



WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN · BERLIN

Wahrheit und Performation. Einige aristotelische Erwägungen

Sybille Krämer zum Geburtstag

I. Die propositionale Fassung des Wissens bei Aristoteles

Wissen besteht in Prädikation und Gedächtnis. Ohne Prädikation gibt es keine Möglichkeit, *etwas als etwas* und damit überhaupt zu begreifen, ohne Gedächtnis gibt es keine Möglichkeit, vergangene Erfahrungen zu verwalten, sie damit als etwas verfügbar zu haben und sie als Schemata für neue Erfahrungen zu verwenden.

Aristoteles unterteilt zu Beginn der *Zweiten Analytik* alle Wissenschaftlichkeit in induktive und deduktive; er konzentriert sich hier auf die Deduktion, diese ist ihm ein Wissen, das aus sicheren Prinzipien gewonnen wird. [1] Die Antwort auf die Frage, wie diese Prinzipien selbst erlangt werden, ist zweideutig; sie bezieht sich sowohl auf Momente der Erfahrung als auch auf Strukturen des *noûs*.

Das Credo des antiplatonischen Empiristen Aristoteles findet sich im letzten Satz der *Zweiten Analytik*. Nach dieser Formulierung stammt die Erkenntnis der ersten Prinzipien ursprünglich aus der Erfahrung. Die Erfahrungen sind als einzelne in einem ersten Schritt begriffen und dann in einem zweiten verallgemeinert worden. Im Gedächtnis werden die begriffenen Erfahrungen gespeichert, sind sie als Schemata nun verfügbar und wiederholbar; so sind sie die Bedingung für Wissenschaft und Kunst: »wenn in Hinsicht auf Werden: von Kunst, wenn in Hinsicht auf Sein: von Wissen. Weder also kommen die Zustände abgesondert bestimmt in uns vor, noch entstehen sie von anderen Zuständen aus, die kenntnisreicher sind, sondern von der Wahrnehmung aus« (*Zweite Analytik*, 100 a 4-14).

Freilich ist nicht deutlich, wie dieses empirische Bekenntnis mit der strukturellen Axiomatik zusammenpasst, die in der *noesis*, im Denken, grundgelegt ist. Es stellt sich nämlich die Frage nach der Erkenntnis von Strukturprinzipien wie dem Satz des Widerspruchs, von Identität und Differenz, der Zahlen, der Ähnlichkeit, des Ganzen und seiner Teile, dem Verhältnis von Individuum und Allgemeinem. Diese Prinzipien (*archai*, ebd., 76 a 17) sind unbeweisbar und ihre axiomatische Geltung (ebd., 76 b 30) muss vorausgesetzt werden.

Wissenschaft ist für Aristoteles nur im Bezug auf Begriffe möglich. Begriffe sind allgemeine Zeichen. Das bedeutet, dass es Wissenschaft im genauen Sinne nur von diesen Zeichen geben kann; alle sinnliche Erkenntnis bietet als solche keine sichere und damit keine wissenschaftsgeeignete Erkenntnis. [2]

Wir erkennen das *tò tí estin*, »das Was-es-ist« einer Sache – das heißt: die Allgemeinheit – an der Individualität der Einzeldinge. Diesen Akt der Erkenntnis des Allgemeinen am Individuellen, der bei Aristoteles in den Büchern 7 bis 9 der *Metaphysik*, den Substanzbüchern, immer wieder diskutiert wird, heißt konventionell Abstraktion. Aber dieser Abstraktionsprozess setzt voraus, dass man immer schon weiß, was dieses *tò tí*, »das Was«, ist. Lässt sich das anders als das theoretische Ex-post-Erschließen des im praktischen Leben immer schon Erschlossenen deuten?

Das »Was-es-ist«, sagt Aristoteles, sei zugleich das *dià tí*, »das Wodurch« etwas das werde, was es ist, und damit ist das »Was-es-ist« der Grund, wodurch es erkannt



werde. Ist dieses »Wodurch« der allgemeinen Formen, die erkannt werden, in seiner Allgemeinheit der Gehalt des *noûs*? [3] Wie lassen sich die allgemeinen Begriffe aus dem konkreten Ding, das Aristoteles mit dem abenteuerlichen Kunstwort *tò tí ên eînai* kennzeichnet (»das Etwas-war-sein«, Bonitz sagt: »Wesenswas«), gewinnen? Wenn man das *tò tí ên eînai* als konkretes Einzelding fasst, dann ist das *ên* – »war« – dasjenige, was das Indiz des Allgemeinen im Besonderen ausmacht. Aber ist diese Benennung mehr als eine sprachliche Verlegenheitslösung für das Problem des Allgemeinen im Besonderen, das man als das Paradox des Anfangs aller Erkenntnis beschreiben muss? Dieses Paradox besteht darin, dass etwas nur dann als Einzelnes erkennbar ist, wenn es allgemein prädiiziert werden kann.

Die Prädikation des Allgemeinen hat Aristoteles zu Beginn von *Peri hermeneías* formal als die Verbindung von Erkenntnis und Sprache definiert: Wissen ist die Prädikation eines *tò de tí*, eines »dies-da«. Dieses *tò de tí* wird meistens als »Individuum« übersetzt, es findet sich auch *hékaston*, »jedes«. [4] Das reale extramentale *tò de tí* werde, so Aristoteles, in der Seele abgebildet; und dieses abgebildete Ding, das in den Seelen aller Menschen gleich abgebildet wird, wird in einem zweiten Schritt bezeichnet: Das ist ein X (z.B. ein Baum). »Worte sind ausgesprochene Symbole oder Zeichen von Affekten oder Eindrücken. Geschriebene Worte sind Zeichen der gesprochenen Worte.« (*Peri hermeneías* I, 16 a 1) Entscheidend ist die Formulierung: Worte sind »*sýmbola tôn en tê psychê pathemáton*«. [5] Die Schrift ist wiederum ein sekundäres Symbol des Gesprochenen.

Nicht alle Menschen reden und schreiben gleich. Allerdings sind, Aristoteles zufolge, die mentalen Affektionen (*pathémata*) für alle Menschen gleich, weil die Gegenstände, von denen sie kommen, dieselben sind (vgl. ebd.). Die verschiedenen Sprachen repräsentieren deshalb dieselben mentalen Affekte (»Widerfahrnisse«, sagt Weidemann) mit verschiedenen Zeichen. Über den Wahrheitsgehalt dieser *pathémata* als solche kann erst in einer Aussage geurteilt werden. Erst Sätze vom Charakter »das ist X«, resp. »X=Y« sind wahrheitsfähig. Wahrheitsfähig sind nicht die Eindrücke und nicht die Worte als solche, sondern nur Sätze – das Beispiel: Bockhirsch (*tragelaphos*) – ist als Wort weder wahr noch falsch. Wenn man sagt: Es gibt reale Bockhirsche, dann macht man eine wahrheitsfähige Aussage – und die Aussage, es gibt Bockhirsche, ist (erfahrungsgemäß) falsch.

Es handelt sich bei Aristoteles laut *Peri hermeneías* um eine dreistufige Sprach-, Wissens- und Wahrheitstheorie, die Schrifttheorie ist von der Theorie der Begriffsbildung abhängig. So ergeben sich folgende Elemente: erstens die Dinge, zweitens die Eindrücke (Widerfahrnisse / *pathémata*), drittens Worte. Bei diesen Worten kommt es nicht darauf an, welche Sprache im Einzelnen gebraucht wird, aber es muss ein Laut sein; die Dinge müssen durch einen Laut repräsentiert sein. Es reicht formal, dass es sich um ein sinnliches, also ein äußerlich wahrnehmbares Zeichen handelt. Die Sinnlichkeit des Zeichens ist unerlässlich; und dieses Zeichen verweist auf etwas. Auch hier ist also die Zweipoligkeit: *etwas als etwas* gewahrt. Zeichen sind wahrheitsfähig, weil sie auch falsch sein können. Um welches Zeichen – und sprachlich betrachtet, um welchen Laut – es sich handelt, ist im Prinzip gleichgültig, aber es muss ein identifizierend, zeichenhaft Belautendes sein, die Wortkörper selbst sind, wie die verschiedenen Sprachen zeigen, unterschiedlich. Die Laute sind, sobald sie sprachlich sind, Begriffszeichen; und sie sind, weil sie als endlich viele für unendlich viele Einzelheiten gelten, allgemein. Der mittelalterliche Terminus ist der der Universalien – und diese gelten prinzipiell für eine ganze Klasse von Dingen. Die Schrift ist sodann – viertens – die Repräsentanz der Worte, nicht der Dinge, und nur durch die Sprache vermittelt die Repräsentanz der Eindrücke (*pathémata*).

Das Wort (*ónoma*) gilt als kleinstes durch Konvention festgelegtes Zeichen. Der Begriff Konvention übersetzt *katà synthéken* (»als Zusammenstellung«). [6] Das kann im präzisen Sinn nur heißen: Das *pathema*, der Eindruck des Einzel-Dings (*tò tí ên eînai*) in der Seele, wird mit dem Laut, dem *ónoma*, gekoppelt. Aristoteles nennt diese Verbindung auch *sýmbolon* (*Peri hermeneías* I, 16 a 3). Diese Verknüpfung von Bild und Laut ist nötig, sonst kann gar kein Begriff gebildet werden. Der Laut an sich ist sinnlos, er wird erst *katà synthéken* zum *sýmbolon* – das heißt, er verweist auf das *pathema*. Das *pathema* – der Eindruck des Einzel-Dings (*tò tí ên eînai*) in der Seele – ist an sich selbst wahrheitsneutral. Erst die Zusammenstellung von *pathema* und Laut wird zum *ónoma*, zum grammatischen Substantiv. Dieses Substantiv verlangt aber, damit es zum Logos und wahrheitsfähig werden kann, nach Prädikaten: Es ist, wie Frege das ausdrückt, semantisch ungesättigt und braucht Attribute bzw. ein *rhêma*, ein Verb. [7] Ein Wort wird erst dann von einem bloßen Laut zum sprachlichen Element – und damit zum Erkenntnismittel – wenn es zum Symbol geworden ist und auf etwas verweist, wodurch es wahrheitsfähig wird. Symbol ist in diesem Sinn die eine Hälfte der Münze, die auf die andere verweist.



Wissen will Wahrheit, es ist ohne einen Bezug zur Wahrheit undenkbar; es mag sein, dass man am Wahrheitsanspruch von Wissen zweifelt – aber noch der Zweifel ist an der Wahrheit orientiert. Wahrheitsfähig sind nur Aussagen, bei denen man den Unterschied von wahr und falsch feststellen kann. [8] Dieser Sachverhalt setzt die Geltung des Satzes vom Widerspruch voraus; etwas kann aber nur widersprechend sein, wenn es mindestens zwei Positionen gibt, die man einander zuordnen kann. Deshalb ist über reine, unausgesprochene Impressionen – *pathémata*– oder alleinstehende Worte keine Wahrheitsbehauptung möglich. Es muss ein logisches Urteil, die Zuordnung zweier Termini, vorliegen. Aristoteles' Formel: »Der also denkt wahr, der das Getrennte für getrennt und das Zusammengesetzte für zusammengesetzt hält; der aber falsch, dessen Gedanken sich entgegengesetzt verhalten« (*Metaphysik* IX, 10, 1051 b 3).

Das Verhältnis von Wissen und Wahrheit ist für Aristoteles wesentlich ein formales Problem. Sofern der Satz des Widerspruchs als Kriterium für wahr und falsch gilt, gilt die Alternative von wahr und falsch, d.h. die zweiwertige Wahrheitstafel. Im IV. Buch, Kap. 4 bis 8 seiner *Metaphysik* hat Aristoteles mit Nachdruck auf die Bedeutung dieses Satzes hingewiesen. Seine Definition des Widerspruchs (*antikeímenon*) lautet: »Es ist unmöglich, dass demselbigen dasselbe und in derselben Hinsicht zugleich zukomme und nicht zukomme. Dies ist das festeste Prinzip von allen. Denn unmöglich kann jemand annehmen, dass dasselbe sei und nicht sei. Daher führen alle ihre Beweise auf diese Meinung als die letzte zurück.« (*Metaphysik* IV, 3, 1005 b 19)

Das Prinzip des Widerspruchs ist mit dem universalen Anspruch bejahender und verneinender Urteile verschränkt. Das bedeutet, dass die Wahrheitstafel in der formalen Logik zweiwertig ist: Sie umfasst nur die Werte »wahr« und »falsch«. Im logischen Urteil zeigt sich die Geltung des Satzes vom Widerspruch: »Offenbar liegt also jeder Bejahung eine Verneinung gegenüber und jeder Verneinung eine Bejahung; und dieses Verhältnis heiße Widerspruch: Bejahung und Verneinung einander entgegengesetzt.« (*Peri hermeneías* I, 16 a 26)

Die zweiwertige Wahrheitstafel, Affirmation und Negation sowie das Verhältnis von allgemein und partikulär sind die formale Bedingung des Syllogismus, der für Aristoteles letztlich allein gültigen Form des wissenschaftlichen Beweises. Grundlage allen Wissens bleibt die propositionale Form; denn diese ermöglicht die Geltung des Satzes vom Widerspruch und damit den Wahrheitsanspruch des Wissens.

II. Performatives Wissen

Gilt diese aristotelische Voraussetzung, dass die Wahrheit nur als Prädikation fassbar ist, auch für performative Sätze? [9]

Ist der Akt der sprachlichen Performance selbst der Akt der Prädikation? Es scheint, dass der aristotelische Wahrheitsbegriff sich allein auf konstatierende Sachverhalte bezieht. Er setzt voraus, dass etwas da sei, das sich als prädikativ bestimmbar erweist. Sprachlich ist das ein Aussagesatz. Performative Sätze sind solche, die den Sachverhalt, der sie fassbar macht, erst erzeugen: Ein performativer Akt wird wahr, indem er erzeugt wird. [10] Anschließend kann er benannt werden. Wahr im aristotelischen Sinn ist er nur, wenn über ihn geredet werden kann. Er kann, wenn man einen weichen Begriff als den der aristotelisch-formalen Wahrheit anwendet, nämlich den des Verstehens, [11] auch nur verstanden werden, wenn man vorher weiß, was einen erwartet, und ob sich diese Erwartung im Nachhinein bestätigt oder nicht bestätigt. Schon die Erwartung schließt Prädikation ein. Schwierig wird die Bestimmung, inwiefern sich der performative Akt selbst als Prädikationsakt erweist; denn die Stimmigkeit eines solchen Aktes ist von der Intuition abhängig, es müsse das Prädikat zum Subjekt passen, also von der Struktur des *etwas als etwas*, der Vollzug zum Gegenstand passen wie die Bildung eines prädikativen Urteils. Wenn ich ins Theater gehe, erwarte ich keine Kinoaufführung und bei einer Taufe erwarte ich keine letzte Ölung. Es scheint, dass sich die Frage nach dem *tí katà tinós* nicht auflösen lässt, sofern auch in einem performativen Akt etwas erzeugt wird, das nur prädikativ verstanden werden kann. Es handelt sich um ein Sprachhandeln, das Bedeutung verleiht, und genau das ist Prädikation.

Taufen oder andere sakramentale Akte sind Musterbeispiele für performatives Handeln, das nur dann auch Wissen des Performativen ist, wenn man begreift, was da geschieht, nämlich eine Anreicherung von Bedeutung. Bedeutung ist allemal Prädikation; performatives Handeln hat eine Bedeutung, und als eine solche Handlung lässt sie sich nur begreifen, indem sie in ihrer Symbolizität, d.h. in ihrem Verweischarakter vor einem prinzipiell prädikablen Verständnishorizont »verstanden« wird, d.h. indem eine solche Prädikation vorgenommen wird. [12] Das muss nicht nach einem ein für allemal festgelegten Regelsystem erfolgen; für diesen Zusammenhang braucht man



auch keine Idealsprache – vielleicht ist diese sogar hinderlich für das Verstehen eines performativen Aktes. Aber die Prädikabilität ist unerlässlich; denn ohne sie ist kein Wissen und kein Verstehen möglich.

Allerdings zeigt sich hier ein Problem mit dem aristotelischen Wahrheitskonzept. Dieses kann sinnvoll nur angewendet werden, wenn der Prädikationsakt als vollzogen begriffen worden ist. Ein performativer Akt wird wahr, indem er vollzogen wird. Er bewirkt seine eigene Wahrheit; und erst danach kann er im Modus des Aussagesatzes als wahr benannt werden.

In diesem Sinne könnte der Akt der Performation als erster wahrheitsfähiger Akt wie Fichtes »Tathandlung« verstanden werden. Bei Fichte setzt sich das Ich selbst. In diesem Setzungsakt Ich = Ich wird die Existenz des Ich zugleich als Satz der Identität und damit als ursprüngliche wahrheitsfähige Prädikation begriffen. Dann wäre die Pointe der Subjektphilosophie, in der sich die Substanz als Subjekt inszeniert, Sichtbarmachung und Wahrheitsfähigkeit zugleich. Die Formel wäre nicht: *How to Do Things With Words*, sondern vielmehr: *Wie bringt der Akt des Denkens das Sein zur Sprache*.

· ENDNOTEN ·

[1] Die Induktion behandelt Aristoteles stärker in der *Topik* und den sophistischen Widerlegungen.

[2] Vgl. *Zweite Analytik* I, 31: Sinnliche Erkenntnis kann keine wissenschaftliche Erkenntnis werden, sie beschäftigt sich mit Einzeldingen (*hékasta*), sofern wissenschaftliche Erkenntnis schlussfolgernd – inferentiell – ist. Universalien (*kathóloi*) können nicht sinnlich wahrgenommen werden; aber sie sind Bedingungen der Erkenntnis.

[3] *Analytica posteriora* II, 2: Wenn wir das Wesen einer Sache (*tó tí estín*) erkennen, dann erkennen wir auch ihren Grund (*dià tí*). Wahrheit kommt vom *noûs* und Wissenschaft (*aletès d'esti noûs kai epistéme kai dóxa*); die *Doxa* ist eine Erkenntnis aus unsicheren Prämissen, die weder wissenschaftlich erwiesen noch notwendig sind.

[4] Vgl. Aristoteles in der *Zweiten Analytik* I, 31.

[5] Die knappe und – wie ich finde – vorzügliche Übersetzung von Harold P. Cooke in *Loebs Classical Library* lautet: »Words spoken are symbols or signs of affections or impressions, written words are the signs of the words spoken«.

[6] Hier ist das Problem der Entstehung der Sprache *physei* oder *nomô* berührt. Nach Gadamer's *Wahrheit und Methode* (Tübingen 1965) ist »die Übereinkunft, der gemäß die Sprachlaute oder Schriftzeichen etwas bedeuten, nicht eine Verabredung über Verständigungsmittel – eine solche würde immer schon Sprache voraussetzen –, sondern sie ist das Übereingekommensein, auf das sich die Gemeinschaft unter Menschen, ihre Übereinstimmung in dem, was gut und recht ist, begründet« (S. 435). Ist das eine wirkliche Beschreibung von *katà synthéken* oder nur der Versuch, sich davon- zumogeln und die Frage des *physei* auszuschalten?

[7] Vgl. John L. Austin: »The Meaning of a Word«, in: Ders.: *Philosophical Papers*, Oxford 1961, S. 23–43.

[8] Hier ergibt sich die Schwierigkeit, ob sich, wie neuplatonisch oder idealistisch konzipiert, das Eine als Bedingung des Satzes vom Widerspruch beschreiben lasse. Dann aber unterliegt es selbst nicht mehr dem Satz vom Widerspruch.

[9] Diese Gedanken schließen an Sybille Krämers Erwägungen – in *Sprache, Sprechakt, Kommunikation*, Frankfurt a.M. 2001 – an. Sie verstehen sich als zunächst höchst vorläufig; aber sie versuchen, die aristotelische Sprachkonzeption mit der von Sybille Krämer zu vermitteln.

[10] Das Argument Austins, dass Wahrheit im Prinzip Korrespondenzwahrheit ist, und sich deshalb allein auf *statements*, nicht aber auf performative Äußerungen, auf Werturteile oder Kalküle bezieht, berührt die aristotelische Voraussetzung, dass alle Erkenntnis zweipolig ist, nicht; denn auch Versprechen, Werturteile oder Kalküle erzeugen durch Prädikation Wissen resp. Semantik. Sie sind aus diesem Grund auch nicht wahrheitsirrelevant (vgl. John L. Austin: »Truth«, in: Ders., *Philosophical Papers*, Oxford 1961, S. 85-101, hier S. 99).

[11] Karl-Otto Apel: Artikel »Verstehen«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPPh)*.

[12] Vgl. John L. Austin: »Performative Utterances«, in: Ders.: *Philosophical Papers*, Oxford 1961, S. 220-239, hier S. 224. Austin betont, dass performative Äußerungen von Konventionen abhängig sind, aber das Verhältnis zu *statements* ist nicht klar definierbar. Diese können durchaus performativ sein, wenn sie etwa eine Warnung oder ein »hiermit« u.a. enthalten. Der Wahrheitscharakter perfor-

mativer Äußerungen reduziert sich nach Austin auf die Frage: »[I]s it in order?« (ebd., S. 236) »»True« and »false« are just general labels for a whole dimension of different appraisals which have something or other to do with the relation between what we say and the facts«. (Ebd., S. 237f.)



**»DREHMOMENTE«
PHILOSOPHISCHE REFLEXIONEN FÜR SYBILLE KRÄMER
WURDE KONZIPIERT UND HERAUSGEGEBEN VON DEN GEHEIMNISKRÄMER_INNEN:**

Werner Kogge • Alice Lagaay • David Lauer • Simone Mahrenholz • Mirjam Schaub • Juliane Schiffers

Alle Rechte vorbehalten / All rights reserved
Die HerausgeberInnen und AutorInnen
© 2011