

Was Wissen ist, und was als Wissen gelten kann. Bemerkungen zu Platon und Aristoteles

WILHELM VOSSENKUHL¹

Summary: 1. Platon und die Tätigkeit der Vernunft. 2. Wissenschaftliches Wissen. 3. Aristoteles' Erweiterung des ontologischen Maßstabs.

Abstract: Plato and Aristotle ask, what the nature or essence of knowledge is. They do not ask, why knowledge is valid. Their question is an ontological one whereas the second question is an epistemological one. It depends on the concepts we design in order to justify knowledge. There is a gap between both questions, which is based on the gap between what we find and what exists independently from our concepts and what we can do with them. It is the gap between logic and ontology. The paper asks, whether it is possible to bridge the gap.

Keywords: *Knowledge, Plato, Aristotle, Reason, Epistemology, Ontology.*

Platon und Aristoteles stellen die Frage, was als ‚Wissen‘ gelten kann, nicht. Sie fragen, *was Wissen ist*. Dies ist eine andere Frage als die, was als ‚Wissen‘ gelten kann. Um den Unterschied zwischen diesen Fragen, und wie er allmählich verschwindet, geht in diesem Beitrag. Platon und Aristoteles geht es um das Wesen oder die Natur des Wissens. Sie gehen davon aus, dass das, was Wissen ist, dem entspricht, was wirklich ist. Der Maßstab dieses Wissens ist ein ontologischer. Nur das, was wirklich ist, kann dem ontologischen Maßstab entsprechend Wissen sein.

¹ Professore emerito presso la Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft della Ludwig-Maximilians-Universität München.

Der Frage, was als Wissen gelten kann, geht es dagegen um den oder die Maßstäbe, die es erlauben, etwas mit guten Gründen als ‚Wissen‘ bezeichnen zu können. Diese Maßstäbe bestimmen wir selbst. Es sind Bedingungen unseres Denkens, also begriffliche Bedingungen. Sie sind nicht ontologischer Natur. Der Unterschied zwischen beiden Arten nach Wissen zu fragen, wird deutlicher, wenn wir die Vor- und Nachteile der beiden Fragen vergleichen.

Der Vorteil der begrifflichen Bestimmung des Wissens ist, dass wir über Begriffe verfügen, die wir selbst bestimmen können, und die damit den von uns selbst gestellten Ansprüchen des Erkennens genügen. Der Nachteil dabei ist, dass wir das, was wir wissen wollen, nicht selbst bestimmen können, sondern auffinden müssen. Wir müssen etwas voraussetzen, was nicht selbst begrifflicher oder reflexiver Natur ist. Ob wir das Nicht-Reflexive wirklich und zuverlässig mit unseren Begriffen erfassen können, ist nicht klar.²

Der Vorteil der Frage nach dem Wesen des Wissens ist, dass wir kaum bezweifeln können, dass das, was wir wissen wollen, unabhängig von uns ist. Was es wirklich gibt, ist nicht-reflexiver Natur. Der Nachteil ist, dass wir über das Nicht-Reflexive nur reflexiv mit Hilfe von Begriffen etwas wissen können. Wir benötigen Begriffe, um das, was wir erfassen, auch wissen zu können. Wir können uns aber nicht sicher sein, ob unsere Begriffe dem wirklich angemessen sind, was es gibt. Wünschenswert wäre, dass wir die Vorteile beider Arten zu fragen, miteinander verbinden und das Nicht-Reflexive sicher und vollständig begrifflich erfassen können. Es wäre auch wünschenswert, die Nachteile beider Arten nach dem Wissen zu fragen, vermeiden zu können.

Ob wir diese Wünsche erfüllen können, ist fraglich. Wenn wir nämlich die Vorteile miteinander verbinden wollten, müssten wir in der Lage sein, den ontologischen Maßstab mit den begrifflichen Maßstäben zu einem einzigen zu verbinden. Zu den vielen begrifflichen Maßstäben des Wissens gehört, dass es zuverlässig und verbindlich, klar, frei von Widersprüchen, genau, wahr, überprüfbar, gerechtfertigt und anspruchsvoll sein soll. Wenn diese begrifflichen Maßstäbe erfüllt sind, kann etwas, wie wir glauben, als ‚Wissen‘ gelten. Verglichen mit dem

2 Kant ist überzeugt, dass er mit der transzendentalen Deduktion der Kategorien den Nachweis dafür erbringt. Ob dieser Nachweis gelingt, frage ich in: „Kant und das Glück der Metaphysik“, in: C. Erhard, D. Meissner, J. Noller (Hrsg.), *Wozu Metaphysik?* Karl Alber Verlag, Freiburg/München 2017, 309-327. Im selben Band untersucht J. Hübner Aristoteles’ „Wissenschaft vom Seienden als Seienden“ im Buch Gamma der *Metaphysik* (a.a.O., 225-249).

einen ontologischen Maßstab ist diese Menge an Maßstäben unübersichtlich. Es ist – wie eine Diskussion, auf die wir noch kommen, zeigt - nicht klar, ob wir sie alle erfüllen können; wenn wir dies könnten, dann dürften wir sicher sein, Wissen zu haben.

Eine Verbindung des einen ontologischen Maßstabs mit den vielen begrifflichen Maßstäben des Wissens ist denkbar. Aristoteles zumindest hat mit dem ontologischen Maßstab die begrifflichen Maßstäbe des Widerspruchsprinzips und der Wahrheit verbunden. Mit diesem Verständnis wären die übrigen begrifflichen Maßstäbe mehr oder weniger geschenkt, weil ja schon klar wäre, was Wissen wirklich *ist*. Das Wesen des Wissens würde dessen Geltung als wahr und widerspruchsfrei einschließen. Wenn wir das Wesen des Wissens aber nicht unabhängig von den beiden begrifflichen Maßstäben kennen, ist fraglich, ob das, was als ‚Wissen‘ gelten kann auch wirklich Wissen ist. Denn die begrifflichen Maßstäbe schließen den ontologischen nicht ein. Wir können über alles Mögliche, was es nur in Fabeln gibt, wahre und widerspruchsfreie Aussagen machen. Umgekehrt können wir über das, was es gibt, nicht notwendig wahre Aussagen machen, wie die Geschichte des Abend- und Morgensterns zeigt. Das Wissen vom Planeten Venus ist nicht so alt wie jene Geschichte.

Platon erklärt, warum die begrifflichen Maßstäbe des Wissens den ontologischen nicht einschließen. Aristoteles geht auch davon aus, dass es so ist, erweitert dann aber den ontologischen Maßstab so, dass die begrifflichen mit ihm verbunden werden können, ohne aus ihm zu folgen. Es geht um das Verhältnis zwischen Ontologie und Logik.

1. Platon und die Tätigkeit der Vernunft

Platon und Aristoteles fragen nach dem Wesen des Wissens. Beide sind überzeugt, dass diesem Wissen keine begrifflichen Maßstäbe zugrunde. Beide haben aber unterschiedliche Vorstellungen vom begrifflichen Zugang zum Wissen. Sie bieten aber beide keine Begründungen für das an, was wir wissen können. Für die Natur oder das Wesen des Wissens gibt es nach ihrer Überzeugung keine begriffliche Begründung. Wenn es dafür keine Begründung gibt, dann können wir sie von den begrifflichen Maßstäben dessen, was als Wissen gelten kann, wohl auch nicht erwarten.

Platon wird häufig unterstellt, dass er die Wahrheit für notwendig und hinreichend für Wissen hält. Er halte die Wahrheit von Meinungen verbunden mit Rechtfertigung³ für die notwendige und hinreichende Grundlage des Wissens, so die gängige Meinung. Dies würde besonders dann zutreffen, wenn er zeigen würde, dass es ein Wissen des Guten gibt. Diesen ultimativen Nachweis wahren Wissens hält er nicht für möglich.⁴ Von dem, was wir zu wissen meinen, führt kein zuverlässiger Weg zum Wissen, wie Sokrates zeigt. Die Natur des Wissens bleibt unzugänglich. Auch die gängigen begrifflichen Maßstäbe führen nicht zuverlässig zum Wissen. Wir drehen uns, wie Sokrates am Ende des Dialogs *Theaitetos* zeigt, beim Versuch, Wissen zu definieren, im Kreis. Dort geht es um die Frage, ob die Vernunft verbunden mit der richtigen Meinung⁵ die gesuchte Definition des Wissens sei.

Wenn es einen Weg zum Wissen gibt, dann mit Hilfe der Vernunft, wie wir annehmen dürfen. Das deutsche Wort ‚Vernunft‘ ist eine von mehreren Bedeutungen des griechischen Wortes λόγος, das meist ‚Rede‘ bedeutet.⁶ Was gewusst werden kann, muss der Vernunft zugänglich sein. Sokrates formuliert diesen Gedanken an der erwähnten Stelle negativ. Er sagt, dass wahre Meinung ohne Vernunft kein Wissen sei.⁷ Wir können, wenn dies zutrifft, diejenige Wahrheit

3 Die Dialoge *Menon* und *Theaitetos* werden als Quellen der These erwähnt, dass Wissen wahre, gerechtfertigte Meinung sei. Das ist unglücklich, weil Platon im *Menon* (98) darauf hinweist, dass Wissen sehr viel mehr ist als wahre Meinung und darüber hinaus im *Theaitetos* am Ende die Definition verwirft, dass Wissen wahre, mit Erklärung verbundene – also gerechtfertigte - Meinung sei (209/210). Diese Definition sei einfältig, weil sie sich im Kreise drehe. Wissen sei weder Wahrnehmung noch mit wahrer Meinung verbundene Erklärung (210). Gerhard Ernst hat dieses Problem ohne Bezug auf Platon aber analog zu dessen Ablehnung einer Definition als „Dilemma der üblichen Vorgehensweise“ bezeichnet (*Das Problem des Wissens*, Mentis, Paderborn, 2002, 25). Edmund Gettier hatte in seinem kurzen Beitrag „Is Justified True Belief Knowledge?“ (*Analysis* 23, 1963, 121-123; übers. in: P. Bieri (Hrsg.) *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, Frankfurt 1987, 91-93) die von Platon verworfene Definition aber ernst genommen und mit Beispielen widerlegt, die ihrerseits wieder viele Beispiele provozierten. Siehe dazu: G. Ernst, L. Marani (Hrsg.), *Das Gettierproblem. Eine Bilanz nach 50 Jahren*, Mentis, Münster 2013.

4 Rafael Ferber zeigt, inwieweit Platon kein Wissen des Guten hat oder es nicht preisgibt, obwohl es das Thema seines Denkens ist („Was jede Seele sucht und worumwillen sie alles tut“, in: *Elenchos*, 34, 2013, 5-31).

5 Platon, *Theaitetos* 201d/e, auch 209/210.

6 Martin Heidegger übersetzt λόγος im Rückgang auf Heraklit als ‚Vernunft‘, aber auch als ‚Sagen‘ im Sinn von etwas „zum Vorschein bringen“ (*Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen 1957, 177-184).

7 Platon, *Theaitetos* 201e. Kurz darauf sagt er, dass die Seele im Besitz der Wahrheit sein könne,

wissen, die wir mit Hilfe der Vernunft erfassen können. Einzelne Buchstaben gehören, wie Sokrates bemerkt, nicht dazu, Silben und Wörter dagegen schon. Buchstaben können wir zwar wahrnehmen, sehen oder hören. Sie sagen uns aber nur etwas in Verbindung mit anderen Buchstaben, die sinnvolle Wörter bilden. Sokrates nennt eine „Verknüpfung von Namen“ das „Wesen des λόγος“.⁸ Namen, also Wörter, haben nur in Verbindung mit anderen Wörtern eine von der Vernunft erfassbare Bedeutung.

Dieser Gedanke läuft auf das heute allgemein anerkannte Prinzip⁹ hinaus, dass Wörter erst im Zusammenhang eines Satzes eine Bedeutung haben. Mit diesem Prinzip muten wir Sokrates nicht zu viel Heutiges zu. Es zeigt, was er meint. Bei der Bildung von Wissen kommt es auf das an, was wir mit unserer Vernunft erfassen können. Wissen hat eine Vernunftnatur, die in Sätzen zum Ausdruck kommt. Beispiele dafür sind für Platon Definitionen, also Sätze, die erklären, was ein Wort oder ein Begriff bedeuten oder was eine Sache ist. Definitionen sind wiederum Beispiele für richtige Meinungen. Wenn Sachen, Wörter und Begriffe definiert werden können, haben wir eine richtige Meinung über sie. Definitionen zeigen, *was* wir mit unserer Vernunft fassen und erfassen können. Sie sagen uns nur nicht, *wie* wir dies tun. Die Tätigkeit der Vernunft beim Fassen von Definitionen und beim Erfassen des Definierten bleibt unerklärt und ist auch nicht erklärbar. Sie zeigt sich nur in den gelungenen und richtigen Definitionen.

Wir zweifeln mit Platon nicht daran, dass wir Definitionen wissen können. ‚Elefanten sind Säugetiere‘ und ‚ein Quadrat ist ein gleichseitiges Rechteck‘ sind Definitionen, die wir wissen können. Wir werden aber die zweite brauchbarer finden als die erste. Bei den Elefanten fehlen z.B. Merkmale wie Rüssel und Größe, die sie von anderen Säugetieren unterscheiden. Dass Elefanten Säugetiere sind, genügt nicht, um sie z.B. von Walen zu unterscheiden. Die Definition des Quadrats ist dagegen vergleichsweise vollständig. Wenn wir voraussetzen, dass ein Rechteck kein Kreis ist, genügt uns die Definition, um ein Quadrat von anderen Rechtecken und von einem Kreis zu unterscheiden.

Beim Erfassen einer Definition geht es nicht nur darum, zu verstehen, was sie

ohne Wissen zu haben.

⁸ A.a.O., 202b: λόγου οὐσίαν. Die nächstliegende Übersetzung von λόγος ist an dieser Stelle ‚Rede‘.

⁹ Das sog. Kontext-Prinzip, das u.a. von Frege formuliert wurde (*Begriffsschrift*, hrsg. von I. Angelelli, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977, 17; ders., *Die Grundlagen der Arithmetik*, Olms, Hildesheim 1961, 71-73).

sagt, sondern auch zu verstehen, was das Definierte von anderem unterscheidet, was vielleicht auch definierbar ist, aber von der Definition nicht erfasst wird. Mit der Fähigkeit, die Platon ‚λόγος‘ und wir ‚Vernunft‘ nennen, erfassen wir sehr viel mehr als das Definierte. Im Idealfall erfassen wir den gesamten Zusammenhang, in dem das Definierte steht. Die Vernunft befähigt uns zu unterscheiden und Unterschiede zwischen Gegenständen und Wörtern zu erkennen, bevor sie definiert sind. Wie wir das tun, ist nicht definierbar. Die Tätigkeit der Vernunft ist die Voraussetzung und nicht der Gegenstand von Definitionen.

Wir können dies auf den Zusammenhang zwischen Vernunft und richtiger Meinung anwenden. Die Tätigkeit der Vernunft ist das eine, die richtige Meinung, etwa in Gestalt von Definitionen, das andere, und beides soll zusammengenommen als ‚Wissen‘ definiert werden. Das ist der Vorschlag, den Sokrates mit Theaitetos diskutiert.¹⁰ Die wichtigste Voraussetzung des Wissens von Definitionen, die Tätigkeit der Vernunft beim Fassen und Erfassen von Definitionen, kann aber nicht selbst definiert werden. Wenn die entscheidende Voraussetzung des Wissens, das, was die Vernunft tut, nicht definierbar ist, kann das Wissen auch nicht als Verbindung zwischen der Vernunft und der richtigen Meinung definiert werden. Was als ‚Wissen‘ gelten kann, lässt sich so jedenfalls nicht definieren. Es gibt auch keine Definition dessen, was man beim Definieren tut. Definitionen und andere richtige Meinungen müssen sich rechtfertigen lassen. Die dazu nötige Tätigkeit der Vernunft lässt sich nicht selbst rechtfertigen. Jeder Versuch, die rechtfertigende Vernunft selbst zu rechtfertigen, wäre zirkulär.

Theaitetos hätte den Vorschlag, dass λόγος plus richtige Meinung ‚Wissen‘ definiert, beinahe akzeptiert. Er hätte geglaubt, Wissen anhand der spezifischen Differenz, also anhand dessen, was den begrifflichen Unterschied zwischen einer Sache und einer anderen ausmacht, bestimmen zu können. Damit wäre Theaitetos einem Irrtum erlegen, weil er das erklärende Merkmal der spezifischen Differenz bereits vorausgesetzt und nicht erklärt hätte. Er wäre dem Irrtum aufgesessen, eine vollkommen wahre Definition des Wissens zu haben.¹¹ Die Definition des

10 Sokrates gibt sich nicht mit der Aufzählung von Gebieten des Wissens wie Geometrie, Schusterei und anderer Handwerkskünste zufrieden. Er will das Wesen des Wissens kennen lernen (*Theaitetos*, 146e). Ludwig Wittgenstein nimmt im *Blauen Buch* Sokrates' Argument von der Unbrauchbarkeit der Aufzählung von Wissensgebieten für das, was Wissen ist, für seine Erläuterung der Familienähnlichkeit auf (Werke, Bd.5, Suhrkamp, Frankfurt 1989, 41).

11 *Theaitetos*, a.a.O., 208b: ἀληθέστατον ἐπιστήμης λόγον, wörtlich: den wahrhaft wissenschaftlichen

Wissens hätte sich im Kreise gedreht. Der λόγος in Verbindung mit den richtigen Meinungen ist für unser Wissen entscheidend, ohne dass diese Verbindung erklärt oder definiert werden könnte.

Platon will mit dem fehlschlagenden Versuch, ‚Wissen‘ zu definieren zeigen, dass das Wesen oder die Natur des Wissen, also das, was Wissen *ist*, unzugänglich ist. Er will aber nicht in Frage stellen, dass etwas als ‚Wissen‘ gelten kann. Definitionen können z.B. als Wissen gelten, wenn sie gerechtfertigt sind. Die rechtfertigende und definierende Tätigkeit, die Vernunft, ist aber ihrerseits nicht Teil des Definitionen-Wissens, sondern dessen Voraussetzung. Was Wissen ermöglicht, ist die Tätigkeit der Vernunft, die für Platon eine Tätigkeit der Seele ist. Diese Tätigkeit lässt sich selbst nicht definieren. Es bleibt offen, wie die Seele tätig ist und Wissen bildet. Die Natur dieser Tätigkeit bleibt unbestimmt. Wir dürfen aber dennoch annehmen, dass das Wissen eine Vernunftnatur hat.

Die Vernunftnatur beschreibt Platon als Tätigkeit der Seele, die sich auf das Ewige, Unsterbliche und immer Gleiche richtet.¹² Das unwandelbar Gleiche ist der Gegenstand wahren Wissens, und der Zugang dazu ist die Vernunftkenntnis¹³. Damit entzieht sich nicht nur die Natur, sondern auch die Geltungsgrundlage des Wissens dem, was wir wissen und definieren können. Wir können aber sagen, dass die Vernunft als Tätigkeit der Seele Wissen ermöglicht. Platon argumentiert dafür, dass das unwandelbar Gleiche, also das, *was ist*, der Gegenstand wahren Wissens ist. Zu wissen, was sich so wie Definitionen rechtfertigen lässt, ist davon abhängig. Aus diesem Wissen können wir aber nicht die Tätigkeit der Vernunftnatur erschließen.

λόγος; ähnlich wie die englische Übersetzung könnte man von einer „vollkommen wahren Definition des Wissens“ sprechen. ‚Erklärung‘ und ‚Definition‘ kommen als Übersetzungen für ‚λόγος‘ in Frage, wenn wir damit den Tätigkeitscharakter der Vernunft bezeichnen.

12 Besonders eindringlich im Dialog *Phaidon* (79d), in dem es um die Unsterblichkeit der Seele geht.

13 Platon wählt für die Vernunftkenntnis an der eben erwähnten Stelle das Wort *φρόνησις*, das in der aristotelischen *Ethik* ‚Klugheit‘ bedeutet und einen praktischen, keinen theoretischen Charakter hat. Die englische Übersetzung wählt für *φρόνησις* das Wort „wisdom“. Aristoteles schreibt in der *Nikomachischen Ethik* (1142a), dass Klugheit (*φρόνησις*) sich mit dem Einzelnen, Wahrnehmbaren beschäftigt und nicht mit dem, wovon Erkenntnis (*ἐπιστήμη*) und Wissen möglich sei. Er gebraucht das Wort also anders als Platon.

2. Wissenschaftliches Wissen

Ähnlich wie Platon zwischen der Bedingung der Möglichkeit wahren Wissens, der Tätigkeit der Vernunft auf der einen und der richtigen Meinung auf der anderen Seite unterscheidet, können wir zwischen der Erklärung, wie Wissen in den Wissenschaften zustande kommt und der Analyse dieses Wissens unterscheiden. Im ersten Fall geht es ähnlich wie bei Platon um das, was Wissen ermöglicht, im zweiten um dessen inhaltliche, begriffliche Klärung. Das Erkennen und Anerkennen von Gründen für Behauptungen und ganze Theorien in den unterschiedlichen Wissenschaften setzt eine Tätigkeit voraus, die wir ‚Vernunft‘ nennen können, so unterschiedlich die Mittel, die sie verwendet auch sein mögen.

Keine begründete Behauptung oder Theorie enthält aber die Tätigkeit, die sie zustande brachte. Selbst wenn Wissenschaftler ihre Versuchsanordnungen genau beschreiben, um anderen die Möglichkeit zu geben, sie zu wiederholen, beschreiben sie nicht, was sie alles dabei dachten, und wie sie auf ihre Einfälle und Ideen kamen. Das ist sehr viel mehr als alles das, was sie in den Versuchsanordnungen beschreiben. Wissenschaftler unterscheiden gute von schlechten Gründen für ihre Entscheidungen und beurteilen Erfolgchancen mit Hilfe ihrer Erfahrung und ihrer Urteilskraft. All das beschreibt keine Versuchsanordnung; sie zeigt es höchstens in Umrissen. Die Geltungsgrundlagen der Wissensbildung bleiben außen vor, sind nicht in dem, was dann als ‚Wissen‘ gilt, enthalten.

Der Unterschied, den Platon zwischen dem macht, was Wissen ermöglicht, worauf sich das wahre Wissen richtet und dem, was wir im begrifflichen Sinn etwa durch Definitionen oder empirisch durch Versuchsanordnungen, alles wissen können, wird denen nicht einleuchten, die glauben, dass es möglich ist, wahres Wissen zu haben. Platon hat dies wohl selbst geglaubt und für sich in Anspruch genommen, aber nicht nachweisen können und dies auch zugegeben. Er beschreibt, warum die Definitionsversuche des Wissens scheitern. Die Verbindung zwischen der Tätigkeit der Vernunft und der richtigen Meinung, ist nicht definierbar und kann selbst nicht gewusst werden.

Wir können die platonische Einsicht auf das Verhältnis zwischen der Erklärung und der Analyse des Wissens übertragen und sehen dann, dass die Analyse des Wissens keine Erklärung des Wissens sein kann. Edmund Gettier hat uns – wie erwähnt - in jüngerer Zeit vor Augen geführt, dass die Analyse keine Erklärung

sein kann.¹⁴ Wenn wir das eine mit dem andern vermischen oder gar verwechseln, kommen wir aus der Verwirrung nicht heraus, wie die vielen Beispiele und Gegenbeispiele à la Gettier gezeigt haben. Es hat keinen Sinn, mit der Analyse der richtigen Meinens eine Erklärung des Wissens geben zu wollen.

Ein Beispiel dafür ist John Hymans Versuch, Gettier zu überwinden. Hyman meint, dass es beim Wissen nicht um eine besonders zuverlässige Art des Meinens, sondern um faktische Ansprüche geht. Er hat vorgeschlagen, das platonische Wissens-Problem so zu verstehen, dass es dabei nicht um Überzeugungen oder Meinungen und den kaum zu erbringenden Nachweis ihrer Wahrheit, sondern um Tatsachen geht. Er versteht Wissen als eine Fähigkeit, sich von Tatsachen leiten zu lassen und dann im Lichte dieser Tatsachen zu wissen, worum es geht, und was etwas ist.¹⁵

Wir müssten also, wenn Hyman Recht hat, nur die Tatsachen kennen, die Gegenstand des Wissens sind, dann könnten wir auch behaupten, ein Wissen dieser Tatsachen zu haben. Natürlich wird damit die Erklärung dessen, was ‚wahres Wissen‘ ist, auf die Frage verschoben, was ‚Tatsachen‘ sind, und wie wir sie feststellen können. Das Gettier-Problem wäre mit Hymans Ansatz zwar vom Tisch, aber das, was ‚wahres Wissen‘ ist, bliebe weiter ungeklärt. Damit wäre aber zumindest die vergebliche Suche nach ultimativen Bedingungen für gerechtfertigte Meinungen als wahres Wissen erledigt.¹⁶

Platon leitet uns an, zwischen der Vernunft als Bedingung der Möglichkeit des Wissens und der richtigen Meinung, die z.B. Definitionen zum Ausdruck bringen, zu unterscheiden. Wir lernen, dass wir die Frage, was Wissen ist, nicht beantworten können, dafür aber die Frage, was als Wissen gelten kann. Was wir wissen, hat eine Voraussetzung, die in diesem Wissen selbst nicht enthalten und nicht definierbar ist. Es ist eine uneinholbare, unableitbare Voraussetzung, die wir mit Platon ‚Vernunft‘ nennen können. Die anfänglichen Zweifel, ob wir ohne eine Kenntnis des Wesens des Wissens überhaupt sagen können, was als Wissen gelten kann, sind damit erst einmal vom Tisch.

14 Gettier (siehe oben) wollte die Unhaltbarkeit der Definition des Wissens als wahre, gerechtfertigte Meinung nachweisen. Es ist ihm nicht aufgefallen, dass dies bereits Platon getan hat, allerdings auf anderen Grundlagen und mit anderen Argumenten.

15 John Hyman, *Action, Knowledge, and Will*, University Press, Oxford 2015.

16 Wie aussichtslos diese Suche sein kann, dokumentiert der Hauptbeitrag von William P. Alston in seinem Band *Epistemic Justification* (Cornell University Press, Ithaca/London 1989, chap. 4).

3. Aristoteles' Erweiterung des ontologischen Maßstabs

Eine methodische Veränderung der platonischen Frage nach dem Unterschied zwischen dem wahren Wissen der Vernunft und der richtigen Meinung schlägt Aristoteles vor. Ihm geht es auch um die Frage, was Wissen ist. Er glaubt aber nicht, dass diese Frage auf direktem Weg zu beantworten ist, sondern indirekt über die Frage, warum das, was wir wissen, tatsächlich gilt. In der *Ersten Analytik* entwickelt er seine Theorie des Syllogismus¹⁷, eine Theorie der formalen, syntaktisch geordneten Geltung von Schlüssen. In der *Zweiten Analytik* geht es ihm dann um die inhaltliche, semantisch geordnete Geltung von Schlüssen. Letztere soll vor allem dazu dienen, den Erkenntniswert dessen, was wir wissen, inhaltlich als etwas zu sichern, was es tatsächlich gibt. Es geht ihm darum, anspruchsvolles Wissen von dem, was ist, zu sichern.

Aristoteles hegt keinen Zweifel an der Möglichkeit wahren Wissens, sonst würde er nicht im ersten Satz seiner *Metaphysik* davon sprechen, dass alle Menschen von Natur nach Wissen streben.¹⁸ Es ist das Streben nach etwas Zuverlässigem und Haltbarem. Nach der vielversprechenden Eröffnung seines großen Werkes analysiert Aristoteles ausführlich den Erwerb, die Stufen und die möglichen Inhalte des Wissens. Es geht um nichts geringeres als das, was *wirklich ist*, das – in seinen Augen – Haltbarste und Sicherste überhaupt. Seine Analyse steigt immer weiter hinauf bis zu den ersten Prinzipien und Ursachen des Wissens, immer in kritischer Auseinandersetzung mit Platon und früheren Philosophen.

Aristoteles ist sich aber durchaus im Klaren darüber, dass die menschlichen Urteile bei der Anwendung jener Prinzipien im Wissenserwerb falsch sein können. Es geht ihm deswegen auch darum, den Wissenshorizont zu klären und zu zeigen, wie Wissen induktiv oder deduktiv syllogistisch gewonnen werden kann. Gültig ist für Aristoteles das Wissen, das wir durch wahre Schlüsse gewinnen. Was „sich unmöglich anders verhalten kann“¹⁹, das wissen wir, wie er meint. Wie kommen

17 Die einfachste Form eines Syllogismus sieht so aus: ‚Alle As sind Bs‘ – ‚X ist ein A‘ – ‚also ist X ein B‘. Thomas Buchheims erklärt in seiner Einführung *Aristoteles – Einführung in sein Denken* (Karl Alber Verlag, Freiburg/München 2015) den Syllogismus und die Grundlagen der aristotelischen Logik.

18 Aristoteles, *Metaphysik*, 980a.

19 Aristoteles, *Analytica Posteriora*, übers. u. erl. v. Wolfgang Detel, 2.Bde, Akademie Verlag, Berlin 1993, 1. Halbband, 71b, 16. Ich gehe nicht auf den Unterschied ein, den Aristoteles zwischen

er und wir darauf? Nicht nur über gültige Schlussverfahren, sondern auch über den richtigen Sinn, die Fähigkeit, die Ergebnisse der Schlüsse als überzeugend einzuschätzen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die Frage, ob Aristoteles mehr als nur eine Art gültiger Schlüsse für möglich hält. Dies wäre der Fall, wenn nach seinem Urteil wahre Schlüsse nicht nur aus wahren, sondern auch aus falschen Prämissen folgen könnten. Er schreibt darüber und meint, es sei klar, „daß auch bei den partikulären Schlüssen in allen Fällen aus Falschem Wahres folgen kann.“ Und wenige Sätze später wiederholt er dies mit der Ergänzung, dass in diesem Fall der wahre Schluss „nicht mit Notwendigkeit“ aus falschen Prämissen folge.²⁰ Diese Bemerkungen löst in jüngerer Zeit eine Debatte aus, die wohl nicht zuletzt dadurch motiviert ist, dass Gottlob Frege – Maßstäbe setzend - ausdrücklich ausschließt, dass aus falschen Prämissen überhaupt geschlossen werden kann.²¹

Günther Patzig skizziert diese Debatte nicht nur, sondern bringt sie auch mit einer eigenen Lösung zu einem gewissen Abschluss. Er pointiert den Gedankengang von Aristoteles, dass Schlüsse mit falschen Prämissen Sätze seien, „die *notwendigerweise nicht notwendig wahr*“ seien. Analoges gelte für die Wahrheit und Falschheit der Prämissen.²² Den Beweis, den Aristoteles für das von ihm vermutete – und hinter diesen Argumenten stehende - Prinzip, dass ein Sachverhalt nicht aus einem anderen Sachverhalt und dessen Gegenteil folgen kann, anbietet, hält Patzig ähnlich wie vor ihm Lukasiewicz allerdings für falsch. Patzig weist darauf hin, dass sich die prinzipielle Falschheit des Widerspruchs zwischen der Behauptung eines Sachverhalts und seines Gegenteils nicht auf Konditionale, also nicht auf wenn-

Deduktion und Demonstration macht.

20 Aristoteles, *Lehre vom Schluß oder Erste Analytik*, Felix Meiner, Hamburg 1992, 105.

21 G. Frege, *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, hrsg. von Gottfried Gabriel u.a., Felix Meiner, Hamburg 1976, 118. Dabei sollte nicht übersehen werden, dass Frege ‚Schließen‘ nicht syllogistisch versteht, sondern als Anwendung einer sog. Abtrennungsregel. An der Debatte nahmen namhafte Logiker wie Prior, Lukasiewicz, Maier, Albrecht teil. Günther Patzig hat diese Debatte skizziert („Aristoteles über Schlüsse aus falschen Prämissen“, in: ders., *Gesammelte Schriften* III, Wallstein, Göttingen 1996, 115-124). Den Unterschied zwischen syllogistischen und modernen junktorenlogischen Schlüssen untersucht Wolfgang Wieland („Probleme der aristotelischen Theorie über die Schlüsse aus falschen Prämissen“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 58, 1, 1-9). Günther Patzig hat sich mit seinen Editionen in den frühen 60er Jahren des 20.Jh. um die Präsenz der Werke von Gottlob Frege verdient gemacht.

22 Günther Patzig, a.a.O., 121.

dann-Sätze, übertragen lasse. Wenn der Konditional z.B. so aussehe: „Wenn der Patient nicht stirbt, so stirbt er“, sei dies nicht prinzipiell falsch, weil der Patient auf jeden Fall sterben könne, was auch immer an Versuchen, ihn davor zu bewahren, unternommen wurde.²³

Aus alledem folgt nun aber nicht, dass Aristoteles mehr als eine Art gültiger Schlüsse für möglich hält. Er kennt, was die Bildung von Wissen angeht, nur eine Art von Geltung, nämlich die durch wahre Schlüsse, und deren Geltung wird – wie wir gleich sehen – durch Prinzipien garantiert. Es ist allerdings so, dass er die Geltung von Schlüssen nicht wie wir heute annehmen, angeleitet durch Frege, auf formale Erfordernisse beschränkt. Er trennt die Form des Schließens nicht vom sachlichen Gehalt dessen, was als wahr oder falsch erschlossen werden soll. Dies veranschaulicht auch Günther Patzigs Beispiel des sterbenden Patienten.

Ontologie und Logik, also das, was ist und das, was aus logischen Gründen gilt, hält Aristoteles für untrennbar.²⁴ Er versteht ‚Geltung‘ gleichzeitig ontologisch und logisch. Besonders augenfällig wird dies, wenn er sagt, es sei nicht möglich das „Nichtseiende“ zu wissen.²⁵ ‚Ist‘ und ‚gilt‘ sind synonym, und für beides können wir auch ‚wahr‘ und ‚widerspruchsfrei‘ einsetzen. Aber woher wissen wir, wo die Grenze zwischen dem, was ist und dem, was nicht ist, genau verläuft? Anders gefragt, wo beginnt unser Wissen? Wie kommen wir überhaupt dazu etwas zu wissen? Aristoteles’ Antwort ist: wir beginnen bei „ursprünglichen und nicht

23 A.a.O., 123.

24 Logik und Ontologie sind nicht nur in der aristotelischen Tradition eng miteinander verbunden, sondern auch in der platonischen, vor allem im Neuplatonismus. Seit Kant, aber vor allem seit Frege wird das Eine vom Anderen getrennt. Wittgenstein will im *Tractatus* die Verbindung wieder herstellen, wie er in seinem Tagebucheintrag vom 22.1.15 zum Ausdruck bringt: „Meine ganze Aufgabe besteht darin, das Wesen des Satzes zu erklären. – Das heißt, das Wesen aller Tatsachen anzugeben, deren Bild der Satz *ist*. – Das Wesen allen Seins angeben. (Und hier bedeutet Sein nicht existieren – dann wäre es unsinnig.)“ (Ludwig Wittgenstein, *Werkausgabe*, Bd.1, Suhrkamp, Frankfurt 1989, 129.) Die Logik des *Tractatus* soll genau diese ontologische Aufgabe erfüllen. Logik und Ontologie sind im *Tractatus* nicht nur untrennbar miteinander verbunden, sondern identisch.

25 Aristoteles, *Analytica Posteriora*, 71b, 26. Dass die Diagonale mit der Seitenlinie eines Rechtecks kommensurabel ist, d.h. dass sie beide ganzzahlig messbar sind, nennt er als Beispiel für etwas, was ‚nicht ist‘. Wir würden ohne ontologisch urteilen zu wollen einfach sagen, dass es falsch wäre, das eine mit dem anderen gleich zu setzen. Außerdem würden wir uns nicht scheuen, dies als ‚Wissen‘ zu bezeichnen. Wir haben gelernt, mit irrealen Zahlen, z.B. den Ergebnissen von Quadrat-Wurzeln zu rechnen.

demonstrierbaren Dingen“, also bei Sätzen, für die es keinen Beweis geben kann, weil sie unabgeleitet gelten.²⁶

Drehen wir uns mit dieser Auskunft nicht im Kreis? Aristoteles war sich sicher, dass wir das – meistens - nicht tun. Es geht hier nicht darum, ob und warum er Recht hat. Wir wollen nur verstehen, wie er sich vorstellt, wie wir gültiges Wissen erwerben können. Den ersten Schritt gehen wir, wenn wir Prinzipien kennen, aus denen wir schließen können. Sie sind die ersten – nicht begründbaren - Ursachen ‚wissenschaftlichen Wissens‘. Natürlich haben wir, bevor wir den ersten Schritt tun, früher erlerntes und erworbenes Vorwissen und sinnliche Wahrnehmung. Aristoteles ist ein guter Beobachter. Er ist sich aber auch im Klaren darüber, dass es zwei Arten des Früheren gibt, nämlich das, was wie die Wahrnehmung und das Erlernte mehr oder weniger früher ist und uns individuell näher oder ferner liegt. Und dann gibt es noch das, was „schlechthin früher“ und am weitesten von der Erfahrung entfernt liegt, die Prinzipien, aus denen wir schließen. In der Ordnung des Wissens ist das Erstere das konkrete Einzelne, das Letztere das Allgemeinste, das Früheste. Das Allgemeinste, Früheste sind Prinzipien unseres Denkens. Sie gelten „unvermittelt“, ohne weitere Voraussetzungen, unabgeleitet.²⁷

Interessant ist nicht nur, dass Aristoteles die ersten Prinzipien oder Axiome des Wissens als ‚unvermittelt‘ bezeichnet, sondern auch, dass er im Zweifel ist, ob deren Kenntnis bereits Wissen ist, oder ob wir sie vielleicht schon „in uns“ hatten, ohne sie zu wissen, also „verborgen“.²⁸ Er spricht in diesem Zusammenhang von der Wahrnehmung als einer „Fähigkeit“ aller Tiere, Unterschiede zu erkennen.²⁹ Er beschreibt dann eine Art Eskalationsmodell des Wissens, das mit der Unterscheidungsfähigkeit der Wahrnehmung beginnt. Aus der Wahrnehmung entsteht Erinnerung und daraus Erfahrung, die – in der Seele „zur Ruhe gekommen“³⁰ – zu etwas Allgemeinem und schließlich zu Wissen wird. Entscheidend für Aristoteles ist in diesem Prozess die Wahrnehmung, die sich

26 A.a.O., 71b, 27f.

27 A.a.O., 71b 22, 72a 8, 72a 15, 99b 21. Würde es hier primär um die aristotelische Theorie des Wissens gehen, müsste im Mittelpunkt die allmähliche Herausarbeitung des Prinzipienwissens im zweiten, dritten und vierten Buch der *Metaphysik* stehen. Im dritten Buch geht es bereits um die Frage, welche Prinzipien Beweisen zugrunde liegen, also darum, was einen gültigen Beweis ausmacht (bes. *Metaphysik*, 996b/997a).

28 *Analytica posteriora*, a.a.O., 99b, 26. Dies klingt wie ein Nachhall von Platons Ideen.

29 A.a.O., 99b, 35.

30 A.a.O., 100a, 7.

auf das Allgemeine richtet.³¹ Ihre Wirkungsweise beschreibt er analog zu einem Kämpfer in der Schlacht, der stehen bleibt und dem dann andere folgen, „bis man zum Anfang kommt“.³² Der Anfang ist das Allgemeine. Die Wahrnehmung bringt durch Induktion das Allgemeine zustande.³³ Was ‚Mensch‘ oder ‚Tier‘ bedeutet, erfahren wir so.

Der empiristische Klang dieser Überlegung darf nicht täuschen. Es geht Aristoteles keineswegs darum, dass die Prinzipien des Wissens aus der Erfahrung gewonnen werden, sondern darum, dass wir ihre Wirkungsweise in den Unterscheidungsakten der Wahrnehmung erkennen. Es ist der Unterscheidungsfähigkeit zu verdanken, dass wir die Prinzipien des Wissens auch anwenden können. Letzteres wird bereits in der *Ersten Analytik*, in seiner Lehre vom Syllogismus deutlich. Für die Geltung der Syllogismen bietet Aristoteles kein Argument an, weil es dafür auch keines gibt. Die Schlussregeln gelten ‚offensichtlich‘, sind auf natürliche Weise überzeugend.³⁴

Aristoteles erklärt die Wissensbildung – setzt man die angeborenen, auf Prinzipien basierenden Unterscheidungsvermögen einmal voraus – in mehreren Stufen, in denen die Wahrnehmung mit dem Denken verbunden wird. Die Wahrnehmung wird – wie er in *De Anima* zeigt³⁵ – durch einzelnes Äußeres unabhängig von unserem Willen ausgelöst. Sie wird durch Einzelnes, Wahrnehmbares, durch Sichtbares, Hörbares etc. hervorgerufen, also durch etwas, was außerhalb der Seele liegt.³⁶ Das Wissen ist dagegen innerhalb der Seele, es bezieht sich auf das Allgemeine, und der Mensch richtet sich willentlich, intentional darauf. Wenn das Allgemeine erkannt ist, steht es – im Unterschied zum wahrnehmbaren und wahrgenommenen Einzelnen – immer zur Verfügung. Es ist wirklich und nicht nur der Möglichkeit nach da. Wenn ich z.B. die Grammatik und das Vokabular erlernt habe, muss ich nicht mehr lange über sie nachdenken, wenn ich spreche. Das

31 A.a.O., 100b.

32 A.a.O., 100a, 15.

33 A.a.O., 100b, 6.

34 Jonathan Lear untersucht dies im Einzelnen in enger Anlehnung an die *Erste Analytik* (ders., *Aristotle and Logical Theory*, University Press, Cambridge 1980, 3ff.).

35 Aristoteles, *De Anima. Über die Seele*, griechisch-deutsch, übers. mit Einleitung u. Kommentar von Thomas Buchheim, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2016. Zur ‚Wahrnehmung‘ siehe bes. 25ff.

36 Aristoteles, *De Anima*, 417b, 20f. (a.a.O., 1128ff.) Die einschlägigen Passagen kommentieren Thomas Buchheim (a.a.O., 251f.) und Wolfgang Bernard (*Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles*, Valentin Koerner, Baden-Baden 1988) sorgfältig und erhellend.

Einzelne, das Wahrnehmbare muss in einem Unterscheidungsakt jedes Mal erfasst werden. In aristotelischer Diktion heißt dies, dass das Wahrnehmungsvermögen nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit nach da ist.³⁷

Die Verbindung zwischen Wahrnehmung und Denken durch Unterscheidungsvermögen und Einsicht ist nicht einfach und nicht sicher. Der Abstand zwischen dem, was in der Seele ist und dem, was außerhalb von ihr ist und nur der Möglichkeit nach gewusst werden kann, muss immer wieder überwunden werden. Der Kommentator der *Zweiten Analytik*, Wolfgang Detel, schreibt, es sei „richtig zu sagen, daß die Einsicht den ‚Sprung‘ vom Einzelnen ins (unvermittelte) Allgemeine vermittelt“. Er weist aber darauf hin, dass dieser Sprung, basierend auf der Annahme allgemeiner Strukturen, schief gehen kann.³⁸ Für Aristoteles ist das Wissen, das sich auf die wahrnehmbare Welt bezieht, fehlbar.

Aristoteles ist sich, wie diese knappen Bemerkungen zeigen, mit seinem Lehrer Platon darin einig, dass es nicht möglich ist, die unvermittelten Voraussetzungen des Wissens zu definieren. Deswegen ist es auch nicht möglich zu definieren, was Wissen ist. Jede Definition wäre zirkulär. Anders als Platon entwickelt Aristoteles auf der Grundlage unabgeleiteter, offensichtlich geltender Voraussetzungen eine Theorie der Wissenschaft, die er mit seinem Fundus an Beispielen aus der Arithmetik und Geometrie erläutert. An der Geltung seiner Theorie hat er keinen Zweifel, nicht zuletzt weil sie fruchtbar ist. Die Geltung des Wissens ist erstmals bei Aristoteles ein argumentativer Anspruch, und sie spielt dann auch in Logik und Mathematik eine Rolle.

Aristoteles verbindet Logik und Ontologie. Er zeigt mit dieser Verbindung, warum etwas als ‚Wissen‘ gelten kann.³⁹ Er geht methodisch einen Schritt weiter als Platon und sieht – wie es scheint als erster –, dass für Wissen formale, syntaktische, inhaltliche, semantische, also begriffliche Voraussetzungen und die Wahrnehmung nötig sind. Er zeigt, dass die Bildung von Wissen nur möglich ist, wenn alle Arten begrifflicher Voraussetzungen erfüllt, untereinander und mit der Wahrnehmung verbunden sind. Bedeutsam ist seine Einsicht, dass die ersten Voraussetzungen

37 Aristoteles, a.a.O., 417a, 7f.

38 Aristoteles, *Analytica Posteriora*, übers. u. erl. v. Wolfgang Detel, 2.Bde, Akademie Verlag, Berlin 1993, 2. Halbband, 883.

39 Einen Begriff für ‚Geltung‘ (im Unterschied zu ‚Genesis‘) gibt es in der klassischen griechischen Philosophie noch nicht, jedenfalls findet er sich nicht im *Thesaurus linguae graeca*. Rafael Ferber hat mich darauf aufmerksam gemacht.

dafür, dass Schlussverfahren gelten, selbst keine Voraussetzungen haben. Damit ist auch die Geltung des Wissens, das solche Verfahren vermitteln, voraussetzungslos. Die Voraussetzungen des Wissens gelten unangeleitet, ohne weitere Begründung, grundlos, wenn man so will. Vieles, was wir wissen, kann bestätigt werden und deswegen auch gelten. Die Voraussetzungen der Verfahren, mit denen Wissen als wahr bestätigt wird, haben selbst keine Begründung. Auch sie gelten grundlos.

Die aristotelische Verbindung logisch-syntaktischer Verfahren, von Begriffen mit dem, was ist, also die Verbindung von Logik und Ontologie wird mittlerweile durch andere, analoge Verfahren ersetzt. Die Verbindung ist aber noch nicht klarer als sie bei Aristoteles ist. Sie wird auch nicht klarer, wenn wir – wie in der Diskussion der Gettier-Beispiele - darauf verzichten, nach dem ‚Wesen‘ oder der ‚Natur‘ des Wissens zu fragen. Denn diese Frage betrifft den ontologischen Maßstab des Wissens und richtet sich auf das Nicht-Reflexive, das, was wir nicht selbst bestimmen können, sondern erst auffinden müssen. Die Verbindung von Logik und Ontologie ist offen, weil die begrifflichen Maßstäbe den ontologischen Maßstab nicht einschließen.⁴⁰

Es gibt allerdings eine Option dafür, dass die Logik die Ontologie doch einschließt. Wir haben anfangs erwähnt, dass wir über alles Mögliche, was es nur in Fabeln gibt, wahre und widerspruchsfreie Aussagen machen können. Aus dieser Möglichkeit macht Saul Kripke eine Tugend. Er zeigt mit seinem Präentions-Prinzip, dass es Hamlet und Sherlock Holmes relativ zu den Geschichten, die über sie erzählt werden, tatsächlich gibt.⁴¹ Ihre Existenz wird in den literarischen Texten präntiert. Kripke hält fiktionale Charaktere wie Hamlet und Sherlock Holmes für abstrakte Entitäten, die es ähnlich wie Naturgesetze oder Nationen gibt. Kripke präsentiert eine Menge Gründe, die dafür sprechen, abstrakte Entitäten als Akteure zu verstehen, die ähnlich wie Personen konkret in unser Leben eingreifen.⁴² Zweifellos trifft dies auf Nationen und andere abstrakte Entitäten zu. Kripke argumentiert für seine Überzeugung sehr sorgfältig und überzeugend.

Wir können die von ihm behauptete Verbindung von Logik und Ontologie auf

40 Die Modelle, die Kant in seiner transzendentalen Deduktion und Wittgenstein im *Tractatus* für das Verhältnis zwischen dem, was ist und dem, was wir begrifflich darüber wissen, entwickeln, haben wir nur in Fußnoten erwähnt. Sie verdienen natürlich sehr viel mehr Aufmerksamkeit, als wir ihnen hier geben.

41 Saul A. Kripke, *Reference and Existence. The John Lock Lectures*, University Press, Oxford 2013.

42 A.a.O., 73.

vielen anwenden, wovon wir nicht sagen wollten, dass es existiert, wie etwa Gesetze oder Prinzipien. Natürlich sind damit nicht alle Probleme des Verhältnisses von Logik und Ontologie gelöst. Vielmehr treten neue auf. Gesetze und Prinzipien finden wir, nachdem sie formuliert wurden. Es ist fraglich, in welchem Sinn sie einen nicht-reflexiven Charakter haben. Sie existieren anders als die Venus, die wir in der Tat nicht erfunden, sondern gefunden haben. Manche glauben, dass wir Prinzipien wie die Menschenwürde oder die Menschenrechte ähnlich wie beliebige andere Begriffe im Lauf der Geschichte erfunden haben. Sie glauben, dass die Genesis solcher Begriffe ihre Geltung begründet. Wir können diese Ansicht hier nicht prüfen, tun dies aber an anderer Stelle.

Unabhängig von Kripkes Vorschlag ist das Verhältnis zwischen Logik und Ontologie aber auch offen, weil vieles, was wir aufgrund unserer Erfahrung wissen, wovon wir also glauben, dass es tatsächlich existiert, nicht notwendig wahr ist. Die Ontologie schließt also die Logik bzw. die Erkenntnistheorie nicht ein. Selbst das, was wir im wissenschaftlichen Sinn etwa über den Kosmos, über Schwarze Löcher und dergleichen heute wissen, ist nicht notwendig wahr. Wir haben aber noch keinen Grund an diesem Wissen zu zweifeln. Es kann jedoch sein, dass wir ihn bald finden. Diese tastenden Bemerkungen sollen zeigen, dass wir zum Verhältnis zwischen dem, wovon wir wissen, dass es existiert und der Geltung dieses Wissens manches andere als Aristoteles sagen können, aber nicht wirklich mehr und vor allem nichts endgültiges.

