



Jan Urbich / Jörg Zimmer (Hg.)

Handbuch Ontologie



J.B. METZLER





J.B. METZLER

Jan Urbich / Jörg Zimmer (Hg.)

Handbuch Ontologie

J. B. Metzler Verlag

Die Herausgeber

Jan Urbich (*1978): Studium der Philosophie und der Neueren Deutschen Literatur, Anglistischen Literaturwissenschaft und Neueren Geschichte an der Friedrich-Schiller-Universität Jena; zurzeit wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Germanistik der Universität Leipzig und der TU Braunschweig.

Jörg Zimmer (*1964): Seit 1997 Professor für Philosophie an der spanischen Universität Girona.

ISBN 978-3-476-04637-6

ISBN 978-3-476-04638-3 (eBook)

<https://doi.org/10.1007/978-3-476-04638-3>

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

J. B. Metzler

© Springer-Verlag GmbH Deutschland,
ein Teil von Springer Nature, 2020

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Einbandgestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
(Foto: emile-seguin / unsplash)

J. B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer-Verlag GmbH, DE und ist ein Teil von Springer Nature

Die Anschrift der Gesellschaft ist:
Heidelberger Platz 3, 14197 Berlin, Germany

Inhalt

Einleitung VII

I Historische Modelle

- 1 Ursprung der Ontologie: Parmenides
Arbogast Schmitt 3
- 2 Klassische griechische Philosophie (I):
Platon Arbogast Schmitt 12
- 3 Klassische griechische Philosophie (II):
Aristoteles Arbogast Schmitt 27
- 4 Hellenismus: Skepsis, Epikureismus, Stoa
Karlheinz Hülser 44
- 5 Neuplatonismus: Plotin Sui Han 51
- 6 Ontologie des scholastischen Mittelalters und
der frühen Neuzeit Christian Rode 60
- 7 Rationalismus (I): René Descartes
Holger Gutschmidt 66
- 8 Rationalismus (II): Baruch de Spinoza
Wolfgang Bartuschat 71
- 9 Rationalismus (III): Gottfried Wilhelm Leibniz
Michael-Thomas Liske 76
- 10 Aufklärung: Christian Wolff und Alexander Gott-
lieb Baumgarten Josep Olesti / Jörg Zimmer 81
- 11 Deutscher Idealismus (I): Immanuel Kant
Martin Schönfeld 89
- 12 Deutscher Idealismus (II): Johann Gottlieb
Fichte Johannes Brachtendorf 94
- 13 Deutscher Idealismus (III): Johann Gottfried
Herder Mario Marino 99
- 14 Deutscher Idealismus (IV): Friedrich Heinrich
Jacobi Jan Urbich 101
- 15 Deutscher Idealismus (V): Friedrich Hölderlin
Helmut Hühn / Jan Urbich 111
- 16 Deutscher Idealismus (VI): Georg Wilhelm
Friedrich Hegel. Die Verwandlung von Meta-
physik in Logik Christian Georg Martin 126
- 17 Deutscher Idealismus (VII): Friedrich Wilhelm
Joseph Schelling Markus Gabriel 138
- 18 Morphologie: Johann Wolfgang von Goethe
Helmut Hühn 143
- 19 Historischer Materialismus: Karl Marx
Christoph Henning 148
- 20 Lebensontologie: Friedrich Nietzsche
Babette Babich 155
- 21 Moderne Logik: Gottlob Frege
Matthias Wille 165
- 22 Phänomenologie: Edmund Husserl
Christopher Erhard 169
- 23 Logischer Positivismus: Rudolf Carnap und
der Wiener Kreis Matthias Wille 177
- 24 Logischer Atomismus und Philosophie der
»normalen Sprache«: Bertrand Russell und
Ludwig Wittgenstein Fabian Goppelsröder 181
- 25 Fundamentalontologie: Martin Heidegger und
Hans-Georg Gadamer Tobias Keiling /
Nikola Mirković 187
- 26 Neue Ontologie: Nicolai Hartmann und
Josef König Volker Schürmann 197
- 27 Moderne Prozessontologie: Alfred North
Whitehead Christoph Sebastian Widdau 202
- 28 Ontologie des gesellschaftlichen Seins:
Georg Lukács und Hans Heinz Holz
Daniel Göcht / Jörg Zimmer 207
- 29 Phänomenologischer Existentialismus:
Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-
Ponty Jens Bonnemann 213
- 30 Poststrukturalismus: Emanuel Levinas, Michel
Foucault, Gilles Deleuze und Jacques Derrida
Ralf Beuthan 221
- 31 Analytische Philosophie (I):
Willard Van Orman Quine
Hans-Johann Glock 236
- 32 Analytische Philosophie (II): David Lewis
Ralf Busse 243
- 33 Analytische Philosophie (III): Wilfrid Sellars,
Peter F. Strawson und Barry Stroud. Analytischer
Kantianismus. Till Hoepfner 248

- 34 Analytische Philosophie (IV): Hilary Putnam und Donald Davidson David Pineda 258
- 35 Analytische Philosophie (V): John Searle und Robert Brandom Daniel Wenz 267
- 36 Analytische Philosophie (VI): Analytische Prozessontologie Johanna Seibt 277
- 37 Ostasiatische Ontologien Halla Kim 287
- 48 Komplexe Organisationen des Seienden: Die ontologischen Begriffe ›Sachverhalt‹, ›Tatsache‹ und ›Ereignis‹ Dolf Rami 395
- 49 Komplexe Organisationen des Seienden: Die ontologischen Begriffe ›Gesetz‹ und ›Struktur‹ Stefan Artmann 402
- 50 Die Ontologie von Ursachen und Gründen: Rationalität und Kausalität des Seienden Julio Brotero de Rizzo / Benjamin Schnieder 409

II Systematische Begriffe und Probleme

A Methodologische Selbstreflexion ontologischen Denkens

- 38 Ontologische Letztbegrifflichkeiten: Kategorien, Transzendentalien, Prinzipien und Ideen Christiane Schildknecht 305
- 39 Meta-Ontologie 313
Joan Pagès

B Der Leitunterschied der Ontologie: Die Semantik der ›ontologischen Differenz‹ (Sein – Seiendes)

- 40 Die Bedeutung von ›sein‹. Philosophische Grundlagen der Semantik von ›sein überhaupt‹. Jan Urbich 317
- 41 Die Bedeutung von ›Seiendem‹. Grundlagen der philosophischen Semantik des empirisch Seienden Matthias Wille 345
- 42 Sein als Existenz Christian Kanzian 351

C Die Minimalbedingungen des Seienden: Das ontologische Gerüst

- 43 Dimensionen des Seienden: Räumlichkeit und Zeitlichkeit des Seienden und das Sein von Raum und Zeit Cord Friebe 358
- 44 Die ontologische Matrix des Seienden: Form und Stoff/Materie Joan Manuel del Pozo / Jörg Zimmer 365
- 45 Der ontologische Rahmen von Seiendem: Die Begriffe ›Substanz‹, ›Gegenstand‹ und ›Ding‹ Benjamin Schnieder / Jonas Werner 372
- 46 Der ontologische Gehalt von Seiendem: Die Begriffe ›Eigenschaft‹, ›Universale‹ und ›Tropen‹ Benjamin Schnieder / Jan Claas 380

D Die Ontologie des komplexen Seienden: Höherstufige ontologische Organisationen

- 47 Abstrakte, konkrete, universale, einzelne Gegenstände: Klassische Grundunterscheidungen in der aktuellen Ontologie Christian Kanzian 388

E Die Maximalbedingungen des Seienden: Makroformationen des Seins

- 51 Die Ontologie von Kräften, Prozessen und von Emergenz: Sein als Werden Wolfgang Sohst 418
- 52 Die Ontologie von Mengen und Zahlen Joachim Bromand 428
- 53 Die Ontologie von Geist: Das Sein von Wahrnehmung, Bewusstsein, Intentionalität und Handeln Wolfgang Barz 436
- 54 Die Ontologie von Sinn: Das Sein von Bedeutung und Begriff Wolfgang Detel 443

F Ontologische Positionen: Epistemologie des Seienden

- 55 Realismus, Materialismus, Naturalismus und Idealismus als ontologische Grundpositionen Markus Gabriel 452
- 56 Ontologie und Dialektik Jörg Zimmer 459
- 57 Ontologie und Wissenschaftstheorie/Ontologie und formale Logik Holm Tetens 465
- 58 Ontologie und Erkenntnistheorie: Sein, Denken, Wahrheit und Wissen Johannes Hübner 473

III Bereichsontologien und ihr Profil

- 59 Ontologie der Sprache Dirk Franken 483
- 60 Ontologie der Normen und Werte Christoph Halbig 492
- 61 Ontologie der Kunst Georg Bertram 500
- 62 Ontologie des Sozialen Ludger Jansen 508
- 63 Ontologie der Kultur Christoph Hubig 516
- 64 Ontologie der Natur (moderne Physik) Michael Esfeld 524
- 65 Ontologie der Möglichkeiten (Modalontologie) Uwe Meixner 531

Autorinnen und Autoren 541

Personenregister 544

Sachregister 547

Einleitung

Christian Wolff bemerkt in seiner *Philosophia Prima sive Ontologia* (*Erste Philosophie oder Ontologie*, 1730) bereits zu Beginn, dass »[k]aum ein anderer Name [...] heute mehr verachtet [ist] als derjenige der Ontologie« (§ 1). Damit bezieht er sich jedoch vornehmlich auf die Reputation der mittelalterlichen Scholastik, die seit der strengen methodologischen und erkenntniskritischen Neuausrichtung der Philosophie durch Descartes, Spinoza und Leibniz als unfruchtbare und haltlose Spekuliererei über die letzten Bausteine der Wirklichkeit gegolten hatte. Ontologiereneuerung und Ontologiekritik gehen in der Moderne oft Hand in Hand: Das zeigt gerade die ›Neuerfindung‹ der Ontologie durch Wolff und die Deutsche Schulphilosophie zu Anfang des 18. Jahrhunderts. Bald darauf, im ausgehenden 18. Jahrhundert bzw. im Zuge der kritischen Transzendentalphilosophie und des Beginns des Deutschen Idealismus, haftet der Ontologie schon wieder etwas Altertümliches, Naiv-Unkritisches an: Und so ist es kein Wunder, dass Hegel sie schließlich im »Vorbegriff« seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830) disziplinär an den noch unentwickelten Anfang der Philosophie einordnet. Bei ihm ist sie nämlich historisch wie systematisch die erste Teildisziplin der alten Metaphysik, welche die defizienteste Stufe der Entwicklung des spekulativen Denkens ausmacht (§ 33). Doch weder die Kränkungen durch die klassische deutsche Philosophie – Kants Auflösung der Ontologie in Erkenntnistheorie und Hegels fundamentale Kritik ›seinslogischen‹ Denkens – noch die Fundamentalkritik des Logischen Empirismus zu Anfang des 20. Jahrhunderts haben ihr, wie auch der Metaphysik im Ganzen, auf lange Sicht viel anhaben können: Ontologie und Metaphysik sind heute erneut lebendiger denn je. Die »Wissenschaft des Seienden im allgemeinen oder insofern es Seien-des ist« (§ 1), wie Wolff im Anschluss an Aristoteles' kanonische Bestimmung aus dem VI. Buch der *Metaphysik* (VI.1, 1025b) die Ontologie definiert, hat sich seit Beginn der abendländischen Philosophie bis heute, durch alle unterschiedlichen philosophiegeschicht-

lichen Paradigmen hindurch, immer wieder als äußerst vital herausgestellt: weil sie das Zentrum eben jenes systematischen Fragens und Denkens ausmacht, das unabänderlich zum *mindset* von Philosophie überhaupt gehört, vor allem wo diese in irgendeiner Weise die minimale Voraussetzung eines *metaphysischen Realismus* teilt, d. h. einer subjektunabhängigen, an sich bestimmten und doch erkennbaren Wirklichkeit. Die denkende Ergründung der einfachsten, grundlegendsten und umfassendsten Elemente bzw. Strukturen des Wirklichen in einer Katalogisierung des Mobiliars des Universums, wie sie die Metaphysik unternimmt, findet in ihrer Teildisziplin der Ontologie als Reflexion auf das Kernkonzept des ›Seins‹ bzw. des ›Seienden‹ – der wohl »einflussreichste philosophische Begriff in der Geschichte der Philosophie« (Charles H. Kahn) – ihr eigenes Fundament. Gerade die gegenwärtige Bedeutung der Ontologie in der Analytischen Philosophie, die doch historisch aus der Epoche der stärksten Metaphysikkritik des Abendlandes hervorgegangen ist, zeigt diese bleibende Bedeutsamkeit der Ontologie für die Philosophie an: und das, obwohl Metaphysik im Allgemeinen und Ontologie im Speziellen systematisch einerseits ihr Fundament in einer philosophischen Theologie verloren und andererseits abhängig von den Naturwissenschaften, speziell der Physik, geworden sind. Die aus diesem Umstand sich ergebende Komplementarität von Wissenschaft und Ontologie in der Neuzeit bezeugt in klassischer Weise schon Leibniz, wenn er einerseits in vielen wissenschaftlichen Disziplinen seiner Zeit innovative Leistungen erbringt, andererseits jedoch zu der vielleicht radikalsten aller ontologischen Fragen fähig bleibt: *Warum gibt es überhaupt etwas und nicht nichts?* Die reflexive Radikalität ontologischen Fragens sowie der im Hegelschen Sinne spekulative, stets grenzüberschreitende Charakter ihrer Begriffe und ihres Argumentierens verträgt sich indes weder mit dem Anspruch auf eine ›Deutungshoheit‹ spezieller Einzelwissenschaften noch mit den materialen wie methodologischen disziplinären Vorent-

scheidungen der Naturwissenschaften, ohne die diese jedoch nicht funktionieren können. Ontologie bleibt somit, bei aller Verwiesenheit auf die neuesten Forschungsergebnisse bspw. physikalischer oder biologischer Provenienz, zu einem wesentlichen Teil notwendig eine genuin philosophische Angelegenheit.

Gegenüber der Gesamtdisziplin der Metaphysik, die aus heutiger ›verwissenschaftlichter‹ Sicht (d. h. unter Wegfall der Perspektive auf das Transzendente oder Göttliche) die grundlegendsten Strukturen bzw. Elemente der Wirklichkeit *im Ganzen* zum Thema hat, fokussiert sich die Teildisziplin der Ontologie nur auf deren allgemeinste Formen, Elemente und Verhältnisse, die alle mit der besonderen Semantik des Ausdrucks ›sein‹ zusammenhängen. Der sich daraus ergebende Problembereich *innerhalb* des metaphysischen Nachdenkens lässt sich mithilfe von fünf Leitfragen umreißen. Diese Fragen entspringen zwar verschiedenen epochalen Konstellationen der Ontologie (1 und 2 gehören eher, aber nicht ausschließlich der Analytischen Ontologie der Gegenwart an, 4 und 5 eher, aber nicht ausschließlich der klassischen platonisch-aristotelischen Ontologie bis hin zu Heidegger, 3 verbindet beide) und stehen historisch wie systematisch auf verschiedene Weise zueinander in Beziehung. Aber sie werden tatsächlich bis heute eben immer wieder von ontologischen Untersuchungen beantwortet und bilden deshalb den *faktischen* Problemhorizont, auf den ontologisches Nachdenken generell reagiert:

1. Welche Gattungen/Klassen/Typen von Entitäten (Seiendem) *gibt es* im Universum? (= Horizontale Ordnung des Seienden)
2. Welche Gattungen/Klassen/Typen von Entitäten sind *grundlegend* bzw. welche *abhängig* von anderen? (= Vertikale Ordnung des Seienden)
3. Was bedeutet ›sein‹ und ›Seiendes‹, d. h. welche semantischen Gehalte und Funktionen kennzeichnen den (entweder als *univok* oder – mittelalterlich im Sinne der *analogia entis* bzw. analytisch in seiner Funktionsvielfalt – als *äquivok* begriffenen) Ausdruck ›ist‹?
4. Wie ist etwas charakterisiert, dass ›ist‹, d. h. welche allgemeinsten Bestimmtheiten kommen einem Seienden nur *als* Seiendem zu?
5. Wie *fundamental* und *universal* ist das Verständnis von ›sein‹ für unseren Selbst- und Weltbezug bzw. für das Verständnis der Wirklichkeit, und worin liegt ggf. diese Fundamentalität und Universalität?

Das vorliegende Handbuch stellte insofern bisher ein Desiderat dar, als im deutschsprachigen Raum noch

keine bündige Gesamtdarstellung dieser philosophischen Disziplin vorgelegen hat. Sein Ziel ist es, einerseits die historischen Paradigmen ontologischen Nachdenkens an exemplarischen Gestalten der Philosophiegeschichte von der Antike bis zur Gegenwart durchzusehen und übersichtlich zugänglich zu machen. Andererseits wird eine Auswahl der systematischen Grundbegriffe, Grundprobleme und Forschungsfelder ontologischer Reflexion in gegenwärtiger Perspektive dargeboten – und zwar auch zu dem Zweck, dass angrenzende Disziplinen Zugriff auf diese Ergebnisse gewinnen können. Variierende Wiederholungen von grundlegenden Thesen und Problem Diskussionen sind dabei nicht nur in Kauf genommen, sondern erwünscht, damit jeder Artikel möglichst autonom gebraucht werden kann. Mittels der Querverweise und des ausführlichen Registers sind zudem die wiederkehrenden Autoren und Begriffe schnell zugänglich. Damit soll es gelingen, die Vielfalt ontologischen Denkens zumindest exemplarisch und sozusagen im verringerten Maßstab abzubilden sowie weiterer Erforschung zur Verfügung zu stellen. Zur lange Zeit vieldiskutierten ›kontinental/analytisch‹-Dichotomie steht das Handbuch dabei insofern quer, als es historisch sowohl kontinentale als auch analytische Philosophen behandelt und die systematischen Begrifflichkeiten sowohl von kontinentalen als auch von analytischen Argumentationen geprägt sind. Bezüglich der notwendigen Verwobenheit eines historischen und eines systematischen Teils für das Verständnis der Disziplin ›Ontologie‹ gilt die, Hegel verpflichtete Einsicht Vittorio Hösles: »Die Auffassung, historische und systematische Arbeit ließe sich haarscharf trennen, ist dem Wesen der Philosophie nicht angemessen; sie ist ohnehin illusorisch in einer Zeit, die wie die unsere eine Spätzeit ist, der die Unbefangenheit eines ursprünglichen, die Tradition kurzerhand beiseite schiebenden und von neuem ansetzenden Denkens versagt ist.«

Bei einer breiten und weitverzweigten philosophischen Disziplin wie der Ontologie ist die Betonung der Beschränktheit eines einbändigen Handbuchs zum Thema so überflüssig wie notwendig. Die Menge der Autorinnen und Autoren im »Historischen Teil« des Handbuchs hätte selbst für die kanonischen Positionen leicht verdoppelt oder verdreifacht werden können, sowohl für den Bereich der ›kontinentalen‹ als auch für den Bereich der ›analytischen‹ Philosophien. Die Beispiele der »Bereichsontologien« im dritten Teil bilden nur eine kleine Auswahl von gegenwärtig besonders diskutierten Regionalontologien ab, die zu ergänzen

wären (bspw. war die Bereichsontologie der Lebenswissenschaften in Auftrag gegeben, konnte aber leider nicht geliefert werden). Und auch im systematischen Teil zwang der Leitgedanke der Fasslichkeit und Handhabbarkeit zu weitgehenden Beschränkungen, um wirklich nur die jeweiligen Leitkategorien hervortreten zu lassen. Zudem bietet das Handbuch – glücklicherweise – eine Vielzahl von unterschiedlichen inhaltlichen und methodologischen Zugriffsweisen auf die jeweiligen ontologischen Themen: Diese Divergenz ist erwünscht, weil sie den kontroversen Charakter und damit die Lebendigkeit des ontologischen Philosophierens einzufangen hilft, und gerade bezüglich der notwendigen quantitativen Beschränkungen jedes einzelnen Kapitels kritische, weiterführende Stellungnahmen ermöglicht. Die Philosophie ist eine akademische Disziplin, die kein im strengen Sinn unkontroverses und damit ein für allemal ›fertiges‹ Wissen erzeugt: Alles, was in ihr argumentativ von Bedeutung ist, wurde und wird stets mit (guten) Gründen bestritten, durch Gegenpositionen relativiert und mittels neuer Paradigmen für überholt erklärt (... und auch diese metaphilosophische Position selbst ist natürlich nicht unkontrovers!). Die Ontologie als disziplinäres Fundament der abendländischen Philosophie macht da

keine Ausnahme. Jedes im weitesten Sinne als ›Lehrbuch‹ auftretende philosophische Werk sollte dies im eigenen Stand auch sichtbar machen.

Dieses Handbuch tritt als komplementäres Unternehmen dem wichtigen, von Markus Schrenk ebenfalls im Verlag J. B. Metzler herausgegebenen *Handbuch Metaphysik* an die Seite. Beide zusammen bilden eine umfassende Bestandsaufnahme der Metaphysik am Anfang des 21. Jahrhunderts. Wir danken allen Autorinnen und Autoren des Handbuchs für ihre Bereitschaft, ihr Wissen über das jeweilige Thema zugänglich aufbereitet zu haben. Wir danken unserer Lektorin, Franziska Remeika, besonders herzlich für Ihre informierte, freundlich-gelassene und umsichtige Betreuung, die in der langwierigen Entstehungszeit eine unschätzbare Stütze gewesen ist. Des Weiteren danken wir Ferdinand Pöhlmann für wertvolle technische Hinweise und vielfache Unterstützung bei der Manuskripterstellung, und Monika Urbich für die Mithilfe bei der Einrichtung und formalen Korrektur des Bandes. Verbesserungsvorschläge nehmen wir gern entgegen (an Jan Urbich: jan_urbich@yahoo.de oder Jörg Zimmer: jorg.zimmer@udg.edu); sie werden gegebenenfalls späteren Auflagen zugutekommen.

Jan Urbich / Jörg Zimmer

I Historische Modelle

1 Ursprung der Ontologie: Parmenides

1.1 Historische Vorbemerkung zu Begriff und Gebrauch von ›Sein‹ in der klassischen griechischen Philosophie

Seit dem Nominalismus des späten Mittelalters gibt es in der Philosophie eine breite Tendenz, Denken als ›repraesentatio‹ zu verstehen, als Vergegenwärtigung von Gegenständen, die durch Anschauung oder andere Formen einer ›unmittelbaren Bekanntschaft‹ (*immediate acquaintance*) erfahren oder (in späterer Terminologie) dem Bewusstsein ›gegeben‹ wurden. Die spontane Eigenaktivität des Denkens beginnt mit der Differenzierung, Verbindung, Trennung, Verallgemeinerung des Gegebenen.

Aus dieser Auffassung ergibt sich eine Unterscheidung zweier Grundbedeutungen von *Sein*. Es gibt die Gegenstände, die man in der Erfahrung vor sich hat, die wirklich existieren, und die dem Denken als ganze präsent sind. Sie haben ein ›ontologisches‹ *Sein*, unabhängig vom menschlichen Denken. Mindestens seit Duns Scotus gilt das wirklich existierende und der sinnlichen »cognitio intuitiva« zugängliche Einzel Ding als ein »verissime ens«, als das, was etwas wirklich, wahrhaft ist (Duns Scotus 2004, Met. VII, q. 13, n. 7; Schmitt 2009 mit Quellenangaben). Das ontologische *Sein* außerhalb des menschlichen Denkens ist diesem freilich nicht direkt zugänglich, man kann nur voraussetzen, dass es in unmittelbaren Erfahrungsformen noch präsent ist. (Bei Kant z. B. entspricht nur noch der ›Empfindung‹ das ›Ding an sich‹, KrV B 182.) Davon zu unterscheiden sind die Gegenstände, die das Denken vor sich selbst rekonstruiert dadurch, dass es das ursprüngliche Ganze differenziert und in eigener (über-)formender Aktivität neu zusammensetzt. Sie haben ein nur ›logisches‹, d. h. ein im menschlichen Bewusstsein durch eigene Aktivität re-präsentiertes *Sein*.

Beide Seinsbegriffe sind Abstraktionsbegriffe. In ontologischem Sinn bezeichnet *Sein* den allgemeinen Aspekt, der jedem Gegenstand in gleicher Weise zukommt: sein *Dasein* (seine Existenz) als ein Gegenstand. In logischem Sinn bezeichnet es, dass etwas mit

etwas als verbunden gedacht, bzw. dass in der Aussage ein Prädikat einem Subjekt zugeordnet oder abgesprochen werden soll. »Die Chimäre ist eine Verbindung aus Ziege, Löwe und Schlange« meint nicht, dass es Chimären gibt, sondern lediglich, dass sie als ein in dieser Weise verbundenes *Sein* vorgestellt werden soll. Das ›ist‹ ist das Zeichen für die Zuordnung. Aus dieser erkenntnistheoretischen Unterscheidung ergibt sich in der Dimension der sprachlichen Vermittlung des Erkannten die Grundunterscheidung einer *existentiellen* und einer *kopulativen oder prädikativen Bedeutung des ›ist‹* im Aussagesatz.

Ganz anders hatte Aristoteles, dessen Lehre im Spätmittelalter einem nominalistischen Ansatz weichen musste, geurteilt. Für ihn gibt es nicht ein Gegebensein von Gegenständen oder eine unmittelbare Bekanntschaft mit ihnen. Es ist kein Material, das das Denken formt, sondern muss erst durch verschiedene Erkenntnisschritte aufgebaut werden. Man hört keine Flöte, sondern Töne, und man sieht keine Menschen, sondern etwas Gefärbtes in bestimmter Form. Die Kriterien für den Aufbau von Gegenständen entwickelt Aristoteles aus einer Grundaporie des Denkens, die schon Platon aufgedeckt hatte: Man kann etwas nicht erkennen, wenn man es nicht als dieses bestimmte Etwas unterscheiden kann. ›*Etwas-Sein*‹ gilt daher als das Grundkriterium, das das Denken in sich selbst vorfindet. Man sucht so lange beim Erkennen, sagt Aristoteles, bis man ein Etwas rein als es selbst vor sich hat, ohne Zusätze und Vermischungen (*Zweite Analytiken* 85b27–86a2). Wer wissen will, was ein Kreis ist, will nicht wissen, was Kreide, Holz oder Erz sind, in denen er den Kreis vorfindet, sondern möglichst genau und auch nur, was das besondere *Sein* des Kreises selbst ausmacht (*Metaphysik* 1036a26–b8). Wer wissen will, was ein Mensch ist, will wissen, was sein Mensch-Sein ausmacht, nicht in welcher Hautfarbe er existiert. Nicht das Ganze ›Mensch‹, sondern nur das, was an ihm das Mensch-Sein ausmacht, gibt dieses Ganze als Mensch zu erkennen.

Von dieser erkenntnistheoretischen Voraussetzung her erscheint die Unterscheidung zwischen einem existentiellen und einem kopulativen ›ist‹ nicht sinnvoll. Alles, was ist, ist irgendwie etwas, und es gibt es auch als gerade dieses Etwas. Auch eine Chimäre

›existiert‹ – als eine mythisch-poetische Vorstellung. Die Frage ist nicht: Gibt es etwas auch unabhängig von unserem Denken? Sondern: Wie genau ist etwas als dieses Etwas erkennbar und erkannt? Bei Platon und Aristoteles wird sehr sorgfältig unterschieden, in welcher Form des Erkennens man etwas erkannt hat. Es ist etwas anderes, ob man etwas nur in seinen wahrnehmbaren Erscheinungsformen erkannt hat (*aisthesis*), ob man eine Vorstellung (*phantasia*) davon gebildet hat, ob man eine Meinung (*dóxa*) oder ein rationales Urteil (*diánoia*) über es hat, und schließlich, ob man es in allen seinen Momenten einheitlich mit der Vernunft (*nous*) umfasst hat. Nur bei der letzten Form des Erkennens könne man sich ganz sicher sein, dass es das erkannte Etwas auch wirklich gibt.

1.2 Parmenides

Parmenides macht in seinem Lehrgedicht *perí physeos* (*Vom Wesen <des Seienden>*) zum ersten Mal in der uns fassbaren Überlieferung das Sein zum Thema und erklärt es zur Grundlage allen Erkennens. Der spätantike Aristoteles-Kommentator Simplicios lässt deshalb die Philosophie überhaupt mit ihm beginnen (Simplicios 1882, v. a. 77–90; 114–148; zur Bedeutung von Simplicios vgl. Licciardi 2016 und Perry 1983). Im Sinn der heutigen Philosophiegeschichtsschreibung fängt die Philosophie schon gut 100 Jahre vor Parmenides mit Philosophen wie Thales, Anaximander, Anaximenes an. Auch hier sieht man aber einen wichtigen Unterschied: Die früheren Vorsokratiker suchten nach einfachen Anfangsgründen, aus deren unterschiedlichen Zuständen sich die Welt trotz ihrer ständigen Entwicklung und Veränderung erklären lasse. Parmenides aber habe eine logisch-formale, zugleich metaphysisch spekulative Theorie an die Stelle empirischer Erklärungsversuche gesetzt (so z. B. Mansfeld/Primavesi 2012, 290 f.).

In seinem philosophiegeschichtlichen Rückblick deutet Aristoteles das Anliegen der ersten Philosophierenden anders: Sie hätten nach *materieartigen* Gründen und Prinzipien gesucht. Das wäre, wie oft kritisiert wird, eine systematische Überformung, denn sie schreibt diesen Vorsokratikern eine begriffliche Unterscheidung verschiedener Ursachenarten zu, die erst Aristoteles selbst entwickelt hat. Die sachliche Beschreibung, die er gibt, entspricht aber weitgehend dem, was auch die heutige Forschung annimmt: Er spricht von der Suche nach einer beharrenden Substanz (*ousía*), die gleich bleibe, während die

Eigenschaften und Erscheinungsformen sich änderten (*Metaphysik* I, 3, 983b7–18). Gerade weil er den Vorsokratikern die Suche nach einer Substanz (und nicht nach einer Materie) zuschreibt, liegt es nahe, dass die Charakterisierung der gesuchten Gründe als materieartig *seine* Deutung wiedergibt, die nicht als historische Beschreibung verstanden werden soll – d. h. er kritisiert die alten Naturphilosophen und unterstellt ihnen eine Konfusion: Das, was sie als Substanz gesucht haben, das Beharrende im Wechsel der Erscheinungen, sei gar nicht die Substanz, sondern die Materie von etwas (so deutet es auch Simplicios 1882, 7,19–27; 36,15–19). Mit »Materie« (*hylē*) bezeichnet er nicht das, was im neuzeitlichen Materialismus darunter verstanden wird, einen festen, sinnlich erfahrbaren Stoff, sondern das, was im Prozess der Veränderung, des Werdens und Vergehens erhalten bleibt (*Metaphysik* 983b7–9). Bei einem Haus z. B., das nur aus Ziegeln besteht, bleiben die Ziegeln erhalten, selbst wenn das Haus zerstört wird. Das erkenntnistheoretische Problem, das Aristoteles dabei aufdeckt, ist, dass man dann, wenn man auf diese Weise nach dem Identischen, Konstanten, Beharrenden eines Gegenstandes sucht, nicht auf das stößt, was das besondere Sein dieses Gegenstands ausmacht – dieses Sein hat man bei dieser Art der Forschung vielmehr gerade aus den Augen verloren. Auch wenn die Ziegeln des Hauses identisch beharren, während es selbst sich ändert, können die Ziegeln – und darin besteht für Aristoteles ihr Materie-Sein – zu allem Möglichen gebildet werden: einem bloßen Haufen, einer Brücke, einem Backofen usw., sie geben von sich aus nicht zu erkennen, was ein Haus ist.

Dieser Tradition der Erkenntnissuche in der Philosophie stellt Aristoteles Parmenides gegenüber, weil er nicht unreflektiert und unmethodisch einfach nach etwas gesucht habe, das im Wechsel der Erscheinungen ein Eines bleibe, sondern nach dem gefragt habe, was »katá ton lógon hen«, was das dem Begriff oder der Vernunft gemäße Eine sei (ebd., 986b18 f.). Eben diese Unterscheidung zwischen Parmenides und seinen Vorgängern ist auch für Simplicios, dem wir die Überlieferung des größten Teils des Lehrgedichts verdanken, der Grund, weshalb er Philosophie im strengen Sinn erst mit Parmenides beginnen lässt. Statt unreflektiert einfach nach etwas Identischem zu suchen, habe er durch eine Rückwendung des Denkens auf sich selbst erkannt, dass die Einsicht ›Nur Seiendes ist erkennbar‹, Nichtseiendes dagegen sei weder erkennbar noch aussprechbar, eine Einsicht ist, die das Denken aus sich selbst habe (d. h. sie ist nicht abgeleitet

von irgendwelchen Erfahrungen, ist nicht *a posteriori*, sondern wird vom Denken bei allen Erfahrungen schon mitgebracht, ist *a priori*).

Tatsächlich beginnt der Hauptteil des parmenideischen Lehrgedichts (nach einem Proöm) mit dieser Feststellung, die dort allerdings nicht als eine Reflexion des Denkens auf sich selbst, sondern als Rede einer Göttin dargestellt wird (Parmenides-Zitate nach Diels/Kranz 1952, B = direkte Zitate). Obwohl in der Forschung immer wieder von einer Offenbarung (Mansfeld 1964) die Rede ist, gibt es einen gewissen Konsens darüber, dass Parmenides nicht in einer noch poetisch-mythischen Abhängigkeit befangen ist (vgl. aber Gemelli Marciano 2013, 52–58; 65–68; im Anschluss an Burkert 1969; Kingsley 1999; vgl. auch Di Giuseppe 2011). Dagegen spricht der durchgängig rationale Inhalt der Rede der Göttin. Das Proöm beschreibt zudem eine eigene aktive Bewegung auf die Parmenides gewährte Erkenntnis hin. Die Göttin betont außerdem mehrfach, dass Parmenides das, was er von ihr hört, mit dem Logos beurteilen soll (ausdrücklich B 7,5 f.: »beurteile mit dem Logos den schwer zu bestreitenden Beweis, der von mir vorgebracht ist«). Der Grund, weshalb Parmenides seine neue Einsicht sich nicht ganz selbst zuschreibt, muss aus der Beachtung des Inhalts selbst erschlossen werden.

Setzt man in die Hauptaussagen, die die Göttin über die Bedingungen des Erkennens macht, einen nachnominalistischen Seinsbegriff, wie er inzwischen auch in die *ordinary language* fast aller westlichen Sprachen eingegangen ist, ein, erhält man einen kaum verstehbaren Sinn. Was sie sagt, scheint inhaltsleer oder widersinnig:

»Es gibt, so hören wir, nur zwei Wege, auf denen man Erkenntnis suchen kann, der eine ist: »Dass ist und dass nicht ist, nicht zu sein«, der andere: »Dass nicht ist und dass es notwendig ist, nicht zu sein« (B 2,3–5).

In ähnlichem Sinn heißt es später: »Man muss sagen und denken, dass Seiendes ist, denn es kann sein, nichts ist nicht« (B 6,1) oder: »Denn niemals lässt sich das erzwingen, dass Nichtseiendes ist« (B 7,1), [...] »denn es ist nicht aussprechbar noch denkbar, dass Nichtseiendes ist« (B 8,8 f.). Abgesehen davon, dass man sich fragen kann, welchem Leser eine als göttlich gekennzeichnete Botschaft etwas Neues sagen konnte, die mitteilt, dass nichts nicht ist und dass nur Seiendes sein kann, verwundern noch mehr die vielen Bestimmungen (*sémata*: Erkennungs-Zeichen) des Seins, die aus diesem Anfang abgeleitet werden: Das

Sein ist ungeworden, unvergänglich (B 8,3), ganz, einheitlich, vollkommen (4), im Augenblick zugleich ganz (5), Eines, Zusammenhängendes (6), unteilbar (22), als Ganzes in Übereinstimmung mit sich selbst (22), es kennt kein Mehr und Weniger (23 f.), es ist als Ganzes voll von Seiendem (24) und zusammenhängend, Seiendes grenzt unmittelbar an Seiendes (25), als ein und dasselbe bleibt es in diesem Selben und besteht gemäß seiner selbst (29) usw. Die Göttin hatte, so lesen die meisten, gesagt: »Das Ist ist, das Nicht-Ist ist nicht« (B 2,3). Deutet man diese Aussage ontologisch, dann wird durch sie allem, was irgendwie ist, der ganzen Welt, dem Kosmos, Sein zugesprochen. Gemeint müsste sein, dass die ganze Welt in einem absoluten Sinn als etwas Eines vorhanden ist.

In logischer oder prädikativer Deutung könnte diese Zuschreibung nur das allem gemeinsame Dasein meinen, also ein abstraktes, inhaltsleeres Sein. Nietzsche nennt es das (»blutlose«) Sein der Tautologie (»Was ist ist«; »A = A«, Nietzsche 1956, 381, 386). Er verbindet damit eine ontologische mit einer logischen Interpretation. Die logische gibt die Begründung für die ontologische Interpretation. Weil das Denken aus sich weiß, dass nur Sein sein kann, gibt es auch nur Sein. Die ganze Welt ist reines Sein, alle Vielheit und Veränderlichkeit, die man zu erkennen meint, ist täuschender Schein. An die Stelle pluraler Erfahrungen hat Parmenides einen reinen Monismus des Seins gesetzt (grundlegend Mourelatos 1970, 2008; Tarán 1965; Owen 1960). Die Möglichkeit, eine ontologische mit einer logischen Deutung zu verbinden, weist darauf hin, dass auch die Annahme, das parmenideische Ist habe einen kopulativen oder prädikativen Sinn, zu einem analogen Ergebnis führt, das sich auch nur in Aspekten ändert, wenn man eine noch ungeschiedene Verbindung der von uns unterschiedenen Bedeutungen des Ist voraussetzt und den Sinn des Ist etwa mit »ist wirklich«, »ist wahr« wiedergibt (Kahn 2009, 67–76; zu Parmenides 169–176; vgl. auch Mourelatos 2008). Ein kopulativ gebrauchtes Ist hätte bei Parmenides die Bedeutung, dass durch es in jedem (Aussage-)Satz das dem Subjekt zugesprochene Sein als reines, absolutes Sein bezeichnet sein soll. Alle Erkennungszeichen, die Parmenides dem Sein zugeschrieben hat, sind in dem Ist des Satzes enthalten (federführend Calogero 1970, 6–8).

Einen konkreteren und dadurch weniger spekulativen Sinn versucht Patricia Curd (1998) dem parmenideischen Ist zu unterlegen, indem sie es nicht mit dem Sein überhaupt, sondern mit dem je besonderen Sein der Einzeldinge verbindet: Jedes Ding, das ist,

hat die Charakteristika des parmenideischen Seins (ähnlich Thanassas 2007, 45). Den Widerspruch mit den Phänomenen, der auch bei dieser Deutung bestehen bleibt, glaubt John Palmer (2009) dadurch beseitigen zu können, dass er den in der Formel »es ist nicht (ergänze: möglich), nicht zu sein« (B 2,3) deutlich enthaltenen modalen Sinn auch dem »es ist« zuschreibt und »sein« daher als »notwendig sein« auslegt. Seine Folgerung ist, dass Parmenides in Fragment B2 nicht von allem, was irgendwie ist, sondern nur von notwendigem Sein spricht. Nur diesem kommen die Erkennungs-Zeichen des Seins zu. Diese Deutung hat den Vorzug, dass sie neben dem notwendigen Sein auch ein nur mögliches Sein, das sein und nicht sein kann, zulässt, sodass zwischen dem ersten Teil des parmenideischen Gedichts, dem Teil der »Wahrheit« (*alétheia*) und seinem zweiten Teil, dem Teil des »Meinens« (*dóxa*), kein Widerspruch angenommen werden muss. Sie können in dieser Deutung wie Aussagen, die Wahrheit, und Aussagen, die nur Wahrscheinlichkeit beanspruchen, nebeneinander bestehen. Das Problem allerdings, welche Dinge der Welt Notwendigkeit beanspruchen können, bleibt ungelöst.

1.3 Zur Bedeutung von »Sein« in der unmittelbaren antiken Rezeptionsgeschichte des Parmenides

Ein gewisses Defizit der Forschung liegt darin, dass man zwar die Einflüsse auf Parmenides und die von ihm ausgehenden Rezeptionsformen gut untersucht (vgl. dazu v. a. Coxon 2009), kaum aber geprüft hat, ob die eigenen Deutungsansätze vielleicht auch in der Antike schon einmal erwogen und erprobt worden sind. Ein solcher Vergleich liegt aber gerade bei Curds und Palmers Ansatz nahe. In seinem Dialog *Euthydemus* lässt Platon ein sophistisches Logikverständnis diskutieren. Auch die Sophisten hatten Parmenides so ausgelegt, als ob er behaupte, jedes Seiende sei notwendig genau das, was es ist, und könne eben dieses also nicht zugleich nicht sein (*Euthydemus* 293b9–c1). Diese axiomatische Einsicht wendeten sie auf jedes (auch kontingent) Seiende an. Wenn man jemandem z. B. Vatersein zuspricht, kann er nicht zugleich Nicht-Vater sein, also ist er der Vater von allen, auch von Hunden und Ferkeln (ebd., 298c2–5).

Den Fehler, den Platon aufzudecken versucht, kann man auch in nichtplatonischen Texten finden. In seiner Schrift *Zweierlei Ansichten* (*dissoi logoi*) ver-

weist z. B. ein uns unbekannter Sophist darauf, dass im üblichen griechischen Sprachgebrauch so geredet werde (*légontai*, z. B. 1,1), als ob gut und nicht gut, gerecht und ungerecht, schön und hässlich usw. ebenso identisch wie nichtidentisch seien. Das Argumentationsschema zum Beweis der Identität ist: Krankheit ist etwas Schlechtes für den Kranken und etwas Gutes für den Arzt, also ist das Schlecht-Seiende auch das Gut-Seiende. Der Fehler dieses Schemas entsteht deutlich aus dem, was heute als kopulativer Gebrauch des parmenideischen Ist im Satz interpretiert wird. Denn es macht das Sein, das etwas Anderem zugesprochen wird, zu dessen wesentlichem Sein. »Krankheit ist schlecht«, bedeutet: ihr Sein ist Schlecht-Sein, sie ist (etwas) Schlechtes. Im Griechischen kann man das als *to kakón* (das Schlechte) bezeichnen. Deshalb glaubt der Autor bewiesen zu haben, dass die Griechen das Schlechte und das Gute für ein und dasselbe ausgeben.

Auch in der platonischen *Politeia* verweist Sokrates darauf, dass jedes Schöne auch als hässlich, jedes Gerechte auch als ungerecht gelte (usw.), und formuliert allgemein: »Jedes dieser Vielen ist ebenso das, was man sagt, dass es sei, und ist es nicht« (479b), und beschreibt dieses Sein als ein Sein »zwischen Sein und Nichtsein« (479c) oder als etwas, das »zugleich seiend und nicht-seiend ist« (478d). Bei der Beschreibung der Erkenntnisweise, mit der man diesen Zwischenzustand erkennt, die ihm wie schon Parmenides als ein (bloßes) Meinen (*dóxa*) gilt, macht er explizit, was man implizit seiner Argumentation bereits hatte entnehmen können. Sein heißt für ihn »Etwas-Sein«. Wer meint, darauf weist er nachdrücklich hin, meine immer Etwas (ein *ti*) (478b–c): »Wer meint, bezieht seine Meinung auf Etwas, oder ist es möglich, zwar zu meinen, aber nicht Etwas zu meinen? – Unmöglich.«

In unmittelbarer Nachfolge von Parmenides stützt sich Anaxagoras (499–428 v. Chr.) auf denselben Seinsbegriff. Er benutzt das allgemein anerkannte Axiom »Aus nichts wird nichts«, um seine Grundthese, die er mit Parmenides teilt, zu beglaubigen, dass es kein Werden und Vergehen der Dinge oder Sachen gebe (dass er dabei vom Seinsverständnis des Parmenides ausgeht, berichtet auch der antike Kommentator Simplicios (1882, 162 f.)). Weshalb er in diesem Axiom eine Beglaubigung dieser These findet, begründet er ausdrücklich durch eine konkrete Erläuterung des Sinns dieses Axioms. Denn er glaubt, dieses Axiom besage, »aus Nicht-Haar kann nicht Haar, aus Nicht-Fleisch kann nicht Fleisch entstehen« (DK B 10). Daraus zieht er die Folgerung, dass in einem Ur-

zustand alles in allem enthalten gewesen sei und durch Mischung und Trennung zur Bildung sichtbar unterschiedener Dinge geführt habe. Möglich ist diese Folgerung nur, weil er ›nichts‹ nicht als ›nicht vorhanden‹ (zu dieser traditionellen Deutung vgl. z. B. Rapp 2007, 194), sondern als ›nicht Etwas-seiend‹ ausgelegt hat. Alles, was ist, ist Haar oder Fleisch oder Vater oder gerecht oder schön usw. Was nicht Etwas, etwas (wenigstens irgendwie) Bestimmtes ist, gibt es überhaupt nicht, es existiert nicht.

Man kann also festhalten: In der Rezeption parmenideischen Denkens und in der Auseinandersetzung mit ihm gibt es bei Vorsokratikern, Sophisten und auch bei Platon die Tendenz, Sein oder Seiendes als Etwas-Sein oder als Etwas-Seiendes zu verstehen.

1.4 Sein als Etwas-Sein bei Parmenides

Der Befund, dass in der Nachfolge des Parmenides Sein als ›Etwas-(Bestimmtes-)Sein‹ verstanden wird, bestätigt einen Befund, den man auch aus dem Lehrgedicht des Parmenides selbst gewinnen kann.

Denn als Zeichen (*sémata*), an denen man feststellen kann, ob man es mit einem (wirklich) Seienden zu tun hat, nennt Parmenides nicht nur, dass es ungeworden, einheitlich, ganz usw. ist, sondern auch, dass es als Ganzes voll von Seiendem ist (B 8,24), dass in ihm Seiendes an Seiendes grenzt (B 8,25), dass in ihm kein Nichtseiendes ist, das es an seiner Einheitlichkeit hindern würde (B 8,46 f.), dass Seiendes nicht von der Art ist, dass es teils mehr, teils weniger seiend wäre (B 8,47 f.) usw.

Alle diese Aussagen machen nur Sinn, wenn Sein nicht als ein monolithischer Block verstanden wird, sondern als etwas, das in sich differenziert ist. Nur dann kann Seiendes von anderem Seienden unterschieden und in seiner Ganzheit voll von Seiendem sein. Seiendes, das von anderem Seienden unterschieden (wenn auch mit ihm verbunden) ist, ist jeweils ein bestimmtes Seiendes, etwas, das für sich selbst ein Seiendes, ein Etwas-Seiendes ist. Und: Wie sollte Nichtseiendes etwas an seinem einheitlichen Sein hindern, wenn unter Nichtseiendem etwas Nicht-Vorhandenes gemeint wäre? Nur wenn Nicht-Seiendes sich auf das bestimmte Etwas-Sein von etwas bezieht, etwa darauf, dass etwas ein Kreis ist, ist die Behauptung sinnvoll, dass bei einem Sein, das (genau und nur) ein bestimmtes Etwas ist, kein Seinsaspekt, der z. B. nicht zum Kreis-Sein gehört, die sachliche Einheit dieses Seins behindere.

Sein als Erkenntniskriterium

Die Rede der Göttin beginnt damit, dass sie auf zwei allein denkbare Erkenntniswege aufmerksam macht (B 2,2). Sie spricht nicht von denkbaren Zuständen der Welt, ob sie eine Einheit ist usw., sondern von den Bedingungen der Erkennbarkeit. Erkennbar aber ist, so fährt sie fort, »nur der Weg, dass ist und das nicht ist, nicht zu sein«. Legt man diesen Satz nicht von einem heutigen *common-sense*-Verständnis von Sein aus, sondern von dem im Gedicht selbst vorausgesetzten Seinsbegriff, dann muss die angemessene Übersetzung lauten: »Die einzigen Wege, die zur Erkenntnis führen, sind, (vorauszusetzen) dass Etwas-Seiendes ist und dass es nicht möglich ist, nicht Etwas zu sein« (B 2,3). Diese Unmöglichkeit, etwas zu erkennen, das überhaupt nicht etwas ist, präzisiert sie weiter:

»«Als Weg des Erkennens anzunehmen», dass etwas, das nicht Etwas ist, seiend ist, und dass nicht Etwas zu sein, notwendig ist, das sage ich Dir, ist offenkundig ein Weg, auf dem nichts in Erfahrung zu bringen ist, denn was nicht Etwas ist, kann man weder erkennen – denn das ist nicht durchführbar –, noch könnte man es aussprechen« (B 2,5–8).

Diese Aussagen haben den Charakter einer unmittelbaren Einsehbarkeit: Was (ein) Etwas ist, kann sein und erkannt werden, was nicht Etwas ist, kann auch nicht sein, und das muss hier meinen: ›Das gibt es auch nicht‹, denn es ist weder erkennbar noch aussprechbar.

Diesen Gedanken verstärkt das folgende Fragment 3 noch einmal: »Denn dasselbe ist Gedachtwerden-Können und <Etwas->Sein«. Nur, was etwas, ein Etwas-Seiendes, ist, kann gedacht werden. Schon in der Antike hat man diesen Satz als eine Aussage über die Identität von Sein und Denken ausgelegt (Plotin 1977, 5,1,8; 5,9,5; Simplicios 1882, 144). Zur Vermeidung moderner Missverständnisse darf man allerdings nicht den Akt, in dem man etwas denkt, darunter verstehen – wie sollte er mit dem Sein identisch sein? –, sondern so, wie es der Wortlaut auch sagt: <Etwas-> Sein (*einai ti*) und Erkennbarsein (*noetón einai*) sind identisch. Die Aufgabe des menschlichen Denkens ist es, sich auf das Erkennbare zu richten; erkennbar ist etwas, wenn es sich als ein bestimmtes Etwas erfassen und für sich unterscheiden lässt. Wer wissen will, was ein Zylinder ist, will nicht wissen, was eine Strickmütze oder ein Sonnenhut ist. Erst wer weiß, was der Zylinder rein als Zylinder ist, verfügt über die Kriterien,

eine wahrnehmbare Erscheinung korrekt als Zylinder zu identifizieren. Also ist die Bestimmtheit des Seins der Garant für seine Erkennbarkeit und diese der Garant dafür, dass es das Denken mit etwas Wirklich-Seiendem zu tun hat, d. h. mit etwas, das wirklich das Etwas ist, als das es wahrgenommen oder gedacht wird. Das Kriterium dafür, ob etwas ein wirklich Seiendes ist, ist also nicht, ob es irgendwie außerhalb des Denkens existiert, sondern ob es wirklich erkennbar ist (d. h., wie später deutlich wird: nicht nur Produkt einer bloßen Meinung oder Wahrnehmung).

Auf die Notwendigkeit, sich beim Denken nach dem, was ein bestimmtes (Etwas-)Sein hat, zu richten, weil es allein erkennbar ist, weist das Gedicht noch mehrfach hin: »Man muss sagen und denken, dass <Etwas->Seiendes ist, denn es ist möglich, Etwas zu sein, nicht Etwas zu sein, ist nicht möglich« (B 6,1 f.). Noch deutlicher ist der Hinweis in B 8,15–18, wo Parmenides betont, dass die Entscheidung darüber, an welchen Kriterien (Zeichen, *sémata*) man erkennt, ob etwas tatsächlich ein bestimmtes Sein hat, von der Erfüllung der Bedingungen des vorausgesetzten Axioms, dass nur Etwas-Seiendes sein kann, abhängt:

»Das Urteil darüber liegt darin: Ist es Etwas oder ist es nicht Etwas? Geurteilt aber ist, wie notwendig, den einen Weg als unerkennbar und unbenennbar aufzugeben, denn er ist nicht der wahre Weg, dass der andere Weg aber, dass (Etwas-)Seiendes ist (*pélei*), der wahre Weg ist.« (Vgl. ähnlich B 7,1; B 7,5–8,2)

Die Erkenntnisweise des Meinens und der Wahrnehmung

Im Unterschied zu dem allein kritischen Vorgehen, das »auf Grund des Logos urteilt« (B 7,5) und deshalb nur das, was wirklich die Bedingungen, Etwas zu sein, erfüllt, für sicher erkennbar hält (B 8,1 f.), schreibt Parmenides dem Alltagsdenken der Vielen ein irrumsanfälliges Denken zu (B 6,6), nennt sie »taub« und »blind«, »bloße Gaffer«, »einen zur Unterscheidung unfähigen Haufen« (B 6,7) weil sie »Sein und Nicht-Sein für dasselbe und nicht für dasselbe halten« (B 6,8 f.) – in korrekterer Übersetzung also: weil ihnen Etwas zu sein und Etwas nicht zu sein als dasselbe und nicht als dasselbe gilt.

In einer dem heutigen Sprachgebrauch westlicher Kulturen folgenden Übersetzung muss diese Aussage unverständlich bleiben. Denn wenn man unter Sein ›Vorhanden sein‹ versteht, kann man kaum plausible

Gründe finden, weshalb Parmenides den Vielen unterstellt, sie könnten Vorhandenes nicht von Nicht-vorhandenem unterscheiden. Berücksichtigt man die Weisen, wie man in der Zeit um und nach Parmenides die Leistung der Alltagssprache ausgelegt hat, dann findet man sehr viele Beispiele, die erklären, was Parmenides meint, wenn er den Vielen vorhält, sie sprächen ein und demselben Seienden zugleich zu, Etwas zu sein und nicht Etwas zu sein. Denn es ist, wie er sagt, eine vielfältige Erfahrung (B 7,3), die dazu verleitet zu meinen, in den Gegenständen oder Zuständen, die man in der Erfahrung vorfindet, deren Sein vor sich zu haben: Die Krankheit, der Vater, das Schöne, die Menschen, die man sieht, scheinen genau das zu sein, was man sieht: Krankheit, Vater, Schönes. Wendet man, wie viele nach Parmenides es getan haben, den parmenideischen Seinsbegriff auf die Gegenstände der Erfahrung an und verlangt also, dass Schönsein nur Schönsein und auf keine Weise Nicht-Schön-Sein meinen kann, muss die Erfahrungswelt grundsätzlich als widersprüchlich gelten. Denn vieles Schön-Seiende erscheint unter vielen Hinsichten auch als Nicht-Schön-Seiendes, jeder Mensch ist unter vielen Gesichtspunkten auch nicht Mensch (sondern Tier, Pflanze, ...).

Parmenides selbst ist aber offenkundig nicht der Meinung gewesen, man könne seinen Seinsbegriff auf die Dinge der Erfahrung anwenden, sondern erkennt gerade in einer solchen Anwendung den Grund, weshalb den Vielen die Welt voller Widersprüche erscheinen muss. Daher solle man nicht dem »Auge, das kein Ziel erfasst« und dem »Ohr, das nur dröhnt« und auch nicht der Sprache folgen (B 7,4 f.), wenn man irgendeinem Etwas Sein zuspricht. Sein dürfe vielmehr nur dem zugesprochen werden, was der Logos als (Etwas-)seiend erkennt (B 7,5).

Kriterien für das Sein, das (sicher) erkennbar ist

Aus der Einsicht, dass denkbar nur das ist, was sich als ein Etwas-Seiendes für sich unterscheiden und festhalten lässt, leitet Parmenides eine Reihe von Kriterien ab, an denen man erkennen kann, dass man es mit einem Etwas-Seiendem zu tun hat: Vom Etwas-Seienden sagt er, es sei »unentstanden« und »unvergänglich«, »ganz« und »von einer Seinsweise« (von einer Art), »unveränderlich« und »keiner Vollendung bedürftig« (B 8,3 f.), »es bleibt als ein und dasselbe in ein und demselben und besteht in Bezug auf sich selbst« (B 8,29) usw. Viele haben die Frage gestellt, auf welche Gegenstände der erfahrbaren Welt diese

Merkmale oder Prädikate zutreffen könnten, und es ist keine Frage, dass es Gegenstände dieser Art nicht gibt.

Man kann aber die Frage stellen – und Aristoteles hat sie später ausführlich entfaltet und analysiert –, ob es Aspekte, ›Merkmale‹ an erfahrbaren Gegenständen gibt, auf die Parmenides' Aussagen zutreffen. Aristoteles' bevorzugtes Beispiel ist der Kreis aus Holz oder Erz, den man in der Wahrnehmung vor sich hat und von dem die Sprache sagt: ›Das ist ein Kreis‹ (z. B. *Metaphysik* 1036a26–b8; *Physik* 184a21–b5). Erstaunlicherweise benennt man in der Alltagssprache gar nicht das Ganze, das der Anschauung gegeben ist. Denn das Holz oder Erz (oder die Kreide, der Sand, das Wasser usw.) mit ihren besonderen Eigenschaften sind in diesem Satz offenkundig gar nicht mitgemeint. Das, worauf man achtet und was man benennt, ist nur eine bestimmte Auswahl von Eigenschaften an diesen Gegenständen: Ihr Rund-Sein, die gleichförmige Biegung der Linie, ihr Geschlossen-Sein, die Identität der Abstände vom Mittelpunkt zur Peripherie usw. – mehr oder weniger genau also das, was diesen Gegenstand zu einem Kreis macht.

Verändert oder zerstört man bei einem Kreis aus Holz das Holz, ist auch der in ihm realisierte Kreis verändert oder zerstört. Die (erkennbare) Möglichkeit, dass sich alle Punkte einer Peripherie zu einem Mittelpunkt gleich verhalten, ist damit aber weder verändert noch zerstört. Sie kann vielmehr immer wieder erkannt und realisiert werden. Auch die Bedingungen der Entstehung eines ›realen‹ Kreises müssen nicht immer dieselben sein und bleiben, sondern können sehr verschieden sein. Ein (konkreter) Kreis kann durch Zufall entstehen oder auch durch das Wissen und technische Können von jemandem, der die Erkenntnisbedingungen des Kreis-Seins kennt. Er kann auch durch natürliche Prozesse entstehen. So gibt es z. B. sogar in den Mitochondrien, den ›Dienstleistern in den Zellen‹ eine kreisförmige Rotationsmaschine, die für die Phosphorylierung in der ATP-Synthase sorgt. Aus der Art der Genese der so entstehenden Kreise kann man aber kein Wissen über das gewinnen, was das so Entstandene ist. Am deutlichsten ist das beim Zufall. Der Zufall kann Ursache für unendlich Vieles sein, aus dieser Art der Genese ist kein Wissen über ein Etwas-Seiendes zu gewinnen. Das Wissen, weshalb die mikroskopisch kleine Turbine in einem Mitochondrium ein Kreis ist, ist vielmehr identisch mit dem Wissen, das der Techniker, der ein Rad baut, oder das der Geometer, der die Eigenschaften des Kreis-Seins analysiert, hat. Gleichgültig, wie ein

Kreis entstanden ist, er hat immer die gleichen Grundeigenschaften. Sie entstehen nicht mit einer Form der Evolution, sondern bilden eine erkennbare Möglichkeit, wie sich genetische Entwicklungen gestalten können. Man kann also durchaus mit Parmenides sagen, dass das Etwas-Sein des Kreises kein Werden und kein Vergehen kennt.

Auch viele andere Prädikate, die Parmenides dem Sein zuspricht, können von diesem Beispiel her verständlicher gemacht werden. Das Etwas-Sein des Kreises, d. h. dasjenige Sein an ihm, das nur zu seinem Kreis-Sein gehört, ohne weitere Zusätze oder Vermischungen, ist ein Sein, das durchgängig von ein und derselben Art ist (*mounogenés*, B 8,4). Der Holzkreis dagegen besteht aus Holz-Sein und Kreis-Sein, der Mensch z. B. aus Mensch-, Tier-, Pflanze-, Mineral-Sein usw. Man kann von dem Etwas-Sein des Kreises auch sagen, dass es »als ein Selbiges im Selbigen bleibend sein Sein in Bezug auf sich selbst hat« (B 8,29). Alle Eigenschaften des Kreises, seine gleichförmige Biegung, seine Geschlossenheit, die Identität der Abstände usw. bilden gemeinsam ein und dasselbe Sein, eben das Sein des Kreises, sie haben ihren Bezug auf das Selbe und ihr Bestehen in dem Selben. Beim Holzkreis dagegen gehört die Härte, die Farbe, der Geruch, die molekulare Konstitution des Holzes usw. zu einem Nicht-Kreis-Sein. Deshalb kann man das (erkennbare) Sein des Holzkreises teilen, ja man bekommt dadurch überhaupt erst das reine Etwas-Sein des Kreises vor sich. Das Sein des Kreises aber »kann man nicht teilen, da es als Ganzes gleichartig ist« (B 8,23). Alle seine Teile sind Teile des Kreis-Seins, nimmt man einen Teil davon, etwa die Geschlossenheit der Linie, weg, ist das Verbleibende nicht mehr Kreis und nicht mehr als Kreis erkennbar.

Etwas (Bestimmtes)-sein als Grundmerkmal (*séma*) alles erkennbaren Seins

Obwohl das Kreisbeispiel zu einem Teil gut geeignet ist, zu erklären, weshalb Parmenides dem Sein die Prädikate der Unvergänglichkeit, der Ganzheit, Unteilbarkeit usw. zuspricht, genügt es in einem zentralen Aspekt den Textaussagen nicht: Parmenides denkt offenkundig nicht an einzelnes Seiendes, sondern an das erkennbare Sein im Ganzen. Es geht ihm um die Bedingungen im Allgemeinen, wann etwas erkennbar ist. Die Grundaussage ist zwar, dass etwas dann Sein im vollen Sinn hat, wenn es genau ein bestimmtes Etwas ist. Die *sémata*, die von einer durchgängigen Bestimmtheit, einem Sein, das seine beson-

dere Bestimmtheit aus sich selbst und in Bezug auf sich selbst hat, sprechen, beziehen sich aber auf die allgemeine Verfasstheit, die zum Etwas-Sein *als* Etwas-Sein gehört.

Die Mitteilungen, die die Göttin Parmenides macht, beziehen sich nicht auf einzelnes Sein, sondern auf ein allumfassendes, alles Erkennbare einschließendes Sein. Dafür gibt es gute Gründe, die allerdings erst von Platon systematisch entwickelt werden. Die Frage ist nicht: »Ist dieses Etwas wirklich ein bestimmtes Etwas?«, sondern: »Woran erkennt man grundsätzlich, dass Etwas etwas ist?«, »Was sind die Merkmale des Etwas-Seins überhaupt?« Man setzt ja auch beim Begreifen der Sache Kreis vieles voraus, was in seinem Begriff mitgedacht werden muss, z. B. dass er eine Einheit aus Vielem ist, ein Ganzes aus Teilen, die identisch und verschieden sind. Das gilt nicht nur für das Begreifen des Seins des Kreises, sondern für alles, was ein Etwas-Sein hat. Nichts kann ein Etwas sein, wenn es nicht eine Einheit aufweist, die eine Einheit aus Mehrerem, d. h. ein Ganzes ist, das Teile hat usw. Das alles ist bei Parmenides noch nicht ausgeführt. Dass das Denken (*to noeín*) aber seinen Grund in der bestimmten Unterscheidbarkeit, im Etwas-Sein des Seins hat (»Dasselbe aber ist Denken und das, worauf sich das Gedachte richtet, denn nicht ohne das bestimmte Sein, in dem es deutlich artikuliert ist, wirst Du das Denken finden«, B 8,34–36), ist die axiomatische Einsicht, deren Konsequenzen Parmenides bereits in wesentlichen Aspekten durchdacht hat. Dass er dabei auch die platonische Unterscheidung eines erkennbaren (*noetón*) und eines nur meinbaren (*doxastón*) Seins vorweggenommen hat, hat man schon in der Antike gesehen (z. B. Plutarch, DK 28 A 34, B 10). Wie seine Argumentation zeigt, ist sein Anliegen nicht, einen Dualismus zwischen Erscheinung und Sein zu behaupten, jedenfalls nicht in dem Sinn, den Cordero ein »terminal Platonitis« genannt hat (Cordero 2011, 100). Dem in der Philosophiegeschichte weit verbreiteten Vorurteil, das Platon eine solche Zweiweltentheorie unterstellt, liegt gerade die Vorstellung zugrunde, den sinnlich erfahrbaren Gegenständen dieser Welt entsprächen ideale Gegenstände in einer Welt des Denkens, die von den empirischen nur durch die parmenideischen Seinsprädikate »notwendig«, »vollkommen« usw. unterschieden seien. Dass das genau die Fehlinterpretation des parmenideischen Ansatzes ist, die Parmenides selbst nicht intendierte und die Platon z. B. an den Sophisten kritisiert hat, zeigt die Berücksichtigung der Parmenides-Rezeption bis Platon deutlich.

1.5 Warum teilt Parmenides eine Göttin mit, dass nur Sein erkennbar ist?

Das, was eine Göttin Parmenides mitteilt, ist verwandt mit dem *Widerspruchssaxiom* (vgl. v. a. Heitsch 1995). Im Sinn heutiger Philosophiegeschichtsschreibung ist es eine Vorform, im Sinn der platonisch-aristotelischen Philosophie liefert es seine Begründung. Denn dass nur bestimmtes Sein erkennbar ist, ist die Bedingung dafür, dass man in der diskursiven Argumentation nicht behaupten kann, dass etwas das, was es ist, zugleich nicht ist (Platon).

Als nachcartesianischer Leser fragt man sich, wie es sein kann, dass Parmenides eine axiomatische Einsicht des menschlichen Denkens nicht sich selbst, sondern einer Göttin zuschreibt, und man ist geneigt, in dieser Überzeugung den Rest eines mythischen Denkens zu erkennen. Man kann allerdings an eine Kritik Heraklits am Denken der Vielen erinnern. Er sagt: Obwohl »die Vernunft für alle ein und dieselbe ist, leben die Vielen, als hätte jeder seine Privatvernunft« (DK 22, B 2). Wenn es überhaupt eine gemeinsame Verständigung geben kann, dann nur, wenn alle an ein und derselben Vernunft partizipieren. Descartes musste sich von scholastisch gebildeten Lesern verhalten lassen, dass sein erstes Prinzip des Denkens (*cogito ergo sum*) gewonnen sei durch die Orientierung an der *prima notio*, dass nur das (im Wandel) Identische sicher erkennbar sei. Seine Antwort, das sei richtig, man achte aber beim Denken nicht auf diese Prinzipien, denn es sei »die Natur des menschlichen Geistes, dass er die Universalien aus der Erkenntnis des Besonderen herausbildet« (Schmitt 2011, 91), zeigt, dass er den Akt, in dem das menschliche Denken etwas Allgemeines, z. B. das Widerspruchssaxiom, erkennt, gleichsam für einen subjektiven Erschaffungsakt hält. Das Widerspruchssaxiom wird aber nicht vom Denkenden erfunden, sondern gefunden – als etwas, woran sich das Denken orientieren kann und muss, wenn es korrekt verfahren können soll. Die Einsicht in das Widerspruchssaxiom und seine Bedingungen kann man also als methodischen Weg der Erschließung einer allgemeinen, für alle gleich gültigen Vernunft betrachten. Unter diesem Gesichtspunkt ist es rational verstehbar und weist nicht auf einen mythischen Rest hin, wenn Parmenides seine Erkenntnis des Seins als Bedingung des Erkennens als etwas begriffen hat, was sich dem, der sich diese Erkenntnis richtig erschließt (das leistet das Proöm), von sich aus zeigt und nicht von ihm hervorgebracht wird. Die Personalisierung der vom menschlichen Denken vorausgesetzten all-

gemeinen Vernunft hat Parmenides vielleicht aus der poetischen Tradition vor ihm übernommen, an ihr halten aber auch Platon und Aristoteles – in philosophisch gereinigter Form – fest.

Literatur

- Burkert, Walter: Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras. In: *Phronesis* 14 (1969), 1–30.
- Calogero, Guido: Studien über den Eleatismus. Darmstadt 1970 (ital. 1932).
- Cordero, Néstor-Luis: Parmenidean ›Physics‹ is not part of what Parmenides calls ›doxa‹. In: Ders. (Hg.): *Parmenides, Venerable and Awesome* (Plato, *Theaetetus* 183e). Las Vegas 2011, 95–114.
- Cordero, Néstor-Luis: *By Being, It is. The Thesis of Parmenides*. Las Vegas 2004.
- Cordero, Néstor-Luis: *Les deux chemins de Parménide*. Paris ²1997.
- Coxon, Allan H./McKirahan, Richard D.: *The Fragments of Parmenides: A Critical Text with Introduction and Translation. The Ancient Testimonia and a Commentary*. Las Vegas 2009.
- Curd, Patricia: *The Legacy of Parmenides*. New Jersey 1998.
- Diels, Hermann/Kranz, Walther: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich ⁶1952.
- Di Giuseppe, Riccardo: *Le Voyage de Parménide*. Paris 2011.
- Duns Scotus: *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. In: Ders.: *Opera Philosophica III–IV*. The Franciscan Institute, St. Bonaventure. New York 2004.
- Gemelli Marciano, Laura: *Die Vorsokratiker*. Bd. 2: *Parmenides, Zenon, Empedokles*. Berlin ³2013.
- Heitsch, Ernst: *Parmenides. Die Fragmente*. München ³1995.
- Hölscher, Uvo: *Parmenides. Vom Wesen des Seienden*. Hamburg ²2014.
- Hölscher, Uvo: *Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie*. Heidelberg 1976.
- Kahn, Charles H.: *Essays on Being*. Oxford 2009.
- Licciardi, Ivan A.: *Parmenide tràdito, Parmenide tradito nel commentario di Simplicio alla Fisica di Aristotele*. Sankt Augustin 2016.
- Mansfeld, Jaap/Primavesi, Oliver: *Die Vorsokratiker*. Stuttgart 2012.
- Mansfeld, Jaap: *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*. Assen 1964.
- Mourelatos, Alexander P. D.: *The Route of Parmenides: Revised and Expanded Edition*. Las Vegas 2008.
- Nietzsche, Friedrich: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 1. München 1988, 799–872.
- Owen, Gwilym E. L.: *Eleatic Questions*. In: *The Classical Quarterly* 10/1 (1960), 84–120.
- Palmer, John A.: *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford 2009.
- Perry, Bruce M.: *Simplicius as a Source for and an Interpreter of Parmenides*. Ann Arbor 1983.
- Plotin: *Plotini Opera*. Hg. von Paul Henry und Hans-Rudolf Schwyzer. Bd. II. Oxford 1977.
- Schmitt, Arbogast: *Denken und Sein bei Platon und Descartes*. Heidelberg 2011.
- Schmitt, Arbogast: *Anschauung und Denken bei Duns Scotus*. In: Ders./Gyburg Radke-Uhlmann (Hg.): *Philosophie im Umbruch*. Stuttgart 2009, 79–103.
- Schmitt, Arbogast: *Parmenides und der Ursprung der Philosophie*. In: Emil Angehrn (Hg.): *Anfang und Ursprung*. Berlin 2007, 109–139.
- Thanassas, Panagiotis: *Parmenides, Cosmos, and Being. A Philosophical Interpretation*. Milwaukee 2007.
- Tarán, Leonardo: *Parmenides*. New Jersey 1965.
- Wiesner, Jürgen: *Parmenides. Der Beginn der Aletheia*. Berlin 1996.

Arbogast Schmitt

2 Klassische griechische Philosophie (I): Platon

2.1 Die Diskurs-Situation Ende des 5. Jahrhunderts

Mit dem vorsokratischen Philosophen Parmenides beginnt in der Geschichte der europäischen Philosophie die Reflexion auf das Sein als Erkenntniskriterium. Platon übernimmt von ihm zuerst und durchgängig den Seinsbegriff selbst: Sein meint: ein (*bestimmtes*) *Etwas* zu sein. Wenn jemand etwas sehe, höre, fühle oder meine, erfasse er dabei immer ein bestimmtes Seiendes (*on ti*) (*Theaitetos* 188e–189a; *Politeia* 476e). »Das ist doch offenkundig, dass wir das ›Etwas‹ immer auf etwas Seiendes beziehen«, sodass »wer etwas sagt, immer von einem bestimmten Etwas (*hen ge ti*) spricht. [...] Wer also nicht etwas sagt, sagt notwendigerweise gar nichts« (*Sophistes* 237d–e).

Auch Platon vertritt, dass das Etwas-Sein zugleich ein Erkenntniskriterium ist. Nur was sich als ein bestimmtes Etwas unterscheiden und festhalten lässt, ist erkennbar (*ton on gnostón, to pantelóos on pantelóos gnostón, Politeia* 477a). Über die Richtigkeit dieser Einsicht urteilt das Denken allein aus sich selbst, sie dient ihm als Kriterium zur Beurteilung seiner Erfahrungen.

Parmenides hatte eine Reihe von Indizien (*sémata*) benannt, an denen das Denken beurteilen kann, ob dasjenige Seiende, das es zu erkennen sucht, ein durchgängig bestimmtes Sein und deshalb etwas vollständig Erkennbares ist. Einige seiner vorsokratischen Nachfolger und vor allem die Sophisten leiteten daraus ab, allem, von dem man sagen kann, »es ist (etwas)«, könne man unmittelbar die parmenideischen Seins-Zeichen zusprechen: unvergänglich, selbstidentisch, durchgängig bestimmt usw.

Die Überzeugung, alles, was irgendwie (etwas) ist, falle unter diesen strengen Seinsbegriff, führte zu einer allgemeinen Verdächtigung der Vernunft. Denn durch diese Art der Anwendung des Seinsbegriffs schien jedem Gegenstand Sein zu- und abgesprochen werden zu können. Von allem lässt sich irgendwie zeigen, dass es das, was es gerade ist, auch nicht ist. Widerspruchsfreie Urteile über die Welt schienen mit der Vernunft nicht möglich zu sein (Schmitt 1973, 26–73).

Das ist der Diskurs, den Platon in seiner Jugend im ausgehenden 5. Jahrhundert vorfand. Die Auseinandersetzung mit ihr hat für die Entwicklung seiner sogenannten Ideenlehre eine zentrale Bedeutung (Erler

in Horn u. a. 2009, 85), denn sie hat ihn dazu geführt, als Sein nur gelten zu lassen, was mittels der Vernunft als Sein erkannt werden kann.

2.2 Das Sein der Idee – Gegenstand einer geistigen Anschauung?

Die Überzeugung, das »wirkliche«, »wahrhafte Sein« (*óntoos on, Politeia* 477a) sei nur der Vernunft zugänglich, hat in der Forschung in breiter Übereinstimmung zu dem (Vor-)Urteil geführt, Platon habe die Vernunft als ein Vermögen verstanden, das unabhängig von der Erfahrung über exemplarische Inhalte verfüge, die sie befähigten, alles, was ihr in der Erfahrung begegnet, vom Blick auf diese Urbilder her zu identifizieren und zu erkennen. Der Sophistik dagegen schreibt man den Beginn einer empirischen Denkweise zu, die von der Erfahrung ausgehend deren allgemeine Prinzipien zu erschließen gesucht habe (z. B. Röd 1981, 70–72). Um diese Unterscheidung zwischen *idealen* und *empirischen Gegenständen*, die nicht nur für die Abgrenzung Platons gegen die Sophistik, sondern für sein Seinsverständnis bis heute als grundlegend gilt (z. B. Ebert 2004, 39–45), richtig einordnen zu können, muss man ihre historische wie sachliche Herkunft beachten. Denn sie ist kein Ergebnis neuerer Forschungen, sondern geht vor allem auf die Stoa der Antike zurück (die ihrerseits über Platon hinaus auf die Vorsokratiker und Sophisten zurückgegriffen hatte).

Für die Vermittlung an die Neuzeit war Seneca maßgeblich. In seinem 58. moralischen Brief (*Epistulae morales* 58,14–27) stellt er fest: »Alles, was wir sehen oder berühren, zählt Platon nicht zu dem, was seiner Meinung nach Sein im eigentlichen Sinn hat (*quae esse proprie putat*)« (ebd., 58,22). Sein sei nur denkbar (*cogitabile*, ebd., 58,16). Denn wahrnehmen könne man nur das Einzelne, Cicero oder Cato. Der Mensch im Allgemeinen komme nicht vor Augen. Das Allgemeine werde gedacht (*cogitatur*, ebd., 58,16). Dieses Allgemeine habe Platon als ein »Sein per Exzellenz« (*per excellentiam esse*) gedeutet. Ein allgemeiner Begriff von Dichter sei etwa ›Versefmacher‹, für die Griechen aber sei ›Dichter‹ einfach Homer gewesen (ebd., 58,17). So sei für Platon das Sein im Allgemeinen zuerst Gott, dann die einzelnen Ideen. Denn die Idee sei für alles, was es in der Natur gibt, das »ewige Urbild« (*exemplar aeternum*, 58,19). Dieses Urbild hat Platon nach Seneca in Analogie zu den direkt wahrnehmbaren Einzeldingen gedacht. Ein Maler, der Vergil in Farbe wiedergeben wolle, mache sich eine sinnliche

Anschauung von Vergil selbst. Er ist das »exemplar«, auf das hinblickend er sich eine Form vorstelle, die er dann in seinem Gemälde nachahme. Analog ist dann die Idee der Gegenstand *selbst* einer geistigen, »intellektuellen« Anschauung, den die Dinge hier nachahmen. Diese Interpretation hat Schule gemacht, sie bildet z. B. auch die Folie, gegen die Kant seine Wende zur Subjektivität abhebt: »Die Ideen sind bei ihm [Platon, AS] Urbilder der Dinge selbst«, während die Kategorien der »reinen Vernunft« »bloß Schlüssel zu möglichen Erfahrungen« seien (Kant, KrV B371, A314).

In kaum veränderter Interpretation (und Diktion) kann man auch in gegenwärtiger Forschung lesen: »Den Gegenstand, den die ›Was ist X?‹ Frage anzielt, nennt Platon [...] ›Idee‹ (*eidos* oder *idéa*).« »Beide Wörter sind visuelle Metaphern« und sollten für ein »gemeinsames Aussehen«, »eine Form von etwas« stehen (Stemmer 1992, 39). Diese Platon-Deutung ist so verbreitet, dass sie auch in die meisten Einführungen Eingang gefunden hat: »Platon kam zu der Überzeugung, dass es für alles auf dieser Welt ein perfektes (ideales) Vorbild in der Welt der Ideen (oder Formen) gibt«, kann man in einem Schülerlexikon lesen. Zur Veranschaulichung findet man Bilder, die etwa das Blaue Pferd von Franz Marc als ideales Muster vielen »wirklichen« Pferden gegenüberstellen. Auch wenn strengere Interpretationen beachten, dass die Idee für Platon niemals ein ideal anschaulicher Gegenstand sein kann, bildet die Auffassung von der Idee als innerem Formprinzip die Grundlage der meisten heute vertretenen Platon-Bilder (Erler 2007, 390–406, v. a. 395). Die Kritik, die sich dadurch an Platon ergibt, ist fundamental: Er bleibe einem »vorstellungshaften Modell« verhaftet und habe sich verleiten lassen, »die Allgemeinheit der Ideen zu verkennen« (Stemmer 1992, 167). Denn das Allgemeine, der Mensch, das Lebewesen, die Schönheit usw., ist Produkt einer Abstraktionsleistung des menschlichen Denkens, kein idealer Gegenstand. Platon gilt deshalb als der Begründer eines »universale ante rem«, eines *Universalienrealismus*, der dem Allgemeinen eine zwar sinnlich nicht mehr vorstellbare, aber dem geistigen Auge sichtbare reale Existenz in einer transzendenten Dimension zuspricht (vgl. dagegen Schmitt 2002).

Trotz der anhaltend langen Verbreitung dieses (Vor-)Urteils findet man in den platonischen Texten eine viel differenziertere Analyse. Platon übernimmt zwar, wie schon Aristoteles festgestellt hat (*Metaphysik* 987a32–987b11), von Heraklit die Überzeugung, die Veränderlichkeit der sinnlich erfahrbaren Dinge lasse ein sicheres Wissen von ihnen nicht zu (das ist

auch nach Seneca der Ausgangspunkt Platons, *Epistulae morales* 58,23), er zieht daraus aber keineswegs den Schluss, man müsse ideale Mustergegenstände postulieren, damit man beim Erkennen eine feste Grundlage habe. Ein von ihm selbst entworfenenes drastisches Bild macht mehr als deutlich, dass die Annahme, dem Menschen in der empirischen Welt entspreche ein perfekt-idealer Mensch in einem sogenannten Ideenhimmel, in seinem Urteil nur als abwegig gelten kann. Er beschreibt den Menschen als eine »Gestalt« (*idéa*), gebildet aus Tier und Mensch, einem zornigem Löwen und einem gierigem, vielköpfigem Schlangenwesen, dazu einem sehr kleinen Teil an vernünftigen Menschsein. Um dieses mehrgestaltige Wesen sei von außen die Gestalt eines Menschen herumgebildet, sodass der, der nur das Äußere sieht, zu der Meinung kommen muss, er habe, »obwohl es drei sind«, nur ein einziges Lebewesen, eben einen Menschen vor sich (*Politeia* 588b–e). Zu diesem Menschen »hier« gibt es keine Anschauung eines idealen Menschen »dort«, denn diese »intellektuelle Anschauung« würde neben dem Mensch-Sein viel Nicht-Mensch-Sein enthalten.

2.3 Platons Kritik der Anwendung des (Nicht-)Widerspruchsprinzips durch die Sophisten

Eine gute Hinführung auf den Sinn der Unterscheidung zwischen dem, was man wahrnehmen, und dem, was man denken kann, bietet Platons Auseinandersetzung mit der Rezeption des parmenideischen Seinsbegriffs durch die Sophisten. Denn sie waren es, die überzeugt waren, der Logos selbst fordere es, den Einzeldingen, denen man ein Sein zuspricht, ein *vollständig bestimmtes Sein* zuzusprechen. Um den Defekt dieses Vorgehens anschaulich zu machen, führt Platon in seinem Dialog *Euthydemos* die Sophisten als Leute ein, die über eine Technik verfügen, alles beweisen oder widerlegen zu können (*Euthydemos* 272b). Wie Wolfgang Wieland gezeigt hat, ist das, was Platon den Sophisten zuschreibt, der Anfang einer rein formalen, von jedem Inhalt absehbenden Logik (Schmitt 1973, 43; Wieland 1958, 82–83). Das Prinzip dieser Logik ist eine Formulierung des Widerspruchssatzes, die auch Platon für richtig hält und deshalb von Sokrates (dem Gesprächspartner der Sophisten im Dialog) bestätigen lässt: »Hältst Du es für möglich, dass ein bestimmtes Seiendes (*ti toon óntoon*) das, was es gerade ist, als eben dieses Selbe nicht ist?« (ebd., 293b–c). Der Um-

gang der Sophisten mit diesem Prinzip offenbart, dass seine Anwendung keineswegs einfach ist. Sokrates führt mögliche Fehlerquellen drastisch vor Augen und macht dadurch klar, dass eine unqualifizierte Anwendung dieses Prinzips die Tendenz mit sich bringt, die Relevanz von *Hinsichten* oder *Relationen* zu bestreiten, d. h. den Widerspruchssatz wie ein Bivalenzprinzip (in heutiger Terminologie) zu behandeln: »Von jedem Gegenstande muss gelten, entweder dass er unter den Begriff falle oder dass er nicht unter ihn falle. Ein dritter Fall, etwa der Unentschiedenheit oder der Unbestimmtheit, darf nicht vorkommen« (Frege 1969, 248).

Die Probleme dieser Bivalenzlogik lässt Platon an simplen Beispielen – wie es auch in Logik-Handbüchern heute üblich ist – demonstrieren. So beweist der Sophist, dass Sokrates alles weiß, wenn er irgend-etwas weiß, denn er könne nicht zugleich wissend und nichtwissend sein (*Euthydemos* 293c–d). Und wenn jemand Vater ist, muss er Vater von allen Menschen und Tieren sein, denn Vatersein und Nichtvatersein zugleich ist unmöglich (ebd., 297d–299a). Den Einwand, den heute jeder Proseminarist machen würde, dass der Sophist Hinsichten und Relationen nicht beachtet habe, wischt dieser mit logischer Rigorosität vom Tisch: »Das macht keinen Unterschied« (ebd., 293c3), denn es sei »unmöglich, ein und dasselbe zu sein und nicht zu sein« (ebd., 293d). »Kann etwas, was Gold ist, nicht Gold sein, und was Mensch ist, nicht Mensch sein?« (ebd., 298c5 f.). Natürlich wissen die Sophisten, dass ein Vater nicht Vater von allen sein kann, aber sie sind überzeugt, dass die Logik, die diese Konsequenz ergibt, zwingend ist (vgl. ausführlich Schmitt 1973, 26–73; vgl. dagegen z. B. Sprague 1962). Etwas, was unter den Begriff ›Vater‹ fällt, kann nicht zugleich nicht unter ihn fallen – oder, das ist auch eine gezogene Konsequenz, es gibt dann eben gar keine logisch einwandfreie Aussage über ›Vater‹ (vgl. Aristoteles, *Metaphysik* 1010a8–15, zu *Kratylos*).

Dass die Überwindung dieser logischen Position nur mit einer Reflexion auf die Frage gelöst werden kann, wie die Forderungen des Widerspruchssaxioms vereinbar sind mit dem Problem, widerspruchsfrei über Gegenstände der Erfahrung sprechen zu können, ist die Einsicht, die Platon aus seiner Auseinandersetzung mit ihr gewinnt und die ihn auf seinen Ideenansatz hinführt. Denn eine solche Anwendung setzt voraus, dass die Einzeldinge der Erfahrung nicht einfach ›sind, was sie sind‹, sondern unterschiedliche Weisen (Modi) von Sein realisieren. Auf diese Unterscheidung stützt sich Aristoteles, wenn er immer wie-

der betont, dass man von Sein in verschiedenem Sinn spreche: *to on pollachóos légetai* (*Metaphysik* 1017a7–b9; 1028a1–20). Von dieser Unterscheidung her führt ein grundlegend anderer methodischer Weg zur Erschließung eines ideellen Seins als der, der von der Anschauung idealer Mustergegenstände ausgeht.

2.4 Die Verwechslung von Sache und Instanz als Ursache konfuser Meinungsbildung

Im Dialog *Euthydemos* beschränkt sich Platon darauf, die Fehler der sophistischen Logik an anschaulichen Beispielen vorzuführen. Er verfügt aber auch über Reflexionen auf die allgemeinen Prämissen dieser Logik. Aufschlussreich ist eine Partie aus dem Dialog *Politeia*, in der er den Unterschied zwischen Meinung (*doxa*) und Wissen (*epistémē*, *gnósis*) zu ermitteln versucht. Wie Parmenides sagt auch er von den Gegenständen des Meinens, sie »zeigen sich als etwas, das zugleich (etwas) ist und nicht ist« (ebd., 478d). Er erinnert an die allgemeine Erfahrung, dass alles, was schön ist, auch hässlich zu sein scheine, was gerecht ist, auch ungerecht (*phanésetai*, ebd., 479a).

Bleibt man bei diesen Beispielen, scheinen sie die schon von Seneca vertretene Deutung zu bestätigen: Es gibt in der wahrnehmbaren Welt nichts Schönes, das nicht auch Aspekte des Nichtschönen an sich hat, nur die Idee des Schönen ist rein und vollkommen schön usw. (Aus dieser Interpretation entsteht das sogenannte *Selbstprädikationsproblem*: Kann man von einem geistigen Sein, das allgemeine Gültigkeit beansprucht, dasselbe präzisieren wie von den von ihm bestimmten Einzeldingen? Vgl. Strobel in Horn u. a. 2009, 293).

Nicht in diesem Schema interpretierbar sind aber etliche andere Beispiele. Ganz unpassend ist vor allem die Behauptung, jedes der vielen Doppelten zeige sich ebenso als ein Halbes wie ein Doppeltes (*Politeia* 479b; vgl. Gosling 1960). Dass alles Schöne nur mehr oder weniger schön ist, ist eine allgemeine Erfahrung, dass aber jedes Doppelte auch als ein Halbes erscheine (*phainetai*), ist eine absurde Behauptung. Vielleicht sind zwei Brote nicht immer genau das Doppelte von einem Brot, sie sind aber nicht alle zugleich die Hälfte von ihm. Glücklicherweise überliefert Aristoteles, dass es sich bei diesem Beispiel um einen beliebten sophistischen Fangschluss handelt (*Sophistische Widerlegungen* 167a). Wer etwa zugesteht, dass die Zahl Zwei ein Doppeltes ist, der muss auch zugestehen,

dass sie auch ein Nicht-Doppeltes oder sogar ein Halbes ist, nämlich im Verhältnis zur Drei oder Vier.

Aristoteles analysiert auch den Denkfehler, der dieser Pseudologik zugrunde liegt (*Metaphysik* 987a20–27): Dass die Zwei in Relation zur Eins doppelt, in Relation zur Vier aber ein Halbes ist, ist zwar richtig. Damit man diese Unterscheidung aber machen kann, darf man nicht meinen, in der Zwei habe man einfach ein Doppeltes vor sich. Er benutzt deshalb das Beispiel der Zwei als perfektem Exemplar des Doppelt-Seins, um an ihr einen besonders naheliegenden Fehler bei der Ermittlung des wesentlichen Seins von etwas aufzudecken. Die Zwei ist zwar nicht irgendein Doppeltes, sie ist vielmehr die einfachste und klarste und in diesem Sinn die primäre (*próton*, ebd., 987a22) und eindeutige Instanz, wie etwas doppelt sein kann. Sie verführt aber deshalb beinahe dazu, Zweisein und Doppelt-Sein gleichzusetzen. Denn natürlich erkennt man eine Sache am besten dort, wo sie in möglichst vollkommener Weise verwirklicht ist. So hatte Seneca am Beispiel Homers als Inbegriff des Dichterseins zu erklären versucht, was Platon unter dem Sein der Idee verstanden habe. Aristoteles nennt dieses Vorgehen einen Anfang im Bestimmen des wesentlichen Seins von etwas und seiner sprachlichen Erfassung, schreibt es aber nicht Platon, sondern den Pythagoreern zu, denen er vorhält, sie hätten es sich zu einfach gemacht und hätten das wesentliche Sein einer Sache (*ten ousían tou prágmatos*, ebd., 987a23) mit der Oberfläche, an der es besonders klar in Erscheinung tritt, verwechselt. Wer so verfähre, für den werde das Eine vieles werden (ebd., 987a21–28; vgl. Platon, *Sophistes* 251a–b). Denn in der Tat, so wie einem ein Mensch nicht einfach zeigt, was ihn zum Menschen – und nicht zu Tier oder Pflanze – macht, so zeigt einem die Zahl Zwei nicht einfach, was ein Doppeltes oder was das Doppelte an ihr ist. Denn die Zwei ist noch vieles mehr als nur das Doppelte von Eins: Zahl, Einheit, Vielheit, Geradheit, ein Ganzes – und eben auch ein Halbes, oder ein Gleiches (mit einer anderen Zwei). Wenn man prüfen will, ob die Zwei ein Doppeltes ist, muss man also die Prüfung im Blick auf genau den Aspekt vornehmen, unter dem sie doppelt ist, etwa dass sie um dasselbe mehr ist als die Eins (Aristoteles, *Topik* 147a30–31). Nur wenn man das widerlegt, hat man widerlegt, dass sie ein Doppeltes ist, nicht wenn man »beweist«, dass sie (als Zwei) auch ein Halbes gegenüber der Vier ist.

Platon selbst charakterisiert in der besprochenen Partie die Verwechslung des Doppelten oder Schönen selbst mit dem vielen Schönen, Doppelten, an dem es

nur ein Bestimmungsmoment ist, als ein Träumen anstelle wacher Beurteilung (*Politeia* 476b–d). Denn für das Träumen sei eigentümlich, dass es das, was einem anderen nur ähnlich ist, für dieses selbst hält. Wie man z. B. ein Bild von Sokrates, das nur Farbe und Form mit ihm gemeinsam hat, für den wirklichen halten kann, so verwechseln viele das wirkliche Sein des Sokrates mit dem Sokrates, wie er in Erscheinung tritt, d. h. als komplexe Einheit aus Mensch, Tier, Pflanze, Mineral. So aber wird »das Eine Vieles« (*Politeia* 476a), der Mensch zu Mensch und Tier usw. Die Idee ist daher für Platon kein perfektes Standardexemplar (wie der Urmeter in Paris, so Bluck 1957, dagegen Lienemann 2010, 139–185) im Gegensatz zu dessen unvollkommener Verkörperung in den Dingen »hier«, sondern ein *bestimmter und bestimmbarer Sachgehalt*, der in etwas Anderem verwirklicht sein kann. Das Doppelte selbst ist kein ideales Ding, sondern der *Begriff der Sachmöglichkeit*, dass etwas um dasselbe mehr ist als anderes.

Platons Unterscheidung zwischen Meinen und Wissen, die sich an den verschiedenen Gegenständen dieser Erkenntnisformen orientiert, verstößt nicht gegen die geläufige Erfahrung, dass man über ein und dasselbe sowohl eine Meinung wie ein Wissen haben kann (Horn 1997). Seine Bestimmung, dass die Gegenstände des Meinens »(etwas) zugleich sind und nicht sind« (*Politeia* 478d), beschreibt nicht instabile gegenüber stabilen Gegenständen oder Gegenstandsbereichen (Szaif 2007; Graeser 1991), sondern bezieht sich auf das Meinen als *Erkenntnishaltung*. Die Alltagssprache ebenso wie die Wahrnehmung verleiten dazu, Wissen über etwas Bestimmtes (Mensch, Vater, Gerechtes, Doppeltes) in einem Exemplar, in dem dieses bestimmte Sein realisiert ist, zu suchen: das Gerecht-Sein in einer bestimmten Handlung (z. B. Eigentum respektieren), das Mensch-Sein in den Menschen, wie sie die Erfahrung zeigt, das Gleiche in gleichen Gegenständen (z. B. Kugeln) usw.

Immer wenn ein bestimmtes Etwas-Seiendes in etwas Anderem realisiert ist, hat es aber zusätzlich zu seinem bestimmten Sein Momente dieses Anderen an sich, die also ein Nicht-dieses-Etwas-Seiendes sind. Ein Kreis aus Erz ist nicht nur durch Kreis-Sein, sondern auch durch Erz-Sein bestimmt. Auch wenn alle Kreise aus Erz wären, Erz also eine allgemeine Bestimmung aller »realen« Kreise wäre, dürfte man Merkmale des Erzseins nicht in den Begriff des Kreises aufnehmen (vgl. Aristoteles, *Metaphysik* 1036a26–b8). Nimmt man solche Merkmale bei schwieriger zu analysierenden Gegenständen, z. B. beim Menschen, in

seinen Begriff auf, und rechnet etwa die weiße Haut zum Mensch-Sein, hat man Mensch-Sein mit Nicht-Mensch-Sein vermischt. Sich an einem solchen vermischten, »konfusen« Sein zu orientieren, führt nach Platon zu einer bloßen Meinung, die deshalb leicht durch Gegeninstanzen widerlegt werden kann. Wer den Schwan an der weißen Farbe identifiziert, dessen Meinung wird durch einen schwarzen widerlegt, nicht aber das Wissen des Biologen, der aufgrund der von ihm ermittelten Merkmale auch den schwarzen Schwan unwiderlegt als Schwan identifizieren kann (vgl. dagegen Popper 1935, 1–19).

Nicht eine einzelne gerechte Handlung, ein einzelnes Doppeltes sind etwas Konfuses, und auch nicht das Urteil dessen, der die Zwei für etwas Doppeltes hält (davon kann man auch nach Platon ein sicheres Wissen haben), sondern die Meinung dessen, der zwischen Doppelte sein und Zweisein nicht unterscheidet und deshalb dem Doppelte sein der Zwei auch andere Eigenschaften des Zweiseins zuschreibt. Konfus ist der selbstgebildete innere Gegenstand des Meinens, nicht der (äußere) Gegenstand, auf den sie sich bezieht. Richtig ist allerdings, dass Gegenstände, in denen ein bestimmtes Sein (nur) verwirklicht ist, einen Anlass zur Bildung falscher Meinungen geben. Weil sie neben dem Sein selbst, von dem sie nur bestimmt sind, auch andere Sachbestimmungen an sich haben, fehlt ihnen die »vollständige systematische Bestimmtheit« (Szaif in Horn u. a. 2009, 357). Der Kreis im Sand hat eben Aspekte des Sand-Seins an sich und lässt sich in dieser Einheit nicht als Kreis präzise erfassen. Unterscheidet man aber die beiden Sachaspekte, dient das Wissen um das, was die Sache Kreis ist, dazu, eine geformte Sandpartie als Kreis zu erkennen. Je mehr Aspekte der Sache Kreis in ihr realisiert sind und je genauer sie das sind, desto genauer ist auch die Erkenntnis.

2.5 Das Sein der Idee als Ausgangspunkt der Erschließung von Wissen

In der Alltagssprache haben wir die Tendenz, dem Gegenstand, den man in der Wahrnehmung vor sich hat, ein einheitlich bestimmtes Sein zuzusprechen. Wir deuten auf einen Kreis im Sand und sagen: »Das ist ein Kreis«, obwohl das, worauf wir deuten, Kreis und Sand ist. Im Sinn der Unterscheidung von Meinung und Wissen, wie sie Platon in der *Politeia* getroffen hat, ist das eine Eigenart des Meinens: Es hält das, was von etwas (nur) bestimmt ist, für dieses Etwas selbst (*Politeia* 476c–d). Die ausdrückliche und intendierte Be-

vorzugung des gesunden Menschenverstands (mit seinen Meinungen) vor dem begrifflich logischen Denken gehört zu den Grundtendenzen der Sophistik (vgl. Buchheim 1986). Protagoras etwa schlägt sich auf die Seite des von Parmenides geächteten Alltagsdenkens und betont, dass der »Normalmensch« und nicht ein spekulierender Verstand das Maß dafür ist, ob etwas etwas Bestimmtes ist oder nicht ist (Diels-Kranz, Protagoras B1; Bröcker 1958; von Fritz 1957). »Beweis« für die Überlegenheit des Meinens (des gesunden Menschenverstands) ist ihm, dass man mit logischem Denken zu jeder Sache zwei einander entgegengesetzte Urteile (*lógoi*) beweisen kann (Aristoteles, *Metaphysik* 1062b12–19).

Mit dieser grundsätzlichen Verdächtigung des Denkens setzt sich Platon auch in seinem Dialog *Phaidon* auseinander (*Phaidon* 99d–102a; dazu Schmitt 2011a, 110–116; Horn 2011). Am Beispiel der drei Gesprächspartner Sokrates, Simmias und Phaidon, von denen Simmias um einen Kopf größer als Sokrates, aber auch um einen Kopf kleiner als Phaidon ist, diskutiert er die sophistische Argumentationskunst, die von jedem Großen zeigen kann, dass es auch klein sei, und umgekehrt. Die Evidenz, dass Simmias sowohl ein Groß- wie ein Kleinseiendes ist, nimmt er zum Anlass, nach einer Erklärung zu suchen, wie dieser angebliche Widerspruch korrekt aufgelöst werden kann. Er habe, so berichtet Sokrates, den »allerstärksten Logos« zur Grundlage (*hypóthesis*) des Urteilens gemacht und nur, was mit ihm übereinstimmt, als wahr, was aber nicht, als falsch beurteilt. Im Gefolge der stoischen Aussagenlogik nehmen viele Interpreten an (wichtig Robinson 1953, 123–145; vgl. z. B. auch Benson 2006, 88), aufgrund einer noch zu geringen methodischen Reflektiertheit habe er eigentlich sagen wollen, dass man eine Hypothese an ihren Konsequenzen beurteilen müsse: Daran dass es keine Lehrer der Tugend gibt, erkennt man, dass die Hypothese, Tugend sei lehrbar, falsch ist (*Menon* 86c–87c). Sokrates sagt aber ganz eindeutig, dass für ihn der »allerstärkste Logos« (nicht seine Konsequenzen) das Maß ist, mit dem übereinstimmen muss, was als wahr beurteilt werden können soll (*Phaidon* 100a). Dieses Maß formuliert er nicht als Hypothese, sondern als Grundlage, Voraussetzung: »Ich setze voraus, schön sei selbst in Bezug auf sich selbst etwas Bestimmtes (*einai ti*) und ebenso gut und groß und alles andere« (*Phaidon* 100b5–6; vgl. Radke 2002).

Platon behauptet hier nicht, es *gebe* ein Schönes selbst für sich selbst usw., sondern dass Schönsein selbst für sich selbst oder in Bezug auf sich selbst »et-

was Bestimmtes ist«. Das ist eine erheblich ›schwächere‹ Behauptung. In ähnlicher Weise fragt Sokrates auch öfter seine Gesprächspartner, ob etwas, z. B. die Gerechtigkeit oder das Gleiche, etwas ist (*ésti ti he dikaiosyne?* oder *to iso?*, *Hippias* I, 287c; *Phaidon* 74a10). Deutet man diese Frage so, wie sie meistens übersetzt und verstanden wird: »Es gibt doch die Gerechtigkeit?«, kann man sich nur wundern, weshalb ihm die Gesprächspartner immer umstandslos zustimmen (Frede 1999, 22). Ob es ›die‹ Gerechtigkeit gibt, ist vielen Zweifeln ausgesetzt, ob aber Gerechtigkeit irgend-etwas ist, z. B. eine Forderung vieler Menschen, ist evident, sonst könnte man gar nicht über sie reden. Deshalb stimmt selbst der Sophist Hippias dem Sokrates einfach zu, wenn er fragt: »Dies alles (Gerechtigkeit, Weisheit, das Gute, Schöne) ist doch etwas?« (*ousi gé tisi toutois?*, *Hippias* I, 287c)

In der Argumentation (mit sich selbst oder mit anderen, *Phaidon* 100d9) spielt es allerdings eine große Rolle, ob man die Hinsicht, unter der man etwas etwas Anderem zuspricht, genau in der ihr eigenen Bedeutung berücksichtigt oder ob man sie mit dem Ganzen, an dem man sie feststellt, vermischt. Wenn man etwa die Erfahrung macht, dass Simmias groß und klein zugleich ist, erzwingt die (Seins-)Logik nicht, dass damit etwas Großseiendes zugleich als Kleinseiendes in Erfahrung gebracht und also die Logik mit der Erfahrung in Widerspruch geraten ist – eine korrekte (Seins-)Logik setzt vielmehr voraus, dass Groß-Sein selbst für sich selbst etwas Bestimmtes ist und meint. Auch ein Widerspruch zwischen Simmias' Groß- und Klein-Sein entsteht daher nur, wenn man ihn genau gegen das, was Groß-Sein an ihm ist, nachweist. So wie bei der Zwei als einem Doppelt-Seienden, so ist es bei Simmias als einem Groß-Seienden.

In einer wichtigen Analyse der Bedeutung des ›ist‹ im Satz betont Sokrates deshalb, dass der Satz »Simmias ist größer als Sokrates« nicht besagt, Simmias sei seinem wesentlichen Sein nach, weil er Simmias ist, ein Größer-Seiendes – das ›ist‹ bezieht sich vielmehr nur auf das Groß-Sein, das er gerade an sich habe (*Phaidon* 102b8–c2). Mit der ironischen Feststellung, er rede so pedantisch wie ein Notar, formuliert er deshalb:

»So also hat Simmias die ›Bei-Bezeichnung‹ (*eponymía*) groß und klein zu sein, weil er, in der Mitte zwischen beiden, dem einen [Phaidon] seine Kleinheit bietet, damit er sie durch seine Größe überrage, dem anderen aber [Sokrates] hält er seine Größe hin, die dessen Kleinheit überragt« (ebd., 102c10–d2).

Die Pedanterie, mit der er die Relationshinsichten, die für das Größer- oder Kleiner-Sein relevant sind, umständlich ausführt, macht klar, dass er nicht *Relationen* mit Eigenschaften verwechselt. Im Gegenteil, Platon bevorzugt Relativbegriffe, weil bei ihnen mehr noch als bei den oft konstanteren Eigenschaften die Erkenntnisaufgabe, sich vom jeweils der Erfahrung direkt vorliegenden Ganzen zu lösen, deutlich wird (zu Platons Behandlung von Relationen als Relativbegriffe vgl. Scheibe 1967). Auch was das Schönsein an einem konkreten Schön-Seienden ausmacht, wird nicht einfach an dem, was man wahrnehmen kann, etwa an Farbe und Form (*Phaidon* 100d1), erkennbar, sondern daran, ob diese Erscheinungsformen mit dem übereinstimmen, was man unter Schön-Sein versteht. Dieselbe Farbe kann in verschiedenen Situationen schön und hässlich erscheinen. Damit hat man aber nicht ›bewiesen‹, dass ein Bild mit dieser Farbe ein Schön- und auch ein Hässlich-Seiendes ist. Um das zu beweisen, muss man mit Schön-Sein etwas Bestimmtes meinen, z. B. dass eine bestimmte Farbe der prägnante Ausdruck einer Darstellungsintention ist. Nur wenn man zeigen kann, dass dieses Bild diesem Anspruch nicht genügt, hat man die Behauptung, es sei schön, widerlegt, nicht aber wenn man zeigt, dass seine Farbe in anderem Licht anders leuchtet.

Die Vermengung des genauen Etwas-Seins mit etwas, an dem es nur ein Moment ist, kritisiert Platon aber auch an der Gewohnheit, das Sein konkreter Einzeldinge zu bestimmen. Wer meint, das Mensch-Sein sei nur ein Abstraktum, das man aus der Beobachtung vieler Menschen erst gewonnen habe, wird von Platon belehrt, dass er auf diese Weise einen konfusen, Mensch-Sein und Nicht-Mensch-Sein vermischenden Begriff vom Menschen bilden wird (*Politeia* 588b–e). Die scheinbar so einleuchtende nominalistische Rede, dass man seinen Begriff von Mensch oder Katze nicht aus einem Begriff der Menschheit oder Katzheit deduzieren, sondern nur durch Beobachtung und durch methodische Ordnung der Beobachtungen von wirklichen Menschen und Katzen bilden könne, ist im Recht, wenn unter Menschheit oder Katzheit ein angeblich der reinen Spekulation gegebener *idealer Gegenstand* gemeint ist. Diese Kritik trifft das platonische Anliegen aber nicht. Bei der Einführung der sogenannten *Hypothesis-Methode* verlangt Platon nirgends, man müsse bereits eine intellektuelle Anschauung von dem Menschen, dem Schönen selbst haben, unter die man dann seine Beobachtungen ›realer‹ Menschen subsumieren kann, er verlangt lediglich, dass Schön-Sein, Doppelt-Sein, Mensch-Sein usw.,

wenn es denn überhaupt etwas sein soll, auch genau ein bestimmtes Etwas sein muss und in dieser Identität auch gesucht werden muss.

Die Hypothesis des Eidos verlangt daher nicht mehr, als an der Identität des jeweils Gemeinten festzuhalten. Sie ist Ausgangspunkt der Erschließung der Idee, sie setzt keine apriorische Erkenntnis ihres Seins voraus. Sie macht damit aber auch eine Zielangabe: Erst dann hat man ein wirkliches Wissen von Etwas, wenn man genau das, was dieses Etwas-Sein ausmacht, ermittelt hat, ohne weitere Zusätze von anderem Seienden. Lässt sich ein solches Sein nicht ermitteln, wie z. B. bei Schmutz, Abfall, Kot (*Parmenides* 130c–d), weiß man auch, dass Derartiges kein von sich selbst her bestimmtes Sein hat. Abfall kann alles Mögliche sein, er wird in seinem jeweiligen Sein immer von dem her verstanden, von dem er ein Abfallprodukt ist (Aristoteles hat dafür den Terminus *stéresis*, lat. *privatio*). Eine verfaulte Tomate etwa ist nur von dem Eigensein der Tomate her verstehbar. Solange sie davon noch etwas zeigt, ist sie als Verfallsprodukt der Tomate erkennbar, in weiterer Auflösung ist sie nur noch als Verfallsprodukt von Allgemeinerem, etwa von Gemüse, erfassbar. Die Annahme, dass nur bestimmtes Sein (vollständig) erkennbar ist, hat keineswegs zur Konsequenz, dass alles und jedes ein bestimmtes Sein haben oder wenigstens zur Grundlage haben muss.

2.6 Worauf zeigt man, wenn man auf einen empirisch gegebenen Gegenstand zeigt?

Die Unterscheidung von Meinung und Wissen dient Platon auch, um genauer zu bestimmen, wie man zu einem angemessenen Urteil über konkrete Dinge der Erfahrung kommt (*Timaios* 48–52). Worauf zeigt man, wenn man vor einem sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand steht? Am Beispiel der vier Elemente, die zu seiner Zeit als die beständigsten Körper galten, demonstriert Platon, dass man sich schämen müsste, wenn man behaupten würde, man könne auf eines dieser Elemente hindeuten und mit Bestimmtheit sagen: »Das ist Feuer, Luft, Wasser oder Erde«. Nicht nur bei dem vielbenutzten Beispiel Heraklits, dass man nicht zweimal in denselben Fluss steigen könne (Diels-Kranz B12; 49a), auch bei diesen Elementen kann man beinahe zusehen, wie sie sich in etwas Anderes, Feuer etwa in Luft und Asche, verwandeln (*Timaios* 49a–e). Weshalb kann man dennoch und mit

einigem Grund sagen, dass das, worauf man gerade zeigt, ein Feuer ist? Platons Antwort hat bei modernen Physikern große Zustimmung gefunden (Weizsäcker 1982, 113–116; Heisenberg 1969, 331 f.), weil er letzte Elemente annahm, die bereits eine rationale Struktur aufweisen sollten. Er erschließt nämlich bestimmte einfachste, elementare (noch nicht wahrnehmbare) Dreiecke als Bauelemente aller (linearen) Körper, aus deren Anordnung sich die wahrnehmbaren Körper bilden ließen. Ein Feuer, auf das man zeigen kann, ist also eine bestimmte, gerade aktuell gebildete Anordnung dieser Elemente. Diese einfachsten Elemente haben auch bereits eine rational bestimmbare Struktur, aber sie haben kein ideelles Sein, wie z. B. Heisenberg meinte. Sie sind zwar die Voraussetzung für die Bildung aller Körper und ihrer Erkennbarkeit (regulärer und beliebig geformter) – aus ihnen lässt sich aber eben deshalb nicht die besondere Form eines einzigen Körpers erklären (*Timaios* 53c–55c).

Deshalb schreibt ihnen Platon kein ideelles Sein zu, sondern nennt sie die Bedingung für die Aufnahme bestimmt geformten Seins. Sein Begriff ist *Hypodoché* oder *Tithéne* (Aufnahme, Amme; vgl. Schmitt 1973, 197–122; Happ 1971, 85–208), seit Aristoteles spricht man von *Hyle* (Materie), weil sie gleichsam das Material bildet für alle denkbaren Anordnungen. Aus den einfachsten räumlichen Anordnungen der Elementardreiecke, z. B. zu (einem regelmäßigen) Tetraeder oder Hexaeder (Würfel) ergeben sich die Elemente Feuer, Erde usw. Sie sind daher schon Formungen der ersten Materie, sind aber andererseits Grundlage für alle möglichen weiteren körperlichen Bildungen. In diesem Sinn sind sie auch wieder Materie, eine relative Materie für neue Anordnungen aus ihnen. Materielles Sein ist für Platon kein fester Stoff, sondern bezeichnet immer ein *relatives Sein*: Elementardreiecke für die Elemente, die Elemente etwa für Blut, Galle, der Lehm für die Ziegel, die Ziegel für die Mauer, usw.

Ein ideelles Sein haben dagegen die Ordnungsprinzipien selbst, d. h. die begrifflichen Bedingungen für das, was Kreis, Dreieck, Pyramide, Würfel usw. sind. Sie sind die Möglichkeitsbedingungen auch für die unendlich vielen Elementardreiecke, aber auch für die jeweils bestimmten Formen, die aus ihnen gebildet werden können. Im Sinn heutiger Wissenschaft kann man etwa bei bestimmten Kohlenstoffatomen feststellen, dass aus ihnen in hexagonaler Bindung Graphit, in tetragonaler Diamanten entstehen. In platonischer Terminologie würden die Kohlenstoffatome also Materie gelten, weil aus ihnen vieles entstehen kann,

die Bindungen in hexagonaler oder tetragonaler Form aber als ideelle Formbedingungen, aus denen nicht Beliebiges, sondern etwas Bestimmtes: Graphit oder Diamant, entsteht.

Man muss nach Platon bei konkreten Einzeldingen also *drei Seinsweisen* unterscheiden: (1) Einmal ein materielles Sein, das – wie zuerst bei den Elementardreiecken – alles ist, was notwendige Bedingung für weitere Formungen ist, dann (2) die Möglichkeitsbedingungen der Formung dieser Dreiecke und ihrer Zusammensetzungen, das ein nur erkennbares, in seiner Bestimmtheit genau erfassbares Sein der Idee ist, und schließlich (3) das aus der Kombination dieser beiden Seinsformen gebildete Konkretum, der einzelne Körper, z. B. das einzelne Feuer. In ihm ist die Möglichkeit pyramidalen Anordnungs der materiell vorhandenen Elementardreiecke (mehr oder weniger rein) verwirklicht.

Aus diesen Unterschieden ergeben sich auch unterschiedliche Bedingungen ihrer Erkenntnis: Das materielle Sein der einfachsten Elemente, d. h. die extremste Form der Materie, ist nur erschließbar. Wenn Feuer in Luft übergeht, lässt sich das, was sich dabei ändert, nicht beobachten. Dass es sich um eine Änderung einfachster Elemente (Elementardreiecke) handelt, kann nur erschlossen werden (Platon spricht von einem *logismós nóthos*, einem unechten Schluss, *Timaíos* 52b). Das ideelle Sein der Formbedingungen selbst ist Gegenstand möglicher sicherer Erkenntnis, d. h. von *Wissen*. Das aus beiden Seinsweisen synthetisch gebildete Sein einzelner Körper hat bestimmtes und unbestimmtes Sein zugleich an sich, ist also ein Gegenstand, der denjenigen, der ihm ein einheitliches Sein zuschreibt, zur Bildung einer bloßen *Meinung* verführt.

Wenn man auf einen bestimmten Einzelgegenstand, z. B. einen Kreis im Sand, hinzeigt und sagt: »Das ist ein Kreis«, meint man also genauer: Das ist eine bestimmte Anordnung einer Materie, die die Bedingungen des Kreis-Seins (mehr oder weniger genau) erfüllt. Der im Wort gemeinte Kreis ist kein Ding, sondern eine Beschaffenheit an einer Materie (ein *toiouton*, *Timaíos* 49d). Diese Beschaffenheit ist das Bestimmte, das man erkennen muss, wenn man wissen und benennen will, worauf man zeigt, wenn man einen Gegenstand vor sich hat. Die jeweilige Materie (die Ziegeln für die Mauer) ist dagegen das, was sinnlich wahrnehmbar in Erscheinung tritt. Die Ziegeln sieht man, die Mauer aber ist ihre bestimmte Anordnung, die keineswegs einfach sichtbar ist. Die genaue Erkenntnis, wie eine Mauer gebaut ist, benötigt viel-

mehr die Erfahrung des Maurers oder das Wissen des Architekten. Sie ist aber nicht etwa ein Akzidenz an der Materie, sondern gerade das, was sie zu einem bestimmten Sein, einer Substanz (*ousía*, Seiendheit) macht. (Zur Bedeutung dieser Unterscheidung für die spätantike Philosophie vgl. Thiel 2005, 209–213.) Noch Kant ordnet in dieser Tradition die »Realitas« (Sachheit) eines Gegenstands den Qualitäts- und nicht den Modal-Kategorien zu.

2.7 Die innovative Kraft des Widerspruchs

Die Grundaufgabe des Denkens, wenn man empirische Gegenstände in ihrem bestimmten Sein erkennen will, ist also eine Aufgabe der Unterscheidung und Auswahl: Was an diesem Gegenstand macht aus, dass er etwas Bestimmtes ist und was gehört nur zu seinen materialen Bedingungen, die von sich her auch Bedingung für die Realisation von vielem Anderen sein könnten?

Der methodische Leitfaden für diese Unterscheidungsaufgabe ist das (*Nicht*-)Widerspruchssaxiom. Der erste Schritt bei diesem Vorgehen ist, den Widerspruch richtig zu ermitteln. Wenn man vermeiden will, dass man Widersprüche falsch erzeugt, weil man Hinsichten und Relationen nicht berücksichtigt, dann müssen die Hinsichten eindeutig bestimmbar sein und bestimmt werden. Die Aussage: »Der Mensch ist Mensch und nicht Mensch« taugt nicht für die Behauptung eines widersprüchlichen Seins des Menschen, weil im konkreten Menschsein beides enthalten sein kann. Das methodische Prinzip: »Ich lege zugrunde, dass Mensch-Sein, Schön-Sein, Groß-Sein je etwas Bestimmtes ist« verlangt also, dass man auch genau den Aspekt zu ermitteln sucht, unter dem etwas etwas Bestimmtes ist. Über den Weg dahin kann man aus den platonischen Texten viel entnehmen, die Grundlage für das methodische Vorgehen bildet die korrekte Anwendung des (*Nicht*-)Widerspruchsprinzips selbst.

Anders als in vielen Logiken der Moderne gilt dieses Prinzip bei Platon als ein innovatives Prinzip. Denn Platon bezieht es nicht auf Dinge (sc. der »Welt«), sondern auf unsere Meinungen über Dinge. Da es »offenkundig ist, dass ein und dasselbe Gegensätzliche nicht zugleich (sein), tun oder erleiden kann, [...] wissen wir, dass es sich dort, wo wir das vorzufinden meinen, nicht um ein und dasselbe, sondern um mehreres handelte« (*Politeia* 436b–c). Später in der *Politeia* (ebd., 602e) heißt es: »Wir haben doch gesagt, dass es

für ein und denselben unmöglich ist, über dasselbe zugleich Gegensätzliches zu meinen« (*doxázein*). (Vgl. auch *Theaitetos* 165b, 196b–c; *Sophistes* 230b, 259c–d.) Wenn man also meint, einen Widerspruch an einem äußeren Gegenstand festzustellen, weiß man, dass diese Meinung falsch sein muss, aber man kennt auch den Grund: Man hat eine zu pauschale, ungenügend differenzierte Meinung über ihn gebildet. Platons Beispiel ist der Kreisel, der an einer Stelle steht und sich zugleich dreht. Wer meint, an diesem Kreisel einen Beweis dafür zu haben, dass Ruhend-Seiendes zugleich Bewegt-Seiendes sein könne, weiß, dass er genau zwischen diesen beiden Aspekten am Kreisel unterscheiden muss: Was an ihm ruht, was bewegt sich? So kann er feststellen, dass er senkrecht steht, sich aber um sich selbst dreht, dass man also einen Unterschied zwischen dem Senkrechten und Kreisförmigen am Kreisel oder auch zwischen Ortsbewegung und Selbstbewegung machen muss (*Politeia* 436d–437a).

Bekanntlich ist Sokrates' Vorgehen, seine Gesprächspartner in Widersprüche zu verwickeln und so in Aporie zu bringen, charakteristisch für viele platonische Dialoge. Im *Menon* (82b–85d) demonstriert Sokrates durch die Befragung eines Sklaven, dass dieses Durchgehen von Widersprüchen die methodische Voraussetzung für die Gewinnung neuen Wissens ist. Dieses Verfahren nennt er Anamnesis, Wiedererinnerung. Der Sklave soll herausfinden, wie man ein Quadrat findet, das doppelt so groß wie ein gegebenes ist. Das Wissen, das er für diese Aufgabe schon mitbringt, ist, dass zwei mal zwei vier ergibt, dass die Seiten eines Quadrats gleich groß sind und dass man ein Quadrat durch eine Diagonale halbieren kann. Der Sklave meint deshalb, dass das doppelte Quadrat aus der doppelten Seite entstehe. Sokrates zeichnet ihm das, was er meint, auf, macht ihm so den Inhalt seiner Meinung deutlich (dass die doppelte Seite das vierfache Quadrat erzeugt) und widerlegt ihn dadurch. Zugleich lenkt er aber seinen Blick darauf, dass er das Doppelte des ursprünglichen Quadrats erhält, wenn er die vier entstandenen Quadrate jeweils durch eine Diagonale teilt (vgl. genauer Lee 2001). Mit der Feststellung, in dieser Weise von Aporie zu Aporie weiterschreitend, könne er ein genaues Wissen von der Geometrie erwerben (*Menon* 85c), endet er seine Demonstration. Anamnesis ist also nicht Erinnerung an etwas bereits Geschautes, sondern methodische Erweiterung des Wissens durch Anwendung von Kriterien, die aus dem Widerspruchaxiom abgeleitet und nicht aus der Erfahrung gewonnen sind.

2.8 Das ›Sein selbst‹ als die beste Ausföhrung eines Könnens

Wer nur meint, lässt sich nach Platon von dem bestimmen, dem er in der Wahrnehmung begegnet. Das (komplexe) Ganze, mit dem man in der Wahrnehmung konfrontiert wird, hält man für ein einfaches Sein. Die Normalsprache gibt diesem Sein auch einen Namen und bezeichnet es dadurch auch als eine Einheit: Mensch, Haus, Schönes, Gerechtes, Doppeltes usw. Durch diese Beurteilung eines komplexen Seins (*syntheton*), als sei es etwas Einfaches (*monoeidés on*), wird das Meinen (nicht seine äußeren Gegenstände) konfus. Der Weg aus dieser Konfusion ist die Aporie. Wer feststellt, dass das, was er für ein Doppelt-Seiendes hielt, auch ein Halbes ist, weiß, dass dieser vermeintliche Widerspruch eine Unterscheidung nötig macht zwischen dem, woran er dieses Doppelt-Seiende vorfindet und dem Doppelten für sich selbst. Dabei wird deutlich, dass das bestimmte, von der sprachlichen Bezeichnung gemeinte Sein nichts Gegenständliches ist, sondern eine *Beschaffenheit* an etwas Gegenständlichem. Diese Beschaffenheit existiert nicht auf gegenständliche Weise, sie ist etwas Erkennbares, das Bestimmungsmoment an etwas Anderem sein und auf diese Weise verwirklicht sein kann. Wie erkennt man dieses Bestimmungsmoment?

Am Ende seiner *Politeia* sagt Sokrates, es gebe viele Betten und Tische, aber nur je eine Idee von ihnen, auf die »hinblickend der eine Betten, der andere Tische herstellt, die wir in Gebrauch nehmen« (596b). Diese berühmte Formulierung hat viele verleitet, Ideen für idealisierte Gegenstände zu halten. Es gibt aber mehrere Stellen, an denen Platon explizieren lässt, was er unter diesem »Hinblicken auf die Idee« verstanden wissen will.

Um an einem einfachen Beispiel zu illustrieren, was ein Sprachschöpfer leisten muss, fragt Sokrates seinen Gesprächspartner (Hermogenes) im *Kratylos*: »Worauf blickt ein Tischler hin, wenn er ein Weberschiffchen macht?« und gibt selbst die Antwort: »Wohl auf etwas, das die Beschaffenheit hat, von sich her zum Gleiten durch das Webfach zwischen den Kettfäden (*kerkízein*) geeignet zu sein« (*Kratylos* 389a). Auch wenn man eine *Kerkis* repariere oder eine neue entwerfe, blicke man auf eben jenes *eidos*, auf das auch der Hersteller geachtet hatte. Das sei also das, »das wir mit vollem Recht das, was das Sein selbst der Kerkis ist, genannt haben« (ebd., 389b). Es dürfte klar sein, dass dieser Blick auf die Idee oder das Eidos nicht den Blick auf ein ideal gebautes Weberschiffchen meint,

sondern auf das, was ein Weberschiffchen können muss, damit es seine Aufgabe erfüllen kann: »Das, wofür ein Weberschiffchen die beste Eignung hat, diese ihre Natur muss man zu ihrem Werk (*érgon*) machen« (ebd., 389b/c). Das Werk des Weberschiffchens ist also die korrekte Verwirklichung der Leistung, die man von einer solchen *Kerkis* fordern muss. Und dieses Werk ist »das Sein selbst« der *Kerkis*.

In ähnlicher Weise spricht Platon am Anfang der *Politeia* vom Werk eines Pferdes, der Augen, der Ohren und von einem Messer, mit dem man Rebenschösslinge zurückschneiden kann. Im Zuge der Unterscheidung von Meinung und Wissen (*Politeia* 477c–d) erklärt er allgemein, dass man das, was etwas kann, die ›Dynamis‹ von etwas, nicht wahrnehmen kann. Man erkennt sie vielmehr, wenn man beim Wahrnehmen begreift, welches Können etwas gerade ausführt (*ho abergázetai*, ebd., 477d). So erkennt man, ob etwas ein Auge ist, nicht, weil es »eine bestimmte Farbe oder Form« (ebd., 477c) hat, sondern an der Ausführung seines Könnens, d. h. wenn man bemerkt, dass etwas die Fähigkeit zu sehen, vollzieht. Und es sei die bestmögliche Ausführung dieses Könnens, an der man das Sein eines Auges, Ohrs usw. auch am besten und zuverlässigsten erkenne. Bei diesem Rebenschösslinge-Zurückschneide-Messer (*drépanon*, das wäre heute eine Rebschere) erkennt man das daran, dass es anders als ein Schnitzmesserchen (*smíle*) und anders als ein Schlachtermesser (*máchaira*) nicht zu wenig und nicht zu viel von den Schösslingen abschneidet, sondern genau die geforderte Leistung erbringt, damit die Vorjahrestriebe bis auf wenige Knospen zurückgeschnitten werden können (ebd., 353a).

Der ausführlich begründete Hinweis darauf, dass die beste Ausführung eines Könnens zugleich Grund dafür ist, dass etwas am besten erkannt werden kann, weil in diesem Bestzustand (*areté*) das Sein selbst der Sache erfassbar werde (ebd., 353a–d), ist besonders wichtig für ein richtiges Verständnis des Zusammenhangs des Guten, Wahren und Schönen, den Platon herstellt. Platon denkt dabei nicht an ideal gute, schöne Gegenstände, sondern an den besten Vollzug (*érgon*) eines Vermögens (*dýnamis*). Bei Homer, auf den Seneca als »exemplar« des Dichterischen verweist, ist fast selbstverständlich klar, dass es auf seine Ausführung der Dichtkunst ankommen muss. Aristoteles formuliert das in seiner *Poetik* später ausdrücklich. Er sei der Einzige, der genau wisse, was die Aufgabe eines Dichters sei. Er rede nicht über seine Personen, sondern zeige sie in charakteristischen Handlungen oder Reden (*Poetik* 1460a5–11; vgl. Schmitt 2011b, 694–

697). Dichter ist er also, weil er die ausgebildete Fähigkeit zur Erfüllung einer bestimmten Aufgabe hat. Das, was man ermitteln muss, wenn man etwas in seinem eigenen Sein erkennen will, ist also etwas, was man nicht einfach wahrnehmen kann, sondern beim Wahrnehmen begreifen muss: die *Dynamis* und das *Ergon* von etwas. Wenn man wissen will, was etwas ist, muss man fragen, was es kann und wie es dieses Können verwirklicht.

An einer für die Philosophie der Spätantike sehr wichtigen Stelle fragt der eleatische Gesprächsführer im *Sophistés*: »Wollen wir uns leichthin überreden lassen, dass es [das wahrhaft Seiende, *pantelóos on*] hehr und heilig, der Vernunft entbehrend, unbeweglich stehe?« (*Sophistes* 248e–249a) – und beruft sich in allgemeiner Formulierung auf die gefundene Übereinstimmung (ebd., 247e) darüber, dass auch nur »die geringste Fähigkeit (*dýnamis*), etwas zu erleiden oder zu tun, eine zureichende Bestimmung (*hóros*, Definition) für das, was das Sein von etwas ist« sei (ebd., 248c). Sein ist für Platon also etwas Aktives. Das führt ihn am Ende sogar dazu, dass man Sein als denkende Person verstehen müsse.

2.9 Die Entwicklung der Kriterien der Wissenschaftlichkeit des Wissens aus den Kriterien des Etwas-Seins

Platons Lehre, dass man das, »was das Sein selbst« von etwas ist, an seinem bestimmten Können (*dynamis*) und dem Vollzug dieses Könnens (*ho aperiázetai*, *Politeia* 477c–d) erkennt, hat einerseits eine plausible Erfahrungsgrundlage. Auch viele heutige Wissenschaftler würden bestätigen, dass man auf das achten müsse, was etwas kann und leistet (in diesem Sinn auf seine ›Funktion‹), wenn man erkennen will, womit man es zu tun hat (zu den Problemen der Anwendung des Funktionsbegriffs, auch auf Platon und Aristoteles, vgl. Buddensiek 2006, 157–208). Ob etwas ein Auge ist, erkennt man nicht einfach an einer Linsenform, denn es gibt auch Lebewesen, die in anderen Organisationsformen sehen, sondern an der Art und Weise, wie etwas Farbe und Form oder hell und dunkel unterscheiden kann. Platon hat aber auch eine erkenntnistheoretisch allgemeine Erklärung für dieses Erkenntnisprinzip gegeben. Sie stützt sich auf die Feststellung, dass das Können von etwas eine allgemeine Beschaffenheit ist, die in etwas verwirklicht wird. Dass das Sein etwas in sich selbst ›Mögliches‹ ist, das sich auf vielfältige Weise verwirklichen lässt, ergibt sich

aus der (in den letzten Abschnitten verfolgten) Unterscheidung des ›Seins selbst‹ einer Sache von seinen materiellen Vollzugsbedingungen.

Diesen Weg zum Sein selbst thematisiert Platon zentral in Buch 7 der *Politeia*. Nach Abschluss des Höhlengleichnisses setzt Sokrates zu einer Erklärung an und spricht von einer nötigen »Umwendung der Seele« (*Politeia* 521c), durch die man von der Wahrnehmung zum Denken und dadurch vom Werden zum Sein (ebd., 521d) gelange. Das Mittel dazu sei ein *koinón máthema*, ein für alle Künste und Wissenschaften gemeinsames Wissen, das Grundlage allen Wissens sei (ebd., 522c), von dem aber niemand richtigen Gebrauch mache (ebd., 523a). In knapper Zusammenfassung trägt er am Beispiel der Wahrnehmung von Fingern (noch einmal) vor, dass man ihre zeitlichen oder relativen Bestimmungsmomente, z. B. ihre Größe, nicht richtig beurteilen kann, wenn man sich an der wahrnehmbaren Größe orientiere, denn der Ring-Finger z. B. sei groß im Verhältnis zum kleinen, klein aber im Verhältnis zum Mittelfinger. Diese Vermischung eines Ganzen mit einem Bestimmungsmoment an ihm durch die Wahrnehmung bezeichnet er hier mit dem später zum Fachterminus gewordenen Begriff »konfus« (*synkechyménon*, ebd., 524c), die Herauslösung des reinen Aspekts des Groß-Seins selbst durch das Denken mit »distinkt« (*dihorisménon*, ebd.). (Zur Bedeutung dieser Unterscheidung für die Aufklärungsphilosophie der Neuzeit vgl. Schmitt 2011a, 5–12). Der besondere Wert dieser Stelle liegt darin, dass Platon hier eine ausdrückliche Aussage über den Grund machen lässt, der zur Annahme eines ideellen Seins geführt habe (ebd., 524c): »Von daher also sind wir dazu gekommen, zu fragen, was denn *das Große* und *das Kleine* sei [...] und haben das Eine denkbar (*noetón*), das Andere sichtbar (*horatón*) genannt.« Dass die Unterscheidungen, die man mit der Wahrnehmung treffen kann, keine zureichenden Unterscheidungen (*hikanóos krinómena*, ebd., 523b) sind, weil das von ihr als Einheit Aufgefasste etwas Bestimmtes zugleich ist und nicht ist – diese »Aporie« »zwingt das Denken« (ebd., 524a) nach dem genauen Unterschied zu fragen: Wann ist Etwas selbst für sich selbst etwas?

Gestützt auf das vom Logos geforderte Kriterium ›Ist es Etwas oder ist es nicht Etwas?‹ hatte bereits Parmenides eine Reihe von *sémata*, Zeichen des Etwas-Seins entwickelt; der sophistische Redner Gorgias hatte versucht, mit Hilfe eben dieses Kriteriums zu beweisen, dass es weder ein Kriterium dafür gebe, dass etwas Etwas ist, noch dass es erkennbar oder mitteilbar

ist (Diels-Kranz, Gorgias B 3, 87). Denn ähnlich wie die anderen Sophisten versteht er unter Sein je einzelnes konkretes Sein. Nicht-Sein heißt für ihn z. B. ein Fabelwesen wie die Chimäre sein (ebd., B3, 80). Trotzdem argumentiert er abstrakt, d. h. er behandelt die *sémata* des Seins wie etwas, das allgemein jedem Gegenstand zukommt (was später unter dem Titel ›Kategorien‹ behandelt wurde). In diesem Sinn demonstriert er z. B., dass das Sein weder Eines noch Vieles sein könne. Wäre es Eines, müsste es eine diskrete oder eine kontinuierliche Einheit bilden (z. B. einen Sandhaufen oder eine Schnur). Dann aber wäre es teilbar oder zerschneidbar. Es kann aber auch nicht Vieles sein, denn Vieles-Sein heißt eine Synthese aus vielem Einzelnen sein, wenn es aber kein Eines-Seiendes gibt, gibt es auch nicht Vieles (ebd., B3, 73 f.).

In deutlicher Opposition dazu und in Rückgriff auf Parmenides selbst, dessen Ansatz er konsequent weiterdenkt, macht Platon in seinem Dialog *Parmenides* klar, dass man zuerst fragen muss, was denn Etwas-Sein selbst meint, bevor man untersuchen kann, ob einzelne Gegenstände ein Etwas-Seiendes sind oder nicht sind (vgl. v. a. *Parmenides* 137c–144d). Stellt man die Frage, wessen man sich bewusst ist, wenn man weiß, dass Etwas etwas ist, ist der Inhalt eine leere Tautologie. Platon fragt aber, was man begreifen muss, um zu verstehen, was Etwas-Sein meint, d. h. was man verstehen muss, um überhaupt einen Begriff von Etwas-Sein bilden zu können. In knapper Zusammenfassung lässt sich das Ergebnis so zusammenfassen (nach *Parmenides* 142b–145e; vgl. Schmitt 2011a, 120–131):

Wenn etwas ein bestimmtes Etwas sein soll, muss es auf jeden Fall etwas Eines sein. Die Form der Einheit eines Etwas-Seienden kann aber nicht reine Einheit meinen, denn Einheit rein für sich gedacht kann keine Unterschiede in sich enthalten. Sie ist, wie Platon sagt, *epékeina tes ousías*, jenseits des (Etwas-)Seins (*Politeia* 509b). Der neuplatonische Philosoph Proklos deutet dies als *pro tou ti* (›vor dem Etwas‹) (Beierwaltes 2007, 91–96). In dem Titel seiner Schrift *De non aliud* bezeichnet Nikolaus von Kues noch korrekt den Sinn dieser Einheit vor dem Sein: Es kann dort kein Anderes neben einem Anderen gedacht werden. Bei dem Etwas-Sein aber muss Einheit mit dem Etwas-Sein begrifflich verbunden werden. Sie wird also als eine Einheit aus Mehrerem begriffen. Eine Einheit aus Mehrerem ist ein Ganzes aus Teilen, die je mit sich identisch und von den anderen verschieden sein, als Teile eines Selben aber gleich sein müssen. Wenn sie teilweise gleich, teilweise verschieden sind, sind sie einander ähnlich.