Über den Sinn von Stein bei Platon

Autor(en): **Graeser, Andreas**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **39 (1982)**

Heft 1

PDF erstellt am: **26.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-30338

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Über den Sinn von Sein bei Platon

Von Andreas Graeser, Bern

I. Einleitung

Die nachfolgenden Erörterungen über den Sinn von «Sein» bei Platon beziehen sich auf einen vergleichsweise engumgrenzten Bereich von Fragen. Sie beschränken sich im wesentlichen auf eine Sondierung jener Platonischen Redeweise, welche besagt, dass die raum-zeitlosen Ideen *sind,* die Gegebenheiten dieser Welt hingegen *nicht sind* bzw. *nicht wirklich sind* bzw. *sind* und *nicht sind.* Das Problem, das sich vis-à-vis dieser Redeweise stellt, betrifft also nicht die Frage, ob und wie Platon das aus der eleatischen Philosophie ererbte Problem der Gegenüberstellung von 'Existenz' und 'Nicht-Existenz' bewältigte[1]. Dass es Dinge von der Art raum-zeitlicher Gegebenheiten gibt, war Platon unzweifelhaft (cf. Phd. 79a δύο εἴδη τῶν ὄντων, Ti. 27d5). Das Problem, das sich vis-à-vis dieser Redeweise stellt, betrifft auch nicht – zumindest nicht primär – die wichtige Frage, ob und inwieweit Platon bei der Verwendung des «ist» bzw. «ist nicht» etwa jene Unterscheidungen antizipiert oder erahnt[2], die in der heutigen Diskussion ontologischer Fragestellungen berücksichtigt werden. Das Problem, das hier ansatzweise exponiert werden soll, betrifft vielmehr das Faktum, dass die Platonische These, wonach «ist» bzw. «sein» genau genommen nur auf die raum-zeitlosen Ideen Anwendung findet[3], schon deshalb unklar ist, weil sie kein einheitliches Korrelat in bezug auf das Sein bzw. Nicht-Sein der raum-zeitlichen Dinge zu haben scheint: Einmal heisst es, dass nur die Ideen *sind,* die raum-zeitlichen Dinge jedoch *niemals* sind (Ti. 27d6–28a1). An anderer Stelle heisst es, dass die Ideen *sind,* die raum-zeitlichen Dinge hingegen sind *und* nicht sind (Rep. V 477a). Andere Stellen wiederum besagen, dass die Idee *ist,* ihr raum-zeitliches Abbild hingegen *nicht wirklich ist* (cf. Rep. X 597a).

Die unterschiedliche Art der Bezugnahme auf die Dinge dieser Welt (τὰ ἐν ἡμῖν) gibt Anlass zu der Vermutung, dass auch die Art der Bezugnahme auf die Ideen (τὰ ἐν φύσει) allem äusseren Anschein zum Trotz keineswegs einheitlich ist: Der Sinn von «Sein», der in Platons Rede über die Ideen thematisch wird, scheint unterschiedliche Komponenten zu haben; dies lässt darauf schliessen,

1 Dazu siehe vor allem G. E. L. Owen, *Plato on Not-Being,* in: G. Vlastos (Hrsg.), Plato I: Metaphysics and Epistemology. A Collection of Critical Essays (New York 1971) 223–268.

2 Fragen dieser Art, die namentlich von G. Vlastos diskutiert wurden (*Platonic Studies* [Princeton 1973]) resümiert und kommentiert nun B. Mates, *Identity and Predication in Plato,* Phronesis 24 (1979) 211–229.

3 Über den Sinn von Sein bei Platon handelt informativ G. Martin, *Platons Ideenlehre* (Berlin 1973) 201–220.

dass die Anwendung des «ist» auf die Ideen von unterschiedlichen Erwägungen bestimmt ist und möglicherweise sehr verschiedenartigen Kriterien genügt.

Im Nachfolgenden ist zu zeigen, dass die These, wonach «ist» und «sein» im strikten Sinn nicht auf die Dinge dieser Welt, sondern nur auf die Ideen Anwendung finden, in der Tat auf unterschiedliche Erwägungen zurückweist. Eine ist (*1*) ontologischer Natur, eine andere (*2*) epistemologischer und eine dritte (*3*) metaphysischer Art. Diese Erwägungen sind für moderne Begriffe insoweit voneinander unabhängig, als Platon in (*1*) jene Bedingungen berücksichtigt, die einem Gegenstand gesetzt sein müssen, der ewig dauert, in (*2*) solche Bedingungen thematisch macht, die einen Gegenstand als Gegenstand vorzüglicher Erkenntnis ausweisen, und in (*3*) der Überlegung Rechnung trägt, dass es sich im Falle der Dinge vom Typus (*1*) und (*2*) um Urbilder handelt, im Falle der raum-zeitlichen Dinge hingegen um mehr oder weniger schattenhafte Exemplifikationen derselben. Zwischen (*1*) und (*2*) bestehen für Platon offenbar dichtere Beziehungen als zwischen (*3*) und (*2*) bzw. (*3*) und (*1*). Denn Platon neigt dazu, Wissen und Erkenntnis als Kennen unwandelbarer Gegenstände zu verstehen. Insofern versehen uns alle Erwägungen bezüglich des Status von Dingen, die keiner Veränderung unterliegen, zugleich mit der Angabe notwendiger Bedingungen im Sinne von (*2*). Ob sie uns auch bereits mit hinreichenden Bedingungen versehen, ist allerdings fraglich. Auf der anderen Seite beinhalten (*1*) und (*2*) an und für sich keine Implikationen bezüglich (*3*). Denn aus der Tatsache, dass ein Gegenstand unbedingten Bestand hat und zudem jene Bedingungen vollumfänglich erfüllt, die einem Gegenstand vorzüglicher Erkenntnis gesetzt sind, folgt nichts für jene Vorstellung von *Sein,* die die Existenz dieses Gegenstandes *qua* Urbild bestimmt, und zwar als vom Abbild kategorial verschiedene Wesenheit.

II. Sein als Bestand und Zuständlichkeit

Platon meint, dass «ist» (τὸ ἔστιν) ewiger Wesenheit zukomme (Ti. 37e6) und dass diese ewige Wesenheit (ἀίδιος οὐσία, e5), die nicht in der Zeit ist (38a1–2), durch die Verwendung solcher – dem Leser Heraklits, Parmenides', Empedokles' und Melissos' vertrauten – Ausdrücke wie «(es) war» und «(es) wird sein» nicht korrekt angesprochen werde (37e6–38a1). Ob Platon dieses «ist» als im modernen Sinn spezifisch atemporales «ist» begriff, mag dahingestellt bleiben[4]. Wichtiger scheint die Beobachtung, dass Platons These, wonach der Modus des Gegebenseins ewiger, nicht als Formen von Zeit (χρόνου εἴδη, 37e4) anwesender Gegenstände *nur* durch ein «ist», nicht jedoch durch ein «(es)

4 Siehe die Kontroverse zwischen G. E. L. Owen, *Plato and Parmenides on the Timeless Present,* Monist 50 (1966) 317–340 (aufgenommen in: A. P. D. Mourelatos [Hrsg.], The Presocratics [New York 1974] 271–292) und L. Taran, *Perpetual Duration and Atemporal Eternity,* Monist 62 (1979) 43–53.

war» und «(es) wird sein» charakterisiert werden könne[5], ein natürliches Korrelat zu haben scheint. Dieses Korrelat findet in der Behauptung Ausdruck, dass die Dinge dieser Welt jeweils (ἀεί) *werden,* aber niemals *sind.* Bei der Charakterisierung dieses Unterschiedes (27d6–28a1 τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε) geht Platon so weit, dass er Sätze, die sich auf ewige Wesenheiten beziehen, ihrerseits für unwandelbar und fest erachtet, Sätze, die sich auf die nicht stabilen, wandelhaften Gebilde dieser Welt beziehen, hingegen für wandelhaft und veränderlich. Das heisst: Ähnlich wie Aristoteles nach ihm (cf. Cat. 4a34–b1) meint Platon, dass Sätze, die sich auf veränderliche Dinge beziehen, ihren Wahrheitswert wechseln (Ti. 29b–c)[6]. Was die Vorstellung von Stabilität angeht, so handelt es sich hier, im Timaios, jedenfalls um Auffassungen, die bereits im Zusammenhang der naturphilosophischen Hypothese des Phaidon entwickelt wurden (78c6–79a). Für den gegebenen Zweck mag es bei dem Hinweis bleiben, dass Platon diese Dichotomie (*1*) zwischen 'Sein' und 'Nicht-Sein' in die Form der Entgegensetzung von eleatischer Starre und herakliteischem Wandel giesst: So wie die Ideen ewig sind, weil sie über die Attribute eleatischen Seins verfügen (d.h. Unteilbarkeit, Unzusammengesetztheit usw.), so sind die raum-zeitlichen Dinge wandelhaft, weil sie zusammengesetzt, teilbar und uneinheitlich sind.

Dies hat freilich zur Folge, dass Platon – sofern er mit Bezug auf die Gegebenheiten der raum-zeitlichen Welt des Werdens tatsächlich die Position des «Heraklitismus» vertrat[7] – eben mit Bezug auf die Dinge dieser Welt das Wort

5 *Ti.* 37e5 gibt meines Erachtens einer fundamentalen Platonischen Überzeugung Ausdruck, nämlich dass die Ideen nicht in der Zeit sind. – Im Widerspruch dazu stehen manche Aussagen im *Parmenides,* so etwa die für den Gedankengang der sogenannten ersten Hypothese wichtige Annahme, dass «sein» ipso facto Teilhabe an Zeit und Sein in der Zeit bedeute (141a5–e8). Selbst F. M. Cornford betont unter Hinweis auf *Ti.* 37e, dass die Argumentation im *Parmenides* hier nicht stichhaltig ist: *Plato and Parmenides* (London 1980, [1]1939) 130 und Anm. 1. – Einen wichtigen Beitrag zur Diskussion der gedanklichen Beziehung zwischen «sein» und «in der Zeit sein» im Dialog *Parmenides* bietet D. Bostock, *Plato on Change and Time in the Parmenides,* Phronesis 23 (1978) 229–242.

6 Dazu siehe besonders J. Hintikka, *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality* (Oxford 1973) 80–86.

7 Diese Frage ist nach wie vor kontrovers und bedarf meines Erachtens einer besonderen Untersuchung. – T. Irwin, *Plato's Heracliteanism,* Philos. Quart. 27 (1977) 1–13 unterscheidet (a) Selbst-Wandel (*x* unterläuft einem Selbst-Wandel genau dann, wenn *x* zu t1 *F* ist und zu t2 nicht-*F* ist und zu t2 nicht mehr in dem Zustand ist, in welchem es zu t1 war), (b) Aspekt-Wandel (*x* unterläuft einem Aspekt-Wandel genau dann, wenn *x* in einer Hinsicht *F* und in einer anderen Hinsicht nicht-*F* ist, und im gleichen Zustand ist, wenn es *F* und nicht-*F* ist), siehe auch: *Plato's Moral Theory* (Oxford 1977) 148. Es ist sicher richtig, dass Irwins Unterscheidung (a), (b) eine Reihe von Stellen bei Platon gut trifft. Andererseits ist vermutlich einzuwenden, dass (a) zumindest in Platons Augen ungeeignet ist, jene von ihm als «nie seiend» markierte Befindlichkeit der Wahrnehmungsgegenstände plausibel zu machen. – Eine exakte Studie der Heraklitismen in der Philosophie Platons müsste vor allem auch den systematischen Stellenwert dessen in Betracht ziehen, was im *Ti.* 50a–b gesagt wird, ein Problem, das seit der berühmten Arbeit von H. F. Cherniss immer wieder diskutiert wurde: D. Zeyl,

«ist» genau genommen nicht verwenden darf. Denn «ist» meint Zuständlichkeit und Bestand, sei es das Gegebensein identifizierbarer Gegenstände oder das Bestehen von Sachverhalten. Doch wenn die Welt des Wandels in der Tat von solcher Art ist, dass sie keinerlei Form von Bestand verbürgt, so versieht sie uns ex hypothesi auch nicht mit genuinen Referenten und demnach auch nicht mit identifizierbaren Zuständlichkeiten. Platon selbst scheint dies u. a. da anzudeuten, wo er im Theaitetos auf bestimmte Implikationen der Fluss-Lehre aufmerksam macht: «Vielmehr durch Ortsveränderung, Bewegung und gegenseitige Vermischung entsteht das, von dem wir sagen, es ist, wobei wir dies nicht richtig bezeichnen; denn niemals ist etwas, sondern es wird immer nur» 152d7–e2). Später wird dieser Befund zur radikalen Konsequenz gebracht: Identifikationen raum-zeitlicher Gegebenheiten mittels der Sprache sind zum Scheitern verurteilt. Denn unsere Sätze, mittels derer wir Beschreibungen leisten wollen, gleiten an der Welt ab – sie fingieren Sachverhalte, die im Moment ihrer Artikulierung nicht mehr bestehen (182c9–183b5).

So wenig attraktiv diese Vorstellung auch sein mag, dass Platon selbst eine derartige Position vertrat, so wenig lässt sich bestreiten, dass die im Theaitetos vertretene Position die Platonische sein muss[8]. Denn nur auf dem Umweg über diese Exposition lässt sich der Nachweis führen, dass die These von der Identität von Wissen und Wahrnehmung falsch ist. Der Sache nach scheint sich Platon insoweit jedenfalls im Rahmen der Auffassungen zu bewegen, die Aristoteles für Kratylos[9] berichtet: (I) Bei den sich permanent verändernden Dingen der Wahrnehmung (αἰσθητά) kann es sich nicht um Gegenstände des Wissens handeln (cf. Metaph. I 6, 987a33–34), (II) über die Dinge der sich verändernden Welt lassen sich keine wahren Aussagen treffen (IV 5, 1010a9–10); (III) man soll überhaupt keine Aussagen treffen (IV 5, 1010a12–13); (IV) entgegen der Auffassung Heraklits, wonach man nicht zweimal in denselben Fluss steigen könne, gilt: man kann es nicht einmal *einmal* tun (IV 5, 1014a14–15). In diesem Sinn würde Platon ähnlich wie Kratylos gemeint haben, dass sämtliche Aussagen, in denen vermittels eines «ist» so etwas wie eine Zuständlichkeit behauptet wird, gegenstandslos sind. Freilich führt diese Auffassung zu einer offenkundigen Absurdität. Denn zumindest der radikale Heraklitismus beinhaltet ja gemäss These (IV) die Behauptung, dass die Gegenstände der Wahrnehmung[10] nicht

Plato and Talk of a World in Flux, Harv. St. Cl. Phil. 79 (1975) 125–148; R. D. Mohr, *The Gold Analogy in Plato's Timaeus*, Phronesis 23 (1978) 229–242.

8 Cf. G. Nakhnikian, *Plato's Theory of Sensation*, Rev. of Metaph. 9 (1955) 129–148. 306–327.

9 Auf die Frage des historischen Kratylos ist hier nicht einzugehen. Die relevanten Zeugnisse diskutierte G. S. Kirk, *The Problem of Cratylus*, Am. Journ. Phil. 72 (1951) 225–253.

10 Natürlich bleibt zu fragen, was mit αἰσθητά genau gemeint ist bzw. auf welche Art von Dingen Kratylos diesen Ausdruck, falls er ihn gebrauchte, bezogen wissen wollte. αἰσθητόν kann «Wahrgenommenes» oder «Wahrnehmbares» bedeuten; und in beiden Fällen erstreckt sich die Spannweite möglicher Gegenstände der Wahrnehmung von den physikalischen Objekten des sogenannten naiven Realismus bis zu den Sinnesdaten des Phänomenalismus.

nur nicht re-identifizierbar, sondern nicht einmal identifizierbar seien. Wenn jedoch kein Gegenstand je identifizierbar ist, so verbietet sich auch die Rede von «den sich permanent verändernden Dingen». Denn eine solche Charakterisierung kann nur auf dem Wege einer wie immer gearteten Re-Identifikation gegeben werden: Dass man weiss, dass es einen Gegenstand *x* gibt, der gleichzeitig und/oder sukzessive über diese und jene Eigenschaften verfügt. Sicher haben Kratylos und Platon bestimmte Wissenssätze bezüglich des ontologischen Status der Aussenwelt vorausgesetzt – etwas, zu dem sie streng genommen gar nicht berechtigt waren.

Wie immer die Position Platons nun einzuschätzen ist – das Wort «ist» soll an der wahrnehmbaren Welt nicht verfangen. Es findet hier keine Referenz und konnotiert also auch nicht. Wenn Platon die Ausdrücke «ist» und «seiend» gleichwohl auf die Gegebenheiten der raum-zeitlichen Welt anwendet, so tut er dies offenbar in der Weise des 'als ob'.

III. Sein als ungeteilte Washeit

Objekte wirklicher Erkenntnis müssen bestimmten Bedingungen genügen. So postuliert Platon im Staat, dass *vorzüglich Seiendes* auch *vorzüglich erkennbar* sei und umgekehrt *in keiner Weise Seiendes* entsprechend *in keiner Weise erkennbar* sein könne; und er hält dafür, dass «etwas, was sich so verhält, dass es sowohl ist als auch nicht ist» zwischen vorzüglich Seiendem und in keiner Weise Seiendem angesiedelt (Rep. V 477a) und mithin Gegenstand des Meinens (δόξα) sei (477b)[11].

Aus dem Zusammenhang der Argumentation wird ersichtlich, dass die hier formulierte Unterscheidung (*2*) zwischen 'Sein' und 'Nicht-Sein' nicht simpliciter in solche Begriffe wie 'Existenz' und 'Nicht-Existenz' gefasst werden kann[12]. Sie ist dieser Dichotomie gegenüber ähnlich neutral wie die bereits erwähnte Unterscheidung (*1*) zwischen «ist» im Sinne von «ist immer» und «ist nicht» im Sinne von «ist niemals». Während die oben erwähnte Unterscheidung (*1*) mit solchen Kriterien wie Selbst-Identität, Unteilbarkeit, Unzusammengesetztheit usw. Bedingungen erfüllt, die der Existenzweise ewiger Dinge

Zwar verwendet Aristoteles den Ausdruck bisweilen so, dass der heutige Leser an so etwas wie Sinnes-Daten denkt (cf. *De An.* II 6; dazu A. Graeser, *Aristotle's Framework of Sensibilia,* in: G. E. R. Lloyd, G. E. L. Owen [Hrsg.], Aristotle on Mind and the Senses [Cambridge 1978] 69–97), doch scheint der vornehmlich nicht-technische Gebrauch bei Aristoteles überwiegend in Richtung «physikalische Objekte» zu deuten. Auch diese Frage ist klärungsbedürftig.

11 Besonders wichtige Diskussionen dieses im Detail schwierigen Kontexts finden sich bei N. R. Murphy, *The Interpretation of Plato's Republic* (Oxford 1951) 97–127 und G. Fine, *Knowledge and Belief in Republic V,* Arch. f. Gesch. d. Philos. 60 (1978) 121–139.

12 Siehe dagegen J. Brentlinger, *Particulars in Plato's Dialogues,* Arch. f. Gesch. d. Philos. 54 (1972) 149.

gesetzt sind, und per negationem auch die Charakteristika raum-zeitlicher Dinge erwähnt, die es zwar *gibt,* die jedoch *nicht sind,* betrifft die hier gegebene Unterscheidung (*2*) zwischen Sein und Nicht-Sein Gegenstände, sofern es sich um Objekte des Wissens, Nicht-Wissens und Meinens handelt. Die eigentliche Tragweite dieser Unterscheidung zwischen (*a*) Objekten des Wissens als Repräsentanten von Sein und (*b*) Objekten des Meinens als Repräsentanten von Sein *und* Nicht-Sein wird nicht unmittelbar ersichtlich. So, wie die Argumentation angelegt ist, scheint Platon auf die These hinzusteuern, dass Objekte der ersteren Art (*a*) nur das sind, was sie sind, z. B. schön, Objekte der letzteren Art (*b*) hingegen stets irgendwie auch von ihrem Gegenteil durchsetzt sind, z. B. schön und hässlich: «Gibt es denn unter dem vielen Schönen (d. h. Dinge, die wir als schön ansprechen und als schöne Dinge klassifizieren) eines, das sich nicht auch als hässlich herausstellt, und unter dem Gerechten eines, das sich nicht als ungerecht, und unter dem Frommen eines, das sich nicht als unfromm herausstellen wird? – Nein, sie müssen sich notwendig als in gewissem Sinn schön, in gewissem Sinn aber auch als hässlich zeigen» (479a5–b2; cf. Symp. 211a). Entsprechend gilt, dass jedes raum-zeitliche Ding, das wir als *F* ansprechen, ebensoviel von *G,* dem contrarium von *F,* an sich hat, so dass wir es mit demselben Recht als *G* ansprechen dürfen (479b7).

Entscheidend ist hier der Gesichtspunkt, dass Platons Verwendung des «ist» bzw. «ist nicht» und entsprechend der Partizipien «seiend» und «nicht seiend» in diesem Kontext als Fall einer unvollständigen Verwendung gedeutet werden muss[13]. Dem grammatischen Anschein zum Trotz hat das Wort «ist» hier, wo es absolut gebraucht wird und logisch gesehen als einstelliges Prädikat in Erscheinung tritt, elliptischen Charakter. Es fungiert als unvollständiges

13 Dass ein absolut konstruiertes «ist» im Griechischen anders als in unserer Sprache keineswegs auf die Bedeutung von «existieren» festgelegt werden muss, ist im Prinzip längst bekannt, wurde aber in jüngster Zeit namentlich durch C. H. Kahn für die philosophische Diskussion fruchtbar gemacht. Siehe u. a. *The Verb 'to be' and the Concept of Being,* Found. of Lang. 2 (1966) 245–265; *The Verb 'be' in Ancient Greek* (Dordrecht 1973); *On the Theory of the Verb 'to be',* in: M. Munitz (Hrsg.), Logic and Ontology (New York 1973) 1–20; *Linguistic Relativism and the Greek Project of Ontology,* Neue Hefte f. Philos. 15/16 (1979) 20–33. In diesem Zusammenhang ist auch Kahns These zu erwähnen, dass der Begriff Existenz nie ausdrücklich thematisch wurde: *Why does Existence not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy?* Arch. f. Gesch. d. Philos. 58 (1976) 323–334. – Etwa gleichzeitig mit der erstgenannten Arbeit erschien die anregende Studie von G. E. L. Owen, *Aristotle on the Snares of Ontology,* in: R. Bambrough (Hrsg.), New Essays on Plato and Aristotle (London 1965) 69–95, mit der sich Kahn noch in einem Anhang auseinandersetzt. Owens Studie stellt im Blick auf den *Sophistes* fest, dass Platon «treats 'to be' and 'not to be' alike as incomplete or elliptical expressions which always call for some completion: *to be* is just *to be something or other* (a.O. 71). – Es ist diese Verwendung von «Sein», die Aristoteles dann in *Metaph.* V 7 nach τὸ καθ' αὑτὸ ὄν einerseits und τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν andererseits aufspaltet bzw. spezifiziert. Zu sagen, dass etwas ist, wird von Aristoteles als Redeweise betrachtet, welche besagt, dass *x* das, was es ist, entweder wesentlich (per se) ist (z. B. «Sokrates ist ein Mensch») oder nicht-wesentlich (per accidens) ist (z. B. «Sokrates ist hell»).

Prädikat[14]. In diesem Sinn bietet sich im Blick auf die Unterscheidung zwischen (*a*) und (*b*) folgende Deutung an: Dinge der Klasse (*a*) *sind,* sofern sie nur das sind, was sie sind; Dinge der Klasse (*b*) *sind* und *sind nicht,* sofern sie weder (nur) das eine noch (nur) das andere sind, sondern immer beides. Nur das eine zu sein, hindert sie das andere, nur das andere zu sein, hindert sie das eine.

Dieser Befund wirft eine Reihe von Fragen auf, die hier nur angedeutet werden können, für den Gang der Erörterungen aber von Bedeutung sind:

(I) Wenn Platon sagt, dass raum-zeitliche Dinge sowohl als *F* als auch als *G* angesprochen werden dürfen, so scheint er zu implizieren, dass die Gegenstände des Wissens (d.h. die Ideen: 479a, e) jeweils nur als *F* oder als *G* angesprochen werden, aber nicht als beides. Meint Platon mithin, dass der Ausdruck «*F*» (z.B. καλόν) die Idee als Nominatum von «*F*» identifiziert? In diesem Fall würde «*F*» technisch gesehen als Name fungieren und die Anwendung von «*F*» auf die gleichnamige Idee also Benennung leisten und keineswegs das zum Ausdruck bringen, was wir im Blick auf unser Verständnis der Funktion der Copula als Behauptung einer Ding/Eigenschaft-Beziehung bzw. Element-Relation zu begreifen gewohnt sind. So betrachtet, würde das elliptische «ist», das de facto ergänzungsbedürftig ist (z.B. durch «schön»), im Falle seiner Anwendung auf die Idee die Funktion eines identifizierenden «ist», im Falle seiner Anwendung auf ein raum-zeitliches Ding hingegen die Funktion der Copula haben. Mit anderen Worten: der Ausdruck «... *ist* schön» wäre äquivok. Je nach Art seiner Anwendung auf Gegenstände vom Typus (*a*) und (*b*) ist ein Fall von Identifikation oder Prädikation gemeint[15].

(II) Gemäss Platons These ist nur Seiendes erkennbar, d.h. nur solche Dinge, die *sind.* Da «ist» bzw. «sein» in diesem Zusammenhang nachweislich

14 Dies lässt sich leicht erkennen: In *Rep.* V 478e5–479b8 vertritt Platon die These: «Jedes der vielen *F*-Dinge (z.B. τὰ πολλὰ καλά) ist um nichts mehr *F* als nicht-*F*»; in 479b9–10 findet sich die Folgerung: «Deshalb ist jedes der *F*-Dinge und ist nicht»; in 479c6–d1 finden wir die These «Die vielen *F*-Dinge sind daher zwischen Sein und Nicht-Sein». Manche Interpreten neigen dazu, das «ist nicht» bzw. «nicht seiend» als Zeichen für negierte Existenz zu deuten. Das hiesse jedoch, Platon so etwas wie den eleatischen Fehlschluss von «P ist nicht S» zu «P ist nicht (simpliciter)» zu unterstellen. Zur weiteren Diskussion sei hier auf die Arbeit von G. Fine, *Knowledge and Belief in Republic V* (oben Anm. 11) 133–134 sowie auf T. Irwin, *Plato's Moral Theory* (oben Anm. 8) 333–334 verwiesen. – Problematisch bleibt zugegebenermassen der Status dessen, was Platon unter dem μηδαμῇ ὄν verstanden wissen will (z.B. *Rep.* V 477a). Es liegt sicher nahe, hier so etwas wie einen Hinweis auf simpliciter Nicht-Existierendes zu sehen. Auf der anderen Seite ist dieser Schluss aus manchen Gründen nicht zwingend, wie nicht zuletzt auch die Diskussion im *Parmenides* zeigt. Plato kann durchaus Gegenstände ins Auge fassen, die per se über keine wie immer erkennbaren Charakteristika verfügen, ohne sagen zu müssen, dass sie nicht existieren bzw. dass es sie nicht gibt. Die sogenannte Amme des Werdens im *Timaios* ist etwa dieser Art. Sie verfügt über keine wahrnehmbaren Charakteristika und ist doch! Das heisst, ihre Existenz wird erschlossen. Doch bedarf diese Frage – so auch die entsprechenden Probleme im 2. Teil des *Parmenides* – eingehender Klärung.

15 Cf. R. E. Allen, *Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues,* in: G. Vlastos (Hrsg.), Plato I (oben Anm. 1) 170.

als elliptischer Ausdruck fungiert und der Sache nach für so etwas wie «ist nur das, was es ist» stehen dürfte, scheint Platon hier de facto eine These bezüglich der Art der Sachhaltigkeit der Objekte wirklicher Erkenntnis zu formulieren. Diese These besagt, dass nur solche Objekte als Gegenstände des Wissens betrachtet werden können, die ausschliesslich das eine oder das andere sind, aber nicht beides. Diese Bedingung kann freilich nur von Dingen des Typus der Idee erfüllt werden. Denn die Ideen sind genau das, was sich in der raumzeitlichen Welt nur in Form von Eigenschaften findet[16]. Mithin stellt sich die Frage, wie die Beziehung zwischen «ist» (*2*) und «ist» (*1*) näher zu bestimmen ist. Formulieren (*1*) und (*2*) unterschiedliche Bedingungen etwa in der Weise, dass (*1*) die notwendigen Bedingungen für Erkennbarkeit angibt (z. B. Invarianz), (*2*) jedoch die hinreichenden Bedingungen (z. B. ungeteilte Sachhaltigkeit)? Oder handelt es sich im Falle von (*1*) und (*2*) um Bedingungen, die miteinander verwoben sind?

Vermutlich hätte Platon für die zweite Option plädiert. Vielleicht hat er es sogar getan. Denn der Gesichtspunkt der ungeteilten Washeit findet sich sowohl in einem Zusammenhang vom Typus (*1*) als auch in einem Zusammenhang vom Typus (*2*). So lautet eine der Bedingungen, die den Status ewiger Wesenheiten charakterisieren, dass der Gegenstand «eingestaltig» (μονοειδής) sei (Phd. 78d5, 80b2, 83e2). Das Charakteristikum Eingestaltigkeit erscheint hier im Phaidon auf einer Ebene mit «Unauflösbarkeit», «Unzusammengesetztheit», «Invarianz» usw. und scheint der Vorstellung von Nicht-Komplexität Ausdruck zu geben, dies offensichtlich in Anlehnung an die Kernthese des Eleatismus, wonach das eine, homogene Seiende simpliciter unteilbar ist. Nun findet sich der Ausdruck «Eingestaltigkeit» freilich auch in einem epistemologischen Kontext, und zwar im Rahmen des intellektuellen Aufstiegs der Seele: «Sie gelangt schliesslich so weit, dass sie das Schöne selbst rein, ungetrübt, unvermischt sehen kann ... das göttliche Schöne selbst eingestaltig ...» (Symp. 211e1–4). Der Kontext im Symposium besagt unzweideutig, dass das Schöne qua Idee rein, d. h. als *eines* betrachtet werden kann, nicht als mehr oder weniger trübe Ingredienz irgendwelcher Dinge, die die Idee repräsentieren, sondern an sich, ohne weiteren Zusatz. Aber eben dies setzt Eingestaltigkeit auf der Seite des erkannten bzw. erkennbaren Objekts voraus[17]. Die Seinsweise des Gegen-

16 Die Wendung «die Idee ist das, was ihr Partizipant als Charakter hat», wurde von H. F. Cherniss geprägt, siehe z. B. *Selected Papers* (Leiden 1977) 333.

17 Sicher bedarf auch dieser Zusammenhang weiterer Klärung. Dies betrifft nicht nur die Frage, ob μονοειδής bei Platon vielleicht mehrere Bedeutungen hat. Dazu siehe ansatzweise T. A. Szlezák, *Unsterblichkeit und Trichotomie im X. Buch der Politeia*, Phronesis 21 (1976) bes. 37–38. Es betrifft dies auch die Frage, ob die Idee, die im Rahmen der Darlegungen des *Phaidon* mit den Attributen eleatischen Seins ausgestattet erscheint, von Plato tatsächlich als eingestaltige Wesenheit ausgegeben werden darf. Strikte Eingestaltigkeit im Sinne von Nicht-Komplexität setzt so etwas wie Nicht-Analysierbarkeit voraus und mithin (vielleicht) Wesenheiten von der Art, wie sie G. E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge 1903) 8–9 «simple qualities»

standes determiniert den Grad seiner Erkennbarkeit – eine alte und neue These. Genau dies scheint in der Politeia gemeint zu sein, wo es heisst, dass die Gegenstände vorzüglicher Erkenntnis auch vorzüglich sind: Sie sind nur das, was sie sind; ihre Sachhaltigkeit beschränkt sich auf die Eigenschaft, für die sie stehen.

IV. Sein als Echtheit

In Übereinstimmung mit dem Befund, dass sprachliche Gebilde von der Art «*x* ist» nicht im Sinne von «es gibt ein *x*» oder «*x* existiert» gelesen werden müssen, sondern soviel wie «*x* ist das eine oder andere» bedeuten können, gibt es Anlass zu der Vermutung, dass solche Ausdrücke wie «das wirklich (S)(s)eiende» (τὸ ὄντως ὄν) bei Platon als unvollständige Charakterisierungen aufgefasst werden dürfen.

Die Art dieser Charakterisierung geht über den in (*2*) angedeuteten Vorstellungsbereich hinaus. Denn sie betrifft den Umstand, dass die Beziehung zwischen Idee einerseits und Partizipant andererseits als Beziehung zwischen Urbild und Abbild gedacht ist. Diese Betrachtungsweise schafft, wie im folgenden zu zeigen ist, eigene semantische Bedingungen: Sie setzt der Verwendung der Ausdrücke «ist (...)» und «ist nicht (...)» Kriterien, die sich von den in (*1*) und (*2*) genannten insofern unterscheiden, als «ist *F*» im Falle seiner Anwendung auf die Idee qua Urbild offenbar eine andere Bedeutung hat als im Falle seiner Anwendung auf die Partizipanten qua Abbilder.

(I) In der Politeia heisst es, dass der Handwerker nicht «die Form (τὸ εἶδος) herstellt, von der wir sagen, dass sie ist, was Bett ist (ὃ ἔστι κλίνη), sondern ein bestimmtes Bett» (X 597a1–2) und dass er «nicht das Seiende (τὸ ὄν) verfertigt, sondern etwas von solcher Art, das wie das Seiende ist, es aber nicht ist (οἷον τὸ ὄν, ὂν δὲ οὔ)» (a4–5)[18]. – Die Unterscheidung zwischen der Idee als Urbild auf der einen Seite und dem Partizipanten qua Abbild auf der anderen Seite findet hier in der Weise Ausdruck, dass die Idee Bett als das wirkliche Bett charakterisiert wird, das raum-zeitliche Exemplar hingegen nur als quasi-Bett, das sich «im Vergleich zu dem wirklichen Bett als trübes Bett ausnimmt» (597a10–11).

In diesem Sinn fungiert der Ausdruck «das Seiende» (τὸ ὄν) hier als elliptischer Ausdruck für *das wirkliche Bett,* d.h. die gleichnamige Idee, als Ausdruck

nannte. Aber die Ideen scheinen nicht in diese Rubrik zu passen. Sofern die Ideen nämlich etwas sind, was in Form eines Wesens-Logos beschrieben oder statuiert werden kann, können sie auch nicht simpliciter un-analysierbar sein. Dies scheint u.a. auch daraus hervorzugehen, dass vollgültige Ideen-Erkenntnis in der *Politeia* Seins- und Erkenntnisgründe höherer Ordnung involviert, nämlich die Erkenntnis der Idee des Guten. Siehe A. Graeser, *Jenseits von Sein. Mutmassungen zu Status und Funktion der Idee des Guten,* Freibg. Zeitschr. f. Philos. u. Theol. 28 (1981) 70–77.

18 Diese Stelle wurde von G. Vlastos diskutiert: *A Metaphysical Paradox,* in: *Platonic Studies* (oben Anm. 2) 42–57.

für «das, was *F* ist»[19]. Umgekehrt gilt, dass ein beliebiges *F*-Ding, also eine beliebige Vereinzelung von *F*, zwar wie das *F* ist, aber nicht «das» ist, «was *F* ist». Diese Redeweise scheint sich weder zu (*1*) noch zu (*2*) zu fügen. Denn gemäss (*1*) leistet das «ist» in bezug auf raum-zeitliche Gebilde deshalb keine eigentliche Referenz, weil die in Rede stehenden Gebilde als Prozesse aufgefasst werden und keinen Bestand verbürgen. Gemäss (*2*) verweigern raum-zeitliche Dinge eine Charakterisierung vermittels des «ist» insofern, als jedes raum-zeitliche Gebilde nie nur ein Charakteristikum hat, sondern immer auch eines, was dem anderen konträr ist. «Ist» würde eine Überbestimmung leisten und den raum-zeitlichen Gegenstand auf die Ebene ewiger Dinge verweisen. Somit gilt, dass jedes raum-zeitliche Gebilde nie nur das eine ist, sondern immer auch das andere, d.h. es ist und ist nicht. Gemäss (*3*) scheint nun zu gelten, dass der Ausdruck «*F*» unverfänglich und ohne Einschränkung eben nur auf das eigentliche Nominatum von «*F*» angewendet werden darf, nicht aber auch auf seine raum-zeitlichen Repräsentanten, die das Nominatum nur unvollständig bzw. nicht vollgültig darstellen. Zur Betrachtung der Platonischen Idee als Urbild passt also die Auffassung, dass wir es im Falle der idealen Gegenstände nicht nur mit etwas zu tun haben, was als primäre Referenz des jeweiligen singulären abstrakten Terminus (z.B. Gerechtigkeit) bzw. des entsprechenden konkreten allgemeinen Terminus (z.B. gerecht) bereits hinreichend charakterisiert wäre. Es handelt sich vielmehr zugleich auch um das, was wir unter der Bedeutung (im Sinne von «meaning») des entsprechenden Terminus zu verste-

19 Die Frage nach der exakten Bedeutung der Wendung «ὃ ἔστιν *F*» wird seit längerer Zeit kontrovers diskutiert. In Anlehnung an eine wichtige Arbeit von A. R. Lacey, *Plato's Sophist and the Forms*, Class. Quart. NF 9 (1959) 51, vertrat G. Vlastos, *Platonic Studies* (oben Anm. 2) 261, die Auffassung, dass diese Wendung in dreifacher Weise interpretiert werden könne: (a) The *X* which really is, (b) That thing, with which *X* is identical, (c) That thing which is (an) *X*, which really is *X*. Bereits 1957 vertrat H. F. Cherniss, *The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues*, Am. Journ. Phil. 78 (1957) 225–266 (aufgenommen in: R. E. Allen [Hrsg.], Studies in Plato's Metaphysics [London 1965] 339–378, und in: H. F. Cherniss, Selected Papers [oben Anm. 16] 289–339) die Auffassung, dass ὃ ἔστιν *F* für Platon soviel bedeute wie «what is identical with *F*» (Selected Papers [oben Anm. 16] 333). Meines Erachtens ist H. F. Cherniss' Deutung die einzig sinnvolle (siehe schon *Die Platonischen Ideen als Gegenstände sprachlicher Referenz*, Zeitschr. f. Philos. Forsch. 29 [1975] 231). Die von G. Vlastos, a.O. vermisste Begründung lässt sich vielleicht folgendermassen erstellen: Bereits im *Menon* wird die Frage, ob Gerechtigkeit Tugend (simpliciter) ist oder eine Tugend (τις), anhand der Frage erläutert, ob Rundheit Figur oder eine Figur ist. Hier, wo die Verwendung des τις gleichsam normiert wird (73d9–e6) (siehe meine Arbeit *Zur Logik der Argumentationsstruktur in Platons Dialogen 'Laches' und 'Charmides'*, Arch. f. Gesch. d. Philos. 57 [1975] 174 Anm. 5), unterscheidet Platon also der Sache nach zwischen Identitätsaussagen auf der einen und prädikativen Aussagen auf der anderen Seite. Vermutlich stellt sich ihm das, was wir heute unter Identitätsaussagen verstehen würden, als Spezialfall der Prädikation dar. Auch Aristoteles unterscheidet zwischen «hell sein» und «sein, was hell ist» (εἶναι ὅπερ λευκόν), siehe *Metaph.* 1007a33. Cf. die exzellente Arbeit von H. Weidemann, *In Defence of Aristotle's Theory of Predication*, Phronesis 25 (1980) 79. Eine detaillierte Kritik der Auffassungen von G. Vlastos werde ich in einer Studie über «Prädikation in den späten Dialogen Platons» vorlegen.

hen haben[20]. Genauer gesagt scheint es sich im Falle der Idee um genau jenen Gegenstand zu handeln, der die Bedeutung des Wortes verkörpert. Anders handelt es sich im Falle der raum-zeitlichen Gegenstände dieser Welt, denen der Ideen-Name als Prädikator zugesprochen wird, um einen Typus von Dingen, die geradezu zweitrangig sind. Sie versinnbildlichen die Bedeutung, aber sind mit ihr nicht identisch. Der Partizipant ist wie die Idee, aber ist nicht, was die Idee ist.

(II) Im Politikos ist von der «einen richtigen Verfassung» die Rede, die mit den übrigen «nicht echten und nicht wirklich seienden» (οὐ γνησίας οὐδ' ὄντως οὔσας) konfrontiert wird (293e1–2, 2–3). Bei der einen richtigen Verfassung handelt es sich um die ideale Verfassung, die sich in Raum und Zeit freilich nicht leicht und wegen der conditio humana vielleicht sogar überhaupt nicht verwirklichen lässt. Bei den anderen Verfassungen handelt es sich erklärtermassen um mehr oder weniger gute Nachahmungen derselben (e3 ἀλλὰ μεμιμημένας ταύτων)[21].

Auch hier stellt sich die Frage nach der Bedeutung des Wortes «sein», das in partizipialer Form erscheint und zudem noch durch das Adverb «seiend» modifiziert wird. Sicher heisst «sein» in diesem Kontext nicht soviel wie existieren. Denn bei den hier desavouierten Verfassungen handelt es sich immerhin um jene Verfassungen, die in Raum und Zeit bereits verwirklicht sind. Mithin kann es sich bei der einen richtigen Verfassung kaum um ein Gebilde handeln, das über Existenz verfügt, während die anderen, realen Verfassungen etwa gar nicht erst existierten. In diesem Sinn scheint Platon sagen zu wollen: (*a*) Es gibt genau eine Verfassung, und diese Verfassung ist das, was man unter «Verfassung» normativ zu verstehen hätte; (*b*) es gibt eine Reihe von Verfassungen, und keine dieser Verfassungen ist mit der richtigen Verfassung identisch. Nur die richtige Verfassung trägt ihren Namen zu Recht, während die anderen Verfassungen diesen Namen genau genommen gar nicht verdienen. So gesehen scheint es möglich – wenn auch sicherlich nicht zwingend –, den Ausdruck «nicht wirklich seiend» (οὐδ' ὄντως οὔσας) als elliptische Verwendung zu deuten: «ist nicht wirklich (...)», also im Sinne eines negierten kopulativen «ist» oder historisch angemessener vielleicht als Fusion von negiertem Identitätszeichen und negierter Copula[22].

20 Zur Auffassung der Idee als 'Hybrid' zwischen Bedeutung und Gegenstand siehe: *Die Platonischen Ideen als Gegenstände sprachlicher Referenz* (oben Anm. 19) 232 und *Platons Ideenlehre. Sprache, Logik und Metaphysik. Eine Einführung* (Bern 1975) 26–27.

21 Die genaue Natur der Abbildbeziehungen z. B. im *Politikos* ist nicht durchsichtig und bedarf über den Aufsatz von G. E. L. Owen, *Plato on the Undepictable,* in: E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos, R. Rorty (Hrsg.), Exegesis and Argument (Assen 1973) 349–361 hinaus weiterer Untersuchung. In der grundsätzlichen Einschätzung des Gedankens im *Politikos* folge ich G. Vlastos, *Platonic Studies* (oben Anm. 2) 47. Ob Platon – was von G. Vlastos behauptet wird – wusste, dass «existieren» und «wirklich sein» nicht synonym sind, mag dahingestellt bleiben.

22 Siehe *Platons Ideenlehre* (oben Anm. 20) 153.

(III) In der Politeia heisst es, dass der an die Schattenwelt der Höhle Gewohnte bei der Betrachtung der Wirklichkeit Schwierigkeiten empfinde und die Dinge selbst womöglich für weniger real ansieht als ihre Schatten (515d). Hier findet sich d2–3 (νῦν δὲ μᾶλλόν τι ἐγγύτερον τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος) der in der Neuzeit erst wieder von M. Heidegger[23] gewagte sogenannte ontologische Komparativ «mehr seiend»[24]. Nun spricht Platon hier nicht von Ideen, sondern von Artefakten und ihren Schatten. Die Artefakte sind wirklicher als die Schatten, die sie werfen, auch wahrer (d6–7 ἀληθέστερα) sowie deutlicher (e4 σαφέστερα). Per implicationem dürfte gelten, dass die raum-zeitlichen Gegenstände ihrerseits «wirklicher», «wahrer» und «deutlicher» sind als ihre Nachbildungen und die Ideen selbst wiederum «wirklicher», «wahrer» und «deutlicher» als ihre raum-zeitlichen Verwirklichungen. Daraus wird ersichtlich, dass die Graduierung μᾶλλον ὄντα sicher nicht simpliciter das «esse existentiae» betrifft. Denn es wäre nicht einzusehen, weshalb eine Pferde-Statue weniger existieren sollte als ein Pferd. Die Art der Stufung, die Platon hier vor Augen hat, betrifft den Bereich von primären und sekundären Extensionen (Pferde, Pferde-Statuen, Pferde-Statuen-Schatten); und der springende Punkt der Darlegung scheint der zu sein, dass das, was es heisst, Pferd zu sein, am Beispiel des Pferdes besser erfasst werden könne als am Beispiel des Schattens einer Pferde-Statue[25]. Denn der Schatten eines hölzernen Pferdes ist weniger Pferd als das hölzerne Pferd usw. So gesehen betrifft die mit dem Ausdruck μᾶλλον ὄντα angedeutete Stufung eher ein «esse essentiae», und das «ist mehr» würde sich auf dem Boden dieser Betrachtungsweise problemlos als elliptischer Ausdruck deuten lassen: «*x* ist mehr» heisst soviel wie, dass *x* in höherem Grade *F* ist als *y*.

V. Zusammenfassung und Ausblick

Die vorangegangenen Erörterungen entlassen uns mit dem Befund, dass Platon «sein» nicht univok verwendet. Denn die Rede von den Ideen bzw. raum-zeitlichen Dingen als (*1*) immer Seiendem bzw. niemals Seiendem, (*2*) Seiendem bzw. Nicht-Seiendem und (*3*) wirklich Seiendem bzw. nicht wirklich Seiendem zeigt, dass die Verwendung von «sein» zum Zwecke der Bezugnahme auf die Ideen einerseits und die raum-zeitlichen Dinge andererseits in der Tat von unterschiedlichen Erwägungen bestimmt ist. Dieser Befund gilt unabhängig von der Frage, ob die in II, III und IV gegebenen Charakterisierungen dieser Erwägungen bereits vollständig sind oder etwa durch weitergehende Unterscheidungen ergänzt werden müssen. Er gilt auch unabhängig von der Frage, ob Platon das absolut konstruierte «ist» bzw. den entsprechenden partizipialen Ausdruck mehrheitlich nicht elliptisch verstand, sondern als einstelliges Prädi-

23 M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (Bern 1929) 28.
24 Cf. W. Bröcker, *Platons ontologischer Komparativ,* Hermes 87 (1959) 416.
25 Cf. G. Vlastos, *Platonic Studies* (oben Anm. 2) 61.

kat begriffen wissen wollte[26]. Gleichwohl wäre es sicher verfehlt, Platon zu unterstellen, er habe «sein» äquivok verwendet oder schlechtwegs heterogene Vorstellungsbereiche ineinander verwoben. Denn für Platon sind die im Zusammenhang von (*1*), (*2*) und (*3*) jeweils massgeblichen Überlegungen keineswegs grundsätzlich voneinander verschieden. Sicher bestehen zwischen (*1*) und (*2*) engere Zusammenhänge als zwischen (*1*) und (*3*). Dass aber auch (*1*) und (*3*) miteinander verbunden sind, zeigt (*2*) mit der klaren Implikation, dass ein raum-zeitliches *F*-Ding anders als die gleichnamige Idee *F* keineswegs jemals nur *F*, sondern stets und zu jedem Zeitpunkt auch noch etwas anderes ist als *F*: Zwar verfügen die raum-zeitlichen Dinge über eben jene Charakteristika, die von den Ideen durchaus rein repräsentiert werden. Aber sie sind nur *wie* Ideen und nie *das*, was die Ideen sind. Sofern die raum-zeitlichen Dinge nie das sind, was die Ideen sind, *sind* sie aber auch niemals. Denn *Sein* in dem auch für Aristoteles massgeblichen Sinn von Bestand und Zeitlosigkeit[27] verlangt Identität im Sinne ungeteilter Sachhaltigkeit.

Sicher gibt es Mittel und Wege, die zwischen (*1*), (*2*) und (*3*) vorhandenen Beziehungen sinnfällig zu machen. Ob «sein» damit freilich den Status eines echten Prädikates erlangen kann, ist unklar. Gleichwohl liegt diese Frage offen zutage. Denn wenn Platon im Sophistes τὸ ὄν als eines unter den μέγιστα γένη aufführt, so scheint «Sein» den Status einer Idee zu gewinnen. Müsste diese Idee «Sein» dann aber nicht auch die Verwendung des Wortes «sein» sowohl mit Bezug auf die Ideen als auch mit Bezug auf die Dinge dieser Welt entsprechend normieren? Diese Frage wirft eine Fülle neuer Probleme auf.

VI. Addendum

Es liegt nahe, den Versuch zu unternehmen, Platons Verwendungsweisen des «ist» und «ist nicht» exakt zu bestimmen. Dies hätte mit den Mitteln der sogenannten kanonischen Notation zu geschehen. Ein solcher Versuch ist freilich schweren Bedenken ausgesetzt. Zum einen ist es so, dass die kanonische Notation mit ihrer Unterscheidung zwischen Individuen und Eigenschaften ontologische Distinktionen voraussetzt, die Platon in dieser Form offenbar nicht kannte und vielleicht nicht einmal als philosophisch sinnvolle Option anerkannt hätte[28]. Zum anderen ist keineswegs sicher, dass der im Vorangehenden verwendete Ausdruck «raum-zeitliches Ding» tatsächlich in ein und demselben Sinn auf jene Gegenstände zutrifft, von denen im Timaios als 'niemals seiendem', in

26 Interessante Beobachtungen bietet R. Ketchum, *Plato on Real Being*, Am. Philos. Quart. 17 (1980) 213–220.

27 Cf. A. Graeser, *Aristoteles und das Problem von Substanzialität und Sein*, Freib. Zeitschr. f. Philos. u. Theol. 25 (1978) 120–141.

28 Wichtige Klärungen bietet das Buch von G. Prauss, *Platon und der logische Eleatismus* (Berlin 1965); ders., *Ding und Eigenschaft bei Platon und Aristoteles*, Kant Studien 59 (1968) 98–117. – Der ganze Fragenkomplex wurde allerdings bereits von W. Sellars aufgeworfen, und zwar in seiner Kritik der Arbeit von G. Vlastos zum Regress-Argument im ersten Teil des platonischen *Parmenides*, siehe W. Sellars, *Philosophical Perspectives. History of Philosophy* (Reseda, Calif. 1959) 23ff. 75ff.

der Politeia als 'seiendem und nicht seiendem' und als 'nicht wirklich seiendem' gesprochen wird: Dass es sich z. B. im Falle des nicht wirklichen Bettes um den Partizipanten und mithin um einen raum-zeitlichen Gegenstand handelt, scheint sicher. Aber bereits im Kontext von Politeia V stellt sich die Frage, ob es sich nicht im Falle der seienden und nicht seienden Dinge weniger um die Gegenstände handelt, die diese oder jene Eigenschaft haben bzw. nicht haben, sondern um die Charakteristika raum-zeitlicher Dinge, z. B. das Schöne dieses oder jenes Dinges. Noch undurchsichtiger sind jene Stellen, die der Vorstellung des herakliteischen Flusses Ausdruck geben (s. oben Anm. 7 und 10). An welche Arten von Dingen denkt Platon? Eine Studie über den ontologischen Status raum-zeitlicher Dinge ist ein Desideratum. Wenn im Nachfolgenden gleichwohl der Versuch unternommen wird, Platons Verwendungsweisen des «ist» und «ist nicht» genauer zu bestimmen[29], so geschieht dies in der Absicht, die Diskussion der oben genannten Schwierigkeiten zu fördern und keineswegs in der Annahme, dass sich die Dinge so und nicht anders verhalten:

DING	IDEE
(1) a ist ein Pferd: Pa [Kopula]	(1) *Das* Pferd ist φ: φ (P) [Kopula]
(2) a ist mit a identisch: a = a [Identität]	(2) *Das* Pferd = das Pferd: P = P [Identität]
(3) Es gibt ein x, das ein Pferd ist: $(\exists x)$ (Px) [Existenzquantor]	(3) Es gibt ein F, das dem a zukommt: $(\exists F)$ (Fa) [Existenzquantor]
(4) a existiert: Ea = df $(\exists x)$ (x = a)	(4) *Das* Pferd existiert: Σ (P) = df $(\exists x)$ (Px) = df $(\exists F)$ (F = P)
(5) a ist_1 = df (F) [$(\exists t)$ ('Fa' ist wahr zur Zeit t) $\rightarrow$ (t) ('Fa' ist wahr zur Zeit t)] a ist niemals = df (F) $\sim$ [...]	(5) *Das* Pferd ist_1 (da die Aussagen über *das* Pferd ihren Wahrheitswert nie ändern): P ist_1 = df (φ) [$(\exists t)$ ('φ (P)' ist wahr zur Zeit t) $\rightarrow$ (t) ('φ (P)' ist wahr zur Zeit t)]
(6) a ist_2 = df (F) (Fa $\rightarrow \sim$ Fa) = df (a = a) $\rightarrow \sim$ (a $\neq$ a) a ist und ist nicht = df Fa. Fa = df (a = a). (a $\neq$ a)	(6) *Das* Pferd ist_2 (da es nur das ist, was es ist): P ist_2 = df (φ) [(φ (P) $\rightarrow \sim \bar{\varphi}$ (P)] = df P = P $\rightarrow \sim$ (P $\neq$ P)
(7) a ist_3 = df a = Sinn ('a') a ist nicht wirklich = df a $\neq$ Sinn ('a') a ist_3 = df (F) (Fa $\rightarrow$ 'a = F' ist sinnvoll) a ist nicht wirklich = df $\sim$ (a ist_3) *Das* Pferd ist wirklicher als die Pferde = df P ist_3. (x) (Px $\rightarrow$ x ist nicht wirklich)	(7) *Das* Pferd ist_3 (da das Pferd das ist, was man unter Pferd verstehen soll): P ist_3 = df P = Sinn ('P') *das* Pferd ist_3 (da keines der raum-zeitlichen Pferde mit *dem* Pferd identisch ist): P ist_3 = df (x) (Px $\rightarrow$ 'x = P' ist unsinnig)

Es wäre zudem zu überlegen, ob (und unter welchen Bedingungen) 'P ist_1', 'P ist_2' und 'P ist_3' auseinander ableitbar sind.

29 Ich danke Herrn Kollegen Guido Küng, der anlässlich einer Diskussion meiner Erörterungen vor der Philosophischen Gesellschaft Fribourg Vorschläge zu einer solchen Bestimmung machte, die ich hier im wesentlichen übernehme. Etwaige Unzulänglichkeiten sind mir anzulasten. – Eine frühere Version dieser Arbeit zirkulierte unter den Teilnehmern meiner Veranstaltung über den Platonischen Parmenides im WS 1980/81, denen ich bei dieser Gelegenheit für die anregenden Gespräche danken möchte.