

101.

zugleich "so" und "nicht so" sagen, oder, wenn du willst, sie wird es, damit wir nicht durch unsere Rede (an etwas) beharren."¹⁶³⁾ Die Wahrheit gilt in gleichem Maße für jeden und niemand verfügt über sie, auch kann niemand vor ihr in den Relativismus oder Subjektivismus entfliehen: "Ebenso auch in bürgerlichen Dingen; das Schöne und Schlechte, das Gerechte und Ungerechte, das Fromme und Unfromme, was in diesen Dingen ein Staat für Meinung faßt und dann feststellt als gesetzmäßig, das ist es nun auch für jeden in Wahrheit."¹⁶⁴⁾ Die Gesetzgebung der Polis, die alle verpflichtet, ist eine Konsequenz der objektiven Allgemeingültigkeit der Wahrheit überhaupt. Der Unterschied zwischen der Thesis des politischen Nomos und der Physis ist Platon und Sokrates im Unterschied zu den Sophisten nicht problematisch, nicht in dem Sinne als ob sie nicht die Möglichkeit einer Diskrepanz sehen würden (dafür ist die platonische Kritik an manchen defizienten Polisverfassungen - so etwa an der Tyrannis oder an der Demokratie selbst - zu eindeutig), eine Übereinstimmung der positiven Gesetzgebung mit der natürlichen wird hier aber postuliert. Diese Epistemologie der Objektivität und Ontologie des beharrlichen Seins führt dann letztlich zu dem ethischen Postulat der Verähnlichung mit Gott, die ~~"αρετή"~~ "darin besteht, daß man gerecht und fromm sei mit Einsicht."¹⁶⁵⁾ Diese ~~ἀρετή~~ ~~ἀρετή~~ wird nicht zufälligerweise gefordert, denn Gott ist unwandelbar in seiner Gerechtigkeit.¹⁶⁶⁾ Letztlich geht es also wiederum um das Nachahmen eines an sich beharrenden Ideals.

So wird die Ruhe als eine *conditio sine qua non* der Erkenntnis gefordert und von da aus auch als der Grund des Seins selbst wie auch das eigentliche Kriterium für das ethische Handeln des Einzelnen und für die Gesetzgebung der Polis.

1.3.1. Die Idee und das Eikon - die Methexistheorie.

Die Kritik des protagoreischen Systems zeigt uns deutlich die Frage, die der Ideentheorie zugrundeliegt. Platon hat die Überzeugung gewonnen, daß das Sinnliche, das Wandelbare die wahre Einsicht nicht nur nicht fordert, sondern geradezu unmöglich macht.

¹⁶³⁾ Theait. 183 a 4-7.

¹⁶⁴⁾ A.a.O. 172 a.

¹⁶⁵⁾ A.a.O., 176 b.

¹⁶⁶⁾ Vgl. A.a.O., 176 b-c.

169) Parm. 132 d.

103.

der Natur, die selbst als der Bereich der Aistheta wandelbar und dynamisch ist. Ihre Existenz kann man nur so erklären, daß sie an jenen beharrenden Paradigmen teilnimmt in dem Sinne, daß sie ihr Abbild ist. Das epistemologische Problem ist somit gelöst, denn jetzt hat man anhand der Metaxistheorie, die nach dem Schema Vorbild-Abbild aufgebaut wird, ein Kriterium für die Beurteilung der Wahrheit und des Irrtums. Das wahre Erkennen erkennt die Dinge so, wie sie sind, d.h. es erkennt sie in ihrem Bezug auf ihr eidetisches Paradigma. Dieses ist es, was allen Dingen ihre Einheit gibt, die sie aus sich selbst nicht haben. Das wahre Erkennen sieht also die richtige Unterordnung der Abbilder in ihrem Verhältnis zu den Urbildern. Der Irrtum besteht gerade darin, daß man dieses Verhältnis nicht berücksichtigt und Abbild mit Urbild, das Wechselnde mit dem Beharrendem verwechselt. Natürlich bekommt der Eidosbegriff bald eine ontologische Bedeutung, denn die Parallelität der Epistemologie mit der Ontologie legt sich hier nahe: Die wahre Erkenntnis (epistemologisch) besteht ja gerade darin, daß man einen eidetischen Grund des ästhetisch Fäßbaren als notwendig anerkennt (ontologisch). "Idee bezeichnet in Platons früheren Dialogen nur die gemeinsame Erscheinung und Wesensgestaltung der unter einem Begriff subsumierten Einzelobjekte. Das Wort ist so der bildliche Ausdruck für den Begriffsinhalt. Aus dieser rein logischen Bedeutung hat sich, von Symposion an sicher nachweisbar, eine ontologische (metaphysische) entwickelt. ... An Stelle der begrifflichen Einheit, unter die das Viele subsumiert wird, tritt die objektiv reale, die jeweiligen dem Vielen das verleiht, was sein "essen ausmacht" 170) So ist die Dynamik der $\psi\chi\sigma\iota\varsigma$ nur auf Grund der ontischen Stasis der Ideen möglich, die sie als ihre Vorbilder nachahmt, d.h. sich nach ihnen selbst gestaltet. Die Bewegung der Natur ist also nicht in sich selbst begründet und kann auch nicht absolut gesetzt und als ein Selbstzweck gedacht werden, sondern nur relativ, sofern sie ihr eigentliches Ziel außerhalb von sich selbst hat, in der Ordnung nämlich, die ihr von ihren eidetischen Urbildern von Außen her vorgesetzt wird. Der ganze Vollzug des Ordners besteht also in einer Nachahmung des $\psi\chi\sigma\iota\varsigma$ durch das sich Bewegende und

170) Überweg Friedrich: Grundriß der Geschichte der Philosophie, Teil I, Berlin 1926¹², Hreg.: K. Fraecher, S. 329.

Die Stasie der Ideen ist der epistemologisch-ontologische Grund der sinnlichen Welt, es ist aber nicht nur ihr Grund, sondern auch ihr Zweck. So ist die Erkenntnis der Abbilder, wenn sie einen Wahrheitsanspruch welcher Art auch immer erheben will, nur als ein Einsehen in die Urbilder möglich. So ist Erkenntnis wesentlich eine Einsicht in die Einheit des Vielen und in die Ruhe des Beweglichen - es ist eine Synopse in wahren Sinne des Wortes." ^{5.1} ~~Man soll das vielfach zerstreute auf eine Idee hin zusammensehen, damit man, indem man alles definiert, klar mache worüber man auch immer lehren will.~~ 172) Die methodische ~~Ent~~ Förderung einer Definition des Themas vor jedem Gespräch geht hier zusammen mit einer Anweisung, wie diese Definieren konkret vollzogen

172) Phaedr. 265 d.

105.

werden soll. Das Bild des $\sigma\upsilon\nu\sigma\tau\alpha\varsigma$ zeigt, worauf es hier Platon eigentlich ankommt. Er will die Einheit in der Vielfalt sehen. Die Voraussetzung dafür ist die Hierarchisierung der Seienden, die dann zusammen gesehen werden auf ein einziges Erkenntnisprinzip hin ($\mu\epsilon\tau\alpha\beta\alpha\sigma\iota\varsigma$), schematisch etwa so darstellbar:

$\begin{matrix} \text{ἰδέα} \\ \text{—} \\ \text{ἄν} \end{matrix}$

$\sigma\upsilon\nu\sigma\tau\alpha\varsigma$

$\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$

Das ens qua unum ist also Voraussetzung jeder Noesis im Sinne einer begrifflichen Erkenntnis. Das "Syn-" beinhaltet auch das Moment des Sammelns entsprechend dem Kriterium der Idee, auf die hin es ausgerichtet ist. Allerdings besagt dieses Sammeln ebenfalls ein antithetisches Moment des $\acute{\alpha}\nu\sigma\tau\alpha\varsigma$, des Ab-sehens von dem Uneigentlichen und so ergibt sich wiederum eine dialektische Polarität, deren Dynamik ihren tiefsten Grund in dem einen Prinzip der statischen Idee hat. Und so erweist sich die ganze Methexistheorie als ein dualistisches Modell, in dem die Stasis den eindeutigen Vorrang besitzt.

1.3.2. Die A-letheia als das Sich-zeigen des schon Vorhandenen.

Die Ideen bilden den Grund jeder Wahrheit, ja sie selbst sind die Gegenstände der wahren Erkenntnis (ontologisch) bzw. ihr begriffliches Instrumentarium (epistemologisch). Ihr Wahrheitsgehalt, ja ihre Identität mit der Wahrheit selbst, verdanken sie ihrer Stasis, denn nur die Kinesis der sinnlichen Welt war die Ursache, warum diese nicht als Gegenstand einer echten Episteme angenommen werden konnte. Die Ideen sind also immer schon vorhanden, sie werden nur erkannt aber durch die Erkenntnis ändern sie sich selbst nicht im Geringsten. Die Erkenntnis schafft also nicht die Ideen, sie entdeckt sie nur, indem sie die Bilder eben als Bilder anerkennt und so zu den Urbildern, d.h. den Ideen selbst, vorzustößen vermag. In den Bildern zeigen sich dann ($\chi\alpha\iota\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\alpha$) die Ideen. Ihr erkenntnistheoretischer Wert besteht gerade in diesem Sich-zeigen der Un-

Betrachte es nun so bei der Seele:wenn sie

6

107.

sich daran heftet, wenn (ihr) Wahrheit und Sein (auf)leuchtet, dann hat sie es erkannt und eingesehen und sie scheint Vernunft zu haben. Wenn sie sich dagegen an das mit der Pinsternis Vermischte heftet, an das werdende und zerstörbare, dann meint sie nur und ihre Augen werden schwach, indem sie die Meinungen nach oben und nach unten herumwirft und dann ähnelt sie einem vernunftlosen Wesen." 174) Was sofort auffällt ist die Parallelität der Aletheia und des Un-Wahrheit ist Korrelat des Seins und beide sind in der Stasis zutiefst verwurzelt. Nur so ist der Übergang von der epistemologischen Priorität des statischen Momentes zu einer ontologischen möglich. Das Sein qua Aletheia besitzt nun eine Ausstrahlungskraft ($\alpha\lambda\epsilon\theta\epsilon\iota\alpha$). Die Aletheia ist also immer schon gegeben, nur sind ihre "Strahlen" durch die Hülle der Lethe umhüllt, entfernt man diese Hülle (und dies zu tun ist die Aufgabe der dialektischen Kunst), so gelangt man zur Einsicht in die reine Unverborgenheit. In diesem Prozess verhält sich nun die Wahrheit ausschließlich passiv - etwas wird von ihr genommen, nämlich die Umhüllung der Vergessenheit, der erkennende Subjekt dagegen ist aktiv, zwar nicht so, daß er die Wahrheit irgendwie schaffen würde, dies wäre für Platon ein ungeheuerlicher Nonsens, sondern gerade in dem Sinne, daß er die schon gegebene und vorhandene Aletheia freilegt und ihr auf diese Art und Weise zum $\lambda\gamma\epsilon\sigma\theta\epsilon\iota$ verhilft.

Die Erkenntnis besteht nun darin, daß der Verstand (das Auge der Seele) sich an das ihm aufgehende Licht heftet. So besitzt man ein Licht, in dem alles gesehen und ein Kriterium, durch das alles beurteilt werden kann. Der feste beharrliche Blick auf das Eine und Bestehende ist die *conditio sine qua non* jeder noetischen episteme. Wenn man dagegen seine Aufmerksamkeit dem Wandelbaren und Vielfältigen zuwendet, dann gerät man in einen Chaos von Meinungen ($\delta\delta\epsilon\iota\mu\alpha$), die man in allen Richtungen herumwirft ohne jede Ordnung und ohne jede Möglichkeit eine Meinung einer anderen eindeutig vorzuziehen.

Das ideetische Licht, das die Seele beleuchtet, reflektiert sich nun in ihr, so daß sie selbst die Vernünftigkeit ausstrahlt. Ihre Anwendung zum Mannigfaltigen hin verdirbt dagegen

174) Pol. VI, 508 d.

105.

ihre geistige Augen und so leuchtet sie ihrerseits auch nicht mehr, sondern wird dem Vernunftlosen ähnlich.

Der ganze Erkenntnisprozess ließe sich schematisch ungefähr so darstellen:



Die Wahrheit ist in ihrem Verhältnis zur Seele zugleich transzendent und zugleich immanent. Die noetisch-logische Struktur der menschlichen Psyche spiegelt die eidetische Struktur der Wahrheit treu wieder. So ist jede Erkenntnis zugleich eine Selbsterkenntnis und die Befreiung der Aletheia von der Lethe ist zugleich auch die Befreiung der eigenen Seele von der Unwissenheit oder Unsicherheit der Meinung (Doxa). Die Ähnlichkeit der Seelenstruktur mit den Ideen läßt Platon seine Reminiszenztheorie entwickeln. Die Seele existierte schon vor ihrem Dasein im Leib und freute sich der Ideenschau. Von da aus geriet sie aber in den Körper und vergaß teilweise das einst Gesehene. Die Erkenntnis besteht nun darin, daß man in der eigenen Seele, die Erinnerung an die Ideenwelt wachruft, so daß jede Episteme eine Erinnerung, eine Reminiszenz ist.¹⁷⁵⁾ So kann ein ungebildeter Mensch ein Problem lösen, vorausgesetzt, daß man ihm solche Fragen stellt, daß sie in ihm die Erinnerung an die Ideen wachrufen: "...a man can be made to give the true solution of a problem by merely asking him appropriate questions... the answer is produced from within, not communicated by the questioner. Hence the answerer is plainly in possession of the truth which the questioner elicits."¹⁷⁶⁾

Sokrates unternimmt auch tatsächlich ein solches Experiment.¹⁷⁷⁾ Ein ungebildeter Sklave wird so gefragt, daß er nach einem kurzen Hin und Her den geometrischen Theorem von dem Quadrat der Diagonale selbst entdeckt:

¹⁷⁵⁾ Vgl. z.B. Phaidon 72 e - 77 d.

¹⁷⁶⁾ Taylor A.E.: Plato, the man and his work, London 1949⁶, S. 186f.

¹⁷⁷⁾ Vgl. Menon 82b-85b.

Die Fläche von ABCD sei F , die von EDB''D'' sei F_1 . Offensichtlich gilt: $F = \overline{AB}^2 = a^2$ und $F_1 = \overline{ED}^2 = u^2$. Es gilt aber auch $u^2 = 2a^2$ (auf Grund des Satzes von Pythagoras) und von da aus $u = a\sqrt{2}$. $F_1 = u^2 = 2a^2$ und von hier aus: $\frac{F_1}{F} = \frac{2a^2}{a^2} = 2$ oder

Nachdem nun Sokrates bei einem ungebildeten Sklaven diese Einsicht erreicht hat, faßt er dieses Ergebnis folgendermaßen zusammen: "ὁμοῦν γὰρ ἐστὶν τὸν αὐτὸν λόγον ἔχειν καὶ τὸν αὐτὸν λόγον εἶναι τὸν αὐτὸν λόγον, καὶ τὸν αὐτὸν λόγον εἶναι τὸν αὐτὸν λόγον, καὶ τὸν αὐτὸν λόγον εἶναι τὸν αὐτὸν λόγον." Wenn nun die wahr-

heit (= Unverborgenheit) der Seienden immer in unserer Seele ist, dann ist die Seele unsterblich, so daß du versuchen sollst das, was du jetzt zufällig nicht weißt - d.h. woran du dich nicht erinnerst - zu suchen und dich daran wieder zu erinnern." (178) Die Wahrheit ist schon in der Seele bevor sie überhaupt in einen Leib hineinkam. (179) Sie ist mit ihrem Wesen selbst verbunden. Die Wahrheit hat nur einen Fundament im beharrenden Sein (nur so kann Sokrates beweisen, daß die Seele, die immer im Besitz der Aletheia ist, immer seiend, d.h. aber letztlich unsterblich ist); die Wahrheit ist die des Seienden - $\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \psi\upsilon\chi\eta\varsigma$. Man erinnert sich also nur an die Wahrheit, die bereits in der Seele ist. (180) Es ist eine echte Reflexion der noetischen Psyche über sich selbst, sofern die in der Seele schon vorhandene Wahrheit sich nun tatsächlich als Ent-decktheit zeigt und so erkennt die Seele in ihr sich selbst

180) Vgl. Phaidros 249 d.

110.

selbst, d.h. ihr eigenes Wesen wieder - die Aletheia ist also nichts Neues, nichts Gewordenes, sie ist vielmehr wesentlich das "Bei-sich-Sein des Gewesenen" und insofern ist sie auch als eine bloße Vorhandenheit (d.h. statisch) und nicht als Vollzug (dynamisch) zu denken. Die Wahrheit ist notwendigerweise seinsgebunden und somit an sich beharrend - selbst in ihrem Aufleuchten bleibt sie unverändert. Auch hier zeigt sich deutlich die primäre Rolle der Stasis.

1.3.3. Das ontōs ón und die Welt der Ideen.

Die Idee hat also eine Erkenntnis- und Seinsstiftende Funktion. Sie ergab sich aus der Notwendigkeit etwas Feststehendes zu finden, woran sich die Wissenschaft entwickeln könnte. Die Episteme ist nämlich nur auf Grund des Unwandelbaren möglich, das ständig Wechselndes dagegen entzieht sich immer dem Zugriff des νοεῖν und des λήγειν - an sich ist es weder erfassbar gedanklich noch formulierbar sprachlich, es ist an sich überhaupt ein Nicht-sein, ein μὴ εἶναι. Nun aber gibt es eine wahre Erkenntnis, die intersubjektiver Art ist in dem Sinne, daß sie ein gemeinsames Gut aller Menschen ist, so daß selbst ungebildete Leute durch bestimmte ~~Frage~~ Fragen zu einer solchen Einsicht gelangen können. Wenn aber die Episteme eine Tatsache ist, dann muß auch ihre conditio sine qua non realisiert werden, nämlich die Stasis, die man jedoch - und dies ist der eigentliche Paradox - in der sichtbaren Welt an sich überhaupt nicht finden kann. Sie muß aber dennoch irgendwo und irgendwie sein. Die Frage ist also die nach dem Modus und dem Ort des Seins der beharrenden Ideen. Offensichtlich sind nun die Ideen die höchste Realität, die überhaupt denkbar ist, sonst könnten sie ja gar nicht das relative Sein der sichtbaren Welt begründen: "... la Forme platonicienne... est un intelligible pur, exempt de toute imperfection sensible et subsistant en soi... c'est la Forme qui doit constituer la véritable réalité ...¹⁸¹⁾ puisque Platon exclut, de ces réels toute possibilité d'altération, il entend bien, évidemment, leur accorder l'existence la plus plénière...¹⁸²⁾ le sens général de l'argument réclame, pour les Formes, l'existence en soi.¹⁸³⁾

¹⁸¹⁾ Loriaux H. (SJ): L'Être et la Forme selon Platon, Bruges 1955, S. 19.

¹⁸²⁾ A.a.O., S. 26; vgl. Phaidon 78d (Hinweis v. Loriaux).

¹⁸³⁾ A.a.O., S. 28.

111.

Die Ideen sind also real im höchsten Sinne dieses Wortes, sie sind jedoch nicht nur seiend, sondern zugleich auch seinsbegründend. In diesem Sinne besitzen sie nicht nur Sein, sondern sind vielmehr das Sein überhaupt und in diesem Sinne werden sie als seiendes Sein bezeichnet ($\epsilon\sigma\tau\omega\varsigma\ \epsilon\upsilon$). Ihr wesentlicher Charakter ist die Tatsache, daß sie anhypothetisch sind, denn sie begründen sich selbst und bedürfen auch keiner anderen Begründung von Außen her, genauso wie sie auch das relative Sein der ästhetischen Welt begründen. Die Tatsache des Sich-selbst-Begründens setzt aber eine reflexive Beziehung zu sich selbst voraus, in der sich die Idee von sich selbst zugleich distanziert und sich mit sich selbst identifiziert - so transzendiert das Eideische sich selbst. Hier ist aber genau der Ort, wo die Pluralität des Idealen fraglich wird, denn nur die totale Selbstidentität, d.h. nur die absolute Beharrung im "An sich" vermag den ständigen Wechsel, das $\alpha\lambda\lambda\alpha\ \epsilon\iota\sigma\alpha\gamma\alpha\gamma\epsilon\iota$ des ästhetischen $\mu\eta\ \epsilon\upsilon$ zu begründen. Beharrung und Selbstidentität sind aber synonym für Einheit und so kann auch nur eine Idee das letztlich absolut seinsstiftende, das Sein selbst transzendierende Eidos sein. Ein Hierarchisierungsprozess innerhalb der Ideenwelt, wie er uns in der $\kappa\omicron\lambda\iota\tau\epsilon\iota\alpha$ begegnet, wird von dieser Sicht aus unvermeidbar. Der Weg zu dieser ontologischen Rolle der Eide war jedoch kein metaphysischer, sondern in erster Reihe ein methodisch-epistemologischer: "...die Idee(ist) in der Tat selbst zwar nicht ein Sein, wohl aber die Methode oder der Grund zu einem Sein, nicht $\epsilon\upsilon$, sondern $\epsilon\sigma\tau\omega\varsigma\ \epsilon\upsilon$ ("Sein eines Seins") ... So muß die Idee notwendig immer - auf jeder Stufe - zugleich Frage und Antwort sein. Das "was es ist" muß gefunden werden, als was es voraussetzt, muß beantwortet werden, als was es gefragt ist... Vom Standpunkt der Forschung aus bleibt alles Frage, Nichtsein; vom Standpunkt der Begründung aus ist eben dieses Fragliche, Nicht-seiende, schon von vornherein mit Antwort, seiendes Sein. Denn es liegt als Seinsgrund schon dem zugrunde, von dessen Problem der Ausgang genommen wurde." ¹⁸⁴⁾ Hier zeigt sich deutlich die Notwendigkeit das $\epsilon\sigma\tau\omega\varsigma\ \epsilon\upsilon$ aus dem $\mu\eta\ \epsilon\upsilon$ selbst, denn dieses Nicht-seiende setzt notwendigerweise ein wahrhaft Seiendes voraus, dessen

¹⁸⁴⁾ Hartmann, Nicolai: Plato's Logik des Seins, Gießen 1909, S. 221.

Die Ideen sind demzufolge vollkommen seiende "Entitäten und so ist auch die "Welt der Ideen" (es geht hier nicht um eine Welt im räumlichen Sinne, denn eine solche Seinsweise entspricht ausschließlich den Aistheta) eine vollkommen geordnete, in sich beharrnde kosmische Ordnung.: "Die idealistische Welt ist die des vollkommenen Seins, πραγματικὸν εἶναι, die eigentliche, unvergängliche Wirklichkeit." Es ist die Übersinnliche Sphäre der Ideen ein mit sich selbst für sich selbst ewig eingestaltetes Sein, ὡς αὐτὸ κατ' ἐξοχήν ἀποφασιστικὴ λέξις εἰναι. "185) Der Ort der Ideen ist also nicht sinnlicher Art und der Vergleich mit der räumlichen Welt ist als eine reine Analogie zu verstehen - beide Welten sind als Kosmos, als Ordnung zu verstehen, die Ideenwelt übersteigt aber die sinnliche Welt mit ihren raum-zeitlichen Kategorien. So entwickelte sich der platonische Dualismus mit dem berühmten Chorismós beider Bereiche. Das Aisthetisch-Dynamische als das Nichtseiende wurde dem Eidetisch-Statischen als dem Seiend Seienden entgegengestellt. Nach der Erkenntnis des himmlischen Ortes der Ideen kann der menschliche Geist streben, solange er aber im Leibe bleibt, wird es ihm unmöglich sein diese eidetische Sphäre je adäquat zu erfassen und zu beschreiben: "Τὰ δὲ υπέρσπουδα καὶ οὐρανόθεν καὶ γαλήνης καὶ τῆς γῆς καὶ τοῦ νεκροῦ καὶ ζωντανοῦ καὶ πάντων τῶν κτισμάτων οὐ δύναται νοεῖν καὶ φανταστὴν οὐδὲν ἔχει· ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα αὐτοῦ καὶ τὸ ποιοῦν αὐτόν, καὶ τὸ τί καὶ πόθεν ἐστίν, οὐ δύναται κατανοήσαι καὶ εἰπεῖν, ἀλλὰ μόνον δοκεῖν εἶναι τὸ καθολικόν, ὅτι οὕτως αὐτὸ φαίνεται καὶ τοῖς λόγοις καὶ ταῖς πράξεσι." - Den Überhimmlischen Ort aber hat weder einer dieser Dichter besungen noch wird es einer je würdig besingen. Denn es verhält sich so mit ihm - die farblose, gestaltlose und untastbar seiend seiende Seiendheit, die nur durch den Lenker der Seele, die Vernunft, betrachtet wird, über welche die Gattung der wahren Wissenschaft handelt, sie ist es, die diesen Ort innehat. "186) interessant ist an der eben zitierten Stelle vor allem der Ausdruck "Überhimmlischer Ort" - es ist also etwas Himmlisches und Ewiges zugleich, aber noch viel mehr als das - es ist selbst Überhimmlisch. So sind die Idee alles Seiende transzendierende und sie

185) Hintelen, F.-J.v.: Die Frage nach dem Guten bei Plato in: Parusia, Festgabe für J. Hirschberger, hrsg.: K. Flasch, Frankfurt/M., 1965, S. 72; vgl. Symp. 211b, Soph. 249c, Phaid. 102a, Polit. 514, 27c-29 (Hinweise von Hintelen).

186) Phaidros 247c.

113.

alle begründende Seiendheiten ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$). Der Partizip praesens fem. act. von $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota$, der hier durch den Einschub des Iota substantiviert wird, spielt eine zentrale Rolle in der Philosophie des Platonschülers Aristoteles. Allerdings ist die Bedeutung in der Terminologie beider Denker eine jeweils verschiedene. Bei Aristoteles ist das concretum ($\tau\acute{o}\upsilon\tau\epsilon$) und das "Was" einer Sache ($\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\nu\epsilon\sigma\tau\alpha\iota$) betont, es handelt sich um ein zugrundeliegendes ($\nu\alpha\mu\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$), das einem konkreten Ding immanent ist und seine Wahrheit begründet. Bei Platon ist $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ weitgehend mit Eidos bzw. idea identifizierbar¹⁸⁷) und so ist sie nicht nur ontologisch, sondern primär epistemologisch zu verstehen als das, was einem Ding seine Einheit und somit seine Erkennbarkeit verleiht, es ist aber der res selbst nicht immanent, sondern transzendent - es ist das, worauf hin die Dinge gesehen werden müssen um erkannt werden zu können. Auch bei Platon begründet die $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ das Sein eines jeden Seienden, sie ist aber als die Totalität der begrifflichen Inhaltlichkeit, d.h. gleichsam Allgemeinheit eines Dinges zu verstehen und nicht wie bei Aristoteles nur als das Eigentliche und Begründende eines jeden Dinges.

Sinnlich sind die $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ nur per viam negationis eruehrbar. Sie sind farblos, gestaltlos und untastbar - alles was man auf der Ebene der sinnlichen Wahrnehmung über sie sagen kann ist, daß sie sich dem Zugriff der Sinne vollkommen entziehen. Und doch bezieht sich auf sie die wahre Erkenntnis, nicht die der Sinne, sondern die des Verstandes ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$). Der Verstand ist der Lenker der Seele - ist also mit der Seele schlechthin nicht identifizierbar, sondern er ist das, was an der Seele das am meisten Geistige und Ideenverwandte ist. Vielleicht ist es schon eine Andeutung der Teilung der Seele in verschiedene Funktionen, die in der menschlichen Seele dem $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ untergeordnet sind. Die Beziehung der vernunftbegabten Seele zu den Eide ist nicht uninteressant. Der Nous scheint der Organ der Wahrnehmung der Ideen zu sein, ja die Ideen sind eigentlich die Objekte des noetischen Wissens schlechthin, andererseits aber ist jener "überhimmlische Ort" gar nicht sprachlich formulierbar. Das Versagen des $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$,

¹⁸⁷) Vgl. dazu die Arbeit von Loriaux R. (SJ): *L'Être et la M Forme selon Platon*, Bruges 1955, passim.

114.

der Sprache selbst angesichts der Ideen ist sicher nicht zufällig - die Wahrheit der Ideen ist nämlich an sich und nicht in Zusammenhängen, die Sprache dagegen ist nur als Zusammenhang möglich. Die Wahrheit der *Usia* steht hier eindeutig auf der Seite der *res*, nicht auf der Seite des urteilenden Intellekts. Allerdings ~~lehnt~~ ^{lehnt} Platon die in Sätzen formalisierbare Wahrheit nicht im Geringsten - die begriffliche Erfassung im Sinne des reinen Schauens der Wahrheit geht aber der urteilenden ~~Entfaltung~~ ^{Entfaltung} und der ~~Artikulation~~ ^{Artikulation} voraus und begründet sie. Deshalb ist auch der Überhimmlische Ort nur mit dem aus erfassbar, zugleich aber unaussprechlich (*adäquat*), ja selbst die Künstler mit ihren Hymnen und ihrer inspirierten ~~μυσική~~ ^{μυσική} versagen angesichts dieses Seins an sich. Platon ist also epistemologisch kein naiver Realist - das Verhältnis des wahren und des Seienden ist für ihn ein echtes Problem und er läßt sich auch keineswegs zu einer Art erkenntnistheoretischer Euphorie hinreißen - die Ideen begründen zwar die wahre Erkenntnis, letztlich bleiben sie selbst aber dennoch verborgen. Die Welt der Ideen ist im vollen Sinne des Wortes absolut, weil sie Allen das Sein verleiht, selbst aber an sich existiert. Auch diesen Zug des Absoluten verdankt sie ~~ihnen~~ ^{ihnen} ihrer Stasis, denn nur so kann sie epistemologisch-ontologisch begründend wirken und zugleich unbegründet sein.

1.3.4. Das Agathon als epistemologisch-ontologisches Prinzip.

Die sichtbare Welt hat die Begründung ihrer Erkennbarkeit und ihres Seins nicht in sich selbst (*ἐν ἑαυτῇ*), sondern im Anderen (*ἐν ἄλλῳ*). Gerade deshalb weil sie immer im Fluße des Wechsels begriffen ist, ist sie ständig zugleich in sich selbst und im Anderen, sie existiert also als eine ständige Differenz von sich selbst. Von dem aber, was ~~in sich~~ ^{in sich} ruht, kann es kein Wissen geben, also müßte sich die sichtbare Welt jeder wissenschaftlichen Durchdringung entziehen. Das objektive Wissen ist nun aber eine unbezweifelbare Tatsache, also muß es ein einheitliches im höchsten Maße mit sich selbst identisches Prinzip geben, das

115.

die wissenschaftliche Erkenntnis ermöglicht. Dies sind nun die Ideen als vollkommen mit sich selbst identische, an sich Beharrenden Wesenheiten. Der Ideen sind aber viele und ihre Pluralität wird dann problematisch, wenn sich die Frage nach ihren gegenseitigen Beziehungen untereinander stellt. Offenbar stehen sie nicht nur nebeneinander, sondern in einem komplexen System von mutuellen Bezügen. Ist es aber so, dann stellt sich von sich selbst die Frage, wo dann die anfangs postulierte Einheit ist - sie ist offenbar in jeder Idee vorhanden, sie ist aber noch nicht in der Totalität der Einzelideen gegeben. Also muß es auch noch eine andere die Einzelideen selbst übersteigende und sie alle in Bezug auf sich selbst einende Idee geben, die nicht nur an sich besteht, sondern gleichsam "über" sich selbst und "über" alle Einzelideen. Dieses auch sich selbst transzendierende Prinzip bedeutet einen Ordnungsfaktor in der "Ideenwelt" - die Einzelideen werden auf diese Idee der Ideen bezogen und ihr hierarchisch untergeordnet. Dieser Hierarchisierung begegnen wir vor allem in der Politeia.¹⁸⁸⁾ Eine Hierarchisierung auf Grund des Prinzips des Guten (τὸ ἀγαθόν), wie sie hier zu finden ist, ist also nichts anderes als die notwendige Konsequenz der Radikalisierung jener Problematik, aus der die allgemeine Ideentheorie selbst erwachsen ist: "Genau ebenso, wie das Dasein negiert werden mußte, um in dem 'anderen' Sein (d.h. dem Sein des τίς) begründet zu werden, muß nun auch das andere Sein selbst negiert werden... nur in der Negation seiner eigenen Gebilde geht das Denken allemal über sich selbst hinaus und gelangt zu neuen und größeren Seinswerten. Daher muß der letzte und höchste Schritt des logischen Gründungswerkes auch die Seinsstufe der einzelnen Idee überschreiten und so gewissermaßen wirklich 'jenseits des Seins' zu liegen kommen".¹⁸⁹⁾

In Politeia VI begegnet uns das Agathonprinzip in dem berühmten Sonnengleichnis.¹⁹⁰⁾ Hier wird auch die Thematik der Ruhe und der Bewegung sehr wichtig, denn das Agathon vermittelt (aktiv) Erkenntnis und Sein, dabei bleibt es aber dennoch unverändert - es ist Aktivität und Passivität, Bewegung und Ruhe zugleich - es ist eine Stasis in der Kinesis, d.h. eine Ruhe, die

188) Vgl. Pol. VI, 504 a-510 e.

189) Hartmann Nicolai: Plato's Logik des Seins, Gießen 1909, S. 265.

190) Vgl. Pol. VI, 504 a- 510 e.

116.

den Gegensatz von Ruhe und Bewegung selbst transzendiert: "Die Welt des Sichtbaren nicht nur die Sichtbarkeit, sondern auch Werden und Vergehen und Nahrung, wenngleich sie selbst nicht das Werden ist."¹⁹¹ Die Sonne ist das, was das Sehen ermöglicht ohne selbst das Sehen zu sein, genauso ermöglicht sie auch nicht nur das Werden, sondern auch die Wahrheit und die Erkenntnis und allerdings auch die ihnen entsprechenden eideitischen Objekte in ihrem Sein, ohne jedoch selbst Wahrheit, Erkenntnis oder beharrendes Sein zu sein, sondern all dies gleichsam ermöglichend und übersteigend, sich damit identifizierend und doch ständig unendlich mehr wahr als alldieses:¹⁹²

Wie das Licht und das Gesicht für sonnenartig zu halten recht und billig ist, sie aber für die Sonne selbst zu halten nicht richtig, so ist es auch richtig diese beide (nämlich Erkenntnis und Wahrheit) für gutgestaltig zu halten, eines jedes von den beiden aber für das Gute selbst zu halten ist nicht richtig, sondern die Beschaffenheit des Guten muß noch mehr geschätzt werden... Und nun scheint den Erkannten nicht nur das Erkenntnis von dem Guten zu kommen, sondern auch das Sein und die Seiendheit kommt ihnen von jenem (Guten) her, da das Gute keine Seiendheit ist, sondern an Würde und Macht sogar über die Seiendheit (selbst) hinausragt.¹⁹²⁾

Wahrscheinlich fühlt sich Platon gezwungen die These von der absoluten Transzendenz des Agathonprinzips aufzustellen sowohl auf Grund der Problematik der Einheit als auch auf Grund einer dialektischen Überlegung, was nämlich über das Sein ver-

191) Jaeger Werner: *Paideia* (III Bde), Berlin u. Leipzig 1934, Bd. III, S.7.

192) *Politeia* VI, 509 a 1-5; b 6-10.

117.

fügt und es den Seienden verleiht, so daß es ihnen von ihm zukommt (παρὰ -, παρὰ τὸν), muß selbst über dem Sein, ja auch über dem Sein an sich, der Seiendheit (οὐσία), stehen, denn das Verfügen über etwas, das die Voraussetzung des Verleihens ist, hat eine gewisse Qualität zufolge, nämlich die des Verfügenden und dessen, worüber verfügt wird, wobei der Subjekt dieser Relation vom Objekt real verschieden ist mit gleichzeitiger axiologisch-ontologischer Priorität des Subjektes. So hat auch hier das Agathon gegenüber dem Sein einen solchen Vorrang. Dieser ist nun gerade dadurch begründet, daß das Gute sein mitteilt ohne es selbst zu sein. Spontan könnte man sagen, daß dann doch ein aktiv kinetisches Prinzip von einem statisch passiven den Vorrang hat. Gerade dies wäre aber hier nicht ganz richtig, denn in jenem aktiven Mitteilen bleibt sowohl die Sonne als auch ihre Analogie in der intelligiblen Welt das Gute unverändert. Beim Agathon begegnen wir also dem seltsamen Paradoxon, daß das tiefst aktive, alles Sein und Erkennen vermittelnde Prinzip zugleich auch tiefst statisch ist, ja diese Antinomie kommt gerade dadurch zustande, daß das Gute das am meisten Statische ist, denn eine solche im höchsten Grad der Selbstidentität beharrende Entität übersteigt jede kategoriale Differenz zwischen Ruhe und Bewegung, Einheit und Verschiedenheit, Passivität und Aktivität. Das Agathon ist demzufolge etwas tiefst statisches und nur als ein solches kann es auch zum Wert aller Werte werden. Andererseits öffnet sich aber für Platon eine neue Sicht der Dinge, an die dann seine "dialectique descendante" unmittelbar anknüpfen wird. Das Statische ist nämlich nicht mehr einfach das sich nicht Bewegende, das Leblose und Passive, es ist vielmehr eine vollkommene Bewegung (u. vollkommene Ruhe), die nicht mehr als Veränderung verstanden werden kann, sondern als Fülle der Selbstidentität, der Erkenntnis und des Lebens. So ist die Stasis weder negativ noch privativ der Kinesis - sie ist ein wesentlich positives Prinzip, das der Kinesis nicht gegenübersteht und sie negiert, sondern sie übersteigt wie das Absolute das Relative oder das Begründende das Begründete.

1.4 Ethische und politische Aspekte.

Es legt sich nahe, daß die Ideentheorie mit einem eindeutigen axiologisch-ontologischen Vorrang des statischen Prinzips gewaltige Konsequenzen für das sokratisch-platonische Verständnis der Ethik und der Politik hatte. Eigentlich könnte man aber dieses Verhältnis auch umdrehen und mit vollem Recht behaupten, daß die Ideentheorie selbst und der ganze Dualismus der Ruhe und der Bewegung, der Einheit und der Vielheit, des Seins und des Nichtseins, nichts anderes ist als die notwendige Folge einer radikalisierten sokratischen Frage nach dem "Was" der ~~ÄXENH~~ Tugend. Wir dürfen nämlich nicht die Tatsache von den Augen verlieren, daß gerade in den früheren Dialogen des jungen Platon, wo die Erinnerung an Sokrates sicher noch stärker mitwirkte, ethische Fragen behandelt werden. So scheint die platonische Metaphysik und Erkenntnistheorie nur ein Korollarium zu der ethischen Fragestellung zu sein. Nun darf man aber andererseits die Wichtigkeit der Sitten- und Gesellschaftslehre gegenüber der der Ontologie und der Epistemologie nicht übertreiben. Eine unbestreitbare Tatsache bleibt nur, daß chronologisch eine ethische Fragestellung zuerst vorhanden war, diese konnte aber nicht anders gelöst werden als gerade durch die Ideenlehre und so ist gewissermaßen diese spätere Lehrentwicklung in der sokratischen Frage nach dem Wesen der Tugend eigentlich schon impliziert, denn die Frage nach dem "Was" ist immer auch die Frage nach dem ~~Einem~~ und Allgemeinen. Platon entwickelt also seine Ideenlehre und verselbstständigt sie gewissermaßen von der ursprünglichen ethischen Problematik, benutzt sie dann aber um wiederum, dem Methexisschema entsprechend, ethische Probleme zu beantworten. Interessant ist hierfür auch die Komposition der Politeia. Von der ursprünglichen Frage nach der Gerechtigkeit geht man zur erweiterten Frage nach einer gerecht regierten Polis über und um diese zu behandeln werden zuerst rein ontologische und epistemologische Probleme erörtert, eine gewisse Seins- und Werthierarchie ~~aufgestellt~~ aufgestellt und ihr verschiedene Seelentypen zugeordnet und diesen wiederum jeweils verschiedene Staatsverfassungen. Ob man das

119.

Werk für einheitlich halt oder es nur als eine compilation betrachtet ist jetzt unerheblich - jedenfalls zeigt sich in dieser Struktur das enge Verhältniss ethischer und metaphysischer Thematik im platonischen Denken.

1.4.1. Psyche und Eidos.

Die Tugend besteht in der Erkenntnis und diese in den Ideen. Die Seele ist also in dem Maße tugendhaft, in dem ihr die Einsicht in die Eide zuteil wird - dann wird sie selbst dem Unzerstörbaren ähnlich und erlangt die Unsterblichkeit. Die menschliche Seele ist also unsterblich wegen ihrer Verwandtschaft mit den Ideen. Jede Einsicht in eideitische Zusammenhänge ist also eine Erkenntnis introspektiver Art, die die Seele über sich selbst erreicht. Dies wird sehr deutlich in der Reminiszenztheorie, der gemäß die Erinnerung an die Schau der Ideen in der Seele tief verankert bleibt. Selbst die Entfremdung der Seele in die Uneigentlichkeit des Leiblichen hineinkommt dieses eingeprägte Eiderinnerung nicht ganz verschwinden lassen. Es gilt nun die Lethe, die die Seele vernebelt, zu beseitigen und so der eideitischen Struktur des Noetikon die Schau der mit ihr wesensverwandten Eide zu ermöglichen. Die Erkenntnis wird also irgendwie nach dem Modell der Angleichung eines Objektes (Idee) an den erkennenden Subjekt (Seele) gedacht. So ist auch der ethische Postulat des delphischen Orakels γνῶσις θεῶν ! zu verstehen - die Tugend besteht in der Erkenntnis, die immer auch zugleich eine Selbst-erkenntnis ist. Die Beschränkung auf das "sauton"¹⁸³⁾ ist auch nicht zufällig - Sokrates ist nicht an Feldern und Bäumen interessiert¹⁸⁴⁾, worauf es ihm ankommt ist der Mensch und zwar der Mensch als ein unwissender, der zum Wissen gelangen könnte, der es aber nicht kann, weil er eben nicht weiß, daß er unwissend ist.¹⁸⁵⁾ Sokrates ist aber auf keinen Fall ein Subjektivist, noch könnte man sein Denken als einen "anthropologischen Ansatz" im modernen Sinne des Wortes bezeichnen so schön dies auch klingen mag, denn was er gerade in der Seele wiederentdeckt ist nicht das Partikulare, das ist erst das Ergebnis eines neuzeitlichen Individua-

183) Vgl. Phaidros 229 e - 230 a.

184) Vgl. A. a. O., 230 d.

185) Vgl. Apologie 21 b-e.

120.

lismus, sondern gerade das Allgemeine und Objektive. So interessiert ihn zwar nicht der einzelne Baum, wohl aber das von der menschlichen Seele zu erkennende "Was" des Baumes. Deshalb läßt er niemand in der Unwissenheit, die darin besteht, daß man im Einzelnen und Vielfältigen verhaftet bleibt, sondern versucht es den Blick seiner Seele auf das Allgemeine und Einheitliche zu richten - durch dieses In-Frage-Stellen der Selbstverständlichkeiten, die das Wissen um das eigentlich "Was" der Dinge unmöglich machen, erzeugt Sokrates das Staunen (*thaumazein*), das am Anfang jeder Philosophie steht.¹⁸⁶ Deshalb läuft Sokrates auf der Agora herum und unterhält sich mit jedem, der ihm zuhören will und sogar mit jenen, die es nicht wollen, über das Wesen der Tugend. Deshalb versucht er auch durch seine Fragen die Meinung des Anderen "an das Licht zu bringen" und "er leistet Geburtshilfe" dabei.¹⁸⁷ Deshalb vertieft sich Sokrates schließlich in die Selbsterkenntnis und lehnt es ab mit den Sophisten die Mythen rationalistisch zu erklären.¹⁸⁸ Auch will er keine ~~ganz~~ gelehrte Gespräche um ihrer selbst willen führen¹⁸⁹ bevor er jene Wahrheit nicht erlangt hat, die in der Selbsterkenntnis besteht, die letztlich dann die Erkenntnis des "Was", der Ideen, bedeutet. Sokrates vollzieht also diese Beschränkung auf das Eine, Ruhende, Universale und Ideale der Seele im bewußten Gegensatz zu den Sophisten, die sich mit dem Vielen, Beweglichen, Partikularen und Abbildlichen der Naturgegenstände, so wie sie rein sinnlich wahrgenommen werden, beschäftigen. Der platonische Dualismus scheint also auf eine verwunderliche Weise mit der Opposition des Sokrates gegen die Sophistik übereinzustimmen.

Die Grundüberzeugung, die also hinter der sokratischen Konzentrierung auf die eigene Psyche, auf das "sauton" sich verbirgt, war eigentlich die These, daß die Selbsterkenntnis zugleich die Erkenntnis des Allgemeinen ~~ist~~, d.h. der Idee, bedeute: "*πᾶσι κοινόν τὸ αἰεὶ ὄν*". - ~~Am~~ Jede menschliche Seele beschaut von Natur aus das Seiende."¹⁹⁰ Die Seele ist also auf das Seiende aus und zwar nicht nur durch irgendwelchen Zufall, sondern von ihrer eigenen Natur aus.

186) Vgl. Theaitetos 155 d.

187) Vgl. A.a.O., 157 c-d.

188) Vgl. Phaidros 229 c- 230 b.

189) Vgl. Theait. 154 d-e.

190) Phaidros 249 e.