie verschiedene Arten von *aitiai* als *paradeigmata* besitzen.
- Schließlich konnte festgestellt werden, dass *epistêmê* und *doxa* doppeldeutige Begriffe sind, da sie sowohl Vermögen als auch Zustände bezeichnen können. Unsere Untersuchung hat somit als weiteres Ergebnis nachweisen können, dass Sokrates stillschweigend die kognitiven Termini benutzt, ohne die Bedeutungs differenzierung explizit zu thematisieren. Diese Doppeldeutigkeit konnte jedoch als implizit realisierte Unterscheidung nachgewiesen werden, da die Bedingung einer Trennung der Gegenstandsbereiche im Text nur in Zusammenhang mit den kognitiven Termini gebracht wird, wenn diese zur Benennung von Vermögen benutzt werden, jedoch nie, wenn sie der Benennung von kognitiven Zuständen dienen. Diese Verbindung erlaubt uns den Schluss, dass (a) Sokrates unbewusst den Unterschied zwischen Zustand und Vermögen respektiert, und dass (b) die scheinbare Gegenstandstrennung bei den Vermögen als *aitiai*-Trennung verstanden werden muss, wie wir in dem vorangegangenen Punkt begründet nahe gelegt haben.

Die Kombination dieser drei Hauptargumentationspunkte ermöglicht es uns, einerseits die Interpretationsprobleme und Paradoxa, die die Zwei-Welten-Lehre aufwirft, zu umgehen, und

andererseits das Argument B den Textstellen von *Menon* und *Theaitetos* anzunähern, wo eine *aitia*-bezogene Unterscheidung bevorzugt wird.

Nach Abschluss dieser Untersuchung ist es angebracht, die Frage aufzuwerfen, warum sich Sokrates für die Analyse von Kunstfertigkeiten interessiert und nicht für die Beschreibung der notwendigen und hinreichenden Bedingungen für die kognitiven Zustände, wie es in einer epistemologischen Untersuchung zu erwarten wäre. Meiner Meinung nach liegt der Schlüssel zu dieser Frage in folgender Passage, die am Ende des siebten Buches zu finden ist, und welche sich als Schlussfolgerung nicht nur dieses Buches, sondern der ganzen Diskussion über Erkenntnis in der *Politeia* verstehen lässt: „Niemand wird unsere Aussage bestreiten, dass es keine andere *methodos* gibt, die versucht, für jede Sache an sich systematisch zu erfassen, was sie ist“ (533b1-3). Die darin angesprochene Methode ist die Dialektik. Platon merkt an diesem Punkt der Argumentation ausdrücklich an, dass alle anderen *technai* nicht als Wissen *sensu stricto* gelten können, und deshalb andere Bezeichnungen, wie *dianoia* oder *doxa*, erhalten müssen. Diese Passage zeigt daher, dass im Mittelpunkt Platons Interesses nicht die Frage steht, **was** Wissen und Meinung sind, sondern **wie** sie gewonnen werden können. Platon ist der Verteidiger einer *methodos* und übernimmt daher die Aufgabe nachzuweisen, dass nur die *dialektike technê* und keine andere *technê* zum Wissen führt. Die anderen großen Kunstfertigkeiten, die einem Griechen für die Wissensgewinnung wahrscheinlich geeignet erscheinen können, wie die Dichtung, die Sophistik oder andere einzelne *technai*, gelten dagegen für Platon nicht als Produzenten von Wissen. Dieses Interesse für die *methodoi* und Wissenswege macht folglich mehr als deutlich, warum Platon sich auf die Analyse von Kunstfertigkeiten konzentriert. Die Analyse dieses Themas beginnt in *Politeia* V.

Das Schlussfazit des siebten Buches stimmt somit mit dem Thema der Bücher VI und VII überein, da hier dasselbe zentrale Thema, nämlich das der *paideia*, behandelt wird. So beschäftigt sich Platon in den mittleren Büchern als Methodenlehrer mit dem Studienprogramm des Philosophen. Bei dieser Auseinandersetzung geht es ihm darum festzustellen, welche *mathêmata* Wissen produzieren, und wie diese von anderen *mathêmata* unterschieden werden können. Diese Aufgabe erfordert jedoch zunächst eine Abgrenzung der verschiedenen Kunstfertigkeiten. In den Worten der *Politeia* V ist diese Aufgabe nichts anderes als eine Kontrastierung von *dynamais*.

Aus dieser neuen Definition ergibt sich eine neue Deutungslinie des Arguments B. Traditionellerweise wird angenommen, dass der Philosoph vom Nicht-Philosophen anhand seiner jeweiligen kognitiven Zustände differenziert wird, weshalb häufig behauptet wird, dass die Dichotomie *epistêmê/doxa* in diesem Argument unserer modernen Unterscheidung Wissen vs. Meinung entspricht. Wenn aber unsere zuvor erarbeitete Überlegung richtig ist, dann sind der Philosoph und der–Nicht-Philosoph durch die Kunstfertigkeiten, die sie besitzen, zu unterscheiden, und nicht durch ihre jeweiligen kognitiven Zustände.

In diesem Kontext erscheint es angebracht, folgende Frage zu stellen: Wenn die Dichotomie *epistêmê/doxa* in Argument B nicht unserer modernen Unterscheidung Wissen vs. Meinung entspricht, gibt es eine andere moderne begriffliche Antithese, die dem Gebrauch der Termini in *Politeia* entspricht und uns auch den Ansatzpunkt Platons erhellt?

Meiner Meinung nach kann die Auseinandersetzung mit den *technai* und die Bemühungen, zwischen der *technê*, die als echte *epistêmê* gelten muss, und den anderen, die nur den Status von *doxa* oder höchstens den der *dianoia* erreichen können, zu differenzieren, mit einem in der modernen Wissenschaftsphilosophie sehr häufig diskutierten Problem, und zwar dem der Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Pseudowissenschaft gleichgesetzt werden. Sind z.B. die Astrologie oder die Psychoanalyse (um zwei Disziplinen zu nennen, die im 20. Jahrhundert das Interesse der Philosophen und Wissenschaftler in Rahmen dieser Problematik erregt haben) Wissenschaften? Oder müssen wir sie vielmehr als Pseudowissenschaften charakterisieren? Um eine Antwort auf diese Frage zu geben, bemühen sich die Wissenschaftsphilosophen eifrigst, die so genannten *Abgrenzungskriterien* zwischen Wissenschaft und Pseudowissenschaft festzulegen, d.h. die notwendigen und hinreichenden Bedingungen, die eine Erklärung erfüllen muss, um als wissenschaftlich zu gelten. Ich schlage daher vor, die Ausführungen in *Politeia* V mit dieser Diskussion in Zusammenhang zu bringen und dementsprechend *epistêmê* (als *dynamis*) mit dem deutschen Wort "Wissenschaft" und *doxa* (als *dynamis*) mit dem Terminus "Pseudowissenschaft" zu übersetzen.

Die Angleichung von *epistêmê* an unseren modernen Begriff von Wissenschaft kann kaum in Abrede gestellt werden. *Epistêmê* ist eine Bezeichnung für die Dialektik, die klarerweise die einzige *technê* ist, die eine richtige Systematik besitzt, und die echte *aitiai* oder *logoi* liefert (Vgl. *Pol.* 533b-c). Für die Betrachtung der *doxa* als Pseudowissenschaft sprechen ebenfalls

mehrere Hinweise: als erstes sei daran erinnert, dass die *doxa* eine *dynamis* ist und dementsprechend auch eine Art *technê*, oder genauer gesagt – und hierin liegt der Schlüssel zur Auflösung des Problems–: sie **scheint** eine richtige *technê* zu sein. In diesem Zusammenhang müssen wir uns noch einmal an die Textstelle 493a6-d9 erinnern, die bereits in Abschnitt (5.2.2) angeführt wurde. Dort spricht Sokrates der Sophistik (einem typischen Beispiel einer Kunstfertigkeit, die zu dem Bereich der *doxa* gehört) eine gewisse Systematik und die Fähigkeit, einen *logos* zu liefern, zwar nicht gänzlich ab; gleichzeitig präzisiert er jedoch, dass er diesen *logos* für *katagelastos*, und die Systematik nur für scheinbar hält. Diese Stelle macht deutlich, dass im Hintergrund der Auseinandersetzung Platons mit Kunstfertigkeiten, wie z.B. mit der Sophistik, das Interesse steht, zwischen echter und scheinbarer Wissenschaft zu differenzieren. In dem Schiffsgleichnis (*Pol.*488a-e) ist eine ähnliche Problematik spürbar: Die Seemänner halten für *epistamenos ta kata naun* nicht die Person, die die richtigen Kenntnisse *peri nautikôn* besitzt, sondern denjenigen, der geschickt (*deinos*) genug ist, den *naukleros* davon zu überzeugen oder dazu zu zwingen, ihm die Schiffsleitung zu übergeben.

Die Idee, dass es neben der echten Wissenschaft andere Kunstfertigkeiten gibt, die der echten Wissenschaft ähnlich sind, aber tatsächlich durch niedrigere und sogar gefährliche Prinzipien geleitet werden, ist ein Problem, das Platon bereits in *Gorgias* (464b-466a3) durch die Differenzierung zwischen *empeiria* und *technê* thematisiert. Für *technai* wie die Medizin oder die *nomothetiês* gibt es – so Sokrates – entsprechende *empeiriai*, die nur *eidola* (vgl. 463d1-2) der echten *technai* sind. Der Medizin z.B. entspricht die Kochkunst, die sich in die Medizin einschleicht und *prospoieitai ta beltista sitia toi somati eidenai* (464d4-5), aber in Wirklichkeit ist sie keine echte *technê*, denn sie kann eigentlich keinen *logos* liefern. Sie ist demnach ein *alogon pragma*. Die Kochkunst, so kann man aus der Rede von Sokrates schließen, ist eigentlich nur das *eidolon* der Medizin, eine Tätigkeit, die ihr ähnlich aber dennoch verschieden von dieser ist. Dieser Kontrast zwischen echter *technai* und ihrer *eidola* ist meiner Meinung nach nichts anderes als unser moderner Kontrast zwischen Wissenschaft und Pseudowissenschaft.¹⁵²

Diese Problematik bildet jedoch den Kernpunkt, der Anlass zu der Darlegung der Argumente A und B gibt, wie Sokrates in der Einführung zu beiden Textstellen deutlich macht: das Ziel

¹⁵² Eine Disziplin wird als eine Pseudowissenschaft betrachtet, wenn (a) nicht wissenschaftlich ist, aber (b) danach strebt, den Eindruck zu erwecken, dass sie eine Wissenschaft sei. Diese zwei Bedingungen kommen meiner Meinung nach gerade durch den Begriff von *eidola* der *technai* in *Gorgias* zur Sprache.

der Argumente ist es, die Differenzierung zwischen denjenigen, die *homoioi philosophois* sind, und denjenigen, die *alêthinoi philosophoi* sind, ans Licht zu bringen (vgl. 475e),¹⁵³ das heißt, den Kontrast zwischen echter und scheinbarer Wissenschaft bzw. Wissenschaft und Pseudowissenschaft aufzuzeigen und eine klare Abgrenzung zu schaffen.

Dieser Interpretation entsprechend schlage ich vor, dass die in dem Unterscheidungsprinzip enthaltenen Bedingungen als die platonischen Abgrenzungskriterien zwischen Wissenschaft und Pseudowissenschaft verstanden werden müssen. In Einklang mit dieser Argumentationsführung lassen sich diese zwei Disziplinen dadurch unterscheiden, dass (a) sich die Wissenschaft auf *to on* bzw. auf die echten *aitiai* richtet und (b) Wissen (als kognitiven Zustand) produziert. *Doxa* hingegen (a) richtet sich auf falsche *aitiai* und (b) produziert Meinung (als kognitiven Zustand).

Im Anschluss an diese Klarstellung möchte ich noch kurz ein Problem behandeln, das mit den ungerechtfertigten Kritiken verbunden ist, die gegen jene Deutungsansätze angeführt werden, die die Zwei-Welten-Lehre vermeiden (s. Abschnitt (5.1)). Das Problem kreist um folgende Fragestellung: Warum kann nur der Philosoph Wissen beanspruchen, und warum muss die Epistemologie Platons mit der Metaphysik der Ideenlehre zwangsläufig in Bezug gesetzt werden, so dass nur derjenige, der die Ideen betrachtet, *epistêmê* besitzt?

Die Antwort liegt m. E. in der Tatsache, dass *epistêmê* eine *aitia*-bezogene Disziplin ist, so dass nur derjenige, der die richtige *aitiai* liefern kann, als *gignôskôn* betrachtet werden kann. Eine *aitia* – und hier liegt der Schlüssel für viele Rätsel der Erkenntnistheorie und die Wissenschaftsphilosophie Platons – entspricht nicht unseren modernen Begriffen von Ursache oder Grund oder Begründung. Eine *aitia* ist eine ontologische Erklärung, wie wir in dem Kapitel (2) gesehen haben, die sehr bestimmte, anspruchsvolle und für uns nicht selbstverständliche Bedingungen erfüllen muss.

5.3 Das Argument A

Diese kurze Passage lässt sich in zwei Abschnitte teilen: In dem ersten Abschnitt (475e9-476a7) wird die Unterscheidung zwischen *auto to kalon* / *ta polla kala* eingeführt. In dem

¹⁵³ Vgl. Abschnitt (2.2.1.2)

zweiten Abschnitt (476a9-d6) wird argumentiert, dass derjenige, der diese Unterscheidung bemerkt, Wissen besitzt, während derjenige, der sie übersieht, lediglich Meinung beanspruchen kann. Der argumentative Faden ist also leicht zu erfassen: Eine Unterscheidung wird dargestellt, und auf Grund ihres Erkennens werden die Zustände von Wissen und Meinung determiniert. Trotzdem enthalten beide Teile einige Deutungsschwierigkeiten, die die Bündigkeit des Arguments und insbesondere die Tatsache, dass das Argument an eine mit der platonischen Lehre bereits vertraute Person gerichtet wird (475e6-7), noch problematischer machen. Ich stelle zuerst die Schwierigkeiten von jedem einzelnen Teil dar, und schlage im Anschluss daran eine Interpretation vor, die m.E. die Probleme befriedigend lösen kann.

5.3.1 Erster Teil: Die Grundunterscheidung

Der erste Teil enthält zwei Prämissen:

- (1) Da das Schöne und das Hässliche Gegensätze sind, sind sie zwei, und deshalb ist jedes eins (*hen*) (475e9-476a2)
- (2) Obwohl das Schöne eins (*hen*) ist, scheint es durch die *koinônia* vieles zu sein. (476a4-7)

Diese sehr kurze Textstelle beinhaltet eine wichtige Schwierigkeit:

Auf den ersten Blick scheint die Prämisse (1) die Einheit der Idee einzuführen, und die Prämisse (2) kann als Kontrastierung dieser Einheit mit ihrer scheinbaren Vielheit gelesen werden. Es ist jedoch nicht schwierig, einen Unterschied in den von jeder der beiden Prämissen implizierten Unterscheidungen zu entdecken. Wenn in (1) behauptet wird, dass die Schönheit eins ist, so muss man diese Aussage derart verstehen, dass die Schönheit anders ist als die Hässlichkeit, denn Sokrates leitet von der Tatsache, dass das Schöne und das Hässliche Gegensätze sind, den Schluss ab, dass sie zwei sind, was wiederum mit der Behauptung gleichwertig sein muss, dass sie numerisch anders sind. Die Erläuterung, dass jedes eins ist, scheint nur die Nicht-Identität zu betonen. Die Prämisse (1) besagt somit nichts Anderes, als dass das Schöne und das Hässliche nicht identisch sind, weil sie Gegensätze sind.

Die Prämisse (2) sollte denselben Kontrast einführen, denn Sokrates selbst hält sie für eine bloße Verallgemeinerung der Prämisse (1) (476a4-5). Wenn er aber in (2) festhält, dass jede

Idee *hen* ist, kann er nicht einfach meinen, dass jede Idee auch anders ist als ihr Gegensatz. Hier geht es also um den Kontrast zwischen *hen* und *polla*, und dieser wird gebraucht, um *auto to kalon* von *ta polla kala* zu unterscheiden. Die Prämisse (2) besagt somit, dass die Eigenschaft der Schönheit anders ist, als *ta polla kala*, obwohl sie identisch zu sein scheint. Man kann deshalb von *auto to kalon* sagen, dass sie *polla* zu sein scheint, aber nicht, dass sie es tatsächlich ist.¹⁵⁴ Der erste Teil des Arguments bietet uns deshalb zwei ganz verschiedene Unterscheidungen: die eine unterscheidet zwischen dem Schönen und dem Hässlichen, die andere zwischen dem Schönen selbst und den vielen schönen Dingen. Im Folgenden ist daher die Frage zu stellen, wie diese Unterscheidungen in Zusammenhang stehen, bzw. wie die eine in die andere überführt werden kann.

In dem untersuchten Text wird die Beziehung zwischen den beiden Aussagen vorausgesetzt, aber es werden keine Argumente für diese Verbindung geliefert. Diese argumentative Schwäche hat ihren Grund in der Tatsache, dass Glaukon als Gesprächspartner des Sokrates mit der Ideenlehre bereits vertraut ist (475e6-7), weshalb Sokrates auf eine ausführliche Argumentation in dem ersten Teil verzichten kann. Wir werden lediglich darüber informiert, dass derjenige, der sich dessen bewusst ist, dass das Schöne und das Hässliche nicht identisch sind, auch erkennen kann, dass das Schöne selbst mit den vielen schönen Dingen nicht identisch ist, und dementsprechend versteht, dass die Vielheit von *to kalon* nur scheinbar ist. Was kann nun aber der Grund dafür sein, dass die eine Unterscheidung zu der anderen führt?

Die Antwort muss in anderen Passagen des platonischen Werkes gesucht werden, wo das Argument, das hier in aller Kürze dargestellt wird, ausführlich entfaltet wird. Meine Lösungsansatz auf diese Frage ist die Überlegung, dass Platon sich auf die Diskussion der *aitiai* in *Phaidon* beruft, wo er das Argument der Gegensätze dargestellt hat, welches auf der Verbindung zwischen der Nicht-Identität der Gegensätze und der Nicht-Identität zwischen *auto to kalon/ta polla kala* beruht, und welches auch in dem letzten Teil des Arguments B eine wichtige Rolle gespielt hat (siehe oben den Abschnitt 5.2.4.1). Da das Argument schon dargestellt wurde, beschränke ich mich hier darauf, die Rolle hervorzuheben, die die zwei im Argument A genannten Unterscheidungen für die Herleitung auch dieser beiden Aussagen einnehmen.

¹⁵⁴ Der Gedankengang, der der Prämisse (2) zugrunde liegt, ist sicher Folgender: *auto to kalon* scheint eine Vielheit durch *koinonia* zu sein, weil durch diesen Fortgang *ta polla kala* entstehen. Da *ta polla kala* zum einen offensichtlich eine Vielheit sind und zum anderen irgendwie mit *auto to kalon* ähnlich sind (476c5-6), verursachen sie den Anschein, dass *to kalon* selbst eine Vielheit ist.

Wie bereits in dem Kapitel (1) erwähnt, werden zwei Hypothesen in *Phaidon* untersucht: die Hypothese der abgelehnten *aitiai* und die der sicheren *aitiai*. Die erste Hypothese lässt sich als die Position bezeichnen, die eben die Unterscheidung zwischen *ta polla kala* und *auto to kalon* nicht erkennt. Es sei daran erinnert, dass die Vertreter der abgelehnten *aitiai*, meinten, dass die Eigenschaft *P* in *x* nichts anderes ist, als die verschiedenen wahrnehmbaren partikulären Eigenschaften, die in den Gegenständen liegen, und deshalb lehnen sie ab, dass eine Eigenschaft *P* existiert, die nicht wahrnehmbar sei. Die Schlussfolgerung aus dieser Nicht-Unterscheidung ist die ebenfalls Nicht-Unterscheidung zwischen *to kalon* und *to aischros* bzw. der Verstoß gegen das Gesetz der Gegensätze. Die zweite Hypothese, d.h. die der sicheren *aitiai* hingegen macht sehr wohl die Unterscheidung zwischen *ta polla kala* und *auto to kalon*, welche wiederum zu der zweiten Unterscheidung zwischen *to kalon* und *to aischros* führt. Diese Ableitung sichert die Gültigkeit der zweiten Hypothese. Wir können die zwei Positionen folgendermaßen schematisch darstellen:

Hypothese der abgelehnten *aitiai*:

$(\text{auto to kalon} = \text{ta polla kala}) \rightarrow (\text{to kalon} = \text{to aischros})$

Hypothese der sicheren *aitiai*:

$(\text{auto to kalon} \neq \text{ta polla kala}) \rightarrow (\text{to kalon} \neq \text{to aischron})$

Mein Deutungsvorschlag besteht nun darin, die Kontrastierung zwischen den zwei Hypothesen als Kern der Darstellung des ersten Teils des Arguments A zu werten. Sokrates und Glaukon, wissen in ihrer Rolle als Kenner der Ideenlehre, dass man zwischen *to kalon* und *ta polla kala* unterscheiden muss (genauso wie die Vertreter der sicheren *aitiai* es auch tun), wenn die Unterscheidung zwischen *to kalon* und *to aischron* ebenfalls respektiert werden soll.

5.3.2 Zweiter Teil: *Epistêmê* und *Doxa* in dem Argument A

Nachdem Sokrates und Glaukon sich in Bezug auf die Unterscheidung zwischen *auto to kalon* und *ta polla kala* geeinigt haben, differenziert Sokrates basierend auf diesen Ergebnissen

zwischen den Zuständen von Wissen und Meinung. Dieser Teil des Arguments besteht aus folgenden Gedankenschritten:

- (3) Derjenige, der an die schönen Dinge glaubt, aber nicht an das Schöne selbst, und unfähig ist, demjenigen zu folgen, der ihn zur Erkenntnis des Schönen selbst führt, lebt im Traum. (476c2-7)
- (4) Träumen besteht darin, etwas Ähnliches nicht bloß für ähnlich, sondern für jenes selbst zu halten, dem es ähnlich ist. (476c5-7)
- (5) Derjenige, der an die Existenz des Schönen selbst glaubt, ist fähig, sowohl das Schöne selbst als auch dasjenige zu sehen, das an diesem teilhat, und weder das Teilhabende für das Ding selbst hält, noch das Ding selbst für das Teilhabende, lebt im Wachzustand. (476c8-d3)
- (6) Das Denken (*dianoia*) des einen ist Wissen (*gnômen*), weil er kennt (*gignôskontos*), das des anderen Meinung, weil er *meint*. (476d5-6)

Derjenige, der nicht zwischen *ta polla kala* und *auto to kalon* unterscheidet, ist wie der Träumende, der die Traumbilder nicht für Abbilder hält, sondern für die Originale selbst. Von demjenigen hingegen, der die Unterscheidung merkt und respektiert, muss gesagt werden, dass er im Wachzustand lebt. Dementsprechend ist das Denken (*dianoia*) des ersten Wissen, das des zweiten Meinung.

Diese Passage liefert uns eines der wahrscheinlich kürzesten Argumente für die Unterscheidung zwischen Meinung und Wissen in der Geschichte der Philosophie und auch gleichzeitig eines der rätselhaftesten. Besonders verblüffend ist in diesem Argument die Anwendung einer Metapher, und zwar der Metapher des Träumens, um die Unterscheidung zwischen dem Wissenden und dem Meinenden zu erhellen, während der Rückgriff auf die Begriffe von *aitia* bzw. *logos*, die eine zentrale Rolle in der Erklärung desselben Problems in *Menon* und *Theaitetos* gespielt haben, völlig ignoriert zu werden scheinen. Es ist auch bemerkenswert, dass das Argument A nicht nur auf die argumentative Strategie von ähnlichen Textstellen verzichtet, sondern auch, dass das Argument A überhaupt nicht im Einklang mit dem Gedankengang des Arguments B steht. Wie Ebert (1974, 1998), der vielleicht die kompletteste Textanalyse unseres Arguments vorweist, bemerkt, gibt es zwei wesentliche und miteinander verbundene Abweichungen zwischen den Argumenten A und B: Das Argument A, im Gegensatz zu B, betrachtet Wissen und Meinung „als unterschiedliche Bewusstseinsformen, als falsches und richtiges Denken (*dianoia*)“ (Ebert 1998: 34), und nicht als zwei Arten von Vermögen (*dynameis*). Das Unterscheidungskriterium ist auch anders dargestellt als im Argument B, denn „was...hier [im Argument A] Meinung und Wissen unterscheidet, ist gerade nicht ein Bezug auf disjunkte Gegenstandsbereiche, sondern die

Differenz von falschem und angemessenem Bewusstsein über einen zumindest partiell identischen Gegenstandsbereich“ (Ebert 1974:113). Dem Autor zufolge liefern somit die zwei Argumente verschiedene Ansätze in Bezug sowohl auf die Natur als auch auf das Unterscheidungsprinzip der zwei epistemischen Kategorien. Darin will Ebert eine Unvereinbarkeit der Argumente A und B erkennen, und er kommt unter Hinzuziehung weiterer Argumente zu dem Schluss, dass nur das Argument A die echte Position Platons darstellt, während das Argument B lediglich „eine Meinung des Doxazon über den Unterschied von Meinung und Wissen exponiert, nicht eine philosophische Theorie des Sokrates oder Platon“ (Ebert 1998: 43).

Zur Überprüfung dieses Interpretationsansatzes werde ich zunächst das zuletzt genannte Argument besprechen. Ich werde hier die These vertreten, dass Eberts Anmerkungen über die Differenzen zwischen den Argumenten A und B zugelassen werden können, nicht so jedoch die Schlussfolgerungen, die er daraus abzuleiten versucht. Wie ich zeigen werde, kann man nicht von einer echten Inkohärenz zwischen den Inhalten von A und B, sondern lediglich von einer Veränderung seiner Argumentationsstrategie sprechen, die mit der Theorie über *epistêmê* und *doxa* im Argument B in Zusammenhang gebracht werden kann.

Die These, dass *epistêmê* und *doxa* hier als Bewusstseins- bzw. Denkensformen betrachtet werden, lässt sich leicht bestätigen anhand des Gebrauchs des Terminus *dianoia* in Schritt (6). In der Tat sind die Charakterisierung der zwei epistemischen Kategorien als zwei Formen von *dianoia* und die Abwesenheit des Begriffes von *dynamis* starke Indizien dafür, dass Sokrates sich auf die Analyse von Bewusstseinsformen konzentriert, die Bedeutung des Begriffes der *dynamis* jedoch für die Unterscheidung von *epistêmê* und *doxa* vollständig ignoriert. Welche Konsequenzen hat nun aber diese Veränderung im Gebrauch der Begriffe?

Es sei hierbei zunächst daran erinnert, dass wir in unseren vorangegangenen Überlegungen (Abschnitt (5.2.3.7)) zu der Ansicht gekommen sind, dass die Termini *epistêmê* und *doxa* in der *Politeia* als doppeldeutig interpretiert werden müssen, so dass sie sowohl kognitive Zustände als auch kognitive Vermögen bezeichnen können. Die kognitiven Zustände entsprechen in etwa unserem normalen Gebrauch der deutschen Wörter “Wissen” und “Meinung”, die auf zwei „*propositional attitudes*“ referieren, und die den Forschungsgegenstand der modernen Erkenntnistheorie ausmachen. Sokrates kann sich aber mit den griechischen Termini auch auf die Kunstfertigkeiten oder *technai* beziehen, die erst

zu diesen Zuständen führen. *Epistêmê* bezeichnet somit nicht direkt den Zustand von Wissen, sondern die *technê*, die zu diesem Zustand führt, nämlich die Dialektik. *Doxa* entspricht in diesem Kontext jener *technê*, die zu dem Zustand der Meinung führt. Als Beispiele dieser *technê* können z.B. die Sophistik und die Dichtung angeführt werden. Zur Verdeutlichung dieses Sprachgebrauchs habe ich bereits an anderer Stelle vorgeschlagen, die Termini *epistêmê* und *doxa* in ihrer Rolle als Vermögensbezeichnungen mit den deutschen Wörtern “Wissenschaft” und “Pseudowissenschaft” zu übersetzen.

Die Auflösung der von Ebert bemerkten Inkohärenz besteht nun darin, zu merken, dass die Feststellung, ob eine Person ein *doxazôn* oder ein *gignôskôn* ist, mittels zweier Strategien getroffen werden kann. Man kann zeigen, dass die Person nicht die Kunstfertigkeit bzw. die *technê* besitzt, die zu dem Zustand von Wissen führt, so dass man sie folglich nicht als *gignôskôn* betrachten darf. Bei dieser Strategie ist natürlich der Kernpunkt die Analyse und die Differenzierung von Kunstfertigkeiten. Die zweite Strategie besteht darin, sich auf den kognitiven Zustand zu konzentrieren, womit der Kernpunkt sich von der Untersuchung der Kunstfertigkeiten, die zu bestimmten Zuständen führen, hin zu der Analyse der Zustände selbst verlagert. Es ist nicht schwierig hierbei zu erkennen, dass die erste Strategie von Sokrates in dem Argument B ausgewählt wurde. Dort hat er sich auf das Problem der Festlegung der *technai*, die zu dem Zustand von Wissen bzw. Meinung führen, und dementsprechend auf den Begriff der *dynamis* (als Kunstfertigkeit verstanden) beschränkt. Hier, in dem Argument A hingegen wählt Sokrates die zweite Strategie und versucht damit zu zeigen, dass der Schaulustige ein *doxazôn* ist, indem er die kognitiven Zustände von Wissen und Meinung differenziert und in klarer Abgrenzung voneinander definiert. Deshalb werden *epistêmê* und *doxa* nunmehr als Formen der *dianoia* betrachtet.¹⁵⁵

Nachdem wir uns an diesem Punkt einen ersten Überblick über die allgemeinen Strategien des Arguments A verschafft haben, müssen wir uns jetzt mit den Details dieser Strategie auseinandersetzen, die im Grunde genommen aus zwei Argumentationssträngen bestehen, die im Folgenden anhand ihrer Schlüsselbegriffe aufgezeigt werden können:

¹⁵⁵ Damit wird auch die zweite angebliche Inkohärenz aufgelöst: In dem Argument A – im Gegensatz zu dem Argument B – wird keine Trennung von Gegenstandsbereichen angeführt, da das Argument A *epistêmê* und *doxa* als kognitive Zustände und nicht als *dynamis* betrachtet, kognitive Zustände aber fordern keine Trennung, wie wir in dem Abschnitt (5.2.3.11) gesehen haben.

- **Unterscheidung zwischen *auto to kalon* und *ta polla kala* → Wachzustand → Wissenszustand.**
- **Nicht-Unterscheidung zwischen *auto to kalon* und *ta polla kala* → Traumzustand → Meinungszustand.**

Das Gleichnis mit dem Wachzustand bzw. Traumzustand schafft die Verbindung zwischen der ontologischen Unterscheidung *auto to kalon* / *ta polla kala* und der epistemologischen Unterscheidung *epistêmê* / *doxa*. Deshalb ist die wesentliche Aufgabe jedes Deuters eine angemessene Deutung dieser Metapher des Träumens. In dem Schritt (4) erklärt Sokrates den Sinn der Metapher: der Träumende hält Abbilder nicht für Abbilder, sondern für die Vorbilder selbst. Von dem Träumenden kann man somit sagen, dass er einen Irrtum begeht, da er *a* für *b* hält, obwohl *a* und *b* in Wirklichkeit verschieden sind.

Diese Erklärung in Schritt (4) kann einen Deuter nun zu der Ansicht führen, dass die Metapher des Träumens sich auf die Problematik des Irrtums bzw. des Führfalschhaltens bezieht. Der Wachzustand seinerseits muss mit dem Begriff des richtigen Erkennens bzw. des Führwahrhaltens in Zusammenhang gebracht werden. Demzufolge ist der Meinende die Person, die ein falsches Urteil fällt, und zwar das Urteil, dass *ta polla kala* mit *auto to kalon* identisch ist. Im Gegensatz zu dieser, ist der Wissende jene Person, die das richtige Urteil fällt, und zwar das Urteil, dass *ta polla kala* verschieden von *auto to kalon* ist.¹⁵⁶

Diese Deutung jedoch führt zu einer Schwierigkeit, die die Kohärenz der Erkenntnistheorie Platons in Frage stellt, und die uns zu der oben erwähnten Inkongruenz zwischen dem Argument A und ähnlichen Textstellen im *Menon* und im *Theaitetos* führt: Die Unterscheidung zwischen Wissen und Meinung wird auf ungünstige Weise auf die Unterscheidung zwischen richtiger Meinung und falscher Meinung reduziert, da ein richtiges Urteil bei einer derartigen Lesart nichts anderes ist als eine **richtige Meinung**, und ein falsches Urteil nichts anderes als eine **falsche Meinung**. Es ist jedoch nicht der Fall, dass derjenige, der ein richtiges Urteil fällt, *per se* als „Wissender“ bezeichnet werden kann, da das Führwahrhalten für das Wissen lediglich eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung ist. Diese Unterscheidung kann somit nicht als geeignetes Kriterium dafür dienen, Wissen von

¹⁵⁶ Es scheint mir, dass Ebert eben falsches und richtiges Urteil meint, wenn er über „falsches und richtiges Denken“ (Ebert 1998: 34) spricht.

Meinung zu differenzieren, es sei denn, dass Sokrates hier die wichtige Unterscheidung zwischen Wissen und richtiger Meinung übersehen hat, was jedoch nicht der Fall zu sein scheint in Anbetracht der Tatsache, dass diese Differenzierung in der *Politeia* selbst (506c) noch immer volle Gültigkeit besitzt.

Diese Deutungsschwierigkeiten machen ein wichtiges Problem deutlich, das bei der Interpretation des Arguments A entsteht: Meinung und Wissen lassen sich nicht ohne unerwünschte Konsequenzen durch die Begriffe *Fürwahrhalten* bzw. *Fürfalschhalten* ersetzen. Eine richtige Bestimmung dieser beiden epistemischen Kategorien fordert vielmehr den Rückgriff auf die Begriffe von *Begründung* bzw. *Erklärung*, mit anderen Worten, es ist notwendig, wiederum den Begriff der *aitia* in dem Bereich dieser Problematik mit zu berücksichtigen.

Meiner Meinung nach kann die Metapher des Träumens auf gültige Weise derart gedeutet werden, dass gerade der Begriffe der *aitia* entscheidend als Unterscheidungskriterium von Wissen und Meinung im Argument A einzubeziehen ist, wodurch die oben erwähnten Schwierigkeiten vermieden werden können, und die Kongruenz zwischen dem Argument A und *Menon* und *Theaitetos* wiederhergestellt werden kann.

Stellen wir uns also jemanden vor, der Helena in einem Traum beobachtet und dabei denkt, dass er nicht ein Traumbild der Helena sondern diese selbst sieht. Er kann aufgrund seiner Erfahrung in dem Traum ein richtiges oder falsches Urteil darüber fällen, ob Helena schön ist. Selbst wenn er richtig in Bezug auf die Schönheit von Helena urteilt, würden wir nicht sagen, dass er Wissen hat, da die Grundlage für dieses Urteil (nämlich die bloße Meinung, Helena selbst gesehen zu haben) nicht akzeptabel ist. Er kann daher zwar durchaus richtige Urteile aussprechen (z.B. dass Helena schön ist), aber da diese Urteile auf einer falschen Annahme, basieren, nämlich der Vorstellung, er habe Helena selbst beobachtet, können seine Urteile nie als Wissensurteile gelten. Ein Urteil, das auf einem Missverständnis gründet ist daher *per se* als Meinungsurteil zu betrachten. Diese spekulative Überlegung ermöglicht uns eine andere Deutung der Metapher zu betrachten. Hier geht es auch, wie in der traditionellen Auslegung, um ein Missverständnis bzw. um einen Irrtum. Dieser Irrtum aber betrifft nicht mehr die Urteile, die gemeint werden, sondern das *fundamentum* dieser Urteile. *Epistêmê* und *doxa* würden demzufolge mit Hilfe der Metapher durch ihre *fundamenta* bzw. *aitiai* unterschieden.

Meiner Meinung nach sprechen für eine solche Deutung andere Textstellen des Werkes Platons, in denen die Metapher in ähnlichen Kontexten benutzt wird. Besonders relevant scheinen hierbei die Textstelle 533b6-c3 in *Politeia* VII und *Menon* 85c zu sein. In der ersten dieser beiden Textstellen hält Sokrates fest, dass die Geometrie und die mit ihr verwandten *technai* es ermöglichen, *to on* nur in Träumen aber nicht im wachen Zustand zu beobachten, solange der Mathematiker seine *hypotheseis* unberührt lässt und keinen *logos* anbieten kann. Hier wird die Metapher benutzt, um ein Missverständnis ans Licht zu bringen: Der Gelehrte in Geometrie nimmt die *hypotheseis* als Ausgangspunkt seiner Lehre, die jedoch falsche Ausgangspunkte sind, denn er dürfte sich nicht auf *hypotheseis*, sondern er müsste sich auf einen *logos* bzw. ein *fundamentum* stützen. Diese Textstelle gibt uns somit Aufschluss darüber, dass dieses Missverständnis in dem Gebiet der *fundamenta* begründet liegt. Die Metapher hat damit letztlich zum Ziel, den Mangel an einem *fundamentum* bzw. an einer *aitia* in der Geometrie und in den verwandten *technai* offen zu legen. Es ist hierbei wichtig anzumerken, dass der Mangel nicht lediglich darin besteht, dass der Gelehrte der Geometrie eine **falsche** Meinung hat; er kann daneben nämlich durchaus auch viele richtige Meinungen haben. Das Problem liegt vielmehr darin begründet, dass er kein richtiges **fundamentum** hat, weshalb er folgerichtig mit dem Träumenden verglichen werden muss.¹⁵⁷

Auch die Passage in *Menon* 85c ist in diesem Kontext sehr aufschlussreich. Dem Sklaven, so Sokrates, können Erinnerungen an wahre Erkenntnisse kommen; diese Erinnerungen besitzen denselben Status wie die Träume eines Träumenden. Wenn der Sklave, fügt Sokrates hinzu, mehrmals und auf verschiedene Weise gefragt wird, werden diese *doxai* des Sklaven zum Wissen. In 98a erklärt Sokrates diesen Prozess genauer: Meinungen werden zu Wissen, wenn sie durch einen *aitias logismos* verkettet werden. Die Metapher des Träumens wird hier nicht gebraucht, um einfach einen Irrtum zu verdeutlichen (der Sklave hat in der Tat richtige Meinungen); das Ziel ist es vielmehr zu zeigen, dass der Sklave aufgrund einer unvollständigen Vorgehensweise, nämlich in Ermangelung eines *fundamentums* nicht zu Wissen sondern nur zu Meinungen gelangt. Auch hier wird die Metapher folglich mit dem Problem des *fundamentums* in Zusammenhang gebracht.

¹⁵⁷ Gallop (1971: 192) bemerkt in Hinblick auf diese Textstelle, „[that] to call the mathematician a dreamer is to imply that despite coherence within his system, he may be saying nothing known to be true. His terms may be clearly defined and his propositions logically ordered, but his whole system may be no more than the consequence of verbal definitions and unquestioned assumptions.“ Mit anderen Worten arbeitet der Mathematiker mit falschen *logoi* oder *aitiai*. Er kann zwar die Wahrheit finden, aber er kann diese Wahrheit nicht wissen aufgrund seines Mangels an einem richtigen *fundamentum*.

Zusammenfassend lässt sich somit sagen, dass das Missverständnis, das mit der Metapher des Träumens illustriert wird, das Problem der *aitiai* betrifft. Wer träumt, hat nicht die richtige *aitia* bzw. hält eine falsche *aitia* für eine richtige.

Die Parallelen zu *Phaidon* sind offensichtlich. Derjenige, der in *Phaidon* meint, dass Simmias größer ist als Sokrates, meint etwas Wahres. Wenn er aber als Grund bzw. als *aitia* für diesen Schluss die Annahme verwendet „wegen der Körpergröße von Simmias“, dann hat er nur eine richtige **Meinung** aber **kein Wissen**, da sich seine *aitia* als unrichtig bzw. als unsicher nachweisen lässt. Von dieser Person kann daher gesagt werden, dass die Nicht-Unterscheidung zwischen *ta polla makra* und *to makron auto* zu diesem Zustand einer bloßen Meinungsäußerung geführt hat, denn er hält eine wahrnehmbare Eigenschaft, die Körpergröße von Simmias, für die Größe selbst. Nur derjenige, der zwischen den materiellen Eigenschaften von Simmias und der Größe selbst unterscheidet, kann die richtige *aitia* bieten und damit den Wissenszustand erreichen.

Nach diesen Vorüberlegungen können wir nun sehen, wie das Argument A funktioniert:

Aufgrund des Arguments aus den Gegensätzen kommt man zu dem Schluss, dass *ta polla kala* und *auto to kalon*, d.h. die wahrnehmbaren partikulären Eigenschaften und das Schöne selbst klar unterschieden werden müssen. Derjenige, der zu dieser Unterscheidung nicht gelangt, kann zwar wahre Meinungen über die schönen Dinge haben, aber niemals Wissen, da seine Erklärungen sich auf falsche *aitiai* berufen. Derjenige, der hingegen unterscheidet zwischen *ta polla kala* und *to kalon* und dementsprechend die richtigen *aitiai* erkennt, erreicht tatsächlich und als einziger den Wissenszustand.

5.4 Tabellen der kognitiven Begriffen¹⁵⁸

<i>EPISTÊMÊ/GNOSIS</i>	VERMÖGEN / ZUSTAND	TRENNUNG VON GEGENSTÄNDEN / NICHT-TRENNUNG VON GEGENSTÄNDEN
484c7	+	+
506b2	-	-
506b6	-	-
508e3	+	+
508e5	+	+
508e6	+	+
509a6	+	+
511c5	+	+
518c1	?	?
522a5	-	?
522c2	+	?
522c8	+	?
527a2	+	+
527b1	+	+
527b5	+	+
527b8	+	+
533c5	+	+
533d6	+	+
533e8	+	+
534c6	+	+

<i>DOXA</i>	VERMÖGEN / ZUSTAND	TRENNUNG VON GEGENSTÄNDEN / NICHT-TRENNUNG VON GEGENSTÄNDEN
493c2	-	?
496a7	-	?
499e1	-	?
500a3	-	?
506c6	-	-
508d8	-	?
511d4	+	+
533d5	+	+
534a2	+	+
534a4	+	+
534c6	+	+

¹⁵⁸ In der mittleren Spalte bedeutet das Zeichen“ + ”den Verweis auf Vermögen, das Zeichen “- ” den Verweis auf Zustände. In der rechten Spalte bedeutet das Zeichen “+” den Verweis auf Trennung von Gegenständen, das Zeichen“ -” den Verzicht auf Gegenstandstrennung. Das Zeichen “?” wird eingesetzt, wenn die Wortwahl keine eindeutige Interpretation zulässt.

<i>GIGNOSKEIN</i>	VERMÖGEN / ZUSTAND	TRENNUNG VON GEGENSTÄNDEN / NICHT-TRENNUNG VON GEGENSTÄNDEN
484d6	+	+
490b6	-	?
499a6	-	?
506a7	-	-
508d6	+	+
508e1-2	+	+
508e2	+	+
508e4	+	+
509b6	+	+
510a9	+	+
517b8	+	+
520c4	-	-

<i>DOXAZEIN</i>	VERMÖGEN / ZUSTAND	TRENNUNG VON GEGENSTÄNDEN / NICHT-TRENNUNG VON GEGENSTÄNDEN
490b1	-	?
493a8	-	?
506c9	-	-
508d8	+	+
510a9	+	+
516d7	?	?
534a6	+	+

<i>EPISTAMESTHAI</i>	VERMÖGEN / ZUSTAND	TRENNUNG VON GEGENSTÄNDEN / NICHT-TRENNUNG VON GEGENSTÄNDEN
488d1	+	+
505a7	-	-
506b1	-	-

6. LITERATURVERZEICHNIS

Quellentexte

Platon:

Platonis Opera, Bd. II-V, hg. von J. Burnet, Oxford 1900-1907.

Platonis Opera, Bd. I, hg. von E. A. Duke u. a., Oxford 1995.

Aristoteles:

Aristotelis Metaphysica, hg. von W. Jäger, Oxford 1957

Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione, hg. von L. Minio-Palluello, Oxford 1949.

Vorsokratiker:

Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I-III, hg. von Hermann Diels, Walter Kranz, 9. Berlin
⁹1960.

Gebrauchte Übersetzungen

Zum *Phaidon* wurde Ebert (2004) benutzt.

Mansfeld, J. (1986): *Die Vorsokratiker II. Zenon, Empedokles, Anaxagoras, Leukipp, Demokrit*, Stuttgart.

Rath, I. (1998): *Aristoteles. Die Kategorien*, Stuttgart.

Vretska, Karl (1982): *Platon. Der Staat*, Stuttgart.

Verzeichnis der zitierten Forschungsliteratur

Allen, R. E. (1961): „The Argument of Opposites in Republic V“, in: *Review of Metaphysics* 15, 325-335.

Annas (1981): *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford.

Armstrong, D. (1978): *Nominalism and Realism*, Bd. 1, Cambridge.

Armstrong, D. (1989): *Universals. An opinated Introduction*, Boulder / San Francisco / London.

Bluck, R. S. (1955): *Plato's Phaedo. A translation of Plato's Phaedo with Introduction, Notes and Appendices*, London.

Bogen, j. und McGuire, J. (Hgg.) (1985): *How the Things are. Studies in Predication and the History of Philosophy and Science*, Dordrecht/Boston/Lancaster.

Bogen, j. (1985): „Introduction“, in: ders., 1-19.

Bostock, D. (1986): *Platos's Phaedo*, Oxford.

Burnet, J. (1911): *Plato's Phaedo. Ed. with Introduction and notes*. Oxford.

Burnyeat, M. (1980): „Socrates and the Jury: Paradoxes in Plato's Distinction between Knowledge and True Belief“, in: *Aristotelian Society Supplementary Volume* 54, 173-91.

Burnyeat, M. (1990): *The Theatetus of Plato*, Hackett.

Campbell, K. (1981): „The Metaphysics of Abstract Particulars“, in: French, P. A.usw. (Hg.) (1981): *Midwest Studies in Philosophy 6: The Foundations of Analytic Philosophy*, Minneapolis.

Campbell, K. (1990): *Abstract particulars*, Oxford.

Castañeda, H. (1972): „Plato's Phaedo Theory of Relations“, in: *Journal of Philosophical Logic* 1, 467-480.

Castañeda, H.(1978): „Plato’s Relations, Not Essences of Accidents, at Phaedo 102b2-d2“, in: *Canadian Journal of Philosophy* 8, 39-53.

Castañeda, H. (1981): „Leibniz y la Teoría de las Relaciones y de la Predicación en el Fedón de Platón“, in: *Revista Latinoamericana de Filosofía* 7, 99-141.

Cross, R. und Woosley, A. (1964): *Plato’s Republic. A Philosophical Commentary*, London.

Denyer, N. (1983): „Plato’s Theory of Stuffs“, in: *Philosophy* 58, 315-327.

Ebert, Th. (1974): *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum „Charmides“, „Menon“ und Staat*“, Berlin / New York.

Ebert, Th. (1998): „Sind Meinung und Wissen nach Platon Vermögen?“, in: Havlíček, A. und Karfik, F. (Hg): *The Republic and the Laws of Plato. Proceedings of the First Symposium Platonicum Pragense*, Prag, 27-45.

Ebert, Th. (2004): *Platon. Phaidon. Übersetzung und Kommentar*, Göttingen.

Fine, G. (1978): „Knowledge and Belief in Republic V“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60, 121-139.

Fine, G. (1983): „Relational Entities“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65, 225-249 (zit. nach Fine, G. (2003) 326-349).

Fine, G. (1984): „Separation“, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2, 31-87 (zit. nach Fine, G. 2003, 301-325).

Fine, G. (1986): „Immanence“, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4, 71-97 (zit. nach Fine, G. 2003, 301-325)

Fine, G. (1987): „Forms as Causes: Plato and Aristotle“, in: Graeser, A. (Hg.): *Mathematics and Metaphysics in Aristotle. Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles*, Bern, 69-112 (zit. nach Fine, G. 2003, 350-396)

- Fine, G. (1990): „Knowledge and Belief in Republic V-VII“, in: Everson, S. (Hg): *Epistemology*, Cambridge, 85-115.
- Fine, G. (2003): *Plato on Knowledge and Forms. Selected Essays*, Oxford.
- Frede, D. (1999): *Platons "Phaidon". Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*, Darmstadt.
- Frege, G. (1884): *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine Logisch Mathematische Untersuchung*, Breslau.
- Friebe, C. (2004): „Tropenontologie, Kants Substanz-Kategorie und die Quantenmechanik“, in: *Philosophia Naturalis* 41, 117-137.
- Gallop, D. (1971): „Dreaming and Walking in Plato“, in: Anton, J. P., Kustas, G. L. (Hgg): *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, 187-201.
- Gallop, D. (1975): *Plato. Phaedo*, Oxford.
- Gonzalez, F. (1996): „Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in Republic V“, in: *Phronesis* 41, 245-275.
- Gosling, J. (1960): „Republic V: *ta polla kala* etc.“, in : *Phronesis* 5, 116-128.
- Gosling, J. (1968): „*Doxa* and *Dunamis* in Plato's Republic“, in: *Phronesis* 13, 119-130.
- Graeser, A. (1991): „Platons Auffassung von Wissen und Meinung in Politeia V“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 98, 365-388.
- Hackforth, R. (1955): *Plato's Phaedo. Tranlated with Introduction and Commentary*, Cambridge.
- Harte, V. (2002): *Plato on Parts and Wholes*, Oxford.

Heidel, W. (1906): „Qualitative Change in Presocratic Philosophy“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 19, 333-379.

Heinaman, R. (1989): „Self-Predication in Plato’s Middle Dialogues“, in: *Phronesis* 34, 56-79.

Horn, Ch. (1997): „Platons *epistêmê-doxa*-Unterscheidung und die Ideentheorie (Buch V 474b-480a und Buch X 595c-597e)“, in: Höffe, O. (Hg.): *Platon. Politeia*, 291-312.

Irwin, T. (1995): *Plato’s Ethics*. New York/Oxford.

Jordan, R. W. (1983): *Plato’s Arguments for Forms*, Cambridge.

Kahn, Ch. (1976): „Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58, 323-334.

Kahn, Ch. (1981): „Some Philosophical Uses of „To Be“ in Plato“, in: *Phronesis* 26, 105-134.

Levinson, J. (1980): „The particularisation of Attributes“, in: *Australasian Journal of Philosophy* 58, 102-115.

Loux, M. (2002): *Metaphysics. A contemporary Introduction*, London/New York.

Lyons, J. (1963): *Structural Semantics. An Analysis of Part of the Vocabulary of Plato*, Oxford.

Mann, W.-R. (2000): *The Discovery of Things. Aristotle’s Categories and their Context*, Princeton.

Matthews, G. und Blackson, Th. (1989): „Causes in the Phaedo“, in: *Synthese* 79, 581-591.

Matthews, G. und Cohen, M. (1968): „The One and the Many“, in: *Review of Metaphysics* 21, 630-655.

Mertz, D. W. (1996): *Moderate Realism and its Logic*, New Haven/London.

- Moravcsik, J. (1979): „Understanding and Knowledge in Plato’s Philosophy“, in: *Neue Hefte für Philosophie* 15/16 (1979), 53-69.
- Moravcsik, J. (1992): *Plato and Platonism*, Oxford / Cambridge.
- Nehamas, A. (1973): „Predication and Forms of Opposites in the Phaedo“, in: *Review of Metaphysics* 26, 461-491.
- Nehamas, A. (1975): „Confusing Universals and Particulars in Plato’s Early Dialogues“, in: *Review of Metaphysics* 29, 287-306 (zit. nach Nehamas 1999, 159-175)
- Nehamas, A. (1979): „Self-Predication and Plato’s Theory of Forms“, in: *American Philosophical Quarterly* 16, 93-103 (zit. nach Nehamas 1999, 176-195).
- Nehamas, A. (1999): *Virtues of Authenticity*, Princeton.
- O’Brien, D. (1967/8): „The Last Argument of Plato’s of Plato’s Phaedo“, in: *Classical Quarterly* 17, 198-231 und 18, 95-106.
- Owen, G. (1957): „A Proof in the peri Ideon“, in: *Journal of Hellenic Studies* 77. 103-111 (zit. nach Owen 1986, 165-179).
- Owen, G. (1986): *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, Ithaca.
- Prauss, G. (1966): *Platon und der Logische Eleatismus*, Berlin.
- Prauss, G. (1968): „Ding und Eigenschaft bei Platon und Aristoteles“, in: *Kant-Studien* 59, 98-117.
- Prauss, G. (1998): „Auf der Flucht vor individuellen Eigenschaften oder der verkannte Platon“, in: Enskat, R. (Hg): *Amicus Plato Magis Amica Veritas. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag*, Berlin/New York, 171-193.
- Robinson, R. (1971): „Plato’s Separation of Reason from Desire“, in: *Phronesis* 16, 38-48.

Ross, D. (1951): *Plato's Theory of Ideas*, Oxford.

Russell, B. (1912): *The Problems of Philosophy*, London.

Smith, N. (2000): „Plato on Knowledge as a Power“, in: *Journal of the History of Philosophy* 38, 145-168.

Souilhe, J. (1919): *Étude sur le Terme DYNAMIS dans les Dialogues de Platon*, Paris.

Stokes, M. (1992): „Plato and the Sightlovers of the Republic“, in: *Apeiron* 25, 103-132.

Stough, Ch. (1976): „Forms and Explanation in the Phaedo“, in: *Phronesis* 21,1-30.

Szaif, J. (1998): *Platons Begriff der Wahrheit*, München.

Szaif, J.(2000): „Platon über Wahrheit und Kohärenz“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 82, 119-148.

Turnbull, R. (1985): „Zeno's Stricture and Predication in Plato, Aristotle, and Plotinus“, in: Bogen, J./McGuire, J. (Hgg): *How the Things are. Studies in Predication and the History of Philosophy and Science*, Dordrecht/Boston/Lancaster, 21-58.

Vlastos, G. (1965): „Degrees of Reality, in: Bambrough“, R.(Hg.): *New Essays in Plato and Aristotle*, 1-19 (zit. nach Vlastos, G (1981a) 58-75).

Vlastos, G. (1969): „Reasons and Causes in the Phaedo“, in: *Philosophical Review* 78, 291-325 (zit.nach Vlastos, G (1981a) 76-110).

Vlastos, G. (1981a): *Platonic Studies*, Princeton.

Vlastos, G. (1981b): „An Ambiguity in the Sophist“, in: Vlastos, G.(1981a), 270-322.

Vlastos, G. (1991): *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge.

Wedberg, A. (1955): *Plato's Philosophy of Mathematics*, Stockholm.

White, F. C. (1984): „The Scope of Knowledge in Republic V“, in: *Australasian Journal of Philosophy* 62, 339-354.

Williams, D. C. (1966): „The Elements of Being“, in: ders.: *Principles of Empirical Realism. Philosophical Essays*, Springfield, 74-109.

Woodruff, P. (1990): „Plato's Early Theory of Knowledge“, in: Everson, S.: *Epistemology. Companions to Ancient Thought* 1. Cambridge.