RAINER MARTEN

„Selbstprädikation“ bei Platon

„SELBSTPRÄDIKATION“ BEI PLATON*)

von R. Marten, Freiburg

Selbstprädikation, ein Term vornehmlich angelsächsischer Platonkritik¹⁾, setzt folgendes als gegeben voraus: Die Platonischen Ideen sind als selbständige Wesenheiten gesetzte allgemeine Prädikate. Innerhalb dieses fraglichen Ansatzes bezeugen Platons Ausführungen wiederholt ein besonderes Mißverhältnis: allgemeine Prädikate prädisieren sich selbst, sie beziehen die Bestimmung, für die sie in jedem Falle verantwortlich sind, auch auf sich selbst.

Ist diese Selbstprädikation, falls Platon sie wirklich je vollzieht, ein vermeidbares logisches Mißverständnis innerhalb seiner Theorie der Idee oder ist sie für sein Denken von grundsätzlicher Bedeutung?

Stellen wir das Problem zunächst dort heraus, wo es am ehesten gegenwärtig ist²⁾. „Die Sprache spricht“³⁾. Allgemeines, nämlich die Sprache, ist hier mit etwas verbunden, was ihm selber wohl gar nicht zukommen kann, mit dem Sprechen. Sprache steht für dieses und jenes Sprechen, steht für jedes Sprechen. Das Sprechen ist jeweils ein Vermögen von sprechenden Wesen und nicht der Sprache „selbst“. Wer dennoch von der Sprache behauptet, *sie* spreche, der bezieht ein allgemein genommenes Vermögen — unsinnigerweise, so scheint es — auf sich selbst.

„Die Sprache spricht (und nicht der Mensch)“, und doch sagt Heidegger auch wieder: „wir sprechen“⁴⁾, „der Mensch spricht“⁵⁾. Das ist nicht als Widerspruch und nicht einmal rein als Provokation gemeint. „Die Sprache spricht“, das heißt nicht, die Sprache sei jemand Sprechendes, sondern vielmehr: einzig die Sprache

*) Der Vortrag wurde auf der Tagung des engeren Kreises der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland am 27. Oktober 1965 in Marburg gehalten.

1) S. u. a. Arbeiten von P. T. Geach, R. Robinson, W. G. Runciman, G. Vlastos.

2) Wie das Problem in den Paradoxien der Mengenlehre gegeben ist, taugt es nicht für einen Vergleich mit Platon.

3) M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, S. 12ff.; S. 31: „Sprechen der Sprache“. Entsprechendes läßt sich bei Dichtern vielfach aufgreifen. Vgl. z. B. Hölderlins Ode *Vulkan*, V. 28: „... doch liebt die Liebe“.

4) *Ibid.*, S. 159.

5) *Ibid.*, u. a. S. 11; 241.

spricht, insofern sie allein es ist, die „eigentlich“ spricht⁶). Die Sprache wird so als das „eigentliche“ Vermögen des Sprechens gedacht, als das, was jedem Sprechen als solchem die „Gewähr“ gibt⁷).

Trotz der Erklärung, daß hier nicht eine allgemeine Bestimmung auf sich selbst bezogen und durch sich selbst bestimmt werde⁸), bleibt der Ausdruck mißlich. Die Einzigartigkeit, Vollkommenheit und Reinheit eines allgemein und zugleich konkret genommenen Vermögens läßt sich sprachlich nicht ebenso rein und gegen das einzelne Vermögende abgesetzt zum Ausdruck bringen⁹).

Hat dagegen Platon gewisse Selbstbezüge als Selbstprädikationen formuliert und verstanden? Die systematische Darstellung dieser Frage gliedert sich in fünf Teile.

1. Zur Selbstbezogenheit des *Onoma*

a) Die Rede vom Bewegten ist selber bewegt. Wörter, die eine Bewegung ausdrücken, enthalten im Griechischen oft ein ρ , das für den Wortsetzer¹⁰) ein treffliches Ausdrucksmittel (Organ) für Bewegung gewesen zu sein scheint¹¹). Die Bewegung in der Bezeichnung ahmt für sich die bezeichnete Bewegung nach.

Doch der Sokrates des *Kratylos* setzt dieser Überlegung Grenzen. Für ihn bleibt eine Differenz von Bezeichnendem und Bezeichnetem notwendig. Andernfalls — bei vollkommener Ähnlichkeit, das hieße: bei einer der bezeichneten Bewegung vollkommen angemessenen Bewegtheit des Bezeichnenden — wäre dies ein zweites Wesen¹²).

Der Name von Bewegtem muß selbst Bewegtes sein, wenn Name und Benanntes über Willkür und Gewohnheit des Sprechenden hinaus eine „greifbare“ Entsprechung haben sollen. Selbst bei der Rede von Bewegtem ist das nur manch-

⁶) *Ibid.*, S. 265; vgl. S. 161 (242): „Sprache selbst (bzw.: „als die Sprache“) zur Sprache bringen.“

⁷) Vgl. id. *Was ist Metaphysik?*, 4. Aufl. 1943, S. 26. In dieser Schrift ist für die Rede vom Sein Entsprechendes nachzuweisen. „Das Sein ist“, das soll sagen: nur das Sein ist; es ist Es selbst. „Das Sein selbst ist das, was jedem Seienden die Gewähr gibt; zu sein“ (*Was ist Metaphysik?*, S. 26). „Das Sein ist nicht“, das meint: es ist nichts Seiendes, ist nichts, was sich selbst gewährte und bestimmte. Das Sein ist. Das Sein ist nicht (s. S. 26: „daß das Sein wohl west ohne das Seiende“, und die Korrektur dieses Satzes in der 5. Aufl., S. 41: „daß das Sein nie west ohne das Seiende“. Dazu M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1949, S. 50). Beide Sätze widersprechen sich in ihrer Absicht nicht. Sie verstehen sich vielmehr aus dem Unvermögen, vom Sein — so wie es gedacht wird — schlechthin angemessen zu sprechen.

⁸) Ein Selbstbezug wäre gegeben, wenn die Sprache als Sprechenlassendes auch u.a. sich selber sprechen ließe.

⁹) Daß die Sprache, die spricht, nicht etwas Sprechendes sei, ist genauso schwer zu behaupten, wie für das Sein, das ist, daß es nichts Seiendes sei.

¹⁰) Nomothet als Setzer von Gebräuchen.

¹¹) *Kratylos* 436d2—6; 434c.

¹²) *Ibid.* 432cd; zu $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ — $\pi\rho\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha$, vgl. u.a. *Protagoras* 349b.

mal¹³⁾ und dann nur bedingt der Fall. So mag zwar das ρ in $\rho\acute{\epsilon}\epsilon\iota\nu$ den „Ton“ angeben¹⁴⁾, aber es verleiht doch nicht dieser besonderen Bewegung sinnlich Ausdruck.

Das Wort ist seinem eigenen Vermögen nach bezeichnend für etwas und ist nicht das Wesen selbst. Davon geht Platon auch im *Kratylos* nicht ab.

b) Wenn der Sprechende gerecht verfährt — so heißt es im *Philebos*¹⁵⁾ —, dann teilt er dem Schönsten die schönsten Bezeichnungen zu¹⁶⁾. Als Schönstes gilt hier das Wissen um das wahrhaft Seiende¹⁷⁾. Für die schönsten Bezeichnungen dieses Schönsten werden Nous und Phronesis gehalten¹⁸⁾. Nicht weil beides seinem Wortbild und Wortklang nach Schönes und gar Schönstes wäre. Nous und Phronesis gelten hier nur als schön, insofern sie Schönes bezeichnen und bedeuten¹⁹⁾. Dem bezeichnenden Wort ist als solchem nicht das Schönsein, das Bewegtsein usw. eigen, sondern — ganz „natürlich“ — das Bezeichnendsein. Nach Platon gibt es keinen „bloßen“ Namen, keinen Namen, der sich auf nichts bezöge oder allein Name des Namens wäre²⁰⁾. Jeder Name hat eine Nennkraft, und sie gilt jeweils dem, worauf der Name sich bezeichnenderweise bezieht²¹⁾. Die durchgängige Selbstbezogenheit des Namens, die Forderung nach einer allgemeinen sprachlichen „Orthonomie“ ist mit Platons Verständnis von Onoma unvereinbar.

¹³⁾ $\pi\acute{\iota}\pi\tau\epsilon\iota\nu$, $\acute{\iota}\epsilon\nu\alpha\iota$, $\omicron\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, $\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$ u. a., nicht zuletzt $\chi\iota\nu\epsilon\iota\nu$ fehlt das ρ .

¹⁴⁾ Wie fraglich eine solche Vorstellung ist, zeigt schon die Einsicht in die phonetische Äquivalenz von ρ und λ .

¹⁵⁾ 59c8—9.

¹⁶⁾ Das klingt so, als gebrauchten manche Sprachen für das Kurze ganz zu Recht eine kurze Bezeichnung. Zu „autologisch“ s. u. a. Nelson-Grelling, *Bemerkungen zu den Paradoxien von Russel und Burali-Forti*, in: Abhandlungen der Friesschen Schule, Neue Folge II, 3 (1908).

¹⁷⁾ 59d4.

¹⁸⁾ 59d1.

¹⁹⁾ Vgl. *Laches* 197c1—2: das Wissen des Größten als größtes Wissen. — Die Idee des Onoma (*Kratylos*) ist nicht maßgeblich für die Lautgestalt, sondern für die Bedeutung des Onoma.

²⁰⁾ *S. Sophistes* 264d6—9.

²¹⁾ Kann aber ein Wort überhaupt semantisch dem gerecht werden, dem es gilt? Der Athener fragt in den *Nomoi* (X, 996a3—4; vgl. 895d4—5; 895e10—896a2), ob das, was der Logos darlegt und das, was der Name benennt, dasselbe Wesen habe. Der Name lautet „Seele“, der Logos „Selbstbewegung“. Sind Seele und Selbstbewegung dasselbe, sind sie auf dasselbe bezogen? — Wofür „Seele“ der Name ist, ist „Selbstbewegung“ der Logos. Dem Wesen „Seele“ genannt, kommt das Selbstbewegungsvermögen zu: es ist ein Sich-selbst-Bewegendes. — Das Wort „Seele“ ist schön genug, d. h. ist angemessen für das, was es bezeichnet. Meint man, es reiche semantisch nicht zu, dann gilt das auch für den Logos (s. *Phaidros* 245c2—246a3ff.). Das Bild der wahren Gestalt der Seele gibt mehr von ihrem Wesen zu erkennen als der Logos von ihr darzulegen vermag. Onoma und Logos beziehen sich auf dasselbe Wesen: das Onoma auf das Wesen als Bezeichnetes, der Logos auf das Wesen als in seinem Wesen Bestimmtes ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ τῆς οὐσίας als Wesensbestimmung).

2. Zur Selbstbezogenheit des Logos

a) Laches meint, ein Redefreund sollte seiner Reden wert sein²²⁾; er selbst und das, was er sagt, hätten zu harmonisieren; dann nämlich stimmten Reden und Taten echt dorisch zusammen²³⁾.

Reden sind offenbar nur dann etwas wert, wenn sie mit den Taten übereinstimmen²⁴⁾. Das heißt jedoch nicht, der Logos solle nicht länger als Logos, sondern schon als die „Sache selbst“ fungieren. In diesem Falle wären für den Logos von etwas die Bestimmungen des Etwas auch insofern maßgeblich, als er Logos ist. So hätte z.B. der Logos von der Tapferkeit, um das echt Dorische zu überreiben, auch selber tapfer zu sein²⁵⁾.

b) Die Forderung, der Logos habe sich schon *als* Logos „wesensgemäß“, d.h. genauso wie das Wesen selbst zu verhalten, vertreten im *Euthydem* Sophisten.

Wer redet, sagt das, was er sagt. Was gesagt wird, ist als Gesagtes Seiendes. Wer Seiendes sagt, sagt Wahres²⁶⁾. Ein Logos ist dieser sophistischen Argumentation zufolge notwendig ein Logos von etwas Seiendem und kann als solcher nur wahr sein. Wer an dieser Konsequenz und damit an der Nivellierung der Differenz von Logos und Wesen²⁷⁾ seine Freude hat, der weiß zu erläutern: vom Schlechten wird notwendig schlecht, vom Großen groß, vom Warmen warm gesprochen²⁸⁾. War die Qualität „tapfer“ eher dem Redenden zugeordnet, insofern er von der Tapferkeit handelt, so gilt die Qualität der dargelegten Sache

²²⁾ *Laches* 188c8.

²³⁾ *Ibid.* 188d1—8.

²⁴⁾ *Ibid.* 193e1; 188d: συμφωνεῖν, πρέπειν, ἀρμόττειν. — Zu Wahrheit als allgemeinem Ausdruck für die Wesensgemäßheit der Rede eines Redenden, s. *Kriton* 51c4; vgl. 48a6—7. Die Gesetze als gesprächführende Wesen legen dar, was Rechtens ist; sie sind selbst der Inbegriff des Gerechten. Was sie sagen, ist wahr, insofern es Rechtens ist. Sie reden wahr (42d4—5), wenn sie ihr Wesen (Natur) angemessen zur Sprache bringen. Um wesensgemäß von einer Sache zu reden, ist sie sowohl einzuschen als auch von der Einsicht redlich und schlicht zu referieren, s. *Laches* 178b3—4; 184e8; 186c2; vgl. *Gorgias* 495a; 492d; 487a. Vgl. auch *Kriton* 51e7: καλῶς ποιεῖν, wesensgemäß handeln. — Zum Mehrwert der ἐργα, s. *Apologie* 32a5 (dagegen 32d1); vgl. *Euthydem* 294c6.

²⁵⁾ *Laches* 194a3—4. Nicht nur ein feiges Reden von der Tapferkeit wäre dann unangemessen, sondern ebenso sehr ein tapferes Verhalten im Logos, das nicht die Bestimmung der Tapferkeit träge (193e1—4).

²⁶⁾ *Euthydem* 283e7—284a6.

²⁷⁾ Sind nach Platon der Logos und das Wesen (das, wovon der Logos Logos ist) Verschiedenes, so ist deswegen das Wesen nicht schon notwendig „Außerlogisches“. Das habe ich ausführlich in *Der Logos der Dialektik. Eine Theorie zu Platons Sophistes*, Berlin 1965 zu zeigen gesucht.

²⁸⁾ 284de; vgl. *Politeia* IV, 438e die Frage, ob die Erkenntnis des Gesunden gesund, die des Kranken aber krank sei.

jetzt rein für den Logos selbst²⁹⁾. Das ist für den Platonischen Sokrates unannehmbar³⁰⁾.

Im Gegensatz dazu gebraucht Platon auch Bestimmungen, die der Logos selbst³¹⁾ und dasjenige, wovon er Logos ist, wirklich teilen: d. s. Beständigkeit und Wahrheit³²⁾. Der zu Recht beständige Logos ist ein Logos von Beständigem³³⁾. Der wirklich wahre Logos ist ein Logos vom Wahren³⁴⁾. Mit Beständigkeit und Wahrheit sind die Bedingungen erfüllt, die zum angemessenen Verhältnis von Logos und Wesen gehören. Sie lassen sich darum weder erweitern (die schöne Rede muß keine Rede vom Schönen sein) noch umkehren (die Rede vom Wahren muß nicht wahr³⁵⁾), die vom Beständigen nicht beständig sein³⁶⁾.

c) Im *Theätet* findet sich ein bemerkenswertes Beispiel dafür, was geschieht, wenn einer Voraussetzung zufolge diese Bedingungen unerfüllbar sind³⁷⁾.

Es wird der Logos aufgestellt: Alles ist in Bewegung. Kann aber ein Logos beständig und wahr sein, wenn sein Gegenstand (all-) bewegt ist³⁸⁾? Ist „alles“ bewegt, ist dann nicht auch schon der Logos selber in Bewegung? In diesem Falle wäre an dem aufgestellten Logos nicht festzuhalten. Eine neue Sprache würde nötig, um die Allbewegtheit auch nur als These vertreten zu können³⁹⁾.

²⁹⁾ So sollten z. B. auch die Guten vom Schlechten nur schlecht reden können.

³⁰⁾ Kann — wie die Sophisten behaupten — vom Wahren nur wahr gesprochen werden, so ist vom Falschen nicht etwa fälschlich, sondern überhaupt nicht zu reden. Eine Rede, insofern sie unmittelbar Seiendes trifft, kann niemals angeben, wie sich das Seiende nicht verhält, sie schwiege denn. Zu Nichts-sagen als Nicht-reden, s. *Euthydem* 286c. — Zur Frage, inwiefern ein Logos vom wahrhaft Seienden „wahrer“ ist, s. *Der Logos der Dialektik*, S. 129, Anm. 218.

³¹⁾ Zum Ausdruck s. *Politeia* VI, 511b4.

³²⁾ Die Einsichtigkeit wird hier nicht eigens von der Wahrheit unterschieden.

³³⁾ *Kratylos* 439d5.

³⁴⁾ *Ibid.* 385b7. S. dagegen Erkenntnis des Wahren als wahre Erkenntnis (*Philebos* 58a). Die Wahrheit der Erkenntnis meint hierbei rein die Seiendheit und ist mit der Wahrheit des Logos, insofern sie durch Seiendheit und durch Bestimmen des Seienden „als“ Seienden (dist. des Nichtseienden als Seienden, *Sophistes* 263d1—2) gekennzeichnet ist, nicht zu vergleichen.

³⁵⁾ Die Möglichkeit des Pseudos besteht darin, die Wahrheit zu verkehren, nämlich das Nichtseiende (wie es sich wirklich nicht verhält) so vorzubringen, als ob es das Seiende wäre, das Verschiedene als ob es dasselbe wäre (*Sophistes* 263d).

³⁶⁾ Das bezeugt schon allein der in einem Gespräch (Elenchos usw.) zu erzielende Fortschritt der Bestimmung des Gesuchten und das Ausbleiben einer im Gespräch abschließend zu erzielenden bleibenden Bestimmung (z. B. die Erfragung des Wissens im *Theätet* und der sophistischen Techné im *Sophistes*, wobei Wissen und Techné ihrem Wesen nach als Beständiges vorausgesetzt sind).

³⁷⁾ Für eine ausführliche Darstellung s. meinen Aufsatz *Wenn alles in Bewegung wäre...*, in: *Beispiele, Festschrift für Eugen Fink*, Den Haag 1965.

³⁸⁾ Ist z. B. das Feuer definierbar? s. *Timaios* 49de; vgl. 61d; 68ab.

³⁹⁾ Die Allbewegtheit ist kein widerspruchsfreier Begriff, insofern das Alles selbstbezüglich und die Bewegtheit sowohl als eine totale als auch als ein negativer Sachverhalt genommen werden. s. auch R. Heiß, *Der Mechanismus der Paradoxien und das Gesetz der Paradoxienbildung*, in: *Philosophischer Anzeiger*, 2 (1927—1928), S. 403—433, besonders S. 429.

Eine Selbstbezogenheit der Allesaussagen zeigt sich immer dann, wenn die dem Logos eigene Ebene und Intention überschauen werden und er mit unter das „alles“ geworfen wird, von dem er spricht⁴⁰⁾.

Das den Begriff mehr als genau befolgende „orthologische“⁴¹⁾ Verständnis von „alles“ verkehrt schon im Ansatz den Sinn des Logos⁴²⁾. Nur darum ist Absurdes zu folgern. Der Platonische Sokrates macht von dem Ansatz und seiner Konsequenz einen rein negativen Gebrauch: er versteht die Allbewegtheit orthologisch, um sie in ihrer Unmöglichkeit zu demonstrieren.

d) Wird ein Logos aufgestellt, der nicht möglich ist, dann scheint gerade doch eine Selbstbezogenheit des Logos gegeben zu sein. Gibt nicht der Selbstwiderspruch Möglichkeit und Wirklichkeit eines solchen Bezugs zu erkennen?

Die Allbewegtheit — wird sie wider die Möglichkeiten des Logos allzu genau begriffen — stellt einen Selbstwiderspruch dar. Wer wie Menon eine Belehrung über die Nichtlehrbarkeit erwartet, muß mit einem Selbstwiderspruch rechnen⁴³⁾. Besonders kraß zeigt sich der Selbstwiderspruch im sophistischen Satz des Nichtwiderspruchs. Er ist ein Satz — wie der Sokrates des *Enthydem* ausführt —, der nicht nur alle anderen Sätze umstößt, sondern auch sich selbst⁴⁴⁾, der, indem er umwirft, mitfällt⁴⁵⁾.

Sich im Widerspruch zu fangen, ist jedoch kein kunstmäßiges Verhalten⁴⁶⁾. Niemand Wissendes z. B. kann etwas Gewußtes als das, was es ist und zugleich als ein anderes nehmen; er kann nicht das Gewußte als solches greifen und doch nicht greifen⁴⁷⁾. Ein Selbstwiderspruch ist *als solcher* keineswegs vollziehbar, sondern allein erkennbar. Bezeugt ein Logos einen Selbstwiderspruch, dann ist schon darum in ihm und durch ihn kein Selbstbezug des Logos gegeben, weil er ein Verhältnis von *zwei* Ebenen darstellt: das Verhältnis von gedankenloser Voraussetzung und kritischer Betrachtung⁴⁸⁾.

⁴⁰⁾ Das ist nicht nur dann der Fall, wenn ein negativer Sachverhalt — selbstwidersprüchlich — in Rede steht, sondern auch dann, wenn die Allesaussage in ihrer Selbstbezogenheit nicht zu einem Widerspruch führt. Z. B. „Alles, was ich sage, ist wahr“ (s. dazu Heiß *op. cit.* und id. *Logik des Widerspruchs. Eine Untersuchung zur Methode der Philosophie und zur Gültigkeit der formalen Logik*, Berlin und Leipzig 1932, S. 110ff.). Diese Aussage kann auf sich selbst bezogen werden, welche Möglichkeit aber nicht der dem Logos eigenen Ebene und Intention gerecht wird, ein Aspekt, der für Heiß nicht bedeutsam ist.

⁴¹⁾ Zur Bildung des Ausdrucks nach *Sophistes* 239b verweise ich auf meine beiden oben zitierten Arbeiten.

⁴²⁾ S. auch Heiß, *Der Mechanismus der Paradoxien*, S. 412.

⁴³⁾ *Menon* 82a1—5.

⁴⁴⁾ 286c4.

⁴⁵⁾ 288a4; vgl. 293e1: sich selbst widerlegen.

⁴⁶⁾ Die Kunst des Widerspruchs (*ἀντιλογική*) ist das Vermögen, anderen kunstmäßig zu widersprechen oder auch andere zu kunstmäßig Widersprechenden heranzubilden (*Sophistes* 232b8ff.; vgl. *Der Logos der Dialektik*, S. 150).

⁴⁷⁾ S. im *Theätet* das Problem der Heterodoxia bzw. Allodoxia als das der fehlgehenden Identifizierung (Taubenschlaggleichen).

⁴⁸⁾ Der (Selbst-) Widerspruch als ein bloß gesagter und nicht gedachter bzw. gemeinter, s. Aristoteles, *Metaphysik* Γ 3, 1005b26.

Ein Logos bezieht sich bei Platon nicht auf sich selbst, sondern auf anderes, wovon er Logos ist, und dies auch dann, wenn er sich auf seinesgleichen bezieht.

3. Zur Selbstbezogenheit von Vermögen, insofern ein Wesen als Vermögendes an ihnen teilhat

Keine Kunst bezieht sich auf sich selbst. Jede Kunst geht auf das, wovon sie Kunst ist, worauf sie sich versteht⁴⁹⁾. Hat Platon einen Selbstbezug von Vermögen wirklich ausgeschlossen?

Dem Koch eignet das Vermögen des Schlachtens⁵⁰⁾. Dann — so wird im *Euthydem* gefolgert — trifft einer des Kochs Geschmack, wenn er ihn schlachtet. Bei dieser Folgerung wird die Differenz des aktiven und des passiven Vermögens vernachlässigt. Dem Koch kommt als Schlachtendem nicht das Geschlachtetwerden zu — weder durch fremde noch durch eigene Hand. Schon gar nicht ist an ein (Sich-) Schlachten des Schlachtens zu denken.

Was hier leicht zu verneinen ist, behält bei anderen Verhältnissen länger den Anschein des Möglichen. Die Selbstbewegung z. B., ist sie nicht eine Bewegung der Bewegung? Nein. Das Sichselbstbewegende, d. i. das Lebendige, ist in seinem Bewegungsverhältnis zu unterscheiden als Bewegendes und Bewegtes. Das Sichbewegen bezieht sich nicht auf das Bewegende als solches, sondern auf seine Bewegbarkeit⁵¹⁾.

Ebensowenig wie bei der Selbstbewegung zeigt sich bei der Selbstbeherrschung⁵²⁾, bei der Selbstbefruchtung⁵³⁾ oder auch nur bei der Selbstnarkose⁵⁴⁾ die

⁴⁹⁾ *Politeia* I, 342ac.

⁵⁰⁾ *Euthydem* 301cd.

⁵¹⁾ *Phaidros* 245c; *Nomoi* X, 894bc; 895ac; vgl. die Aristotelische Kritik in *De anima* A 3. Die „sich bewegende Bewegung“ (*Nomoi* X, 894c) ist ein mißverständlicher Ausdruck.

Eine Bewegung der Bewegung als Überlagerung von Bewegungsverhältnissen (z. B. Abnehmen des Abnehmens) ist bei Platon nicht gedacht. Bei ihm führt allein das orthologische Verständnis der Allbewegtheit zum Gedanken einer Bewegung von Bewegung. Wenn etwas Bewegtes auf jede Weise bewegt sein soll, dann gehören Orts- und Qualitätsveränderung jeweils zusammen. Nichts Rotes z. B. kann demzufolge den Strom hinabschwimmen, weil es als Rotes zu keiner Zeit erhalten bleibt. Die Bewegung von Bewegung gehört so im *Theätet* zur Darstellung von Absurdem (182aff.).

⁵²⁾ Selbstbeherrschung meint keine Herrschaft der Herrschaft, sondern das Herrschen des einen Vermögens über das andere, z. B. des Nous über die Triebe (s. *Politeia* IV, 431a; *Phaidros* 233c1—2; *Gorgias* 491d). Entsprechend setzt das „stärker als man selbst“ eine Auffaltung der Individualität z. B. in „gut“ und „schlecht“ voraus (*Politeia* IV, 430e11). Nur weil im menschlichen Selbst, in der Seele, ein Handeln von Verschiedenem statthaben kann, muß einander widerstrebendes Begehren keinen Widerspruch bedeuten. Platon macht das anschaulich durch die anspannende und loslassende Hand des Bogenschützen (*Politeia* IV, 439bc). Was in der individuellen Einheit von Herrschendem und Beherrschtem als Selbstbeherrschung verstanden wird, läßt sich in der Interindividualität der Polis deutlich differenzieren (*Politeia* III, 409a1; IV, 431bd; 443cd; 444d). Kann ein Individuum eines seiner aktiven Vermögen auf sich selbst anwenden, dann läßt sich

Selbstbezogenheit eines Vermögens. Sokrates gleicht einem Zitterrochen. Als Fragender führt er in die lähmende Verlegenheit des Nichtwissens. Das tut er jedoch nicht nur anderen, sondern zuvor sich selber an. Er unterscheidet sich so an sich selbst als einer, der zur Rede stellt und als einer, der zur Rede gestellt wird. Narkotisiert er sich selbst, dann doch nicht sich als den Narkotisierenden, sondern als den Narkotisierbaren.

Platon entwickelt im *Charmides*⁵⁵), wohin eine Selbstbezogenheit von Vermögen führte. Eine Erkenntnis der Erkenntnis wäre einem Sehen vergleichbar, das nicht Dinge und Farben, sondern das Sehen sähe, einem Hören, das nicht Stimmen, sondern sich selber hörte, einem Wollen des Wollens, das nicht auf irgendwelche Güter und Ziele gerichtet wäre⁵⁶). Eine derartige Erkenntnis könnte sich allenfalls auf das Daß, nicht aber auf das Was einer Erkenntnis beziehen. Die Selbsterkenntnis ist nicht als reiner Selbstbezug eines Vermögens, sondern als angemessene Beurteilung der eigenen Vermögen zu verstehen⁵⁷).

Kein Vermögen bezieht sich auf sich selbst. Schon ein einfaches Platonisches Beispiel macht das zureichend verständlich: der Arzt hat, wenn er seinem Vermögen entsprechend handelt, nicht den Arzt im Blick, sondern den Kranken⁵⁸).

Nun ist aber der Mensch, der Arzt ist, nicht notwendig und auch nicht ausschließlich Arzt; er ist weder vollkommener und einziger Arzt noch fortwährend Arzt. Kommt ein Vermögen wie die Heilkunst allein insoweit in Blick, insofern es jemand *hat*, dann wird eher auf den Vermögenden als auf das Vermögen selbst gesehen. Die Frage der Selbstbezogenheit von Vermögen und der Selbstprädikation allgemeiner Prädikate gewinnt erst dann Gestalt, wenn wir mit Platon das Vermögendsein von Vermögen in einem anderen Umkreis sehen und unter anderen Voraussetzungen beurteilen.

4. Zur Selbstbezogenheit von Vermögen, insofern sie das vermögende Wesen, dem sie zugehören, selber sind

a) Jemand kann das Vermögen haben zu vergrößern, etwa der Baumeister; etwas kann größer als anderes und somit an Größe vermögender sein. Das Ver-

dieser Bezug auch jederzeit interindividuell darstellen (so muß z. B. der Liebende gerade nicht sich selbst lieben, um als Liebender zugleich ein Geliebter zu sein. S. *Lysis* 212b; 213; 222a; *Symposion* 222b).

⁵³) *Timaios* 43b; vgl. Selbstweissagung, *Pbaidros* 242c5; Selbstbekanntheit und Selbstbefreundetheit, *Timaios* 34b.

⁵⁴) *Menon* 80c8; vgl. 80a.

⁵⁵) 166c ff.

⁵⁶) Ein „bloßes“ Wollen kommt gar nicht in Frage. Wer nichts will, will nicht. Vgl. Anm. 30.

⁵⁷) *Philebos* 48d.

⁵⁸) *Politeia* I, 342ae.

mögen aber, das eine größer als das andere sein zu lassen, ist — nach Platon — allein das Vermögen⁵⁹⁾ der reinen⁶⁰⁾ Größe. Ist sie darum selber etwas Großes?

Das Größere hat⁶¹⁾ das Vermögen, das Größere von etwas zu sein. Dabei hat aber die Größe kein Vermögen in bezug auf sich selbst⁶²⁾. Durch die Größe ist das Große groß und das Größere größer, bzw. ist das Große Großes und das Größere Größeres⁶³⁾. Die reine Größe „macht“ das Große zu einem solchen⁶⁴⁾, „bringt“ es als solches „hervor“⁶⁵⁾. Das Größere ist allein durch die Größe, die es zufällig hat, größer⁶⁶⁾.

Platon spricht jedoch nicht nur vom Großen als einem solchen, d. h. als einem durch Größe Bestimmten, sondern sagt auch — unvermittelt — vom reinen Großen, es sei groß⁶⁷⁾.

Das, was groß ist, ist gegenwärtig groß. Das Eidos aber eignet sich seinen Namen für alle Zeit an⁶⁸⁾. Wenn etwas verlässlich groß ist und eindeutig groß heißt, dann ist dies einzig die reine Größe⁶⁹⁾.

Die Idee des Großen ist selber groß. Meint das die unbezweifelbare Identität⁷⁰⁾ der Idee und damit etwas mehr oder weniger Triviales, oder will Platon behaupten, die Idee des Großen, und das soll wohl heißen: das allgemeine Prädikat „groß“, sei selber etwas Großes? Besteht er auf dieser Absurdität⁷¹⁾?

⁵⁹⁾ Im Ausdruck „Vermögen der reinen Größe“ ist „Vermögen“ periphrastisch gebraucht wie vergleichsweise *ιδέα* im Ausdruck *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ*. Der Platonische Gebrauch von *οὐκ ἐλα ἀπερὴ*, *ιδέα δύναμις*, *ἐξίς* usw. scheint mir in diesem Zusammenhang die Rede von „Vermögen“ zureichend zu rechtfertigen.

⁶⁰⁾ Das *αὐτό* als Kennzeichnung der Idee meint nicht so sehr das Selbstsein als vielmehr die Einzigartigkeit und zugleich Vollkommenheit des Vermögens. Das Vermögen der Größe ist nichts als dieses, und die Größe ist zugleich dieses ihr Vermögen auf vollkommene Weise. Beide Aspekte werden durch die Kennzeichnung der Größe „selbst“ als der „reinen“ Größe zu berücksichtigen gesucht. Dieser Gebrauch von „rein“ läßt sich auch durch den *Philebos* rechtfertigen (s. Anm. 73).

⁶¹⁾ S. *Charmides* 168b5—6.

⁶²⁾ *Ibid.* 168e5; 169a3—5.

⁶³⁾ *Phaidon* 100e5; vgl. 101a2ff.

⁶⁴⁾ S. *ibid.* 100d4.

⁶⁵⁾ S. *ibid.* 101c3.

⁶⁶⁾ *Ibid.* 102c2.

⁶⁷⁾ *Ibid.* 102d6; e5; vgl. *Sophistes* 258b9—c3.

⁶⁸⁾ *Phaidon* 103c3—4.

⁶⁹⁾ Alles bloß Nachbenannte verhält sich in Anbetracht des Seins, das sein Name bezeichnet, widersprüchlich (vgl. *Siebter Brief* 343a6) und verdient darum im Grunde niemals zu Recht seine Bezeichnung. S. schon *Lysis* 220b3.

⁷⁰⁾ S. schon *Euthydem* 301b8.

⁷¹⁾ Hier und im folgenden wird nicht behauptet, die Selbstprädikation sei — rein formal gesehen — etwas Unmögliches. Das mag sein, wie es ist. Bei Platon besteht gar keine Gelegenheit, die Selbstprädikation als ein rein formales Problem zu entfalten; wenn es sie überhaupt gibt, dann ist ihre Absurdität hier allein sachevident zu begreifen.

Das synthetische Verhältnis der Prädikation ist bei Platon im Horizont von Teilhabe, Gemeinschaft und Anwesenheit zu suchen. Um eine Selbstprädikation ausdrücklich zu machen, hätte Platon etwa formulieren müssen: Die Größe „selbst“ hat an sich selber Anteil, steht mit sich selber in Gemeinschaft, ist sich selber gegenwärtig. Dergleichen Wendungen finden sich nicht.

Im Falle der Selbstprädikation würde ein reines Vermögen rein auf sich selbst bezogen. Die reine Größe wäre dann in bezug auf sich selbst selber groß, wäre etwas „relativ“ Großes und ineins das Großseinlassende. Sie wäre Grund und zugleich Gegründetes, Bestimmendes und zugleich Bestimmtes ihrer selbst. Sie wäre, obwohl als *reines* Vermögen gedacht, in ihrem Vermögen doch differenziert. Könnte die Aussage „Das Große ‚selbst‘ ist groß“ auch noch anderes besagen?

Nehmen wir einmal ein Großes an, dem zeitlebens der Name des Eidos „Größe“ zukommt⁷²). Legen wir uns Größe als eine Frage der körperlichen Größe des Menschen vor, dann ist der Riese stets als etwas Großes zu begreifen. Inwiefern ist sein Großsein vom Großsein der reinen Größe zu unterscheiden?

Der Riese ist groß, weil und insofern bei ihm Größe ist. Das Große an ihm ist die Größe. Er ist jemand Großes auf Grund von Größe. Das Große wird als solches allein im Horizont der Größe gesehen. Die Größe *ist* dabei das jeweilige Großsein, ist das, was das Große zu einem solchen bestimmt und in seinem so bestimmten Wesen ausmacht.

Nicht „eigentlich“ der Riese ist groß (auch wenn er in seiner Art das Größte ist). Nur der reinen Größe kommt es wesentlich zu, groß zu sein.

Die reine Größe ist groß (und nur sie), heißt: die reine Größe *ist* das Vermögen der Größe.

Der Riese ist groß, heißt: der Riese *hat* das Vermögen der Größe (hat an ihm teil). Das, was am meisten groß ist und die meiste Größe hat, ist niemals die reine Größe selbst⁷³).

Die Größe „selbst“ ist groß: sie ist das rein und schlechthin Große und zwar das Große als Vermögendes, nämlich als Großseinlassendes.

b) Hier nimmt die Frage eine neue Wendung: Wenn die reine Größe das Große als solches bestimmt, zeigt sich dann nicht notwendig ein Widerschein der Bestimmung des Bestimmten in dem Bestimmenden?

Ähnelt das Abbild dem Urbild, dann ähnelt wohl auch das Urbild dem Abbild. Diese Umkehrbarkeit aber scheint — wenigstens vermitteltweise — die Idee als allgemeines Prädikat zur Selbstprädikation zu treiben. Dieser Zwang träte für sie nur dann nicht auf, wenn es der Idee freigestellt wäre, auch ihrerseits durch weiteres bestimmt zu sein. In diesem Falle eines Regresses würde argumentiert: Ähneln zwei Größen einander, so sind sie einer dritten ähnlich.

⁷²) Vgl. die Unauflöslichkeit eines Verhältnisses wie das von Drei und Ungerade, *Phaidon* 103de.

⁷³) Nicht die Quantität, sondern die Reinheit der Bestimmung ist ein Indiz der Idec. S. u. a. *Philebos* 44e; 45c; 52c; 53c; 61d; 63d.

Ist das reine Große selber groß, dann ist es entweder durch sich selbst oder durch anderes so bestimmt. Die Entscheidung zwischen Selbstprädikation und unendlichem Regreß im Sinne des „Tritos Anthropos“ bietet sich an.

Was da als Alternative erscheint, kann für Platons Theorie der Idee nur ein Dilemma sein.

Im *Parmenides*⁷⁴⁾ beruht das Argument der „Dritten Größe“ auf einer Deutung von Ähnlichkeit: Ähnlichkeit ist ein grundsätzlich gleichwertiger Bezug von Ähnlichem. Dadurch erhält das, was im Verhältnis der Ähnlichkeit steht, dieselbe Bestimmung in derselben Bedeutung (hier das Großsein)⁷⁵⁾. Die Differenz zwischen der Maßgeblichkeit des Vorbildes und der Abhängigkeit des Abbildes ist dann nicht länger greifbar. Ähnlichsein bedeutet unmöglich noch ein Gestaltetsein-nach. Das einander Ähnliche ist als solches Gleichartiges⁷⁶⁾. Ist das Große in seinem Großsein dem reinen Großen ähnlich, dann ist beides als Groß-artiges zu fassen⁷⁷⁾. Das Bestimmendsein der Idee auf Grund ihrer Anwesenheit wird solcherweise als Zugesellung eines zweiten Wesens verstanden. Wer einem Ochsen begegnet, ist dadurch selber Ochse, läßt Platon den Dionysodoros spotten⁷⁸⁾. Bei einer so verstandenen Gleichartigkeit taugt selbstverständlich kein möglicher Regreß, um einen wirklichen Grund der Artbestimmtheit zu finden. Man vermehrte nur die Anzahl der Ochsen.

Voraussetzung dieser Deutung von Ähnlichkeit ist, daß Idee und ideell Bestimmtes auf ein und derselben Ebene mit einem Blick überschaubar sind⁷⁹⁾, eine Voraussetzung, die der Platonischen Theorie der Idee die eigene Sicht nimmt. Eine Idee wie die der Größe ist als Idee einzigartig, ist, was ihr Großsein anbelangt, unvergleichlich. Die reine Größe läßt sich nur als das Großsein, das sie ist, begreifen⁸⁰⁾, nicht aber als etwas Großes. Die im Argument der „Dritten Größe“ wiederholt gebrauchte Wendung „wodurch dies alles groß ist“, bzw. „wodurch dies alles Großes ist“ (gemeint sind die Idee der Größe und das vielfältig Große), sagt mehr als sich — mit einem Mal — einsehen läßt.

Das Verständnis der Beziehung von Bestimmendem und Bestimmtem als Anwesenheit und Teilhabe muß Platon hindern, diese Beziehung als eine eingeebnete zu denken. Das, was Größe *hat*, hat insofern an dem teil, was die Größe „selbst“ ist und nicht umgekehrt. Das, was Größe *hat*, ist das, dem die Größe „selbst“ gegenwärtig ist⁸¹⁾, nicht aber hat das einzelne Große die Kraft, bei der reinen Größe zu sein. Diese ist bei ihm als Großem jederzeit im voraus gegenwärtig.

⁷⁴⁾ 132a.

⁷⁵⁾ 148a.

⁷⁶⁾ Vgl. *Philebos* 12d8—e1.

⁷⁷⁾ Entsprechend wären nicht nur Wahrheit und Wissen, sondern auch das Gute selbst als gutartig zu begreifen, was *Politeia* VI keineswegs der Fall ist.

⁷⁸⁾ *Euthydem* 301a.

⁷⁹⁾ *Parmenides* 132ab.

⁸⁰⁾ Nur nebenbei sei auf die ausgezeichnete Möglichkeit des $\tau\acute{\iota} \eta\nu \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ verwiesen, wie sie z. B. bei $\psi\upsilon\chi\eta\ \psi\upsilon\chi\eta\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ gegeben ist (Aristoteles u. a. *Metaphysik* H 3, 1043b2).

⁸¹⁾ S. u. a. *Parmenides* 150b5—7.

Jedes einzigartige und vollkommene Selbstseiende hat als das Vermögen, das es ist, sein eigentümliches Geschäft⁸²⁾. Die reine Größe läßt etwas groß und größer sein. Als eigentlich Vermögendes steht sie in keinem anderen Bestimmungsverhältnis. Sie ist groß, aber sie ist nicht etwas Großes wie es z. B. die großen Dinge sind. Sie ist auch nicht etwas Großes in dem Sinne, wie sie etwas Seiendes und etwas Identisches ist. Sie ist nicht durch Großsein bestimmt. Ist sie in ihrem Großsein demnach überhaupt nicht zu relativieren?

c) Ein Vermögen wie das der reinen Größe scheint nicht für sich allein und auch nicht nur in einem Bezug zu dem, was es vermag, sondern vor allem im Verhältnis zu einem anderen reinen Vermögen als seinem Korrelat zu stehen.

Das Große im Sinne des Größeren von etwas ist auf anderes bezogen: auf Kleineres und ggf. auf maßgeblich Großes⁸³⁾. Die reine Größe aber ist nichts Größeres und Kleineres, ist als Größe nicht teilbar⁸⁴⁾, weil sie als reines Vermögen keine verschiedenen Hinsichtnahmen zuläßt⁸⁵⁾.

Wird im *Parmenides* das Großsein der reinen Größe dennoch nicht als schlechthin unverhältnismäßig genommen, dann nur, um Schwierigkeiten der eigenen Theorie aufzuzeigen. „Die reine Größe ist größer als die reine Kleinheit⁸⁶⁾.“ Wäre dies das ideale Verhältnis, so müßte die Größe wohl der Kleinheit als Größeres und damit als etwas Großes erscheinen. Die reine Größe hätte dann ihr Vermögen allein in bezug auf die reine Kleinheit. Das Bestimmendsein der Idee für das vielfältig Große wäre auf solche Weise nicht mehr gegeben⁸⁷⁾.

Das reine Große als eine Idee von Relativem ist — nach Platon — nicht ausreichend vom vielfältig Großen her und überhaupt nicht aus dem Horizont des „korrelativen“ ideellen Vermögens zu begreifen. Das reine Große ist — als Vermögen der Größe — rein für sich selber groß. Handelt das reine Große nach

⁸²⁾ Zu ἰδία δύναμις, οὐκ ἐξ ἀρετῆς, ἔξις, ἔργον (im Sinne von „Geschäft“, Funktion) und πρῶξις, s. für den gegebenen Zusammenhang u. a. *Politeia* I, 353ac; 366e5; IV, 423d; 433e12; *Protagoras* 330ac; *Kratylos* 386e—387a (vgl. 389ab); *Parmenides* 150a7—b1.

⁸³⁾ *Politikos* 283d—284a.

⁸⁴⁾ *Parmenides* 131.

⁸⁵⁾ Sie ist nur im Denken zugänglich. S. *Politeia* VII, 524c.

⁸⁶⁾ 150c; vgl. *ibid.* u. a. 133e: die Herrschaft „selbst“ als Herrschaft der Knechtschaft „selbst“. Die Herrschaft „selbst“ erscheint so als etwas Herrschendes.

⁸⁷⁾ Zur Frage der Relativität von Vermögen, vgl. *Charmides* 168e: die Wärme erwärmt sich nicht selbst. Sie ist nicht etwas Warmes (das Feuer ist immer warm und ist doch nicht das Warme selbst. S. u. a. *Timaios* 49de; 61d; 68ab). Sie ist schlechthin warm, ist das Vermögen der Wärme und ist als solches nicht die Wärme der Kälte. *Menon* 72e: der Mensch ist nur stark, insofern er Stärke hat; er ist nicht seinem Wesen gemäß, ist nicht eigentlich stark. Die Stärke ist stark; sie ist notwendig und wesentlich stark; sie ist das Vermögen der Stärke und ist nicht die Stärke der Schwäche. S. auch *Politeia* IV, 437e, 439a: der Durstige bleibt nicht durstig, aber der Durst bleibt Durst. — In diesem Zusammenhang ist auf Aristoteles zu verweisen: das μέγιστα θερμόν als ein θερμόν, das πρῶτον ὑγμενόν als ein ὑγμενόν. Vgl. dazu *Der Logos der Dialektik*, S. 91, Anm. 21.

seinem eigensten Vermögen, dann bezieht es sich weder auf sich noch auf das reine Kleine, sondern auf solches, dem es durch Anwesenheit und Teilhabenlassen Bestimmungsgrund wird und ist.

Die reine Größe ist groß und ist darum doch nichts durch Größe Bestimmtes. Dieses Selbstverständnis Platons wird an den Widerständen der eigenen Theorie, wie er sie erfährt, nicht zuschanden. Dasselbe läßt sich auch überall dort aufweisen, wo man — schon vom *Protagoras* an — "a certain whiff of selfpredication"⁸⁸⁾ und noch Stärkeres davon zu spüren vermeint.

Die Gerechtigkeit ist gerecht⁸⁹⁾ und ist doch nicht etwas oder jemand Gerechtes⁹⁰⁾. Das reine Schöne ist schön und zwar auf vollkommene Weise, mit jedem einzelnen Schönen unvergleichlich⁹¹⁾. Deswegen aber ist das reine Schöne nicht bestimmenderweise bei sich selbst. Es ist vielmehr das reine Vermögen des Schönseinlassens, das bestimmend für anderes ist. Das, was die Weberlade wesentlich ist (αὐτὸ δ' ἐστὶν κεκρίκει)⁹²⁾, ist das, dem von Natur das Geschäft des Webens zukommt (δ' ἐπεφύκει κεκρίκειν)⁹³⁾, und ist doch nichts Webendes, ist keine noch so perfekte Weberlade, sondern ist das reine Vermögen des Webens⁹⁴⁾. Die Art des Sophisten, wie sie im *Sophistes* aufzuhellen gesucht wird, verhält sich selber sophistisch, ohne deswegen ein bestimmter Sophist zu sein. Das artgemäße Verhalten gibt das wahre Vermögen der sophistischen Techne zu er-

⁸⁸⁾ Runciman.

⁸⁹⁾ *Protagoras* 330c4—7.

⁹⁰⁾ Wer auf Grund seiner Teilhabe an der Gerechtigkeit gerecht handelt, ist dagegen gerecht als jemand Gerechtes (s. *Protagoras* 332ab; *Gorgias* 460b7—8). Der Gerechte ist durch Gerechtsein bestimmt wie das Gute durch Gutsein (*Sophistes* 251b). Vgl. die Frommheit des Frommen (*Euthyphron* 10c; *Protagoras* 330d5—8).

⁹¹⁾ *Phaidon* 100c4; vgl. *Kratylos* 439d5 und auch *Euthydem* 301b5; *Gorgias* 474d; *Symposium* 201b.

⁹²⁾ *Kratylos* 389b5.

⁹³⁾ *Ibid.* 389a8.

⁹⁴⁾ Würde man als Idee von Tisch (nach *Politeia* X) die Erde setzen, dann wäre sie selber als (eine Urweise von) Tisch zu fassen. Das Was-sein von Tisch hätte somit eine Existenz angenommen, in der es seine eigene Bestimmung trüge. Das bedeutete aber keine Selbstprädikation, weil die Erde (als wahrhaft seiender Tisch) keinesfalls als allgemeines Prädikat, sondern als Schöpfung des Phytourgen zu verstehen wäre. Die Erde wäre auch nicht als größter und stärkster Tisch, sondern als vollkommener Tisch zu begreifen: sie ist Grund für alles, was als Tisch trägt und was auf dem Tisch aufgetragen ist.

Für die Mathematik läßt sich Entsprechendes ausführen. Der Kreis „selbst“ ist selber Kreis (s. W. Kamlah, *Platons Selbstkritik im Sophistes*, *Zetemata* 33 (1963), S. 4) und zwar ohne Vergänglichkeit (*Siebter Brief* 342c), ohne mehr und weniger (*ibid.* 343a). Ohne jeden Gegensatz zu seinem Wesen ist er rein das, was er ist. Als solcher ist er Grund der Einsichtigkeit und Seiendheit für alles Kreisrunde. Er gleicht dem vergänglich-gegen-sätzlich Runden als solchem keineswegs. Es wäre ganz sinnlos, ihn — nach Platon — als einen bestimmten Kreis verstehen zu wollen. Er ist in diesem Sinne kein bestimmter Kreis, sondern das, was rein als Kreis ist.

kennen. Des Sophisten Art *ist* dies Vermögen und ist es auf „vollkommene“ Weise⁹⁵).

Ist damit das, was Platons Theorie der Idee durch Selbstbezogenheit von Vermögen und Selbstprädikation allgemeiner Prädikate droht, vollends abgewendet? Was die angeführten Verhältnisse angeht, ja. Platon setzt jedoch nicht allein Vermögen, wie sie Menschen und Dingen eigentümlich sind, als reines Seiendes, sondern ebenso Bestimmungen, von denen das Sprechen und Denken ursprünglich Gebrauch macht.

5. Zur Selbstbezogenheit der dianoetischen Bestimmungen

a) Von den hervorragenden seienden Arten, die im *Sophistes* zur Verhandlung stehen, ist die Bewegung eine derer, die nicht durchgängig mit den anderen zu verbinden sind. Die Ruhe würde sonst auch bewegt sein⁹⁶) und sich in ihrem Wesen verkehren⁹⁷). Die Teilhabe am Gegenteil bedeutete die Aufgabe der Identität. Ein mögliches prädikatives Verhältnis von Ruhe und Bewegung wird von Platon erwogen, jedoch nicht festgehalten⁹⁸). Wenn aber zur reinen Ruhe als seiender Art nicht notwendig die Bestimmung des Bewegtseins gehört, dann ist entsprechend auch die reine Bewegung als seiende Art nicht durch Bewegung und somit nicht durch sich selbst bestimmt.

b) Die Natur des Verschiedenen dagegen ist eine der hervorragenden seienden Arten, die durchgängig bei allen anderen als bestimmend auftreten. Wie sollte sich die Natur des Verschiedenen dann aber von dem Bestimmte sein, für das sie selbst verantwortlich ist, selber ausnehmen können?

⁹⁵) In der Platonischen Formulierung des Seienden als Idee gibt es eine Ausnahme, die für das Problem der Selbstprädikation von besonderer Bedeutung zu sein scheint: die Ideen des Gleichen und Ähnlichen (des Ungleichen und Unähnlichen) werden — jeweils an einer Stelle — im Plural genannt (*Phaidon* 74c1; *Parmenides* 129b1). Man hat von dem jeweiligen Plural auf eine Platonische Vorstellung idealer gleicher und ähnlicher Dinge geschlossen. Der Kontext aber zeigt, wie Platon jeweils zunächst die Idee im Singular nennt (*αὐτὸ τὸ ἴσον, ἰσότης, Phaidon* 74a; *ὁμοιότης, Parmenides* 129a) und auch nach der einmaligen Anführung des Plural wieder im Singular vorbringt (*Phaidon* 74c4; *Parmenides* 129d8; vgl. auch den Gebrauch von *αὐτὸ δ ἔστι, Phaidon* 75d8; 78d3). Das abhängigerweise Gleiche und Ähnliche steht notwendig in der Mehrzahl. Vielleicht ist es der Abstoß hiervon, der — übergänglich — zu einer Formulierung der Idee im Plural führt. Das Gleiche „selbst“ (Singular oder Plural) meint jedenfalls das vollkommen (genau) Gleiche (*Phaidon* 74c2; 75b8) in Abhebung zum irgendwie Gleichen (*ibid.* 74a9). Das vollkommen Gleiche ist aber unmöglich etwas Gleiches (durch Gleichheit Bestimmtes), sondern ist die Gleichheit als reines Vermögen.

τὰ μὴ ἴσα, s. Parmenides 161c7. *αὐτὰ τὰ πολλὰ, αὐτὰ τὰ ἕτερα* und dgl. findet sich nicht bei Platon.

⁹⁶) *Sophistes* 252d6.

⁹⁷) Vgl. *ibid.* 255a10—b1.

⁹⁸) Vgl. *ibid.* 256b6—7. Platon hält vielmehr an der Unverknüpfbarkeit von Ruhe und Bewegung fest. Er erwägt hier nicht, inwiefern die Bewegung als seiende Art etwas Beständiges und insofern Ruhendes ist (s. dagegen *ibid.* 248a—249a).

Das reine Verschiedene *ist*, insofern es am Seiend teilhat, ohne darum selber das Seiend zu sein. Seine Verschiedenheit vom Seiend bezeichnet seine negative Identität bzw. Nichtseiendheit⁹⁹⁾. Ist dies Verschiedensein des Verschiedenen zwar „trivial, aber doch legitim“ zu behaupten¹⁰⁰⁾?

Von der Natur des Verschiedenen wird ausgesagt, sie sei als Identischseiendes zugleich ein Verschiedenseiendes und zwar eines unter anderen. Nehmen wir zunächst einen beliebigen Fall von Verschiedenheit und d. h. Nichtseiendheit vor.

Das Nichtschöne¹⁰¹⁾ ist der Begriff für all das, was nicht mit dem Schönen zu verwechseln und was nicht durch Schönsein bestimmt ist; der Ausdruck steht demnach sowohl für die negative Identität als auch für die negative Prädikation. Unter das Nichtschöne fällt nicht nur das Häßliche, sondern auch alles Schönheitsindefinite. Die Natur des Verschiedenen nun ist der Grund für das Nichtschöne als ein Verschiedenes und Nichtseiendes. Nur auf Grund des reinen Verschiedenen kann ein Verschiedenes wie das Nichtschöne als solches gedacht und zu verstehen gegeben werden.

Die Verschiedenheit ist die Bedingung für jede Identifizierung und prädikative Bestimmung. Auch dann, wenn das Verschiedensein im Begriff nicht wörtlich zum Ausdruck kommt, wie z. B. beim Schönen, ist die Verschiedenheit für ihn notwendig mitbestimmend; andernfalls wäre einzelnes zugleich für eines und alles zu nehmen.

Platon aber hält das Verschiedensein, das allem zukommt, was als seiend (d. h. was als identisch oder als prädikativ bestimmt) gedacht und ausgesagt wird, nicht nur in einem einzelnen Fall wie dem des Nichtschönen fest. Er nimmt das Verschiedensein vielmehr selber als eine der seienden Arten; dadurch unterliegt es seinerseits wieder den Bedingungen des Sagens und Denkens. Die Natur des Verschiedenen ist — wegen ihres Nicht-identisch-seins mit anderem — selber nur als Verschiedenes, als ein Fall von Verschiedenheit denkbar.

Entsprechendes gilt für alle durchgängigen dianoetischen Bestimmungen. Solange mit der Reflexion fortgeschritten wird, iterieren sie sich als Bedingungen des Sagens und Denkens. Der Regreß kann allerdings bei Platon insofern nicht ins Unendliche fortgedacht werden, als mit der Natur des Verschiedenen etwa für ihn schon das erreicht ist, was letztlich alles Verschiedensein begründet und was somit auch Grund für das eigene Verschiedensein ist.

Die durchgängigen dianoetischen Bestimmungen als selbsthaft-selbiges und reines Seiendes — diese Voraussetzung des *Sophistes* kann Platon einzig zu Recht den Vorwurf der Selbstprädikation einbringen und dies auch nur dann, wenn — wie ich es für richtig halte — diese Voraussetzung für eine echt Platonische

⁹⁹⁾ *Sophistes* 259a; vgl. 255de; 258bc.

¹⁰⁰⁾ Runciman. Vgl. *Euthydem* 301b8.

¹⁰¹⁾ *Sophistes* 257d ff.

genommen wird und nicht als ein Trick, der die Sophisten durch logische Phantasmata mit ihren eigenen Mitteln zu täuschen sucht¹⁰²⁾.

Das Selbstsein und Vollkommensein der dianoetischen Bestimmungen bezeugt einen Ansatz, der für das Denken und Sprechen nicht möglich ist, der unmöglich folgerichtig durchgehalten werden kann.

Man könnte einwenden, das Prädikat „verschieden“ komme dem Subjekt „Natur des Verschiedenen“ nicht auf ein und derselben Ebene zu. Erst im Fortschreiten der Reflexion sei ja der Grund für diese Bestimmung zu finden. Doch dann käme das „Tritos Anthropos“-Argument zum Zuge: die Ebenen der Reflexion verflüchtigten sich ins Endlose. Das die Verschiedenheit Begründende wäre nicht stets dasselbe nur auf einer höheren Ebene, sondern wäre jeweils ein weiteres Seiendes.

Platons Behandlung anderer durchgängiger dianoetischer Bestimmungen führt zu demselben Ergebnis.

c) „Das Seiend ist“ heißt: ihm kommen vielfältig seiende Bestimmungen zu¹⁰³⁾. Das Genos „Seiend“ ist selbig, verschieden, eins. Selbig ist aber auch das Eine usw. Das Sein, das vom Seiend ausgesagt wird, ist demnach kein dem Seiend spezifisches. Selbig-, verschieden- und einseiend ist es ein Seiendes unter anderen. Die Sprache läßt nicht — wie mancher vielleicht wollte — das Seiend rein so bestimmen, daß ihm nur das Sein und nichts sonst zukäme und läßt es nicht so einzigartig bestimmen, daß ihm allein und keinem Seienden sonst das Sein zukäme.

Wird das Seiend — Platonisch — als Genos gedacht, dann wird notwendig Gebrauch gemacht von Identität, Differenz, Einheit und nicht zuletzt von Sein.

Das Seiend ist nichts außer es selbst¹⁰⁴⁾. Das Genos „Seiend“ ist eben dieses und kein anderes. Mit der Identität kann zugleich ausgesagt sein: nur das Seiend ist, wenn das heißt, daß es allein jede Seinsbestimmtheit als solche gewährleistet. Die Aussage „Das Seiend ist“ läßt sich in diesem Sinne nicht als Selbstprädikation verurteilen; sie ist auch nicht trivial zu nennen. Wir könnten höchstens den Ausdruck bemängeln, welcher der Sprache mehr abverlangt, als sich mit ihr auf gewohnte Weise verständlich machen läßt.

Das Seiend aber als eine der durchgängigen dianoetischen Bestimmungen ist — nach dem *Sophistes* zu urteilen — selber ein Fall von Sein. Das Seiendsein gehört zur Denk- und Sagbarkeit des Seiend. So nimmt es notwendig für sich die Bestimmung an, die es selber gibt. Andernfalls müßte stets ein weiteres Seiend

¹⁰²⁾ A. L. Peck, *Plato and the ΜΕΤΕΤΑ ΓΕΝΗ of the Sophist: a Reinterpretation*, in: *Classical Quarterly*, N. S. 2 (1952).

¹⁰³⁾ *Sophistes* 256c5.

¹⁰⁴⁾ *Ibid.* 259b1—4.

auftreten, um das Seiendsein auf der jeweiligen Reflexionsstufe zu verantworten¹⁰⁵).

d) Sein ist — so werden wir denken — keine einzelne seiende Bestimmung, man sagte denn wie und was etwas ist. Verschiedensein ist (wie auch Eins- und Selbigsein) ebenfalls keine einzelne seiende Bestimmung, man räte denn an, wovon etwas verschieden ist¹⁰⁶). Durch Sein, Verschiedensein usw. wird das Einzelne nicht in seiner besonderen, sondern allein in seiner allgemeinen Einzelheit bestimmt, nämlich in derjenigen, die allem, was als seiend gedacht und ausgesagt wird, *grundsätzlich* zukommt. Werden die dianoetischen Bestimmungen als seiende Arten gesetzt, dann treten sie notwendig als Bestimmungen ihrer selbst auf. Zugleich unterfängt sich diese Setzung, grundsätzlicher als das Grundsätzliche selbst zu sein.

Wenn Platon die dianoetischen Bestimmungen als reine selbständige Vermögen begreift, dann bereitet das zunächst nur dem Sprachverstehen Schwierigkeiten. Nicht nur „Das reine Große ist groß“, sondern auch „Das reine Verschiedene ist verschieden“ *kann* sinnvoll gesagt und verstanden werden (ob wir nun die Voraussetzungen jeweils teilen und ob wir den Sprachgebrauch schätzen oder nicht). Erkennen wir aber, wie bei der Seiendsetzung der dianoetischen Bestimmungen im Grunde die Entscheidung zwischen der Selbstprädikation und einem unendlichen Regreß unausweichlich wird, so ist die Denk- und Sprachschwierigkeit für uns zu einer *Unmöglichkeit* geworden.

Wir sehen nicht ein, wie die Bedingungen des Sagens und Denkens in dieser Weise¹⁰⁷) durch das Sagen und Denken selber als seiend vorauszusetzen und letztlich zu begründen sind¹⁰⁸).

¹⁰⁵) Auch das Eine ist als dianoetische Bestimmung zu denken. Das Eine ist Eines (bzw. eines) und nicht Vieles (bzw. vieles) (*Parmenides* 129b6—e1; vgl. 155e4—5). Dem Einen kommt es wesentlich zu, das zu sein, was es besagt (*ibid.* 158a3), nicht nur, weil sich so die Identität ausspricht, sondern weil das schlechthin Eine (*Sophistes* 245a8) das reine Vermögen des Einen ist. Dies Einssein des Einen meint keine Selbstprädikation. Dasselbe gilt für die Orthologie des Einen im *Parmenides* (vgl. ein Argument wie: „Das Eine berührt sich nicht selbst, sonst wäre es zwei“, *Parmenides* 148d). Das Eine aber als Bedingung für jede Seinsbestimmtheit muß, als Bestimmung eigens gedacht und ausgesagt, selbst wieder die Bestimmung hinnehmen, die es selber gewährt.

¹⁰⁶) S. Aristoteles, *Metaphysik* Γ 2, 1003b26 ff.; I 2, 1054a16 f.; Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 598; vgl. schon *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, I, 1.

¹⁰⁷) Die Frage einer „operativen“ Gründung ist in diesem Zusammenhang nicht zu stellen.

¹⁰⁸) Dies Problem wäre entsprechend auch für das Agathon zu entwickeln: Wenn das Agathon Wahrheit und Wissen begründet (*Politeia* VI), wie steht es dann mit Wahrheit und Wissen des Agathon selbst, wie sie für seine Bestimmung (*ibid.* VII) erforderlich sind? Zum fraglichen Selbstverhältnis von Sagen und Denken vgl. meinen Aufsatz *Denkbarkeit und Mittelbarkeit des ineffablen. Ein Problem der Platonauslegung*, in: *Die Philosophie und die Wissenschaften*, Simon Moser zum 65. Geburtstag, Meisenheim 1967, S. 157 ff.

Kein Vermögen kann sich wesentlich auf sich selbst beziehen. Das macht Platon ausdrücklich. Der Logos des Logos aber, dies mögliche Sich-selbst-zur-Sache-Machen, stellt die einzigartige Versuchung dar, ein reines Vermögen — illegitim — auf sich selbst zu beziehen. Platon ist ihr nicht erlegen. Nirgends hat er eine Selbstprädikation als solche behauptet. Aber sein Ansatz kann — im Falle der dianoetischen Bestimmungen — gezwungen werden, sich zu dieser Konsequenz zu bekennen¹⁰⁹).

Der Logos des Logos, der Logos in eigener Sache, der Fortgang und Überstieg der Reflexionsebenen stellt die echte Möglichkeit eines Regresses dar. Platon hat sie — aus neuerer Sicht geurteilt — weder zureichend erkannt noch wahrgenommen. Was ihm als „Tritos Anthropos“-Argument bekannt war, hatte er, als mit seiner Theorie der Idee unvereinbar, doch zu ignorieren.

Platon hebt sein Denken gegen die Mathematik ab, die Axiome gebrauchte und von ihnen her alles begründete, ohne sie je selbst zu begründen. Als Grundsatz seiner Methodologie stellt er auf: von dem, was der Grund jeder Rechenschaft ist, selber Rechenschaft zu geben¹¹⁰). Messen wir diesem Anspruch eine Bedeutung zu¹¹¹), dann können wir uns nicht dabei aufhalten, Platons Versuche unterwegs im Dianoetischen, insoweit sie diesem Anspruch zu folgen suchen, in ihrer Mehrdeutigkeit und Irrtümlichkeit aufzudecken. Wir müssen vielmehr versuchen, sie nach ihrem methodologischen Grund und Ziel zu beurteilen. Das bringt uns darauf, die „Wahrheit Platons“¹¹²) und das, was uns eine solche Rede erlauben könnte, immer noch bei ihm selbst zu suchen.

¹⁰⁹) Nicht bei den Ideen des Relativen, der Dinge usw., aber auch nicht bei der „Sokratischen Trias“ läßt sich eine fatale Konsequenz des Platonischen Ansatzes aufdecken. Die Platonische Idee ist nicht (zumindest nicht durchgängig) als solche gut, gerecht und schön, auch wenn die Idee des Gerechten z. B. notwendig gut, die des Frommen notwendig gerecht ist (*Enthyphron* 11e6; *Protagoras* 331a). Bestimmen sich die Ideen untereinander, so ist das, was als Selbstbestimmtheit erscheinen könnte, nur als Begriff der vollkommenen und reinen Vermögens zu denken.

¹¹⁰) S. *Politeia* VI, 510bff.; VII, 534bc; 517e1—2.

¹¹¹) S. P. Lorenzen, *Methodisches Denken*, in: *Ratio*, Heft 1, Band 7.

¹¹²) S. die Abwandlung eines Hegelschen Gedankens (*Wissenschaft der Logik*, erster Satz des zweiten Buches) bei W. Bröcker, *Platos Gespräche*, Frankfurt 1964, S. 560: „Die Wahrheit Platons ist Aristoteles.“ Vgl. aber id. *Die Geschichte der Philosophie von Sokrates*, Frankfurt 1965, S. 119.