

# I. Formen der Selbsttheit und Andersheit in der Metaphysik

# Das Selbst und die Begründung der Philosophie als Wissenschaft bei Platon

Dirk Fonfara (Köln)

Schon an den Namen Platons knüpft sich die Konzeption dieses [...] Ideals oder Prinzips, das gesamte Menschheitsleben auf rationale Einsicht, also letztlich auf strenge Wissenschaft zu gründen.<sup>1</sup>

Obwohl man bei Platon noch nicht von Ich, Person oder gar Subjekt oder Subjektivität sprechen kann, finden sich in einigen Schriften, etwa in den Frühdialogen *Charmides* und dem *Großen Alkibiades*, im *Phaidon* und in der *Politeia* bis hin zum *Timaos* und zu den *Nomoi*, Überlegungen zum Selbst des Menschen bzw. zur Thematik der Selbsterkenntnis oder Selbstbeherrschung, was im ersten Teil (I) näher betrachtet sei.<sup>2</sup> In engem Zusammenhang damit soll anschließend (II) untersucht werden, auf welche Weise Platon die Philosophie als Wissenschaft begründet: Im *Phaidon* führt Sokrates nach seiner Anaxagoras-Kritik bei der Suche nach den wahren Ursachen des Entstehens und Vergehens eine Reihe von Voraussetzungen (*hypotheseis*) auf »etwas Hinreichendes« (*ti hikanon*, 101e), d. h. nicht weiter auf seine Voraussetzungen Hinterfragbares zurück, worin die Rechenschaftsablegung (*logon didonai*), die allein wahre Erkenntnis ermöglicht, ihr Ziel (*telos*) findet und somit zum Abschluss kommt. Nur angedeutet wird hier, dass es sich bei diesem Hinreichenden um ein Prinzip (*archê*) handelt. Deutlicher ist es bei einer zweiten Rückführung im Liniengleichnis der

---

<sup>1</sup> Edmund Husserl: *Natur und Geist*. Vorlesungen Sommersemester 1919. Hrsg. von M. Weiler (Husserliana Materialien IV). Dordrecht/Boston/London 2002, 4.

<sup>2</sup> Folgende Textausgaben werden zugrunde gelegt: Platon: *Werke in 8 Bänden*. Griech.-dt. Übers. von Fr. Schleiermacher u. a. Hrsg. von G. Eigler. Darmstadt <sup>3</sup>1990; Platon: *Phaidon*. Griech.-dt. Übers. und hrsg. von B. Zehnpfennig. Hamburg 1991; Platon: *Politeia*. In: *Sämtliche Werke in zehn Bänden*. Griech.-dt. Nach der Übers. Fr. Schleiermachers hrsg. von K. Hülser. Bd. 5. Frankfurt/Leipzig 1991; Platon: *Timaos*. Griech.-dt. Übers., Anmerkungen und Nachwort von Th. Paulsen und R. Rehn. Stuttgart 2003.

*Politeia*. Hier werden im obersten Seins- bzw. Erkenntnisbereich der Vernunftseinsicht (*noêsis*) im Unterschied zu dem darunter liegenden Bereich der Verstandesgewissheit (*dianoia*) unter Verwendung der dialektischen Methode die Voraussetzungen ebenfalls hinterfragt, bis man bzw. so dass man zu einem voraussetzungslosen Ursprung (*archê anhypothetos*) gelangt, dem Anfang von allem (*archê pantos*), der Idee des Guten, die gemäß der Bestimmung am Ende des Sonnengleichnisses »jenseits der Ousia« (*epekeina tês ousias*, 509b) liegt.<sup>3</sup>

Daraufhin (III) soll die Dialektik als einzig wahre Wissenschaft in den Bildungskanon der »Philosophenherrscher« (*Politeia* VII) eingeordnet werden, um daran aufzuzeigen, dass die seit Aristoteles vorherrschende Einteilung der philosophischen Wissenschaften (*Met.* E 1) bereits bei Platon angelegt ist: Im Unterschied zu den eigentlich als »Künste« (*technai*) zu bezeichnenden und nur bisweilen so genannten Wissenschaften, nämlich den mathematischen Disziplinen, denen wiederum Gymnastik und musische Bildung vorausgehen, darf allein die Dialektik mit Recht als Wissenschaft (*epistêmê*) gelten. Zudem wird sich herausstellen, dass die Lebensweise des Philosophen – nämlich seine Sorge um die Seele (*epimeleia tês psychês*), wie sie programmatisch in der *Apologie* zum Ausdruck kommt – und die Begründung der Philosophie als Wissenschaft nicht Themen zweier völlig disparater Disziplinen darstellen, sondern jene Dialektik sich gerade als dasjenige erweist, womit sich der um die Seele des Menschen, genauer: um den vernünftigen, unsterblichen Seelenteil als dessen wahres Selbst sich kümmernde Philosoph befasst.

---

<sup>3</sup> K. E. Kaehler ordnet jene *archê*, d. h. das Prinzip, wonach das Erste zu Allem jenseits alles Seienden und seiner Erkenntnis sei, der zweiten, mittleren Epoche der Metaphysik zu, im Unterschied zu dem absoluten Subjekt als vollendetem Prinzip der neuzeitlichen Metaphysik, das sich nicht nur als »das Erste zu Allem, sondern schließlich – eben in der Vollendungsphase der geschichtlichen Neuzeit – auch das Erste in Allem« erweist, und erörtert darüber hinaus dessen Transformation in das dezentrierte Subjekt als Prinzip der Philosophie »nach« der Metaphysik, als Prinzip des nachmetaphysischen Denkens. Vgl. K. E. Kaehler: »Hegel und das Prinzip der neuzeitlichen Metaphysik«. In: *Metaphysik als Wissenschaft*. Hrsg. von D. Fonfara. Freiburg/München 2006, 346–366, hier: 348, 350, 360; ders.: »Hegel und die Dezentrierung des Subjekts. Versuch über das Resultat der spekulativen Selbstvollendung des Subjekts«. In: *Neuzeitliches Denken*. Hrsg. von G. Abel, H.-J. Engfer und Ch. Hubig. Berlin/New York 2002, 323–336.

## I. Das Selbst und die Sorge um das Selbst in Platons Seelenlehre

Auch wenn in der Forschung bisweilen der Anschein erweckt wird, es gebe bei Platon eine Lehre vom Ich<sup>4</sup> oder im Rahmen einer »pythagoreisierenden Theorie« der Seele im *Phaidon* zumindest ein »okkultes Ich«<sup>5</sup> oder in Frühdialogen gar eine Grundlegung der Subjektivität<sup>6</sup> bzw. einen Vorläufer moderner Selbstbewusstseinstheorien,<sup>7</sup> soll im Folgenden dafür argumentiert werden, dass Platon allenfalls Überlegungen zum Selbst des Menschen im Kontext seiner Tugend- und Seelenlehre anstellt, indem er in den Frühdialogen *Charmides* und *Alkibiades I*, in *Politeia* IV und IX, im *Timaios* und in den *Nomoi* die Seele oder einen besonderen Teil der Seele als das Selbst oder wahre Selbst des Menschen bestimmt.<sup>8</sup>

Im Frühdialog *Charmides* wird bereits die Frage nach der Selbst-erkenntnis oder nach dem Selbst aufgeworfen.<sup>9</sup> Mit Rückgriff auf die

---

<sup>4</sup> Vgl. W. Senz: *Platons Lehre vom Ich im Rahmen der Vergegenwärtigung der dialektischen Differenz*. Frankfurt a. M./New York 2002, bes. 7, 215–218. Untersucht werden in dieser Arbeit die Dialoge *Sophistes*, *Politikos* und *Timaios*. Die erstgenannten Dialoge seien Konstruktionen als Konsequenzen einer partiell defizitär konzipierten noetischen Dialektik. In einer Rückprojektion der Kantischen Transzendentalphilosophie auf Platon werden Inkonsistenzen in dessen Aussagen über das Ich ausgemacht.

<sup>5</sup> Vgl. A. Bächli/A. Graeser: Art. »Seele«. In: *Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Hrsg. von A. Bächli und A. Graeser. Stuttgart 2000, 177–185, hier: 183.

<sup>6</sup> F. von Kutschera (*Platons Philosophie*. Bd. III. Paderborn 2002, 253–263) sieht diese Grundlegung der Subjektivität in dem in seiner Echtheit umstrittenen Dialog *Alkibiades I*.

<sup>7</sup> Vgl. K. Gloy: »Platons Theorie der *epistêmê heautês* im *Charmides* als Vorläufer der modernen Selbstbewusstseinstheorien«. In: *Kant-Studien* 77 (1986), 137–164.

<sup>8</sup> Zu Recht urteilt E.-P. Hager erheblich zurückhaltender: »Das seiner selbst bewusste denkende Ich und Subjekt des Menschen [...] ist bei Platon noch nicht eigens zum Thema gemacht, sondern nur am Rande angedeutet.« (Hager: »Vom Sokratischen Zweifel zur platonischen Gewissheit«. In: *Museum Helveticum* 34 (1977), 99–121, hier: 111).

<sup>9</sup> Vgl. hierzu E. Martens: *Das selbstbezügliche Wissen in Platons Charmides*. München 1973, bes. 39–68; G. Santas: »Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Charmides*«. In: *Exegesis and Argument*. Studies in Greek Philosophy, presented to G. Vlastos. Hrsg. von E. N. Lee u. a. Assen 1973, 105–132; T. G. Tuckey: *Plato's Charmides*. Cambridge 1951. ND Amsterdam 1968, bes. 23–26, 107 f.; Th. Ebert: *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*. Untersuchungen zum *Charmides*, *Menon* und *Staat*. Berlin/New York 1974, 55–69; G. Schmidt: »Platons Vernunftkritik oder die Doppelrolle des Sokrates im Dialog *Charmides*«. In: ders.: *Der platonische Sokrates*.

Maxime hippokratischer Therapie, dass mit dem Ganzen auch der Teil zu behandeln sei, könne man die Augen nicht heilen ohne den Kopf, diesen nicht ohne den Leib und den Leib nicht ohne die Seele (156e). Vielmehr müsse man auf das Ganze seine Sorge (*epimeleia*) richten. Da alles aus der Seele entspringe, möge man sie durch schöne »logoi«, durch die in der Seele die Tugend der Besonnenheit (*sôphrosynê*) entstehe, zuerst und am meisten behandeln (*malista therapeuein*), um dem Kopf und dem übrigen Körper Gesundheit zu verschaffen (157a–b). Ein Mensch, der sich selbst nicht kennt (*agnoounta auton heauton*), kann nicht besonnen sein (164d), denn das Sich-Selbst-Erkennen (*to gignôskein heauton*), d.h. die Erkenntnis seiner selbst, macht gerade die Besonnenheit aus. Sie ist unter allen Erkenntnissen sowohl Erkenntnis ihrer selbst als auch Erkenntnis der übrigen Erkenntnisse, ja sogar die Erkenntnis der Unkenntnis (166e–167a). Der Besonnene wird daher sich selbst erkennen und auch begründen können, was er wirklich weiß und was nicht, und ebenso bei anderen beurteilen können, was sie wissen oder zu wissen glauben. Besonnenheit erweist somit sich zwar als ein Wissen seiner selbst und der übrigen Arten von Wissen, aber über dessen Inhalt kann man nichts aussagen (170d). Denn dass wir als dem Wissen gemäß Handelnde auch gut und glücklich wären, können wir dadurch nicht einsehen (173d). Es wird weder die Gesundheit noch einen Nutzen bewirken (175a). Das Vortrefflichste von allen darf allerdings nicht völlig nutzlos sein. Die Untersuchung über das Wesen der Besonnenheit endet somit aporetisch, ohne die Wahrheit gefunden zu haben (*alêtheian heurein*, 175d), schließlich haben sich ja die Besonnenheit und damit ebenso die Überlegungen zum Sich-Selbst-Erkennen als etwas völlig Unnützes herausgestellt.<sup>10</sup>

*Alkibiades I*, ein weiterer Frühdialog, umschreibt im ersten Teil

Gesammelte Abhandlungen 1976–2002. Würzburg 2006, 59–114, bes. 69–83; D. A. Hyland: *The Virtue of Philosophy. An Interpretation of Plato's Charmides*. Oxford 1981 sowie neuerdings M. Erler: *Platon*. München 2006, 108–112; ders.: »Platon«. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Begründet von Fr. Überweg. Völlig neu bearbeitet und hrsg. von H. Holzhey. Bd. 2, Teil 2: *Die Philosophie der Antike*. Hrsg. von H. Flaschar. Basel 2007, 104–109.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu W. Schulz: »Das Problem der Aporie in den Tugenddialogen Platons«. In: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*. Hrsg. von D. Henrich, W. Schulz und K.-H. Volkmann-Schluck. Tübingen 1960, 261–275; B. Waldenfels: *Das sokratische Fragen*. Aporie, Elenchos, Anamnesis. Meisenheim a. Gl. 1961; M. Erler: *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*. Berlin 1987.

das Nicht-Wissen als angebliches oder vermeintliches, nach Vollkommenheit strebendes Wissen. Hierzu bedarf es einer Sorge um sich selbst (*epimelêstênai sautou*, 127e). Wir müssen aber erst wissen, was wir selbst sind (*ti esmen autoi*, 128e), d. h. was der Mensch ist, um auch wissen zu können, worin die *Sorge* um uns selbst (*epimeleia hemôn autôn*) besteht.<sup>11</sup> Also nur wenn wir das Selbst an sich (*auto tauto*) finden, können wir auch finden, was wir selbst sind. Wie nun der Schuster als der Gebrauchende von dem Werkmesser, das er gebraucht, verschieden ist, so auch der Mensch von seinem Leib, den er gebraucht (129a–e). Gebraucht wird dieser nämlich von der Seele. Demnach ist der Mensch entweder die Seele oder der Leib oder beides zusammen als ein Ganzes. Da er das den Leib Regierende sein muss, dieser aber nicht selbst regiert, sondern regiert wird, bleibt nur übrig, dass der Mensch entweder nichts oder aber seine Seele ist. Folglich erweist sich die Sorge um sich selbst als eine Sorge um die Seele (*epimeleia tês psychês*). Denn sie ist der »Kern« des Menschen,<sup>12</sup> macht ihn in seinem Wesen aus und regiert ihn (*archein*), und damit zugleich auch den Leib. Es gibt an uns selbst demnach nichts Eigentliches (*kyriôteron*) als die Seele (130a–d). Deshalb haben wir uns vor allem um sie zu sorgen (132c). Wie aber können wir das Selbst (*auto*) am genauesten kennenlernen, d. h. uns selbst erkennen?

Wie wir unser eigenes Auge in einem anderen Auge am genauesten in dessen Zentrum, der Pupille, gleichsam in einem Spiegel, als Abbild des Hineinschauenden erblicken, und zwar an der Stelle (*topos*) des Auges, der dessen Tugend eigentlich innewohnt, und wie dabei das Sehende mit dem Gesehenen zusammenfällt und somit gleichartig ist, so erkennt auch die Seele sich selbst am besten, wenn sie in eine andere Seele »schaut«, und am ehesten (*malista*) an der Stelle, der die Tugend der Seele einwohnt, wenn man sich also auf das konzentriert, was die spezifische und höchste Fähigkeit der Seele ist, nämlich das Denken

<sup>11</sup> Th. A. Szlezak bemerkt, dass »das Selbst des Menschen [...] seit dem Großen Alkibiades »to hemeîs« heißt. Dieses Wir liegt im bewussten diskursiven Denken, im *logistikon* also.« (Szlezak: »Psyche: ihr Ort im Menschen, im Kosmos und im Geist nach Platon und Plotin«. In: *Geist und Psyche*. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio. Hrsg. v. E. Düsing. Würzburg 2008, 13–35, hier: 34).

<sup>12</sup> Vgl. F. von Kutschera: *Platons Philosophie*. Bd. III (s. Anm. 6), 257. Vgl. auch die Erläuterungen von J.-F. Pradeau (Platon: *Alcibiade*. Traduction inédite, introduction, notes par J.-P. Pradeau. Paris 2000, 210–216) und N. Denyer (Plato: *Alcibiades*. Hrsg. von N. Denyer. Cambridge 2001, 213–237).

(*eidenai*) und Einsehen (*phronein*), worin sie dem Göttlichen gleicht. Denn es macht ihren göttlichsten Teil aus. Erkenntnis ist letztlich ein gemeinsamer, dialogischer Prozess in einer Beziehung auf ein Anderes, und die Selbsterkenntnis besteht offenbar darin, dass jener »Kern« des Menschen, sein Selbst, in der Seele liegt. Infolgedessen wissen wir, was für uns gut ist, und ebenso, was für andere gut ist (133a–e). Das Sich-Selbst-Erkennen (*to heauton gignôskein*) gehört hier, wie auch im *Charmides* (164d ff.), zur Tugend der Besonnenheit (*sôphrosynê*, 131b).

Ist die Echtheit des *Großen Alkibiades* umstritten,<sup>13</sup> so zeigt sich in der *Apologie* (29e–30b), im *Gorgias* (501b ff., 526d ff.) und vor allem im *Phaidon* (64e ff., 82d ff., 107c), aber auch in der *Politeia* (618b–620d) jener Sokratische Grundgedanke, dass die Sorge um sich selbst nicht als Sorge um den Leib oder äußeren Besitz, sondern als Sorge um die Seele (*epimeleia tês psychês*) zu verstehen ist.<sup>14</sup> Im *Phaidon* wird in diesem Zusammenhang auch die Lebensweise des Philosophen deutlich:<sup>15</sup> Die Seele steht in einem lange währenden Verhältnis zu einem ihr Fremden, dem Leib (*sôma*). Nach dem Tod ist sie von ihm abgesondert (*chôris*) und für sich. Der wahre Philosoph kümmert sich nicht um den Leib, sondern ist vielmehr – soweit wie möglich – von ihm abgewandt und der Seele zugewandt. Er bemüht sich also, die Seele möglichst von der Gemeinschaft mit dem Leib (*koinônia tou sômatos*) zu lösen. Denn bei der Erlangung von Einsicht (*phronêsis*) steht er ihr im Weg. Deshalb denkt die Seele, wobei ihr etwas von dem Seienden (*ti tôn ontôn*) offenbar wird (64e–65c), dann am besten, wenn nichts Leibliches sie trübt oder verwirrt (66a), sondern sie am meisten ganz bei sich selbst (*malista autê kath'hautên*) ist (65c). Die Seele des Philosophen verachtet und flieht den Leib, sie kann ja nur dann ein jegliches Seiendes – gemeint sind die Ideen – rein für sich fassen, wenn sie soweit wie möglich vom Leib geschieden ist. Infolgedessen liegt das Geschäft des Phi-

<sup>13</sup> M. Erler zählt diesen Dialog zu den *Dubia* (Erler: »Platon«. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (s. Anm. 9), 290–294).

<sup>14</sup> Vgl. M. Erler: *Platon* (s. Anm. 9), 71 f.

<sup>15</sup> Vgl. zum *Phaidon* K. Bormann: *Platon*. Freiburg/München 42003, 96–140, die Einleitung von B. Zehnpefennig (*Platon: Phaidon*. Hamburg 1991, VII–XXXIX) sowie D. Frede: *Platons Phaidon: der Traum von der Unsterblichkeit der Seele* (Werkinterpretationen). Darmstadt 1999, bes. 18–26, 63–77, Th. Ebert: *Platon: Phaidon*. Übersetzung und Kommentar. Göttingen 2004, und F. von Kutschera: *Platons Philosophie*. Bd. II. Paderborn 2002, 7–44.

losophen darin, sein Leben lang zu betreiben, dass seine Seele rein ist, d. h. sie vom Leib abzusondern und daran zu gewöhnen, möglichst für sich allein zu bestehen, befreit vom Leib wie von Banden (*desmoi*, 67d). Ihre wahre Natur (*alêthês physis*) – dasjenige, was sie wirklich an sich selbst ist, z. B. ob sie vielförmig (*polyeides*) oder einförmig (*monoeides*) ist – zeigt sich allerdings erst nach der Loslösung vom Körper im Seelengericht (vgl. *Politeia* X, 611a ff.).

Im *Phaidon* ist aber bereits angedeutet, dass aufgrund der bisherigen Lebensweise eine Seele körperartige Zusätze haben kann. Denn wenn sie das Körperliche für das Wahre hält, obwohl es nicht so ist, und die Ideen als das geistig Erfassbare hasst, liegt der größte Irrtum vor (83c-d). Dann wird sie mit dem Körper gleichsam zusammenwachsen wegen ihres ständigen Zusammenseins (*synousia*) mit ihm (81c), wird an ihn »genagelt« und somit selbst körperartig (*sômatoeides*, 83d). Diese Seelen werden später, im Seelengericht, dazu gezwungen umherzuirren und Strafe zu erleiden für ihre schlechte Lebensweise, bis sie durch die Begierde des sie noch begleitenden Körperlichen wieder in einen Leib gebunden werden, und zwar bei einem Leben in Völlerei, Übermut und Trunkenheit in Esel, bei einem Leben in Räuberei, Ungerechtigkeit und Herrschsucht hingegen in Wölfe, Habichte oder Geier (81d–82a). Diejenigen Seelen, die Tugenden wie Besonnenheit und Gerechtigkeit nur aus Gewohnheit und Übung, aber ohne jegliche Einsicht ausübten, gehen in eine gesellige und zahme Gattung ein, etwa in Bienen, Wespen oder Ameisen oder wieder in Menschen (82b). Wenn eine Seele hingegen ganz bei sich selbst ist, wird sie des Reinen (*katharon*), immer Seienden (*aei on*), Einförmigen (*monoeides*), Unsterblichen (*athanaton*) und Göttlichen teilhaftig (*synousia tou theiou*, 83e). Wann immer ihr dies möglich ist, nämlich bei der Einsicht (*phronêsis*), hat ihr Umherirren ein Ende und verhält sie sich immer gleich, weil sie jenes sich immer gleich Verhaltende berührt.

Da es dem Körper von Natur aus zukommt zu dienen (*douleuein*) und beherrscht zu werden (*archesthai*), der Seele jedoch zu herrschen (*archein*), ist sie dem Göttlichen, Unsterblichen, geistig Erfassbaren (*noêton*), Einförmigen, Unauflösbaren (*adialyton*) und immer gleich und selbig sich Verhaltenden (*aei hôsautôs echei kata tauta*) sehr ähnlich (*homoiotaton*, 80b) und eng verwandt, der Körper aber dem Menschlichen (*anthrôpinon*), Sterblichen (*thnêton*), geistig Unerfassbaren (*anoêton*), Vielförmigen (*polyeides*), Auflösbaren (*dialyton*) und nie gleich und selbig sich Verhaltenden. Die Seele eines philosophi-



schen Menschen kann sich Ruhe verschaffen, indem sie der Überlegung (*logismos*) folgt und das Wahre (*alêthes*), Göttliche (*theion*) und der Meinung Unzugängliche (*adoxaston*) erkennt (84a). Eine solche Seele geht nach dem Tod fort zu dem ihr Ähnlichen (*homoion*, 81a), d.h. zu dem Unsichtbaren, Unsterblichen und Einsichtigen (*phronimon*), wo sie Glückseligkeit erlangt und ganz bei sich selbst ist, getrennt von Irrtum, Unverstand (*anoia*) und anderen menschlichen Übeln. Nur der wissensliebenden (*philomathês*) und vollkommen reinen (*pantelôs katharon*) Seele des Philosophen ist es vergönnt, in das Geschlecht der Götter (*genos theôn*) zu gelangen (82b–c). Denn er erkennt, dass die Seele im Körper gefesselt (82e) und gezwungen ist, durch ihn wie durch ein Gefängnis hindurch das Seiende, die Ideen, zu betrachten, stellt fest, dass die Untersuchung mittels der Sinne voller Täuschung ist, und versucht deshalb, jene Fessel zu lösen – also die Sinne nicht zu gebrauchen, es sei denn, dies ist notwendig, wie zu Beginn des Wiedererinnerungsprozesses (73c, 76a) – und nicht das Wahrnehmbare und Sichtbare anstelle des geistig Erfassbaren (*noêton*) und Unsichtbaren (*aides*) für das Wahre zu halten. Entscheidend ist also eine Loslösung (*lysis*) der Seele vom Körperlichen als einem ihr Fremden und damit eine Enthaltung von Lustempfindungen und Begierden, soweit sie es vermag, und zwar sowohl jetzt als auch später.

Grundsätzlich wird die Seele im *Phaidon* als ein dem Unzusammengesetzten sehr Ähnliches und ihm eng Verwandtes charakterisiert und nicht von einzelnen Teilen der Seele gesprochen. In anderen Dialogen nimmt Platon jedoch eine Differenzierung verschiedener Vermögen oder Arten der Seele vor. Während im *Gorgias* die Tugend der Besonnenheit als eine Geordnetheit der Seele bestimmt wird (506c–507a) und somit implizit mehrere Komponenten vorausgesetzt werden, die untereinander in ›Unordnung‹ geraten können, werden in *Politeia* IV im Kontext der seit Ambrosius von Mailand so genannten Kardinaltugenden unterschiedliche Seelenvermögen explizit voneinander abgegrenzt, ebenso bei ihrer Veranschaulichung im Bild vom Seelentier (*Politeia* IX) oder im Gleichnis vom Seelenwagen des *Phaidros*. Was aber ist nun angesichts einer solchen Pluralität von Seelenvermögen als das Selbst des Menschen aufzufassen?

In *Politeia* IV gleicht die Tugend der Besonnenheit einem Einklang (*symphônïa*) und Zusammenstimmen (*harmonia*), da sie als eine Geordnetheit (*kosmos*) und Mäßigung (*enkrateia*) bestimmter Lüste und Begierden anzusehen ist (430e). Diese Konstellation bezeichnet

Platon als »Herr-seiner-selbst-Sein« oder »Sich-selbst-Überlegensein« (*kreitton hautou*, 431b).<sup>16</sup> Im Hinblick auf die Seele gibt es offenbar etwas von Natur Besseres und etwas von Natur Schlechteres. Wenn das erstere über letzteres herrscht, bedeutet dies, Herr seiner selbst zu sein, nämlich seine Lüste und Begierden, und damit sich selbst zu beherrschen. Aber wenn das kleine von Natur aus Bessere von der Menge des von Natur aus Schlechteren überwältigt wird, liegt der entgegengesetzte Zustand vor, ein Sich-selbst-Unterlegensein. Besonnenheit ist somit die Einmütigkeit (*homonoia*) des besseren und schlechteren Seelenvermögens darüber, welches von beiden regieren (*archein*) soll (431d–432a). Die Herrschaft gebührt dem Vernünftigen (*logistikon*), das für die gesamte Seele zu sorgen hat (441e) und dabei von dem Mutartigen (*thymoeides*), seinem Verbündeten (*symmachos*) gegen das Begehrungsvermögen (*epithymêtikon*), unterstützt wird. Daraus ergibt sich als Bestimmung der Gerechtigkeit, dass ein jedes Seelenvermögen nicht Fremdes verrichtet (*allogria prattein*), d. h. die verschiedenen Kräfte in der Seele nicht vielgeschäftig sind (*polypragmonein*), sich nicht gegenseitig in Tätigkeiten der anderen einmischen, sondern jedes das Seinige und ihm wirklich Angehörige (*tô onti ta oikeia*) tut, sich selbst beherrscht (*arxanta auton hautou*) und ordnet (*kosmêsanta*), somit Freund seiner selbst (*philon heautô*) ist und zu einer Zusammenstimmung beiträgt (443d). Eine auf diese Weise geordnete und gerechte Seele zeichnet sich durch ein naturgemäßes Verhältnis von Herrschen und Beherrschtwerden (*kratein kai krateisthai*) aus (444d). Eine solche harmonische Konstellation kann man mit den drei Hauptgliedern Grundton, Terz und Quinte eines wohlgestimmten Akkords vergleichen, weil hier auch aus vielen *einer* wird.

Aus der Annahme mehrerer Seelenvermögen resultiert sowohl ein geforderter Bezug auf sich selbst bzw. auf das Seinige als auch das Verdikt, sich auf etwas Unnatürliches und daher Fremdes zu richten, deshalb wird die Beherrschung seiner selbst für eine gesunde Seele verlangt. Je nachdem, welches Vermögen in einer Seele die Leitung inne hat, spricht Platon von drei Arten (*tritta genê*) von Menschen (*Politeia* IX, 580d–581e): Regiert das Vernunftvermögen (*logistikon*), ist der

<sup>16</sup> Vgl. zur Besonnenheit in *Politeia* IV K. Bormann: *Platon* (s. Anm. 15), 158 f.; J. Annas: *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford 1981, 115–118; W. Kersting: *Platons Staat*. Darmstadt 2006, 151–155, 167 f., und jüngst F. Finck: *Platons Begründung der Seele im absoluten Denken*. Berlin/New York 2007, 216–218.

Mensch weisheitsliebend (*philosophos*), im Fall des Mutartigen (*thymoeides*) ist er streitliebend (*philonikos*), und wenn das Begehrungsvermögen (*epithymêtikon*) herrscht, handelt es sich um einen eigen-nützigen (*philokerdês*) Menschen (581c). Im Bild vom Seelentier (588c–592b), das aus einem vielgestaltigen Wesen, einem Löwen und vor allem aus dem »inneren Menschen des Menschen« (*tou anthrôpou entos anthrôpos*, 589a) besteht, der das Vernunftvermögen repräsentiert, zeigt sich, dass es für einen Menschen das Beste ist, wenn das Göttliche (*theion*) und Einsichtige (*phronimon*) ihn lenkt (590d).<sup>17</sup>

Im Spätdialog *Timaos* wird deutlich, warum Platon in jenem Bild vom Seelentier das vernünftige Seelenvermögen (*logistikon*) als göttlich bezeichnet. Denn gemäß dem Mythos von der Weltentstehung ahmten die Geschöpfe den Schöpfer (*dêmiourgos*) nach und brachten das unsterbliche Prinzip (*archê athanatos*) der Seele in einen Körper, in dem sie eine andere Art (*to allo eidos*) der Seele hinzufügten, nämlich das Sterbliche (*to thnêton*), das heftige und notwendige Empfindungen (*pathêmata*) in sich hat. Weil die Geschöpfe sich aber scheuten, den göttlichen, vernünftigen Teil der Seele zu beflecken, der sich am Kopf befindet, siedelten sie den sterblichen Teil örtlich getrennt (*chôris*) von jenem an der Brust an, setzten den Hals dazwischen und das Mutartige (*thymoeides*) zwischen Zwerchfell und Hals, allerdings näher an den Kopf, um als Verbündeter der Vernunft mit ihr zusammen die Begierden leichter in Schranken halten zu können, und schließlich das Begehrungsvermögen (*epithymêtikon*), das noch weiter unten zwischen Zwerchfall und Nabel liegt (69d–70d). Auf diese Weise wurden die beiden sterblichen Seelenteile deutlich von dem göttlichen Kern abgehoben, dem allein unsterblichen Vernunftvermögen, aufgrund dessen der Mensch ja »kein irdisches, sondern ein himmlisches Gewächs« ist, dessen Wurzeln im Himmel befestigt sind (vgl. *Tim.* 90a). Die Sorge um die Seele muss sich deshalb auf den rationalen Seelenteil als das wahre, unsterbliche Selbst des Menschen konzentrieren.<sup>18</sup>

Ähnlich äußert sich Platon auch am Ende seines letzten Werkes, der *Nomoi*: Die Seele ist dem Körper vollkommen überlegen und schon in diesem Leben (*en tō biô*) dasjenige, was das Selbst eines jeden von

<sup>17</sup> Zum Seelentier in *Politeia* IX vgl. K. Bormann: *Platon* (s. Anm. 15), 147 f.; W. Kers-ting: *Platons Staat* (s. Anm. 16), 301–304, und jüngst Th. A. Szlezak: »Psyche: ihr Ort im Menschen, im Kosmos und im Geist nach Platon und Plotin« (s. Anm. 11), 20–22.

<sup>18</sup> Vgl. hierzu M. Erler: *Platon* (s. Anm. 9), 134–139, 196 f.

uns ausmacht. Dieses wahre Selbst, die unsterbliche göttliche Seele, enteilt dann später zu »anderen Göttern« (*alloi theoi*), um ihnen Rechenschaft abzulegen (*logon didonai*), was für die Guten ermutigend ist, für die Schlechten hingegen überaus schrecklich (XII, 959a–b).<sup>19</sup> Im Zusammenhang mit dem Primat der Seele gegenüber dem Körper kritisiert Platon vorsokratische Auffassungen: Für ihn ist die Seele das Älteste (*presbytaton*) und Göttlichste (*theiotaton*) von allem bewegten Hervorgebrachten (966e) und somit auch älter als der Körper, während die früheren Philosophen jene für jünger hielten und folglich die Körper für die Ursachen (*aitiai*) des gesamten Kosmos (967b–c). Womit sich nun die unsterbliche und vernünftige Seele, unser wahres Selbst, genau befasst, soll im folgenden Abschnitt über Platons Begründung der Philosophie als Wissenschaft erläutert werden.

## II. Die Begründung der Philosophie als Wissenschaft in Platons mittleren Dialogen

Die Begründung der Philosophie als Wissenschaft kann nur gelingen, wenn eine Rückführung auf ein erstes Prinzip (*archê*) möglich ist, wovon alles Übrige abhängt. Als Grundlegung der Philosophie bzw. der »abendländischen Metaphysik«<sup>20</sup> gilt Platons *Phaidon*, der zunächst erörtert werden soll. Anschließend soll die sich dort findende Rückführung auf etwas Hinreichendes (*hikanon*, 101e), von dem es keine weiteren Voraussetzungen mehr gibt, mit dem Liniengleichnis (*Politeia* VI) verbunden werden, da sich dort dasjenige, womit der Rückgang

---

<sup>19</sup> Vgl. hierzu auch die ausführliche Schilderung des Seelengerichts in *Politeia* X, 614a ff.

<sup>20</sup> H. Wagner (»Platos *Phaedo* und der Beginn der Metaphysik als Wissenschaft (*Phaedo* 99D–107B)« [1966]. ND in: ders.: *Kritische Philosophie*. Systematische und historische Abhandlungen. Hrsg. von K. Bärthlein und W. Flach. Würzburg 1980, 175–189, hier: 185) bemerkt zutreffend: »Die Ideenlehre ist als Lehre vom Transzendenten Metaphysik, diese Metaphysik wurde geschaffen, mußte geschaffen werden, damit eine Grundlage für alles Erkennen und Begreifen da sei.« – G. Reale (»Die Begründung der abendländischen Metaphysik: *Phaidon* und *Menon*«). In: *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*. Hrsg. von Th. Kobusch und B. Mojsisch. Darmstadt 1996, 64–80, hier: 72–75) verbindet mit dem *Phaidon* ebenfalls die Begründung der abendländischen Metaphysik, allerdings vor dem Hintergrund der »Ungeschriebenen Lehre«. Auch M. Erler (*Platon* (s. Anm. 9), 143) bezeichnet Platon jüngst als »Vater der Abendländischen Metaphysik«.

endet, als Erstes oder Anfang von allem erweist, nämlich als der nicht weiter hinterfragbare und daher voraussetzungslose Ursprung (*archê anhypothetos*).

Im *Phaidon* wird gemeinhin ein Abschnitt als sog. Autobiographie des Sokrates bezeichnet (96a–102a), die als Erwiderung auf zwei Einwände der pythagoreisch inspirierten Gesprächspartner Simmias und Kebes eingeflochten wird, weil der Dialog sich im Anschluss an das 3. Argument für die Unsterblichkeit der Seele verlagert hat auf die generelle Frage nach den Ursachen (*aitiai*) alles Entstehens und Vergehens. Zu deren Beantwortung werden zunächst die Ansichten der ionischen Naturphilosophen betrachtet (96a–97b), darauf die Nous-Lehre des Anaxagoras (97b–99c) und schließlich Sokrates' eigene Suche nach den wahren Ursachen mit Hilfe seiner Methode gemäß bestimmter Voraussetzungen (*hypotheseis*), der hypothetischen Methode (99d–102a).

Sokrates hatte sich von Anaxagoras, nach dessen Lehre der Nous alles ordne (*diakosmein*) und die Ursache von allem (*aitios pantôn*) sei, erhofft, einen Lehrer für die Ursachen des Seienden (*aitiai peri tôn ontôn*) gefunden zu haben. Dieser werde ihm sicher sagen können, ob die Erde rund oder flach sei, ihm ihre Ursache und Notwendigkeit erhellen (97c–e) und ebenso über Sonne, Mond, Sterne und andere kosmologische Fragen Auskunft geben können, und zwar jeweils unter dem Aspekt, inwiefern es für ein jedes so, wie es ist, besser ist. Hier wird der Übergang von der mechanischen Welterklärung und ihren materiellen Bedingungen zu einer teleologischen Ursächlichkeit deutlich, wenn alles sinnvoll und eines Guten wegen geschieht. Doch nach der Lektüre der Schrift des Anaxagoras wurde diese Erwartung des Sokrates enttäuscht. Anaxagoras gebe, so die Kritik, gar keine Ursachen für die Ordnung der Dinge (*pragmata*) an, sondern schiebe Luft, Äther und vieles andere Sonderbare (*atopa*) vor (98c). Und obwohl er den Nous als allein ohne jede Mischung, unbeschränkt (*apeiron*) und selbstherrschend (*autokrates*) charakterisiert, falle er ins Stoffliche zurück, wenn dieser Nous zugleich als das »Feinste und Reinste von allen Sachen (*leptotaton pantôn chrêmatôn kai katharôtaton*)« gilt.<sup>21</sup> Sokra-

<sup>21</sup> Anaxagoras: DK 59, B 12. In: *Die Vorsokratiker* II. Griech.-dt. Übers. und Erläuterungen von J. Mansfeld. Stuttgart 2003, 198–201. Vgl. zu Anaxagoras' Nous-Lehre und Platons Anaxagoras-Kritik K. von Fritz: »Der Nous des Anaxagoras«. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 9 (1964), 87–102; Th. Buchheim: *Die Vorsokratiker*. München

tes wirft Anaxagoras vor, statt Ursachen auf wahrhafte Weise (*aitiai alethôs*, 98e), d.h. eigentliche, vernünftige Ursachen mit Rücksicht auf das Beste, nur Faktoren anzuführen, ohne welche das Verursachende nicht Verursachendes ist, die somit lediglich als Mittel fungieren. Ihre Bezeichnung als Ursachen hält Platon hier für unpassend (99a–b), später im *Timaios* nennt er sie Mit-Ursachen (*synaitiai*, *Tim.* 46e).

Sokrates beteuert, gerne jemandes Schüler geworden zu sein; aber dass das Gute als Ziel-Ursache alles verbindet und zusammenhält, worin seine eigene Lehre durchschimmert, hat er in keiner früheren Ansicht entdecken können. Allerdings ist er weder imstande, eine derartige Ursache selbst zu finden (*autos heurein*, 99c) noch von einem Anderen zu lernen (*par' allou mathein*). So muss er sich auf der Suche nach Ursachen mit der »zweiten Fahrt« (*deuteros plous*, 99d) zufrieden geben. Jener Begriff aus der Seefahrt besagt, dass man, wenn es nicht hinreichend Wind zum Segeln gibt (erste Fahrt), selbst aktiv rudern muss (als zweite Fahrt). Die »erste« Fahrt wäre dann analog die unmittelbare, intuitive Erfassung der Ursache ohne jede eigene Anstrengung. Da diese Ursache aber nicht stofflich ist bzw. zu ihrer Auffindung die sinnliche Wahrnehmung nicht hinreicht, bleibt dem Menschen nur die zweite Fahrt, und zwar durch Denken.<sup>22</sup> Sokrates nimmt seine Zuflucht zu den Argumenten oder Erklärungen (*logoi*),<sup>23</sup> um die Wahrheit über das Seiende (*alêtheia tôn ontôn*, 99e) zu betrachten. Dabei

---

1994, 213–220; D. Frede: *Platon*: Phaidon (s. Anm. 15), 112–120; Th. Ebert: *Platon*: Phaidon (s. Anm. 15), 343–349; R. M. Dancy: *Plato's Introduction of Forms*. Cambridge 2004, 291–304, und F. Karfik: *Die Beseelung des Kosmos*. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons *Phaidon* und *Timaios*. München/Leipzig 2004, 22–28.

<sup>22</sup> Vgl. zur »zweiten Fahrt« bzw. zur Hypothesis-Methode Th. Ebert: *Platon*: Phaidon (s. Anm. 15), 350–359; D. Frede: *Platon*: Phaidon (s. Anm. 15), 120–129; C. J. Rowe: *Plato*: Phaedo. Cambridge 1993, bes. 238 f. – R. Turnher fasst die »zweite Fahrt« dahingehend auf, dass man anfänglich nicht in der Lage ist, die Ideen direkt zu schauen, allerdings vor dem Hintergrund eines defizitären Dialektikbegriffs bei Platon (Turnher: »Platons Liniengleichnis und die Frage der Hypotheseis. Erprobung eines neuen Paradigmas«. In: *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit*. Hrsg. von D. Barbaric. Würzburg 2005, 109–120, hier: 118). Vgl. zu anderen Deutungen der »zweitbesten Fahrt« mit Berücksichtigung der aktuellen Forschungsergebnisse F. Finck: *Platons Begründung der Seele im absoluten Denken* (s. Anm. 16), 11–29.

<sup>23</sup> M. Erler (*Platon* (s. Anm. 9), 148–150) gibt »logoi« zutreffend mit »Argumente« wieder, durch die allein Rechenschaft über etwas abgelegt werden kann, H. Wagner hingegen mit »Gedanken« (»Platos *Phaedo* und der Beginn der Metaphysik als Wissenschaft« (s. Anm. 20), 177 f., 187).

wird die Erklärung, welche man für die stärkste und stichhaltigste hält, zugrunde gelegt (*hypothemenos*, 100a) und dann dasjenige als wahr gesetzt, was mit ihr übereinstimmt (*symphônêin*), und was nicht als unwahr; anschließend schreitet man zur nächst höheren Annahme fort (101d–e). Mit dieser »Hypothesis-Methode«<sup>24</sup> ist nun nichts Neuartigen (*ouden kainon*, 100b) gemeint, sondern das Aufzeigen der Ursache in einem Rückgriff auf Altbekanntes: auf die Annahme von Ideen.<sup>25</sup>

Bereits im Frühdialog *Euthyphron* wird die Idee als sich selbst gleich (*auto hautô*, 5d), Muster (*paradeigma*, 6e) und das eigentliche Wesen (*ousia*, 11a) bestimmt, und anhand der Idee des Schönen im *Symposion* dahingehend, dass sie nicht entsteht oder vergeht, nie wächst oder schwindet, sondern unkörperlich und unvergänglich, immer seiend (*aei on*), an und für sich selbst (*auto kath' hauto*), eiförmig (*monoeides*), rein (*katharon*, 211d–e), unvermischt (*ameikton*), göttlich (*theion*) und ihrer Natur nach wunderbar (*thaumaston tèn physin*) ist (210e). Im *Phaidon* gilt die Idee – wie im ersten Abschnitt bereits skizziert – als sich immer gleich verhaltend, d. h. als unveränderlich, sowie als unsichtbar (*aides*) und nicht durch die Sinne, sondern nur durch die Überlegung des Denkens (*logismos tês dianoiás*) erfassbar.

So greift Platon auch in jenem Argumentationsgang des *Phaidon* bei der Suche nach den Ursachen auf die Annahme von Ideen zurück, nämlich als eine Art der Ursächlichkeit (*eidos tês aitias*): Es gebe ein

<sup>24</sup> Vgl. hierzu P. Stemmer: *Platons Dialektik*. Berlin/New York 1992, 262–267; S. Scolnicov: *Plato's Method of Hypothesis in the Middle Dialogues*. Cambridge 1973; V. Karasmanis: *The Hypothetical Method in Plato's Middle Dialogues*. Oxford 1987; L. C. H. Chen: *Acquiring Knowledge of the Ideas. A Study of Plato's methods on the Phaedo, the Symposium and the central books of the Republic*. Stuttgart 1992.

<sup>25</sup> Zu vier wesentlichen Kennzeichen einer Idee als (1) Eines und Allgemeines, (2) das Seiende selbst, (3) das ständig Bleibende und (4) das rein Gedachte vgl. D. Fonfara: *Die Ousia-Lehren des Aristoteles*. Untersuchungen zur Kategorienschrift und zur Metaphysik. Berlin/New York 2003, 25–29; zur Bedeutung der Ideen vgl. M. van Ackeren: *Das Wissen vom Guten*. Bedeutung und Kontinuität des Tugendwissens in den Dialogen Platons. Amsterdam/Philadelphia 2003, 159–165. – Anstelle einer methodisch gegen Einwände abgesicherten Ideenlehre oder gar Ideentheorie, wovon Th. A. Szlezak (*Die Idee des Guten in Platons Politeia*. Beobachtungen zu den mittleren Büchern. St. Augustin 2003, 43, 54, 76) ausgeht, spricht W. Wieland (*Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen 1999, 150, 156, 198 f.) nur von einer Ideen-Annahme, D. Frede (*Platon: Phaidon* (s. Anm. 15), 120–129) und J. Opsomer (»Drittes Bett, Artefakt-Ideen und die Problematik, die Ideenlehre zu veranschaulichen«. In: *Metaphysik als Wissenschaft* (s. Anm. 3), 73–88, hier: 76, 86–88) von einer Ideen-Hypothese.



Gutes an sich, ein Schönes an sich usw. Offenbar sieht er in der jeweiligen Idee die Erklärung mit der besten Begründung und größten Plausibilität für das Sosein der Sinnendinge als die einzige, in der Prüfung übrig gebliebene Voraussetzung. Es sind z. B. die vielen schönen Dinge trotz ihrer jeweiligen Verschiedenheit auf das Schöne selbst als ihre Ursache zurückzuführen wegen der Teilhabe-Relation: »Wenn etwas anderes schön ist außer dem Schönen selbst, dann wegen nichts anderem, als weil es teilhat an jenem Schönen« (*metechei ekeinou tou kalou*). Angesichts dieser schlüssigen Argumentation (*logos*) könne er die anderen »weisen Ursachen« (*allai aitiaí sophai*) – hier wird die Ironie des Sokrates deutlich – nicht verstehen, die er für unzureichend hält. Denn nichts anderes macht die schönen Dinge schön als jenes Schöne selbst, und zwar durch dessen Anwesenheit (*parousia*) oder durch die Gemeinschaft (*koinônia*) mit ihm (100c–d). Dass durch das Schöne selbst alle schönen Dinge erst schön werden, erweist sich also für mich selbst (*emautô*) und jeden Anderen (*allô*) als das Sicherste (*asphalestaton*, 100d). Analoges wird für die Idee der Größe, der Kleinheit und der Zweiheit dargelegt. Auf welche Weise soll denn sonst jedes Ding werden, wenn nicht dadurch, dass es am eigentümlichen Wesen (*idia ousia*, 101c) teilhat?<sup>26</sup> Es gibt keine andere Ursache dafür, dass etwas zwei ist, als seine Teilhabe an der Idee der Zweiheit. An diese sichere Voraussetzung (*hypothesis asphalês*) möge man sich halten und deren Folgen betrachten. Was von der Voraussetzung hergeleitet wird, wird auf Übereinstimmung mit ihr geprüft. Im positiven Fall wird von der Voraussetzung ihrerseits Rechenschaft abgelegt (*logon didonai*, 101d), und zwar auf dieselbe Weise: Es wird eine weitere, nämlich die unter den höheren als am besten (*beltiston*) geeignete Voraussetzung vorausgesetzt (*allê hypothesis hypothemenos*). Bewährt sich diese erneut, gelangt man schließlich zu etwas Zureichendem oder Hinreichendem (*hikanon*, 101e). Denn die Ursachenforschung darf kein infiniten Regress sein, sondern muss notwendigerweise zu einem Ende kommen. Die für

<sup>26</sup> Vgl. zu Teilhabe und Ousia bei Platon F. G. Herrmann: »Metéchein, metalambáein and the Problem of Participation in Plato's Ontology«. In: *Philosophical Inquiry* 25 (2003), 19–56; ders.: »Ousia in Plato's *Phaedo*«. In: *New Essays on Plato. Language and Thought in Fourth-Century Greek Philosophy*. Hrsg. von F. G. Herrmann. Wales 2006, 43–73, bes. 46–54; M. Dixsaut: »Ousia, eidos et idea dans le *Phédon*«. In: *Revue philosophique de la France et de l'Etranger* 116 (1991), 479–500, ND in: dies.: *Platon et la question de la pensée. Etudes platoniciennes I*. Paris 2000, 71–91.



Aristoteles' Philosophie bedeutsame These von der Unmöglichkeit eines unendlichen Regresses findet sich also bereits bei Platon.

Was aber ist nun jenes Hinreichende? Im *Phaidon* wird dies nur indirekt gesagt, indem davor gewarnt wird, nicht wie die Streitredner Ursprung (*archê*, 101e) und Hergeleitetes zusammenzurühren. Offenbar ist jenes Zureichende ein nicht weiter hinterfragbares und somit voraussetzungsloses Prinzip (*archê anhypothetos*), als welches in der *Politeia* die Idee des Guten fungiert.<sup>27</sup>

Zusammenfassend kann man festhalten, dass eine Wissenschaft, die sich mit den ersten Ursachen des Entstehens und Vergehens befasst, nicht erst in Aristoteles' *Metaphysik* (A 3–10), sondern schon in Platons *Phaidon* begründet wird, nämlich im Rahmen jener »Autobiographie« des Sokrates (96a–102a). In Verbindung mit einer Kritik an vorsokratischen Prinzipienlehren wird Platons »Annahme von Ideen« als »zweitbeste Fahrt« (*deuteros plous*, 99d) gerechtfertigt, d.h. Rechenschaft über sie abgelegt (*logon didonai*) und als Ursachen (*aitiai*) für das je verschiedene vielschichtige Sosein der an ihnen teilhabenden Sinnendinge erwiesen. Die zweitbeste Fahrt führt *logoi* auf Voraussetzungen (*hypotheseis*) zurück, bis man zu einem Hinreichenden (*hikanon*) gelangt, das als Prinzip (*archê*) zu betrachten ist.

Ein Blick auf das Liniengleichnis (*Politeia* VI, 509d–511e) bekräftigt dies: Im Zuge der Erörterung des höchsten Lehrgegenstandes (*megiston mathêma*), der Idee des Guten (*idea tou agathou*),<sup>28</sup> »durch wel-

<sup>27</sup> Diese Verbindung zwischen dem »Hinreichenden« im *Phaidon* und dem voraussetzungslosen Ursprung im Liniengleichnis betont zu Recht W. Wieland (*Platon und die Formen des Wissens* (s. Anm. 25), 217), während P. Stemmer (*Platons Dialektik* (s. Anm. 24), 262–267) beides deutlich voneinander trennt.

<sup>28</sup> Angesichts der unüberschaubaren Forschungsliteratur zu diesem zentralen Punkt von Platons Philosophie sei hier nur exemplarisch hingewiesen auf W. Kersting: *Platons Staat* (s. Anm. 16), 212–246, und R. Ferber (*Platons Idee des Guten*. St. Augustin 1989, 57–148). Ferber betont die absolute Transzendenz der Idee des Guten, dasselbe gilt für H. J. Krämer, Th. Szlezak (in: *Platon: Politeia*. Hrsg. von O. Höffe. Berlin 1997, 179–228) und J. Halfwassen (*Der Aufstieg zum Einen*. Untersuchungen zu Platon und Plotin. Stuttgart 1992, 220–264; ders.: »Platons Metaphysik des Guten«. In: *Ethikbegründungen zwischen Universalismus und Relativismus*. Hrsg. von K. Engelhard und D. H. Heidemann. Berlin/New York 2005, 13–34) als Vertreter der »Ungeschriebenen Lehre«. Vgl. auch die Sammelbände von M. Vegetti (*Platone. La Repubblica*. Vol. V. Libri VI–VII. Neapel 2003, darin besonders: F. Ferrari: »L'idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale«, 287–324) und M. van Ackeren (*Platon verstehen*. Themen und Perspektiven. Darmstadt 2004).

che erst das Gerechte und alles, was sonst Gebrauch von ihr macht, nützlich und heilsam wird« (505a),<sup>29</sup> unterscheidet Sokrates im Linien- gleichnis zwei Bereiche im Gebiet des Denkbaren (*topos noêtos*, 509d), denen die mathematischen Disziplinen (wie die Geometrie) bzw. die Dialektik zugeordnet werden. Die ersteren gehen von Voraussetzungen aus (*ex hypotheseôn*), führen sie aber nicht auf einen Anfang (*archê*) zurück, sondern zielen auf ein Letztes (*teleutê*) ab. Die Mathematiker legen also keine Rechenschaft über ihre Voraussetzungen ab, hinterfragen diese nicht weiter, sondern führen von ihnen aus ihre Beweise und gelangen schließlich an ihr Ziel, wobei sie sich sichtbarer Gestalten (*eidê horômena*), d. h. sinnlicher Veranschaulichungen bedienen und sich auf *logoi* beziehen, aber nicht von diesen handeln.

Die Dialektik, der zweite Bereich im Gebiet des Denkbaren, geht zwar auch von bestimmten Voraussetzungen aus, die angesetzt werden, bedarf jedoch keiner sinnlich-wahrnehmbaren Veranschaulichungen, sondern operiert ausschließlich mit Ideen (*eidê*). Diese ergreift die Vernunft selbst unmittelbar, indem sie mittels des dialektischen Vermögens (*dynamis tou dialegesthai*) Voraussetzungen nicht als bloße Ausgangspunkte (*archai*), sondern als wirkliche Voraussetzungen (*tô onti hypotheseis*) auffasst, um fortzuschreiten und schließlich zu dem voraussetzungslosen Anfang (*archê anhypothetos*, 510b), dem Anfang von allem (*archê pantos*, 511b) zu gelangen, diesen zu erfassen und wiederum bis zum Ende (*teleutê*) hinabzusteigen. Dieser Abstieg ist eine erste keimhafte Andeutung des im *Phaidros* und vor allem im *Sophistes* und im *Politikos* ausgearbeiteten Dihairesisverfahrens, einer Einteilung der Begriffe nach Ideen. Was die dialektische Wissenschaft (*epistêmê tou dialegesthai*) in ihrer Aufstiegs- und Abstiegsbewegung vom Seienden (*on*) und Denkbaren (*noêton*) einsieht, ist sicherer (*saphesteron*) als das, was die so genannten Künste (*technai*) der Mathematik betrachten, da die Mathematiker von ihren Ausgangspunkten oder Voraussetzungen keine Vernunftkenntnis (*nous*) haben – so wie die Dialektiker –, sondern nur die Erkenntnisweise einer Verstandesgewissheit (*dianoia*, 511c-d). Infolgedessen erweist sich der Bereich der Mathematik als etwas »dazwischen« (*metaxy*), da er nicht mehr

<sup>29</sup> Die Funktion der Idee des Guten, Nutzen zu stiften, d. h. alle anderen Ideen überhaupt brauchbar zu machen, hat vor allem W. Wieland (*Platon und die Formen des Wissens* (s. Anm. 25), 159–185) hervorgehoben.

zum Bereich der bloßen Meinung (*doxa*), sondern bereits zum Denkbaren gehört, aber auch noch nicht zur Dialektik.<sup>30</sup>

Ähnlich wie im *Phaidon* die Voraussetzungen auf ein Zureichendes, so werden sie im Liniengleichnis innerhalb des obersten Bereiches, der Dialektik, auf einen keiner Voraussetzung mehr bedürftenden Anfang zurückgeführt. Dieser voraussetzungslose Ursprung (*archê*) ist in der *Politeia* bekanntlich die Idee des Guten, das Gute selbst. Diese höchste Idee als »Alma Mater der Ideen«<sup>31</sup> begründet im Bereich des Denkbaren das wahrhaft und an sich Seiende. Sie ragt somit – als Ursache im Sinne eines konstituierenden Grundes für die anderen Ideen als eigentlich Seiende (*ousiai*), deren Sein und Beständigsein von der Idee des Guten erst ermöglicht wird – über das wesentliche Sein der übrigen Ideen hinaus.<sup>32</sup> Insofern liegt die Idee des Guten noch jenseits der Ousia (*epekeina tês ousias*, 509b), als sie die bereits ontologisch

<sup>30</sup> Der dritte Bereich des Liniengleichnisses ist in der Platonforschung umstritten: Während K. Bormann (*Platon* (s. Anm. 15), 69–73) das Verhältnis zwischen dem Bereich der Mathematika und den reinen Ideen analog zu Ideen- und Sinnenwelt als Urbild-Abbild-Relation deutet, d. h. die Mathematika als Abbilder reiner Ideen vor dem Hintergrund der »Ungeschriebenen Lehre« mit *Met.* A 6 als ein »Zwischenreich« zwischen Sinnen und Ideen, sieht W. Wieland (*Platon und die Formen des Wissens* (s. Anm. 25), 212) »in der Gedankenwelt des Liniengleichnisses für die Annahme spezifisch mathematischer Gegenstände keinen Platz« und vertreten J. Mittelstraß (»Die Dialektik und ihre wissenschaftlichen Vorübungen (Buch VI, 510b–511e und Buch VII, 521c–539d)«. In: *Platon. Politeia* (s. Anm. 28), 229–249, hier: 237–243) und W. Kersting (*Platons Staat* (s. Anm. 16), 219–223) mit guten Gründen die These, der Bereich handle von einzelnen mathematischen Ideen, da sich der Mathematiker bereits im Bereich der *epistêmê* befinde, der wiederum nur Ideen zu seinem Gegenstand haben kann, jedoch nicht bis zum voraussetzungslosen Anfang als Ursprung von allem gelange. Hingegen fasst R. Turnher (»Platons Liniengleichnis und die Frage der Hypotheseis. Erprobung eines neuen Paradigmas« (s. Anm. 22), 118) den Bereich der Hypotheseis als »begrifflich-sprachliche und gleichnishaft-anschauliche Repräsentation des Ideal-Allgemeinen auf der Ebene der *Dianoia*« auf, aber nicht als »eine neben den Ideen bestehende eigene Klasse von Gegenständen«, d. h. von Objekten der mathematischen Disziplinen.

<sup>31</sup> W. Kersting: *Platons Staat* (s. Anm. 16), 218.

<sup>32</sup> I. Deretic (»Doppelte Paradoxa. Platon über die Idee des Guten«. In: *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit* (s. Anm. 22), 137–148, hier: 145) bezeichnet die »zweite Seefahrt« im *Phaidon* als »erste Transzendenz«, nämlich von der Erscheinungswelt zur Ideenwelt, die Erfassung der Idee des Guten als zweite Transzendenz, da sie »Einsicht jenseits der Grenzen der ousia gewährt«, nämlich als Schau, Betrachtung oder »Erleuchtung«. Auch R. Ferber spricht bei der Idee des Guten von einer Transzendenz zweiter Stufe (»Ist die Idee des Guten nicht transzendent oder ist sie es doch? Nochmals EPEKEINA TES OUSIAS«. In: *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit* (s. Anm. 22), 149–174, hier: 153). Zu Einwänden gegen diese Seinstranszendenz vgl. M. Baltes: »Is

ausgezeichneten Ideen wiederum übersteigt als voraussetzungsloser Ursprung, weshalb sie nicht auf dieselbe Weise Idee sein. Dadurch wird es noch schwieriger, ein solches Prinzip anzugeben.<sup>33</sup> Denn neben jener berühmten, die Transzendenz betonenden Kennzeichnung des an sich Guten am Ende des Sonnengleichnisses wird von ihm ebenso gesagt, es sei – zwar nur mit Mühe (*mogis*), aber dennoch – zu schauen (*horasthai*), Ursache (*aitia*) alles Richtigen und Schönen und die Herrscherin (*kyria*) im Bereich des Denkbaren (517b–c) als das Glänzendste (*phanotaton*, 518c) und Glückseligste unter dem Seienden (*eudaimonestaton tou ontos*, 526e), als das Beste oder Trefflichste (*ariston*) und deshalb Ziel des Erkennbaren (*telos tou noêtou*, 532b–c). Wie aber kann dieses im Gesamtkontext des Bildungskanons von den angehenden Philosophen konkret erreicht werden?

### III. Die Dialektik im Rahmen einer Einteilung der Kenntnisse (*mathêmata*)

In *Politeia* VII wird die Dialektik als einzig wahre Wissenschaft in einer Zusammenschau von Kenntnissen, die im Anschluss an das Höhlengleichnis in ihrer jeweiligen Bedeutung für den künftigen Philosophen erläutert werden, näher in den Blick genommen. Dabei entwirft Platon eine erste Einteilung der philosophischen Wissenschaften: Für die von ihm geforderte »Umlenkung der Seele« (*psychês periaôgê*, 521c) als »Auffahrt zur wahren Philosophie« (*alêthês philosophia*) oder als »Zug (*holkon*) der Seele vom Werdenden zum Seienden« sind bestimmte Kenntnisse (*mathêmata*) als propädeutische Disziplinen hilfreich: Die musische Ausbildung gehört wie die Gymnastik zu jenem Bildungs-

---

the Idea of the Good in Plato's *Republic* Beyond Being?« [1997]. In: ders.: *Dianoêmata*. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus. Stuttgart/Leipzig 1999, 351–371.

<sup>33</sup> Offenbar ist sich Platon des Problems einer adäquaten begrifflichen Fassung des Guten bewusst gewesen, wie eine Stelle im Spätdialog *Philebos* deutlich macht: Uns sei »wieder die Kraft des Guten in die Natur des Schönen entflohen. [...] Wenn wir also nicht in einer Idee (*mia idea*) das Gute einfangen können, wollen wir es in diesen dreien zusammenfassen – Schönheit (*kallos*), Verhältnismäßigkeit (*symmetria*) und Wahrheit (*alêtheia*) – und sagen, dass diese als Eines (*hen*) zu Recht angesehen werden können?« (*Phil.* 64e–65a). Hier wird das Gute also nicht mehr als *Idee* bestimmt, es erweist sich vielmehr als eine Einheit von Schönheit, Maßbestimmtheit und Wahrheit, die sich gewissermaßen »darüberschieben«. Das Gute liegt somit dahinter, ist für uns nicht fassbar und entzieht sich auf diese Weise der Untersuchung.

kanon. Trotz der in *Politeia* II–III (376e–403c) skizzierten engen Verbindung von Philosophie und Musik, die im Übrigen auch im *Phaidon* zu finden ist,<sup>34</sup> erzieht die Musik die Philosophen zwar durch Gewöhnung mittels des Wohlklangs (*harmonia*) zur Wohlgestimmtheit und mittels des Zeitmaßes (*rhythmos*) zu einer Wohlgemessenheit (*eurythmia*), flößt ihnen jedoch keine Wissenschaft (*epistêmê*) ein.<sup>35</sup> Auch die unedlen Künste (*banausoi technai*, 522b) entfallen. Aber es gibt etwas Gemeinsames (*koinon*), das alle Künste, Verständnisse und Wissenschaften benötigen und deshalb jeder als erstes erlernen muss: Zahlenlehre (Arithmetik), Messkunst (Geometrie), Sternenkunde (Astronomie) und Harmonielehre als mathematische Kenntnisse (*mathêmata*), die den Philosophen die Schau des Guten erleichtern (526e). Die Arithmetik beschäftigt sich mit der Einheit, die Geometrie mit der Er-

<sup>34</sup> Im *Phaidon* berichtet Sokrates von seinen Träumen, in denen er mehrfach den göttlichen Auftrag erhält, sich »musisch zu betätigen« (*mousikên poiei*, 60e). Diesen zu erfüllen, ist ihm als Diener Apollons (85b) eine heilige Pflicht. Auf diese Weise wird er zu dem ermutigt, was er ohnehin die ganze Zeit betreibt, da die Philosophie gerade als »höchste Form des Musischen« (*philosophia megistê mousikê*, 61a) gilt.

<sup>35</sup> Ein Teil der musischen Bildung betrifft den Gesang (*melos*), genauer: die zulässigen Tonarten, Instrumente und Zeitmaße (*rhythmoi*, III, 398c–403c). Tonart und Zeitmaß müssen dabei dem Wort (*logos*) folgen. Die klagenden Tonarten, die vermischt lydische und hochlydische, sind auszuschließen, ebenso die bei Symposien üblichen »weichlichen« Tonarten: die ionische und die lydische (399a), es bleiben somit die dorische und die phrygische Tonart übrig. Als angemessene Instrumente kommen Lyra und Kithara in der Stadt, eine Art Pfeife für den Hirten auf dem Land, in Frage. Geeignete Zeitmaße (Rhythmen oder Taktarten) eines geordneten (*kosmos*) und tapferen Lebens (*andreios bios*) sind Daktylos, Jambus und Trochaios. Das Wohlgemessene folgt dem schönen Vortrag, die Art des Vortrags wiederum der Gesinnung der Seele (400a–d). Daraus ergibt sich im Hinblick auf den hohen Status der Musik für die Ausbildung des Philosophen: »Das Wichtigste in der Erziehung beruht auf der Musik, weil Zeitmaß (*rhythmos*) und Wohlklang (*harmonia*) vorzüglich in das Innere der Seele eindringen und sich ihr auf das Kräftigste einprägen, indem sie Wohlanständigkeit (*euschêmosynê*) mit sich führen und also auch wohlanständig machen.« Der so Erzogene wird später, wenn ihm die vernünftige Rede (*logos*) nahegetreten ist, »diese am meisten lieben, da er sie an der Verwandtschaft erkennt. [...] Werden wir nun auch nicht eher Musiker (*mousikoi*) sein, wir selbst und die Wächter, die von uns erzogen werden sollen, bis wir die Ideen (*ta eidê*) der Besonnenheit (*sôphrosynê*) und Tapferkeit (*andreia*) und das, was dem verschwist ist, erkennen [...] und denken, dass dies derselben Kunst (*technê*) und Beschäftigung (*metê*) angehöre? – Ganz notwendig.« (401d–402c). – Dieses Zusammenfallen der seelischen Gesinnung mit der Musik, die in der Gestalt (*eidos*) mit ihr übereinstimmt (*symphônounta*), erweist sich als das Schönste (*kalliston*) und Liebenswertigste (*erasmiôtaton*, 402d). – Vgl. hierzu G. Schmidt: »Die Rolle der Musik in Platons *Staat*«. In: ders.: *Der platonische Sokrates* (s. Anm. 9), 19–31, bes. 22–27.

kenntnis des Immerseienden (*aei on*), so dass auch sie die Seele zur Wahrheit hinleitet (527b). Analog sind Astronomie und Harmonik, die die Pythagoreer zu Recht als »verschwisterte Wissenschaften« (*adelphai epistêmai*, 530d) auffassen, ebenfalls »sehr nützlich für die Auffindung des Guten und Schönen« (531c).

Infolgedessen gelten die mathematischen Disziplinen als Mitdienerinnen und Mitleiterinnen (*sympერიagôgoi*, 533d), als Vorspiele oder Präludien (*prooimia*, 531d) für die eigentlich zu erlernende Melodie (*nomos*), die Dialektik. Sie befassen sich zwar mit dem Seienden, aber nur träumend, da sie ja unbewegte (*akinêtoi*) Voraussetzungen gebrauchen und keine Rechenschaft ablegen. Denn wenn man den Ursprung von etwas nicht kennt, kann man auch keine Wissenschaft davon betreiben. Allein die dialektische Methode hinterfragt auch ihre Voraussetzungen und geht bis zum Anfang selbst (*archê autê*, 533c) zurück. Jene Künste (*technai*) – so räumt Platon selbstkritisch ein – habe er aus Gewohnheit bisweilen Wissenschaften genannt, aber eigentlich benötige man für sie einen anderen Namen, der etwas »Helleres« besagt als Meinung (*doxa*), jedoch etwas »Dunkleres« als Wissenschaft (*epistêmê*). Zuvor – nämlich im Liniengleichnis – hat Platon ihre Erkenntnisweise als Verstandesgewissheit (*dianoia*) bezeichnet. Da dort dem obersten Linienabschnitt die höchste Erkenntnisstufe, die Vernunfteinsicht (*noêsis*), zugeordnet wird, welche hier das gesamte Gebiet des Denkbaren umfasst und demgegenüber der oberste Bereich als Wissenschaft oder Wissen (*epistêmê*, 533e) gekennzeichnet wird, zeigt sich, dass die philosophische Fachterminologie noch nicht endgültig fixiert ist, was ja zuvor bei den Erörterungen zum *Phaidon* deutlich wurde anhand der Verwechslung von wahrer Ursache und Mit-Ursache.<sup>36</sup>

Was macht nun den Platonischen Philosophen als Dialektiker aus? Er operiert rein gedanklich (*logô*), ohne jede sinnliche Wahrnehmung

<sup>36</sup> Dadurch werden Gemeinsamkeiten der Platonischen Schriften mit den sog. »esoterischen« Texten des Aristoteles offenkundig, die nicht zur Veröffentlichung bestimmt waren, sondern eher Vorlesungsmanuskripte für den internen Gebrauch darstellen, so dass sich mögliche Inkonsistenzen auf die eigentümliche Textbeschaffenheit des *Corpus Aristotelicum* zurückführen lassen. Da die Vorlesungen häufig dieselben Grundthemen von unterschiedlichen Ausgangspunkten aus behandeln, kam es zu Überarbeitungen und Wiederholungen, aber auch zu Widersprüchen oder Unklarheiten. Denn eine letztgültige Abrundung fand nicht statt. Vgl. hierzu H. Flashar: »Aristoteles«. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Die Philosophie der Antike. Bd. 3. Basel 2004, 167–492, hier: 179–182, 238f.

und zielt darauf ab zu erkennen, was ein jedes selbst (*auton*) ist, bis er auch in Vernunft Einsicht (*nous*) erfasst hat, was das Gute selbst ist. Dann ist er am Ziel (*telos*) alles Erkennbaren, kann für ein jedes die Erklärung des Wesens (*logos tês ousias hekastô*) angeben – also auch das Gute bestimmen (*dihorisasthai*), und zwar sogar dem Wesen nach (*kat' ousian*, 534c)<sup>37</sup> – und auf diese Weise sich selbst (*hautô*) und jedem Anderen (*allô*) darüber Rechenschaft ablegen. Alle anderen Künste und Verfahren beziehen sich entweder auf Vorstellungen oder Begierden der Menschen oder haben mit Hervorbringungen (*geneseis*), Zusammensetzungen (*syntheseis*) oder mit deren jeweiliger Pflege (*therapeia*) zu tun. Die Dialektik liegt wie ein Sims oder Gipfel (*thrin-kos*, 534e) über den Kenntnissen (*mathêmata*). Denn keine andere Kenntnis kann auf sie noch gesetzt werden, sondern mit ihr kommen die Kenntnisse zu einem Ende (*telos*, 534e).<sup>38</sup> Nicht ohne Grund bezeichnet Sokrates die Dialektik im *Philebos* als »Göttergeschenk« (16c–17a).

Es kann festgehalten werden, dass sich im Zusammenhang mit der Bestimmung der Dialektik in *Politeia* VII erste Ansätze einer Einteilung der philosophischen Disziplinen, Künste und Kenntnisse finden, die Aristoteles in seiner *Metaphysik* weiterentwickelt hat. Denn bereits Platon unterscheidet Künste (*technai*), die sich auf Bedürfnisse und Hervorbringungen beziehen, Kenntnisse (*mathêmata*), d.h. mathematische Disziplinen, und die Dialektik als die einzige wahre phi-

<sup>37</sup> Demgegenüber vertritt C. J. de Vogel (*Rethinking Plato and Platonism*. Leiden 1986, 45–50) die These, das Wesen des Guten könne nicht erkannt werden, da es jenseits des Seins ist. – W. Wieland (*Platon und die Formen des Wissens* (s. Anm. 25), 48, 196 f.) ist der Ansicht, dass die Idee des Guten zwar erkennbar sei, aber nur mit Hilfe von Vergleichen und Bildern, d.h. nur indirekt, nicht aber durch systematische Begriffsbildung; R. Robinson (*Plato's Earlier Dialectic*. Oxford 1953) geht davon aus, dass sie allein auf diskursivem Wege erkannt werde. Nur so lasse sich die Möglichkeit des Philosophenkönigtums aufrecht erhalten, das »zwar schwierig, aber nicht unmöglich« (502c) ist. Nach K. Oehler (*Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*. München 1962) wird die Idee des Guten unmittelbar durch intellektuelle Anschauung erfasst, die nicht von propositionaler Natur sei und für die Platon die Metapher des Schauens (*theasthai*) geprägt habe.

<sup>38</sup> W. Kersting (*Platons Staat* (s. Anm. 16), 223, 256) versteht die Dialektik als ein »Leuchfeuer«, ein »unabschließbares Unternehmen«, so dass »letztbegründete Wissenserkennntnis nie erreicht« werden kann. Auch für R. Ferber (*Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die »ungeschriebene Lehre« nicht geschrieben?* St. Augustin 1991, 21) ist das letzte Erkenntnisziel für den Menschen unerreichbar, was sich allerdings nur schwer mit jener Textstelle aus *Politeia* VII vereinbaren lässt.



losophische Wissenschaft. Allerdings werden wegen einer nicht immer adäquaten und bisweilen äquivok verwendeten, noch nicht begrifflich streng fixierten Terminologie die Kenntnisse gelegentlich entweder unter die Künste subsumiert oder sogar als Wissenschaften bezeichnet. Die Aufgliederung der Disziplinen erfolgt bei Platon im Rahmen der propädeutischen Fragestellung, ob jene dem Philosophen die Schau der Idee des Guten erleichtern und somit diese höchste Form des Erkennens vorbereiten und Vorbilden (*propaideuein*, 536d) oder nicht. Ebenso ist deutlich geworden, dass Platons Überlegungen zur Dialektik als wahrer Wissenschaft und zum Selbst des Menschen nicht unverbunden nebeneinander stehen, sondern eng aufeinander bezogen sind, wenn man die Funktion der Ideen berücksichtigt. Der Mensch findet ja gerade dann seine Glückseligkeit und ist ganz bei sich selbst, wenn seine Seele oder sein wahres Selbst, das der Idee bzw. dem Unzusammengesetzten, Unvergänglichen und Unsichtbaren sehr verwandt ist, sich vom Körperlichen, Sinnlichen und Vergänglichen abwendet und jenem Unveränderlichen und Göttlichen zuwendet, den Ideen, auf die sich der sich um seine Seele sorgende Philosoph richtet, soweit und sooft es ihm möglich ist. In dieser Hinwendung zeigt sich das Streben des Menschen nach Gottähnlichkeit (*homoiosis theô*, *Theait.* 176b).

#### IV. Husserls Platon-Rezeption in seinen Freiburger Vorlesungen

Edmund Husserl hat Platon nicht nur wegen seiner Begründung der Philosophie als strenger Wissenschaft gerühmt, sondern auch wegen jener Verbindung von Ideenlehre bzw. Dialektik mit der Sorge des Philosophen um die Seele. Husserl bemerkt, dass sich »Platons Enthüllung der Ideen [...] am Selbstgespräch (Logos) der Seele mit sich selbst« orientiere.<sup>39</sup> Die umfangreichste zusammenhängende Auseinandersetzung mit Positionen aus der Geschichte der Philosophie enthält die *Kritische Ideengeschichte*, der Erste Teil der Vorlesungen über *Erste Philosophie*, die Husserl in Freiburg im WS 1923/24 gehalten hat.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Edmund Husserl: »Einleitung zur dritten Fassung des Encyclopaedia Britannica Artikels«. In: *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925. Husserliana IX. Hrsg. von W. Biemel. Den Haag 1962, Beilage XXIX, 517–519, hier: 517.

<sup>40</sup> Diese Einschätzung stammt von R. Boehm (Einleitung des Herausgebers. In: E. Husserl: *Erste Philosophie* (1923/24). Erster Teil: *Kritische Ideengeschichte*. Husserliana VII. Den Haag 1956, XI–XXXIV, hier: XXVI). Vgl. dazu auch D. Henrich: »Über die Grund-



Dort handelt er vor dem Hintergrund seiner eigenen transzendentalen Phänomenologie als einzig »echter« Wissenschaft von den bisherigen »Ersten Philosophien«<sup>41</sup> und schätzt an Platon in explizitem Rekurs auf *Politeia* VII, dass er »die ihm historisch vorgegebenen Wissenschaften als bloße Vorstufen solcher echt rationalen Wissenschaften wertet« (Hua VII, 327) und »erst mit Platon die reinen Ideen: echte Erkenntnis, echte Theorie und Wissenschaft und – sie alle umspannend – echte Philosophie in das Bewusstsein der Menschheit traten«. Er sei deshalb der »Vater aller echten Wissenschaft« und »der Schöpfer des philosophischen Problems und der Wissenschaft von der Methode«. Seine Dialektik bezeichnet Husserl als »Anfang einer neuen Epoche« (Hua VII, 12 f.). Beide haben sich intensiv mit dem Eidos beschäftigt,<sup>42</sup> wobei Husserl Platons Terminologie (*idea, eidos, methexis*) in seine Lehre vom Wesen aufgenommen hat, »aber rein gefasst und frei von allen metaphysischen Interpretationen«.<sup>43</sup> Dennoch wurde bald nach der Veröffentlichung der *Logischen Untersuchungen* (1900/1901) gegen Husserls Methode der Wesensschau, mit der er beansprucht, zu apriorischen Erkenntnissen zu gelangen, der »Platonismus«-Vorwurf erhoben<sup>44</sup>, den er in der 2. Auflage (1913) jener Schrift entkräften

---

lagen von Husserls Kritik der philosophischen Tradition«. In: *Philosophische Rundschau* 6 (1958), 1–26. – Husserls ausführlichste Behandlung der griechischen Philosophie findet sich in der Freiburger Vorlesung vom WS 1919/20 »Einleitung in die Philosophie« (Archiv-Signatur: F I 40), die in Kürze erscheint (Husserliana Materialien IX. Hrsg. von H. Jacobs. Dordrecht 2010). Husserl rühmt Platon hier als »Entdecker der Idee« (Bl. 43a), weshalb dieser zugleich als »Entdecker des Apriori« gelte (Bl. 49b) und Husserl bei ihm »Keime der Logik« als »Vorahnung einer formalen Ontologie« (Bl. 6a) sieht: »In den Platonischen Untersuchungen liegt der Ursprung der allgemeinen Logik oder vielmehr der allgemeinen Wissenschaftstheorie« (Bl. 7a). »Überhaupt muss man sagen, dass Platon, in seiner Dialektik in alle Korrelationen des Wesens der Erkenntnis hineinforschend, schon ein deutliches Absehen zeigt auf eine universelle Wissenschaftstheorie. Darin lagen große Anstöße für die Zukunft.« (Bl. 90a).

<sup>41</sup> Vgl. dazu die von L. Landgrebe angeregte Arbeit von A. Ponsetto: *Die Tradition in der Phänomenologie Husserls*. Meisenheim 1978, bes. 11–42, sowie D. Fonfara: »Zwischen Tradition und Innovation: Aristoteles' ›doxographische‹ Methode – mit einem Ausblick auf Husserl«. In: *Metaphysik als Wissenschaft* (s. Anm. 3), 102–132, hier: 127–132.

<sup>42</sup> Vgl. B. Hopkins: »Husserlian Transcendental and Eidetic Reductions and the Interpretation of Plato's Dialogues«. In: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 7 (2002), 81–114, bes. 84, 90 f., 96 f., 111–113.

<sup>43</sup> E. Husserl: *Erfahrung und Urteil* [1939]. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Redigiert und hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg 1999, 411.

<sup>44</sup> Vgl. A. Lowit: »Pourquoi Husserl n'est pas platonicien«. In: *Les études philosophi-*

konnte.<sup>45</sup> So versteht Husserl in dem 1924 in Japan erschienenen 2. Kaizo-Artikel unter Wesensforschung »die reine und konsequente Übung der schon von Sokrates-Platon in die Wissenschaft eingeführte Methode der Ideenschau«, grenzt sich aber insofern deutlich von Platon ab, als er nicht beabsichtige, »irgendwelche der philosophischen Interpretationen zu übernehmen«, d. h. sich »mit irgendwelchen (ob Platonischen oder nachplatonischen) metaphysischen Erbteilen zu belasten, welche mit dem Begriff der Idee [...] historisch verhaftet sind«.<sup>46</sup>

Trotz aller Hochschätzung Platons angesichts seiner Begründung der Philosophie als strenger Wissenschaft fällt Husserl das folgende abschließende Urteil: »So kam es, dass die antike Wissenschaft [...] bei all ihren bewunderungswerten Leistungen doch nur das zustande brachte, was wir dogmatische Wissenschaft nennen und nur als eine Vorstufe echter philosophischer Wissenschaft statt ihrer selbst gelten lassen« (Hua VII, 56). Dogmatisch sind jene Leistungen der antiken Philosophie deswegen, weil »ihre Methoden und Theorien [...] nicht aus den letzten Ursprüngen in der transzendentalen Subjektivität geschöpft« waren (Hua VII, 183). Für Husserl ist die wahre und echte Erste Philosophie die »universale Wesenswissenschaft von der reinen

---

ques 9 (1954), 324–336; D. Souche-Dagues: »Le platonisme de Husserl«. In: *Analecta Husserliana* 3 (1974), 335–360; F. I. Kersten: »The Occasion and Novelty of Husserl's Phenomenology of Essence«. In: *Phenomenological Perspectives*. Hrsg. von P. J. Bossert. Den Haag 1975, 61–92, hier: 61–67, 90–92.

<sup>45</sup> E. Husserl: »Entwurf einer Vorrede zur zweiten Auflage der *Logischen Untersuchungen*«. In: *Tijdschrift voor Filosofie* 1 (1939), 106–133, 319–339, bes. 118–120, 131, ND in: ders.: *Logische Untersuchungen*. Ergänzungsband. Erster Teil: Entwürfe zur Umarbeitung der VI. *Untersuchung* und zur Vorrede für die Neuauflage der *Logischen Untersuchungen* (Sommer 1913). Hrsg. von U. Melle. Hua XX/1. Dordrecht 2002, 272–329, bes. 282–284.

<sup>46</sup> E. Husserl: »Die Methode der Wesensforschung« (1924). In: *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*. Mit ergänzenden Texten hrsg. von Th. Nenon und H. R. Sepp. Hua XXVII. Dordrecht/Boston/London 1989, 13–20, hier: 13. – Ebenso wirft Husserl vor dem Hintergrund seiner eigenen, zwischen einem untersten, typischen Wesen und einem exakten Wesen unterscheidenden Lehre Platon vor, er reduziere »die Idee auf das allgemeine Wesen«, dies müsse »aber geschieden werden: [...] einerseits als typisch Allgemeines, andererseits als exakt Allgemeines« (Ms. A III 11, Bl. 26b–27a). – Analog kritisiert er Platon im Hinblick auf die Logik und den Erfahrungsbegriff: »Wie sehr Platon sich bemühte, in diesem radikalen Geiste eine Logik zu begründen, zu den notwendigen Anfängen und Methoden drang er nicht durch. [...] Platon sieht, dass Erfahrung immerfort bloß *doxa* ist, das ist sie in der Tat – als immerfort unerfüllte Intention.« (Hua VII, 56, 323).

Subjektivität, [...] eine eidetische Wissenschaft vom *ego cogito*« (Hua VII, 140), die Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität, die er im Zweiten Teil der Vorlesungen über *Erste Philosophie* im Rahmen seiner eigenen »Theorie der phänomenologischen Reduktion« entfaltet (Hua VIII, 44–131). Husserls Erste Philosophie, die auf universale Erkenntnis geht und sich daher von den positiven Wissenschaften, den Tatsachenwissenschaften, abgrenzt, bleibt aber auf die zuvor kritisierten Ansichten der Tradition bezogen, die trotz einiger vielversprechender Ansätze nicht zu dieser »echten« Ersten Philosophie gelangt seien (vgl. Hua VIII, 248–250).

Wenn man die von Husserl herausgestellte Begründung der Philosophie als strenger Wissenschaft durch Platon im Sinne einer Metaphysik versteht, so ist diese Wissenschaft für Husserl nicht unmöglich.<sup>47</sup> Allerdings hat sie ihre Vorrangstellung als erste aller Wissenschaften an die transzendente Phänomenologie abgetreten als die »Wissenschaft von der Methode überhaupt, von der Erkenntnis überhaupt, [...] in der sich alle apriorischen Wissenschaften [...] als entfaltete Verzweigungen ergeben« (Hua VIII, 249). Deshalb kann »eine solche (wie immer zu verstehende) Metaphysik, wenn sie wirklich Wissenschaft vom Letzten und wirklich absolut gegründete Wissenschaft sein soll«, nach Husserl keine Grundlegungsfunktion mehr beanspruchen, da sie noch »der Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität bedarf« (Hua VII, 70).<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Vgl. hierzu K. Mertens: *Zwischen Letztbegründung und Skepsis*. Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls. Freiburg/München 1996, 26, Anm. 10.

<sup>48</sup> Vgl. K. Funke: »Transzendente Phänomenologie als Erste Philosophie«. In: *Studium generale* 11 (1958), 564–582, 632–646; L. Lugarini: »L'idea della «filosofia prima» e la sua genesi storico ideale in Husserl«. In: aut aut 54 (1959), 377–392; J. Allen: »What is Husserl's First Philosophy« In: *Philosophy and Phenomenological Research* 42 (1981/82), 610–620; L. Landgrebe: »Phenomenology and Metaphysics«. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 10 (1949/50), 197–205; K. Hartmann: »Metaphysics in Husserlian Phenomenology«. In: *Journal of the British Society for Phenomenology* 16 (1985), 279–293.