

Ist die Idee des Guten nicht transzendent oder ist sie es doch? Nochmals Platons ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ

In einem Vortrag „L'approche traditionnelle de Platon par H.F. Cherniss“ hat Luc Brisson die These vertreten, dass die Idee des Guten zwar ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, aber gleichwohl nicht über das Sein transzendent sei. Der Vortrag ist anlässlich eines gemeinsam von der Internationalen Akademie für Philosophie in Liechtenstein und der Internationalen Platongesellschaft abgehaltenen Symposiums (September 2000) in Triesenberg, Campus Gaflei, Liechtenstein, gehalten worden. Teilweise findet er sich bereits als dritter Anhang des in der Aufsatzsammlung „Lectures de Platon“ veröffentlichten Beitrages „Présupposés et Conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon“.¹ Die These L. Brissons haben inzwischen die an der Sorbonne lehrende französische Platonforscherin M. Dixsaut und andere Forscher aufgenommen. Ich möchte im folgenden (I) eine kurze Einleitung in die Problematik geben, dann (II) die vielleicht wichtigsten Gründe für die These Brissons referieren, darauf (III) zwei Gegengründe geben, schließlich (IV) die Interpretation Brissons von R. 509c1–2 Καὶ ὁ Γλαύκων μάλα γελοίως ἼΑπολλον, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς behandeln. Zuletzt (V) stelle ich einige eher allgemeine und philosophische Fragen zur deflationistischen Interpretation von R.509b.9–10.

I.

H. Cherniss' Zugang ist nach L. Brisson durch folgende vier Merkmale gekennzeichnet:

- a) Lire les textes en grec ancien et tenter de les traduire.
- b) Situer ces textes dans leur contexte et les mettre en rapport avec tous les autres textes qui pouvaient s'y rapporter dans l'ensemble des oeuvres de l'auteur étudié.
- c) Ne jamais considérer isolément un texte ou un auteur, mais le replacer dans son environnement théorique et historique.
- d) Et prendre connaissance de l'ensemble de la littérature secondaire sur le sujet, de façon à éviter toute prise de position partisane.²

¹ Brisson, 2000, 83–87.

² Brisson, 2002, 85.

Dies ist eine treffende Beschreibung der Art und Weise, wie antike Texte auf eine unideologische Art und Weise gelesen werden sollen, die H. Cherniss und L. Brisson zu einem Höhepunkt gebracht haben. In der Platonforschung können wir eine solche historisch-kritische Lektüre wohl erst mit F. Schleiermachers „Platons Werke“, I–III, (1804–1828) oder mit K.Fr. Hermanns „Geschichte und System der Platonischen Philosophie“ (1839) beginnen lassen. Im Fall von H. Cherniss hätte L. Brisson vielleicht noch einen weiteren Punkt hinzufügen können, nämlich einen gewissen Reduktionismus. Er besteht darin, daß H. Cherniss jeweils Erklärungen im Stil von „nicht mehr als“ (nothing but) zu geben versucht. Dies zeigt sich besonders deutlich bei H. Cherniss' Stellungnahme zu den Berichten des Aristoteles über die „ungeschriebenen Lehren“ Platons, die für ihn „nichts anderes“ als Interpretationen der Dialoge sind.³ Eine reduktionistische Tendenz erscheint ebenfalls in H. Cherniss' Deutung der Idee des Guten: Sie hat die gleiche Extension wie die Idee des Einen, des Seienden und des Unterschiedes, also die gleiche Extension wie drei der „größten Gattungen“ aus dem „Sophistes“: „The idea of Good would also be one of the most extensive ideas, though not more extensive than the ideas of One and Being and Difference, for these are the principles of its existence as one idea different from all others.“⁴ Ist die Idee des Guten aber „koextensiv“ mit der Idee des Einen, des Seienden und des Unterschiedes, so ist schwer zu sehen, wie sie dann noch als ἀρχὴ τοῦ παντός die Spitze einer Hierarchie von Ideen bilden soll (vgl. 511b7).

Nun hat sich H. Cherniss, wie L. Brisson betont,⁵ nicht unmittelbar zur Stelle in „Politeia“, VI, 509a9–c10, geäußert. Er hat aber gleichwohl eine Interpretationsrichtung eingeschlagen, die L. Brisson weiterverfolgt, wenn er die absolute Transzendenz der Idee des Guten über das Sein bestreitet. L. Brisson setzt sich damit nicht nur in Widerspruch zu Proklos, sondern auch zu einer ganzen Reihe von zeitgenössischen Exegeten (Halfwassen, Krämer, de Vogel und anderen), die in dem ἐπέκεινα τῆς οὐσίας den Ausdruck einer Seinstranszendenz des Guten sehen.⁶

³ Cherniss, 1945, 60: „That the theory of idea-numbers which Aristotle ascribes to Plato is just Aristotle's own interpretation of the necessary consequences implied in the doctrine of the Platonic dialogues; that it was this doctrine of the dialogues and not some different system taught orally by Plato which Speusippus rejected when he rejected the theory of ideas; that it was the dialogues of Plato to which Xenocrates appealed and into which he tried to read his own compromise between Speusippus and Plato, – all this bears significantly upon the nature of the Academy in its first generation, upon the question of Plato's activity there, and of his relation to these men who are usually called his ‚pupils‘. How could they have misinterpreted the master's writings when he was there to explain his meaning to them?“

⁴ Cherniss, 1945, 57.

⁵ Brisson, 2002, 96, Anm. 1. Man vgl. dazu jetzt auch die gegen die analytische Richtung der Platoninterpretation gerichteten Ausführungen von Y. Lafrance, 2001, 375–403.

⁶ Brisson, 2002, 96, Anm. 3: „J. Halfwassen, 1992 [b] p. 66 n. 6, p. 223sq., 244, 245 n. 73, p. 257 sq., 261 sq. H.J. Krämer, [...] 1959, 398 sq., p. 541 sq; 1969; C. de Vogel, 1986, p. 45 sq.;

Eine besonders konzise Formulierung hat dieser Seinstranszendenz É. de Strycker (1970) gegeben: „Le bien est ce qui explique l'être, il est donc au-delà de l'être. L'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας veut donc simplement dire que τὸ ἀγαθόν est l'αἰτία suprême et Ἄρχὴ τοῦ παντός.“⁷ Diese Ansicht von der Seinstranszendenz findet sich aber bereits in A.S. Fergusons richtungsweisendem Aufsatz „Plato's Simile of Light“ (1921): „The sun is not said to cause γένεσιν καὶ φθοράν, but γένεσιν καὶ αὕξην καὶ τροφήν (509b). That is: it does not grow, though it causes things to grow by its light. So the Good is the cause of Being, though not itself Being.“⁸ In der wohl ersten deutschsprachigen Untersuchung zur Idee des Guten – d.h. in einer von Hermann Lotze (1817–1881) angenommenen „charmanten Dissertation über Platons Gottesbegriff“⁹ des Brentanoschülers Carl Stumpf (1849–1936), „Das Verhältnis des Platonischen Gottes zur Idee des Guten“, Halle 1869 – lesen wir: „Sie [die Idee des Guten] ist nicht mehr οὐσία im eigentlichen Sinne, da sie über die Ideen in ihrer Wesenheit (οὐσία = ἔξις τοῦ ἀγαθοῦ) erhaben ist; umgekehrt wie [wie umgekehrt] die Dinge noch nicht im eigentl[ichen] Sinne οὐσίαι sind (Tim. 28a: ὄντως οὐδέποτε ὄν)“.¹⁰ Ist

R. Ferber, 1989², p. 11“ Man kann dieser Liste auch Proklos, Theol.Plat. II.7, 46, 17–20, zit. nach Saffrey/Westerink, hinzufügen: τὸ δὲ ἀγαθὸν τὸ πρότιστον, ὃ καὶ συνερίζοντες τοῦνομα τὰγαθὸν εἰώθαμεν ἀποκαλεῖν, ὑπερούσιον τιθέσθω καὶ τῶν ὄντων ἀπάντων πρεσβεία τε καὶ δυνάμει προέχον. In Proklos' Kommentar zur Politeia finden wir auch eine ausführliche Interpretation des eigentümlichen Lachens von Glaukon: „De là vient que dans les discussions suivantes, quand Socrate a dit que le Bien est au-dessus de l'Essence et qu'il est lui-même le producteur de l'Être, ‚Par Apollon, s'est écrié Glaucon, quelle merveilleuse transcendance!‘ (VI 509c1 s.), car il a été incapable de fixer son regard sur ce qui est au-dessus de l'Essence. Et Socrate l'a blâmé pour son émerveillement quand il a dit que Glaucon avait jeté cette exclamation ‚de façon très ridicule‘, ajoutant qu'il gardera pour lui beaucoup des opinions qu'il a sur le Bien (509c3)“, 256, 19–27 (Traduction A.J. Festugière). Der „Witz“ besteht also darin, daß Platon nach Proklos zwei Arten des Nichtseins unterscheidet, eine, die „über“ dem Sein ist, und eine, die „unter“ dem Sein ist, und daß Glaukon auf eine lächerliche Art und Weise das „unterseiende“ Nichts mit dem überseienden verwechselt, wofür er mit Recht getadelt wird. Das ist eine interessante, wenn auch spekulative Deutung des Lachens von Glaukon.

⁷ Strycker, 1970, 455.

⁸ Ferguson, 1921, 134.

⁹ Schreiben Lotzes an Brentano vom 16. 02. 1873. Zit. nach H. Lotze, 2003, 582.

¹⁰ Stumpf, 1869, 63, erste Fussnote. Stumpfs Dissertation wird von Lafrance, 1987, nicht erwähnt, aber noch von Jaeger, 1947, 377, Anm. 37, zitiert: „Stumpf und Brentano gelangten zu der Erkenntnis, daß Plato mit aller in seinen öffentlichen Aussagen über diesen Teil seiner Lehre möglichen Deutlichkeit die Göttlichkeit des guten Prinzips in der ‚Politeia‘ ausgesprochen habe“. Vor Stumpfs Dissertation haben sich zur Idee des Guten geäußert: H. Bonitz, Disp. Platonicae duae: de idea boni; de animae mundanae apud Platonem elementis, Dresden 1837, sowie K.F. Hermann, De loco Platonis de republica pag. 505 sqq., Ind. Lect., Marburg 1832; vindic. Disp. De idea boni ap. Pl., ibid. 1839. Dank der Hilfsbereitschaft von Herrn Bibl.-Oberrat Dr. U. Bredehorn, Marburg, konnte der Verfasser diese Arbeiten, die Lafrance, 1987, nicht zugänglich waren, einsehen. Alle drei Arbeiten befassen sich mit dem Thema von Stumpfs Dissertation, wobei Hermann die Nicht-Identität der Idee des Guten mit Gott und Bonitz, 1837, 30, die Identität vertritt: „Quare nulla ratione

deus ab idea boni distingui poterit summumque inter ideas locum non alia obtinet, nisi idea dei, sive, quod Platonico sensu idem esse debet, ipse deus.“ (Mit dem Guten identifiziert aus systematischen Gründen bereits Boethius Gott: „Securo igitur concludere licet dei quoque in ipso bono nec usquam alio sitam esse substantiam“, *De consolatione philosophiae*, 3. Buch, 10. Prosa). K.F. Hermann, 1832, 7, scheint die Idee des Guten jenseits des Seins zu lokalisieren: „... ipsius [Boni] autem vim majestatemque vel ultra essentiam positam esse, quod non mirabuntur, qui Parmenidem [141b] legerint, ubi aperte Unum ab essentia distinguit.“ Aus Hermanns Antrittsrede geht aber ebenso, wie aus Bonitz, 1837, 26, nicht klar hervor, ob er die essentia des Guten vom esse des Guten unterscheidet. So schreibt Bonitz, 1837, 26, im Anschluss an seine Zitation des Sonnengleichnisses: „Iam ut ita sint reliquae ideae, ita ab idea boni effici putabimus, ut eas per ideam boni cum idea essentiae conjugii censeamus“. Zit. ohne Fussnote. In der vindicatio Hermanns, 1839, 35, bleibt diese Unklarheit bestehen, wenn er nach einer Anführung des Sonnengleichnisses schreibt: „---, quae quum ita sint, licet reliquae ideae, quibus nihil praeter ἀλήθειαν et οὐσίαν inest, a mente sede distinguantur, nonne huic certe, quae γνώσεως τε καὶ ἀληθείας κάλλιον appellatur, adeoque ultra essentiam dignitate et vi collocatur (cf. Sup. Not. 21), illud peculiare dari possit, ut quae iis, quae in utroque genere summa esse videantur, quasi pro fastigio de- tur, ipsa et formae et mentis vim in se contineat, eoque facto quod ex nostra sententia extrinsecus demum petitis exemplaribus dei vis creatrix efficiat, sua ipsius indole et natura exsequatur?“ Bereits ein Jahr nach der Publikation von Schleiermachers Einleitung hat auch Johann Friedrich Herbart (1776–1841) in seiner Abhandlung „De Platonici systematis fundamento commentatio“, Göttingen 1805, das Sonnengleichnis berührt, indem er ebd., 324, die Frage stellt: „Cur τῷ ἀγαθῷ ista sit vis. Haec explicare summum puto in exponenda Platonis doctrina. Mihi ad fundamentum redeundum.“ Allerdings bin ich aus der Erklärung Herbarts sowenig wie sein Rezensent August Boeckh (1785–1867), 1808, 340, klug geworden. Boeckh, ebd., scheint die Idee des Guten wieder über dem Sein anzusetzen: „Wenigstens lesen wir die ganze Stelle Rep. VI, S. 508ff. Steph.: so sehen wir wohl ein, wie das ἀγαθόν, als Idee der Ideen, als das unsinnliche Alltier des Timaios, als die höchste durch keinen Gegensatz getrübe Einheit, über der οὐσία, als dem für den einzelnen (μερικὸς μεθεκτικὸς) νοῦς gesetzten Objekt der einzelnen Erkenntnis oder Wissenschaft stehen können: denn daß es anders nicht gemeint ist, könnte eine genaue Auseinandersetzung lehren“. Ich verdanke den Hinweis auf Herbart Herrn Prof. R. Pettoello, Università degli studi, Milano. Vor A. Boeckh hat bereits D. Tiedemann, 1786, 209, das Gute für seinstranszendent gehalten: „... , ita bonum rebus cunctis, non ut cognoscantur tantum, sed ut sint etiam, largitur, quae sunt, potentia et praestantia superans, eorumque genere non comprehensum.“ Vgl. die Übersetzung von Marsilius Ficinus: „Atque ita dic bonum iis quae cognoscuntur dare, non modo ut cognoscantur, sed esse insuper et essentiam elargiri, cum ipsum essentia non sit, sed supra essentiam, dignitate ipsam et potentia superans. Aedepol mirabilis hic excessus“, 1546, 613. Es mag erwähnenswert sein, daß das Thema von Stumpfs Dissertation noch in der gegenwärtigen Theologie eine Rolle spielt. So schreibt J. Ratzinger, 2003, 186: „Platon hatte recht, als er das höchste Göttliche mit der Idee des Guten identifizierte“. Ratzinger nimmt hiermit eine theologische und religionsphilosophische Standardansicht auf, die sich z.B. auch bei Otto, 1963, 116, findet: „Nach seiner [Platos] Philosophie [sic] war die Gottheit dasselbe mit der Idee des Guten und also ganz ein Rationales und Begriffliches geworden“. Allerdings ist diese Aussage historisch falsch, da die Idee des Guten nicht identisch mit Gott ist, wie ihn Platon in der Gestalt des Demiurgen (bereits R. 507c7–8) fasst; vgl. nun auch Gerson, 2003, 95: „The form of the Good has no personal attributes and is characterized in a way different from the way that Plato does characterize the personal attributes of gods, including the demiurge in Timaeus“.

aber die Idee des Guten „nicht mehr οὐσία im eigentlichen Sinne“, so ist sie auch nicht mehr ein Seiendes „im eigentlichen Sinne“. Die Idee des Guten transzendiert nicht nur die Sinnesphänomene, sondern auch die Ideen und verfügt insofern über eine Transzendenz zweiter Stufe. Im übrigen schreibt bereits F. Schleiermacher in seiner „Einleitung“ (1804) zum Staat bezüglich des Sonnengleichnisses: „..., hier aber [wird] das Gute nur in Bildern und durch weitere Ausführung bildlicher Rede als die Quelle aller Erkenntnis und alles Seins, also auch über beides gestellt, ...“¹¹ Ist das Gute über das Sein gestellt, so transzendiert es auch das Sein. So übersetzt F. Schleiermacher auch 509b6–10 wie folgt: „Ebenso nun sage auch, daß dem Erkennbaren nicht nur das Erkenntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm, da doch das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt.“ Ebenso übersetzt Johann Friedrich Kleuker (1749–1827): „So wirst du auch annehmen, daß das Gute den erkennbaren Gegenständen nicht nur das Vermögen, erkennbar zu seyn ertheile, sondern daß auch das Seyn und die Natur des Seyns diesen Dingen von dem Guten beiwohne, da es doch selbst nicht diese Natur des Seyns (die es andern ertheilt) ist, sondern durch seine Würde und durch seine Kraft über diese Natur des Seyns erhaben ist“.¹²

Nun können F. Schleiermacher, J.F. Kleuker, C. Stumpf, A.S. Ferguson und É. de Strycker im Unterschied zu J. Halfwassen, H.J. Krämer und C. de Vogel nicht zur Tübinger Schule oder deren Umkreis gezählt werden. Daraus ergibt sich, daß die These von der Seinstranszendenz der Idee des Guten auch unabhängig von der Tübinger Schule und der von ihr behaupteten Identifikation des Guten mit dem Einen vertreten worden ist (vgl. die Testimonia von Aristoxenos. Harm.elem. II 39–40, sowie Aristoteles, Metaph. N4.1091b13–15). Die Seinsstranszendenz scheint sich also bereits aus dem Text des Sonnengleichnisses (R.509b1–c4) ohne Beziehung von Testimonia aus der „sogenannten ungeschriebenen Lehre“ (Aristoteles.Phys. Δ2.209b14–15) zu ergeben.¹³ Für den Text lege ich im folgenden die Ausgabe von S.R. Slings zugrunde; für das Sonnengleichnis darf ich auf die „Critical notes on Plato’s *Politeia*, VI“ von S.R. Slings,¹⁴

¹¹ Schleiermacher, Einleitung: Der Staat, V, 28: „Hier nun wird die Idee des Guten als der höchste Gegenstand dargestellt, welchem das Erkenntnisvermögen des Menschen sich zuwenden kann; leider freilich so, als ob auch die hier bewiesene, gewiss nicht häufig anzutreffende Meisterschaft in spekulativer Darstellung an diesen Gegenstand nicht hinanreiche; sondern die befriedigende Behandlung desselben wird an, ich weiss nicht was für einen noch weit herrlicheren Ort gewiesen, hier aber das Gute nur in Bildern und durch weitere Ausführung bildlicher Rede als die Quelle aller Erkenntnis und alles Seins, also auch über beides gestellt, auf das herrlichste gepriesen, so jedoch, dass unleugbar auf das, was hierüber im Philebos teils angedeutet, teils ausgeführt worden, zurückverwiesen wird.“

¹² Kleuker, 1805, 56.

¹³ Zur Literatur Lafrance, 1987, 4. Kap., B. Le Soleil et l’Idée du Bien (VI, 504c–509d), 176–182. Für meine Position in Auseinandersetzung und Weiterführung der Tübinger Schule darf ich auf meine Schrift, Platos Idee des Guten, 1989, 57–79, 154–216, verweisen.

¹⁴ Slings, 2001a, 158–181, insb. 171–172.

für das dem Sonnengleichnis folgende Liniengleichnis auf die recensio von Y. Lafrance „Pour interpréter Platon, II, La Ligne en *République* VI, 509d–511e. Le texte et son histoire“ und wiederum auf S.R. Slings’ „Critical Notes on Plato’s *Politeia*, VII“¹⁵ verweisen.

II.

Die Gründe, welche L. Brisson für die Negation der Seinstranszendenz des Guten vorbringt, sind teilweise bereits bekannt. Mit besonderer Eindringlichkeit hat sie M. Baltes in seinem Aufsatz „Is the Idea of the Good in Plato’s *Republic* beyond being?“ zusammengefasst, der wiederum Anregungen H. Dörries aufzunehmen scheint.¹⁶ Für die Leser, welche den Text von M. Baltes nicht präsent haben, seien diese Argumente hier nochmals aufgezählt:

(1) Die Idee des Guten ist eine Idee. Als Idee ist sie ein Seiendes im eminenten Sinne.

(2) Platon charakterisiert die Idee des Guten als „das am meisten im Seienden in Erscheinung Tretende“ (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον, 518c9), „das Glückseligste im Seienden“ (τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος, 526e3–4) und als „das Beste im Seienden“ (τὸ ἄριστον ἐν αὐτῷ οὐσί, vgl. 532c5–6). Also muss die Idee des Guten noch zum Seienden gehören.

(3) Weiterhin sagt Platon, dass jedermann, der zur Idee des Guten aufsteigt und nicht nachlässt, „bis er das, was das Gute selbst ist, mit dem Denken erfährt, [daß dieser] zum Ende des Denkbaren gelangt“ (πρὶν ἄν αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἀγαθοῦ ἀυτῆ νοήσει λάβῃ, ἐπ’ αὐτῷ γίνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει, 532a7–b2). Danach gehört das Gute auch zum Denkbaren.

(4) Platon nennt die Idee des Guten ein μάθημα, genauer gesprochen, das μέγιστον μάθημα (504d2f., e4f., 505a2, 519c9f.). Ein μάθημα ist etwas, das einen Inhalt hat, der gelernt werden kann. Diesem Lerninhalt, so scheint M. Baltes anzunehmen, muß ein Seinsgehalt entsprechen.

(5) Zu Beginn des Sonnengleichnisses (508b12ff.) betont Platon, daß eine Analogie zwischen der Idee des Guten und der Sonne bestehe. Denn wie sich das Gute zur Vernunft und zu den Gegenständen der Vernunft im intelligiblen Bereich verhält, so verhält sich die Sonne zum Gesichtssinn und zu dessen Gegen-

¹⁵ Slings, 2001b, 409–424.

¹⁶ Dörrie, 1960, 229: „Selbstverständlich kannte jeder Platoniker das Sonnen-Gleichnis in Platons *Staat* VI 509ff. – es wird gewiss ein Dutzendmal zitiert. Trotzdem hat kein Mittelplatoniker den Finger auf jenes οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος gelegt – man hat dies wichtige ἐπέκεινα unbeachtet und unkommentiert gelassen; keiner hat den Schluss gezogen, dass demnach eine τάξις τοῦ ὄντος noch über den νοῦς herausgehoben werden müsste.“ Man vgl. auch die von Adams in seinem Kommentar ad locum, 62, zitierte Meinung Fouillé: „Fouillée, La Philosophie de Platon, II, p. 109, draws an over-subtle distinction between εἶναι and οὐσία, holding that although the Good is not οὐσία, it nevertheless is ὄν.“ Zit. in Whittaker, 1969, 91.

ständen im sinnlich wahrnehmbaren Bereich. Das bedeutet für M. Baltes, dass weder die Sonne den Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren noch das Gute den intelligiblen Bereich transzendieren. Das Gute gehört dementsprechend in den Bereich des Seienden (vgl. 526e1ff.).

(6) Am Ende des Sonnengleichnisses wird außerdem gesagt (509d1ff.), dass die Idee des Guten und die Sonne wie Könige herrschen: die Idee des Guten über das Geschlecht des Denkbaren, die Sonne über den Bereich des Sichtbaren.

(7) Die Idee des Guten ist die Ursache des νοῦς, so daß dieser die Idee erkennen (νοεῖν) kann (517c4).

(8) Das Liniengleichnis stellt die Realität als Ganzes in vier Abschnitten dar, gibt aber keinen Weg an, wie der oberste Abschnitt, der die Ideen selbst (εἶδη ἀυτά) symbolisiert, noch zu übersteigen ist. Die Ideen, welche unmittelbar der ἀρχὴ ἀνυπόθετος folgen, sind mit ihr verbunden (τῶν ἐκείνης ἐχομένων, 511b8), so dass sich keine Kluft zwischen ihnen und der ἀρχὴ ἀνυπόθετος auf-tut.

(9) Das Höhlengleichnis enthält dieselben vier Abschnitte wie das Linien-gleichnis. Die Sonne gehört dabei genau so zur sichtbaren Welt wie die ἀνυπόθε-τος ἀρχή zum Bereich des Denkbaren.

(10) Die Idee des Guten kann durch einen λόγος τῆς οὐσίας (534b) defi-niert werden und besitzt dementsprechend eine οὐσία.¹⁷

Diese Argumente lassen sich in zwei Gruppen gliedern. Während es sich bei (1) bis (8) eher um Zitate handelt, sind (9) und (10) eher Interpretationen M. Baltes'. Bei der ersten Gruppe liesse sich noch ein weiteres Argument anfügen, nämlich dass die Idee des Guten bereits nach dem Sonnengleichnis durch den Nus erkannt werden kann, wenn wir, 508e4, lesen ὡς γινωσκομένης μὲν δια-voοῦ, So übersetzt S.R. Slings: „Given that the Idea of the Good is the source of knowledge and truth, you must on the one hand be convinced that it can be known, on the other hand, beautiful as they are, knowledge and truth, in suppos-ing that it is different from and even more beautiful than these you will hit the nail on the head.“¹⁸ Die These (9) ist allerdings eine Interpretation, gegen die bereits R. Robinson Einspruch erhoben hat: „... neither is the Cave parallel to the Line nor does Plato anywhere say that it is.“¹⁹ Das Verhältnis zwischen Höhle und Linie ist wohl nicht uneindeutig, wie es von M. Baltes in Anlehnung an Proklos, in R. I, 287, 20ff., W. Beierwaltes und H. Krämer dargestellt wird.²⁰ Weiterhin folgt aus der Tatsache, daß sich nach These (10) von der Idee des Gu-ten ein λόγος τῆς οὐσίας (534b) geben läßt, noch nicht, daß sich diese Definiti-on auch explizit machen lässt. Wenn das Definiendum – die Idee des Guten – ein *summum genus* ist und demzufolge nicht unter eine höhere Gattung subsumiert werden kann, wie kann sie dann noch durch das *summum genus* des Seienden de-

¹⁷ Vgl. Baltes, 1997, 5–7.

¹⁸ Slings, 2001a, 171–172.

¹⁹ Robinson, 1953, 189–190.

²⁰ Vgl. zu den Argumenten für die Nicht-Parallelität Ferber, 1989, 118–123.

finiert werden, das mit ihr „koextensiv“ ist? Die Idee des Guten jedenfalls scheint nur implizit definierbar zu sein.²¹

III.

Gegen M. Baltes' gleichwohl beeindruckende Aufzählung von Gründen gegen die Seinstranszendenz der Idee des Guten sei im folgenden ein sprachliches und ein philosophisches Argument angeführt. Beide Argumente sprechen meines Erachtens für die Transzendenz der Idee des Guten über Erkenntnis, Wahrheit und Sein im Sonnengleichnis und ergeben so einen Kontrast zu der Sammlung von M. Baltes.

Das sprachliche Argument besteht darin, daß die Idee des Guten als etwas „Anderes und Schöneres als diese“ (ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων, 508e5–6), nämlich „Erkenntnis und Wahrheit“ (γνώσεως τε καὶ ἀληθείας, 508e5), bezeichnet wird. Wenn die Idee des Guten aber etwas „Anderes und Schöneres“ als Wahrheit ist, dann ist sie *per analogiam* auch etwas „Anderes und Schöneres“ als Ousia, die mit Wahrheit identisch zu sein scheint. In der Tat wird weiter unten gesagt, daß das Gute „nicht Ousia ist“ (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, 509b8–9).²²

Zwar wird nachher präzisiert, dass die Idee des Guten insofern „nicht Ousia ist“, als sie „noch jenseits der Ousia diese an Würde und Kraft überragt“ (ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος, 509b10). Doch wird damit nicht bestritten, daß die Idee des Guten keine Ousia sei. Die *Nicht-Seiendheit* der Idee des Guten wird vielmehr noch näher präzisiert. Ist die Idee des Guten aber keine Ousia, so ist sie nicht *unter* dem Sein, sondern *über* das Sein transzendent. Ist sie über das Sein transzendent, so ist sie über das Sein *als Sein* transzendent. Deshalb scheint mir die These M. Baltes' nicht zuzutreffen:

²¹ So bereits Krämer, 1982, 251, 305, Anm. 8, hinsichtlich der Definierbarkeit der Prinzipien.

²² Ch.J. Rowe wendet in der Konferenz zur Thematik des Guten und der Gerechtigkeit in Zagreb, 3.–7. März 2004, ein, daß sich οὐκ οὐσία nicht als „nicht eine Ousia“ übersetzen lasse, wie dies im übrigen auch Fine, 2003, 98, tut: „Usually, to call something an ousia is to accord it special importance. One might then expect Plato to claim that the form of the good is the most important ousia at all; instead he claims that it is not an ousia at all.“ Doch scheint mir diese Übersetzung gerechtfertigt zu sein, vgl. bereits Schleiermachers Übersetzung: „... da doch das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt“. Wenn die Idee des Guten nicht *das* Sein ist, so auch nicht *eine* Ousia. Fines Interpretation, ebd., die antizipiert wird von Irwin, 1977, 225, Gosling, 1973, Joseph, 1948, „that the form of the good is not a distinct form, but the teleological structure of things; individual forms are its parts, and particular sensible objects instantiate it“, scheint mir dagegen textlich nicht belegt zu sein. Richtig dagegen scheint mir zu sein, ebd.: „If we so view the form of the good, we can explain why Plato claims both that the form of the good is more important than other knowable objects, and also that it is not an ousia“.

„The Idea of the Good does not transcend the οὐσία as such, but only in respect of its dignity and power.“²³ Ist die Idee des Guten nämlich nicht eine Ousia, so transzendiert sie die „οὐσία *auch* „in respect of its dignity and power“. Transzendiert die Idee des Guten aber die „οὐσία as such“, so ist sie nicht mehr eine Ousia, sondern etwas „anderes“, dem eben auch eine höhere Würde und Macht zukommt. Wenn nicht, so hätten wir zwei Typen von Ousiai, die (1) Ousia „als solche“ und die (2) Ousia nicht „als solche“, der aber eine höhere Würde und Kraft zukommt. Das würde aber in Analogie zum Argument des „Dritten Menschen“ (vgl. Prm.132a-b) zum Problem einer dritten Ousia führen, die der (1) Ousia „als solcher“ und der (2) Ousia nicht „als solcher“ gemeinsam wäre und an der die beiden anderen Ousien teilhaben würden, usw. ad inf. Wir hätten dann eine potentiell unendliche Anzahl von Ideen des Guten. Doch ein Grund, weshalb Platon die Idee des Guten über dem Sein ansetzt, scheint mir nicht zuletzt darin zu liegen, daß er die Problematik des „Dritten Menschen“ und damit einen potentiell unendlichen Regreß von Ideen des Guten vermeiden wollte. Denn offensichtlich gibt es nur *eine* Idee des Guten (vgl. R. 519c3), womit auch ein *unendlicher* Regreß des Strebens vermieden wird. Bekanntlich aber war sich Platon denn auch bereits in der „Politeia“ dieser Problematik bewusst, wenn er ein „drittes Bett“ ausschloß (597c), so dass wir keineswegs annehmen müssen, das Problem sei ihm erst im „Parmenides“ gegenwärtig geworden.

Das führt uns zum philosophischen Argument: Wenn eine Erklärung nicht zirkulär sein soll, so muß das Explanans etwas anderes sein als das Explanandum. Ebenso muß die Ursache etwas anderes sein als das Verursachte. Dieser Grundsatz ist bereits von Aristoteles und dann wieder von Jamblich und Plotin hervorgehoben worden.²⁴ Man nennt ihn auch das Prinzip der „alien causation“. Doch gilt er unabhängig von diesen Autoren. Der Grund dafür, weshalb wir ihn bereits Platon zuschreiben können, scheint mir darin zu liegen, daß im Sonnengleichnis eine Prädikation des Bedingten von der Bedingung, eine Selbstprädikation oder „Selbstexemplifikation“ der Idee des Guten explizit vermieden werden soll. Die Selbstprädikation gilt nun neben der Nicht-Identität von Idee und Sinnesphänomen aber als *eine* der Voraussetzungen für die Entstehung des „Dritten Menschen“.²⁵ Denn wäre die Idee des Guten dasselbe wie Erkenntnis und Wahrheit bzw. Sein, so wäre sie ebenfalls „gutförmig“ (ἀγαθοειδῆ, 509a3), was sie eben nicht sein soll: „vielmehr ist die Verfassung des Guten mehr zu ehren“ (ἄλλ' ἔτι

²³ Baltes, 1997, 11.

²⁴ Vgl. Metaph. B3.999a17–19, τὴν μὲν γὰρ ἀρχὴν δεῖ καὶ τὴν αἰτίαν εἶναι παρὰ τὰ πράγματα ὧν ἀρχή, καὶ δόνασθαι εἶναι χωριζομένην αὐτῶν. Jamblich, DCMS IV, 15, 7ff. = Fr. 72 Isnardi P.: τὸ ἕν, ὅπερ δὴ οὐδὲ ὄν που δεῖ καλεῖν, διὰ τὸ ἀπλοῦν εἶναι καὶ διὰ τὸ ἀρχὴν μὲν ὑπάρχειν τῶν ὄντων, τὴν δὲ ἀρχὴν μηδέπω εἶναι τοιαύτην οἷα ἐκεῖνα ὧν ἐστὶν ἀρχή. Jamblich wird zitiert in Halfwassen, 1992, 48. Vgl. Plotin, Enn., VI, 9.6: τὸ δὲ αἴτιον οὐ ταῦτόν τῳ αἰτιατῶ. Τὸ δὲ πάντων αἴτιον οὐδέν ἐστιν ἐκεῖνων.

²⁵ Vgl. Vlastos, 1954, 319–349.

μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξι, 509a4–5). Wäre die Idee des Guten nämlich eine „gutförmige“ Ousia, so wäre die Bedingung das durch sie Bedingte.

Das aber führt in einen Widerspruch, der besonders deutlich wird, wenn wir die platonischen Ideen *argumenti causa* mit Klassen vergleichen.²⁶ Denn dann enthielte die Oberklasse der Idee des Guten sich selbst als Unterklasse, was genau so widersprüchlich ist, wie wenn im Frege-Russellschen Logizismus die Kardinalzahl 1 als Klasse der Einerklassen sich selbst als Einerklasse enthielte. Die Oberklasse wäre dann die Unterklasse, was einem Widerspruch gleichkäme. Der logische Grund für die Transzendenz der Idee des Guten über die Ousia ist also strukturell derselbe wie der für die Transzendenz der Idee des Guten über Erkenntnis und Wahrheit (508e3–509a5).²⁷ Da die Idee des Guten jedoch die Ursache (vgl. 508e3) von Erkenntnis, Wahrheit und Ousia ist, so kann sie nach obigem Grundsatz – d.h. dem der Nicht-Zirkularität von Explanans und Explanandum – selber keine Ousia sein, sondern muss etwas „Anderes“ beinhalten. Als etwas „Anderes“ als die Ousia ist die Idee des Guten aber keine Ousia.

Bildet die Idee des Guten aber keine Ousia, so kann es zwischen ihr und der Ousia in der Tat keine dritte Ousia mehr geben, da die Kategorie der Ousia auf die Idee des Guten nicht mehr anwendbar ist. Doch kann nur dort, wo wir eine kategoriale Homogenität haben, ein gemeinsames Drittes gefordert werden, wie Platon im „Timaios“ (vgl. Tim. 31b1–2) hinsichtlich der Sinneswelt realisiert und dann Aristoteles hinsichtlich der Ideen explizit bemerkt hat:²⁸ „Diejenigen, welche diese Meinung [die Ideenlehre] vertreten haben, machten keine Idee von demjenigen, worin sie das Früher (πρότερον) und Später (ὕστερον) aussagten. Deshalb haben sie auch nicht von den Zahlen eine Idee beigebracht“ (EN.A4.1096a17–18; vgl. EE.A8.1218a2–6). Das Früher und Später ist hier im ontologischen Sinne wohl wie folgt zu verstehen: „Das eine wird auf diese Art und Weise früher und später genannt; nach der Natur und dem Wesen aber, was sein kann ohne die anderen, jenes aber nicht, von welcher Dihairesis Platon Ge-

²⁶ Vgl. dazu die Definition von G. Cantor, 1932, 204: „Unter einer ‚Mannigfaltigkeit‘ oder ‚Menge‘ verstehe ich nämlich allgemein jedes Viele, welches sich als Eines denken lässt, d.h. jeden Inbegriff bestimmter Elemente, welcher durch ein Gesetz zu einem Ganzen verbunden werden kann, und ich glaube hiermit etwas zu definieren, was verwandt ist mit dem Platonischen εἶδος oder ἰδέα, wie auch mit dem, was Platon in seinem Dialog ‚Philebos‘ oder das höchste Gut μικτόν nennt.“

²⁷ Vgl. meine Interpretation des Sonnengleichnisses, Ferber, 1989, 66–69. Die damals vorgebrachte Analyse steht zwar im Gegensatz zu Malcolm, 1991, 166, der Platons Theorie der Ideen in den mittleren Dialogen der Selbstprädikation bzw. Selbstexemplifikation zeugt: „When I come to the middle dialogues, I convert to an ultra-conservative position, as old as the Parmenides of Plato’s *Parmenides*. This is that each of Plato’s transcendent Forms is both a universal and a paradigm case and so, with very few exceptions, vulnerable to the Third Man Argument.“ Das gründliche Buch von Malcolm legt jedoch keine Analyse des Sonnengleichnisses vor, wo Platon diesen logischen Fehler bewusst vermieden zu haben scheint. Ebensovienig finden wir eine Auseinandersetzung mit dem „Generalisierungsverbot“ von EN. A4.1096a17–18.

²⁸ Vgl. Ferber, 1998, 434–436.

brauch machte“ (Metaph.Δ11.1019a1–4). Diese Hysteron-Proteron-Struktur der Realität, die „Grundformel des Platonismus“²⁹, aber läßt sich ebenfalls auf die Idee des Guten und auf Erkenntnis und Wahrheit bzw. Sein anwenden: Erkenntnis, Wahrheit und Sein können nicht ohne die Idee des Guten sein, die Idee des Guten aber ohne Erkenntnis, Wahrheit und Sein. Aufgrund dieser Hysteron-Proteron-Struktur, bei der das Frühere einen anderen kategorialen Status als das Spätere hat, kann es zwischen der Idee des Guten und den „gutförmigen“ Ideen keine gemeinsame Gattung des Guten geben. Deshalb ist der potentiell unendliche Regress blockiert.³⁰ Gleichwohl existiert das Gute noch in den „gutförmigen“ Ideen und ist ihnen gemeinsam, aber eben *pace* H. Cherniss (vgl. S. 150) nicht im Sinne einer gemeinsamen „größten Gattung“. Ebenso kann es zwischen den „Ideen selbst“ (510b8), d.h. (meines Erachtens) den Idealzahlen, welche unmittelbar der ἀρχὴ ἀνυπόθετος folgen und mit ihr verbunden sind (τῶν ἐκείνης ἐχομένων, 511b8), keine gemeinsame Idee der Zahl geben, da diese Idealzahlen ebenfalls nach Priorität und Posteriorität geordnet sind, wie ich am obersten Abschnitt der geteilten Linie darzustellen versucht habe:³¹ Bekanntlich fungiert dann auch bei Aristoteles die von ihm freilich anders artikuliert kategoriale Mannigfaltigkeit des Guten als Argument dafür, dass es kein „gemeinsames allgemeines und einheitliches“ (EN.A4.1096a27–28) Prädikat des Guten gibt.³²

Zwar schreibt M. Baltes: „To sum up, it can be said that the Idea of the Good can only grant what it possesses itself. Or, more precisely, it can only grant that which it is itself.“³³ Wenn die Idee des Guten Erkenntnis, Wahrheit und Sein gewährt, dann muß sie nach M. Baltes selber Erkenntnis, Wahrheit und Sein besitzen oder sogar mit Erkenntnis, Wahrheit und Sein identisch sein. In diesem Falle wäre aber die Bedingung wiederum das Bedingte bzw. die Oberklas-

²⁹ Krämer, 1996, 200.

³⁰ Der Gedanke findet sich bereits bei Proklos, In Parmenidem, 880, 5–7: „Et non oportet communitatem iterum aliam in his venari. Nam communitas coordinatorum quidam est, non eiusdem autem ordinis est cum his quorum est communitas.“ Der Gedanke wird dann von Lloyd, 1990, 85, weiter aufgenommen: „For only if the form and its instances are ϕ in the same sense of ϕ (i.e. synonymously) will they entail a further universal (a second form of ϕ).“

³¹ Vgl. Ferber, 1989, 197–206, sowie 1998, 434–436, mit den Schemata, 1989, 197–199.

³² Ebenso hat dann auf seine Weise Plotin den Gedanken einer hierarchisch geordneten Reihe aufgenommen, bei der die „früheren“ Begriffe den „späteren“ gemeinsam sind, aber gleichwohl nicht eine Gattung neben den „späteren“ bilden (vgl. Enn.VI.2.11.40–49. VI.2.13.7–9. VI. 2. 17.15–19. VI.3.9.35–37. VI.3.13. 15–23). Ich verdanke den Gedanken O’Meara, 1996, 66–81, insbesondere Anmerkung 23, der wiederum auf Lloyd, 1990, verweist, der hier von P-Series, d.h. Priority-Series, spricht.

³³ Baltes, 1997,9. Baltes scheint hier ein Kausalprinzip aufzunehmen, wie es Malcolm, 1991, 11, formuliert hat: „The Causal Principle states that a cause must itself possess the quality it produces in its effects. Since F-ness is the (formal) cause of the many F things being F, F-ness itself must be F. This gives self-predication of all Forms and, if they are also general characteristics or universals, self-exemplification as well.“

se die Unterklasse. Und selbst wenn die Idee des Guten diese drei Entitäten in einem höheren Grade besitzen sollte oder in einem höheren Grade mit Erkenntnis, Wahrheit und Sein identisch wäre, so gälte noch immer, dass die Idee des Guten in dieser Hinsicht eben „nicht Ousia“ wäre. Eine „zweite“ Ousia aber, die „nicht Ousia“ ist, kennen wir nicht. Ebenso wäre es unverständlich, der Idee des Guten noch Erkenntnis, wenn auch eine höhere, zuzusprechen. Dann wäre sie nämlich auch Erkenntnis von etwas (vgl. Parm. 132b-d), so dass sich wieder die Frage nach dem vermittelnden Dritten zwischen Erkenntnis und Erkanntem stellt, also eine Frage, welche Platon mit der Idee des Guten als dem „Dritten“ (vgl. R.507d1.e1) abschliessend zu beantworten versucht hat. Wenn nun die Idee des Guten ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ist, so ist sie auch jenseits des Seins.

Dieser Tatsache entspricht, dass die Idee des Guten als Idee des Wertes ein Sollen impliziert.³⁴ Doch *wenn* wir nicht von einem Sein auf ein Sollen schliessen dürfen, da in jedem logischen gültigen Schluss der Gehalt der Konklusion nicht über den Gehalt der Prämissen hinausgehen darf, dürfen wir umgekehrt auch nicht von einem Sollen auf ein Sein, d.h. hier eine οὐσία, schliessen. Das wäre nämlich eine Is-Ought-Fallacy in umgekehrter Richtung.³⁵

IV.

Indem dieses ἐπέκεινα τῆς οὐσίας die sachliche Transzendenz der Idee des Guten zum Ausdruck bringt, bildet sie aber nicht nur eine Stilfigur, welche später die Rhetorik „Hyperbel“ nennen wird und die keine philosophische Relevanz hat. Die rhetorische Stilfigur entspricht hier vielmehr einem sachlichen Gehalt, nämlich dem der Transzendenz. Mag Sokrates mit dieser „Hyperbel“ auch übertreiben (vgl. R.509c7),³⁶ so heißt das noch nicht, daß er dem Gesagten jeden phi-

³⁴ Vgl. Scheler, 1966, 214: „Kehren wir nun zurück zu dem Verhältnis des idealen Sollens zu den Werten. Dieses Verhältnis ist grundsätzlich durch zwei Axiome geregelt: Alles positiv Wertvolle soll sein, und alles negativ Wertvolle soll nicht sein.“

³⁵ Der Gedanke, dass die Idee des Guten infolge ihrer Werthaftigkeit über das Sein hinausrage, ist im Vorwort zur zweiten Auflage von H. Rickerts Habilitationsschrift, *Der Gegenstand der Erkenntnis, Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 1916, folgendermaßen ausgedrückt worden: „Schon als Platon es einmal aussprach, daß das Sollen vor dem Sein stehe, daß das „Gute“ noch über das Sein hinausrage, war er sich bewußt, etwas zu sagen, was seine ‚aufgeklärten‘ Zeitgenossen nicht ernst nehmen würden. Er lässt Glaukon dem Sokrates auf seine tiefen Worte μάλα γελοίως antworten: „Ἀπολλων, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς. Vermutlich werden auch unsere ‚aufgeklärten‘ Denker auf einen Versuch, solche veralteten Gedanken von neuem zu begründen, entweder gar nicht oder nur γελοίως reagieren“. M. Isnardi-Parente, 1993, 88, hat diesen Gedanken – wohl unabhängig von Rickert – wieder aufgenommen: „Il Bene è ‚dover essere‘ e in quanto tale superiore all’essere (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) giacché tutte le realtà *sono*, però è ciò che *dovrebbe essere*, e quindi il dover essere assoluto si pone al di là di ogni cosa que è“.

³⁶ Brisson, Formulierung im Typoskript von Brisson, 2000: „Or, le fait que Socrate reconnaisse qu’il a exagéré en parlant du Bien enlève toute pertinence philosophique à ce qui

losophischen Belang nimmt, sondern nur, daß er hier diesen philosophischen Gesichtspunkt nicht weiter verfolgt. Zwar meint L. Brisson: „En fait, Glaucon ne peut être responsable de la supériorité du Bien: il est responsable de l'exagération de Socrate.“ (Brief vom 19. April 2001; zit. mit Erlaubnis von L.B.) Im übrigen schreibt bereits P. Friedländer: „Hier liegt recht eigentlich, um mit Schlegel zu sprechen, die Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer vollständigen Mitteilung vor. Und ausgedrückt wird diese ironische Spannung nicht nur mit den gewöhnlichen Mitteln der sokratischen Ironie, des sokratischen Nichtwissens, sondern auch noch dadurch, dass das Derb-Komische sich unmittelbar gegen das Feierlichste setzt. So wird hier die Ironie nicht nur von Sokrates getragen, sondern sie spannt sich auch von dem anderen Unterredner zur ‚Sache‘ hinüber.“³⁷ Die stilistische Übertreibung kann wohl auch auf die Sache bezogen werden, wie das dann Quintilian [35- um 100] von einer guten Hyperbel fordert: „Eine Stiltugend ist die Hyperbel dann, wenn der Gegenstand selber, über den man sprechen muss, das natürliche Ausmass überschritten hat (*naturalem modum excessit*). Denn es ist statthaft übertreibend zu reden (*amplius dicere*), weil man ja das eigentliche Ausmass nicht angeben kann und die Rede besser zu weit geht, als hinter dem Wahren zurückzubleiben (*melius ultra quam citra stat oratio*).“³⁸ Die *δαμιονία ὑπερβολή* bzw. der „*mirabilis excessus*“ (M. Ficinus) der Idee des Guten entspricht der Sache, welche eben „*naturalem modum excessit*“. Hier ist es eine stilistische Form, einerseits die Transzendenz (zweiter Ordnung) zu behaupten und andererseits wiederum selbstironisch zu relativieren. Diese Selbstdistanzierung erreicht Platon dadurch, daß er das „laute Lachen“ auf die Behauptung einer Transzendenz zweiter Ordnung folgen läßt. In der Übersetzung Kleukers, die hier derjenigen Schleiermachers mit „sehr komisch“ vorzuziehen ist: „O Apoll! Rief Glaukon, laut lachend, welche übermenschliche Steigerung!“.

vient d'être dit.“ Vgl. contra auch Szlezák, 2001, 364–365, insb. 365, „Même si l'on admettait l'interprétation rhétorique (erronée) du terme ὑπερβολή, il n'en demeure pas moins que cela signifie quelque chose...“ In der gedruckten Version von 2002, 87, scheint Brisson seine Position noch verstärkt zu haben, wenn er nun nicht mehr wie in Brisson, 2000, 84, den Ausruf Glaukons, R. 509c1–2, mit „Apollon, quelle divine supériorité“, sondern „Apollon, quelle merveilleuse emphase“, übersetzt. Gegen diese rein rhetorische Fassung der Hyperbel ist nun auch die deutsche Fassung von Szlezák, 2001, Szlezák, 2002, 58–62, 2003, 124–126, zu vergleichen.

³⁷ Friedländer, 1964, 157. Vgl. dazu Ferber, 1993, 211–212. Vgl. auch V. Goldschmidt, 1977, 35: „En plaçant le Bien ‚au-delà de l'être‘, Socrate a effectué un dépassement et commis un excès, à la fois philosophique et stylistique. L'intervention de Glaucon est un rappel à l'ordre, sur ce second point, et Socrate reconnaît aussitôt sa faute de style, tout en chargeant Glaucon de la responsabilité (C'est toi qui m'a forcé à dire ma pensée).“

³⁸ Quintilianus, *Institutionis oratoriae, libri XII*, hg. und übersetzt v. H. Rahn, Zweiter Teil, Bücher VII–XII, Darmstadt 1988, 248: „Tum est hyperbole virtus, cum res ipsa, de qua loquendum est, *naturalem modum excessit*, conceditur enim *amplius dicere*, quia dici, quantum est, non potest, *meliusque ultra quam citra stat oratio*“.

So schreibt bereits P. Shorey: „The dramatic humour of Glaucon’s surprise is Plato’s way of smiling at himself, as he frequently does in the dialogues“.³⁹

V.

Sicher ist es richtig, gegen die Vertreter einer in Platon vorfindlichen *philosophia perennis* zu betonen, dass auch die Transzendenz – genauer gesprochen, deren Formulierung – eine Geschichte hat: „Même la transcendance a une histoire“.⁴⁰ L. Brisson lässt diese Geschichte mit Plotin beginnen, da sich kein Zeugnis für die Transzendenz [zweiter Ordnung] der Idee des Guten beibringen lässt, das auf die Alte Akademie zurückgeht.⁴¹ In der Tat ist die erwähnte „einsame Stelle“⁴² (F.W.J. Schelling) – 509b – im ganzen *corpus Platonicum* singular.⁴³ Dagegen scheint mir die Kluft zwischen Platon und Plotin aus den beiden angegebenen Gründen nicht so gross zu sein, sondern hier nur eine dünne und

³⁹ Shorey, 1935, II, 107^c. In dieselbe Richtung zielt Rowe, 2002, 261: „It is a means by which Plato can eat his cake and have it too: on the one hand he can suggest something magnificent and astonishing, while on the other raising a question about just how seriously he is to be taken. So here Socrates joins in the laughter; and yet it is still something that *δοκεῖ*, ‘appears’, to him that the Good is as he has described it.“ In dieselbe Richtung geht Vegetti, 2002, 230. Treffend ist dieser „dialektische Humor“ bereits von Stefanini, 1991, II, 196, beschrieben worden: „Chi ha seguito con attenzione la precedente sintesi, ha scoperto il senso profondo di quel sorriso, che accentua il contrasto tra le pretese dell’intelletto, avido di un’intuizione immediata esauriente del suo oggetto, e la povertà della ragione, che è costretta a vagare in un campo sterminato, ..., per rintracciare con qualche approssimazione la nota differenziale dell’oggetto che la interessa. La ‚loquacità‘ inesauribile del dialettico è voluta dall’infinito non essere che l’essere reca in se stesso, e dal quale la ricerca riesce mai a liberarlo interamente, per farlo emergere limpido allo sguardo della mente. – Quel sorriso è la tonalità inimitabile della *scepsi*“. Neuerdings hat sich Shelley, 2003, 351–367, zum Humor bei Platon geäußert, der für ihn richtig auf einer Inkongruenz beruht. Hier handelt es sich um die Inkongruenz zwischen dem Gegenstand – der Idee des Guten – und Sokrates’ Ausdrucksweise, die nach dem onomatopoetischen *Kratylos*-Prinzip (vgl. *Cra.*439b-c) ja den Gegenstand bezeichnen sollte: „In view of *Cratylus*’ principle, the *surpassing power* of the Good should also be a *holy hyperbole*, but Socrates would surely agree that these descriptions [*dynamai hyperechontos / daimonias hypoerboles*] are incompatible with each other“ (2003, 356).

⁴⁰ Brisson, 2002, 94. So auch Baltés, 1997, 16: „Plotinus seems to be the first Platonist who declared the Idea of the Good to be *ἐπέκεινα τοῦ ὄντος*. In doing so he may have been influenced by tentative efforts that had started long before at raising the highest principle beyond being.“

⁴¹ Brisson, ebd.

⁴² So Schelling, *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten*, entstanden 1850, 22, Erstdruck in: *Sämtliche Werke*, hg. v. K.F.A. Schelling, Stuttgart 1856–1861.

⁴³ Vgl. den ersten Satz von Bonitz, 1837, 1: „*Insignis et in universo Platoniorum librorum ambitu prope singularis semper visus est Platonis lectoribus et amicis ille locus, qui est sub finem sexti de republica libri (VI, p. 505 sqq. Ed. St.), ubi philosophus de idea boni tamquam philosophiae summo fine et quasi fastigio uberius disserit.*“

durchsichtige Wand den einen vom anderen zu trennen. Plotin zieht nur Konsequenzen aus der platonischen Auffassung, die dieser (in den Dialogen) nicht explizit gezogen hat, wenn er das erste Prinzip mit einem hapax legomenon als ὑπερόντως bezeichnet (Enn. 6,8,14).⁴⁴ Hinsichtlich des ἐπέκεινα τῆς οὐσίας aber hat Plotin, um einen Ausdruck R. Robinsons zu verwenden, nicht einmal eine „misinterpretation by inference“, sondern, um mit einem Ausdruck J.J. Mulherns zu sprechen, höchstens die „Plato Says Fallacy“ begangen: „c [a character] says p. p implies q; therefore a [the author, Plato] meant q.“⁴⁵ Das heisst nun: „Sokrates sagt, dass die Idee des Guten ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ist. Wenn die Idee des Guten ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ist, dann ist sie auch jenseits des Seins. Also ist Platon der Ansicht, dass die Idee des Guten jenseits des Seins ist. Denn den sprachlichen und philosophischen Ansatzpunkt zur Transzendenz des Guten können wir bereits im ἐπέκεινα τῆς οὐσίας finden. Zudem bestreitet bekanntlich die erste These des „Parmenides“ den Seinscharakter des Einen. In der Übersetzung L. Brissons: „Il [d.h. das Eine] n’a donc même pas l’être qu’il faut pour être un, car s’il avait, il serait déjà en train d’être et de participer à l’être. Il apparaît, au contraire, que l’un n’est pas un et qu’il n’est pas, s’il faut ajouter foi à cette argumentation.“ (Parm.141e) Auch wenn hier die neuplatonisch-esoterische Interpretation des parmenideischen Einen im Sinne des absoluten Einen/Guten unangemessen erscheint,⁴⁶ so wird doch das Sein vom Einen „abstrahiert“, wenn auch nur im Sinne einer Hypothese. Das heißt zumindest: Platon ist sich der Gedankenfigur der Seinstranszendenz des Einen bewusst gewe-

⁴⁴ Ich bin für diesen Hinweis Herrn M. Abbate verpflichtet.

⁴⁵ Robinson, 1953, 2, Mulhern, 1971, 168–172. Ich übernehme das Zitat von Press, 2000, 37.

⁴⁶ Die neuplatonische Interpretation wird etwa von Proklos vertreten: „Zweifach ist nun, wie wir soeben gesagt haben, die Art und Weise, wie das Eine aufgezeigt werden kann. Denn zweifach sind auch die Namen, die Platon uns von dieser unsagbaren Ursache überliefert. In der *Politeia* nämlich nennt er sie das Gute und zeigt auf, dass sie die Quelle der Wahrheit ist, welche die Erkenntnis und das Erkennbare vereinigt. Im *Parmenides* aber nennt er diesen Ursprung das Eine und zeigt, dass [erst] dieser Ursprung die göttlichen Henaden existieren lässt.“ (Procl. In R., II, 6, 1–8. üs. R.F.) Diese neuplatonische Identifikation des Guten mit dem Einen wird von Krämer, 1983, 193, 200–204, aufgenommen; Halfwassen, 1992a, 272, glaubt, sie auf Speusipp zurückführen zu können: „Der Urheber dieser ‚neuplatonischen‘, die verschiedenen Hypothesen auf verschiedene Stufen des Einen deutenden Interpretation könnte Speusipp sein. Speusipp nämlich unterschied nicht nur verschiedene Seinsstufen oder Hypostasen, sondern er nahm auch für jede dieser Hypostasen ein eigenes Prinzip an, das die grund- und maßgebende *Einheit* des betreffenden Seinsbereiches bildet und das Speusipp aus dem überseienden Einen selbst als dem absoluten Prinzip ableitete [vgl. Arist. *Metaph.* Z2.1028b21–24].“ Vgl. dazu jedoch die Argumente von Düsing, 2001, 8, der mit Recht moniert: „Aber Platon sagt erstens nicht, dass dieses Gute das Eine sei; ferner gibt er dem Einen, das sich als nichtseiend erweist, keinerlei zusätzliche Bedeutung, wie es beim Gedanken des überseienden Einen oder überseienden Gottes erforderlich ist; schliesslich darf man annehmen, hätte Platon dies alles gemeint, so hätte er es auch gesagt; die dialektische Übung erfolgt, wie Platon ausdrücklich betont, in kleinem, esoterischem Kreis (vgl. 136d), so dass kein Grund besteht, letzte entscheidende Einsichten zurückzuhalten.“

sen wie dann wohl auch sein Neffe Speusipp: ὥστε μηδὲ ὄν τι εἶναι τὸ ἐν αὐτῷ (Aristoteles, *Metaph.*N5.1092a14).⁴⁷ Weiterhin kennt Aristoteles zumindest den verwandten Gedanken einer Geiststranszendenz Gottes: ... ὅτι ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ (Rose, fr. 49)⁴⁸ und er *könnte* in der *Nikomachischen Ethik* auf das Sonnengleichnis anspielen, wenn er vom Nous schreibt: δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει (EN.K7.1178a1–2).⁴⁹ Umgekehrt frage ich mich, ob eine „deflationistische“ Interpretation des ἐπέκεινα τῆς οὐσίας nicht auch einen Preis zahlt. Und besteht dieser Preis nicht darin, Platons Idee des Guten mit einem logischen Fehler zu belasten und philosophisch weniger interessant zu sein als eine Interpretation, welche die Widersprüchlichkeit der platonischen Aussagen über die Idee des Guten nicht zu harmonisieren sucht, sondern in einer unvermeidlichen Widersprüchlichkeit fundiert, die jeden Versuch charakterisiert, über jenes „dritte Geschlecht“ (γένος τρίτον, 507e1) und seinen „Herrn“ (517c3), eben das absolute Gute, Rechenschaft abzulegen (λόγον διδόναι)?⁵⁰

⁴⁷ Man vgl. allerdings zu Speusipp die Bemerkungen Ps.-Alexanders, 824, 12–19, die darauf hindeuten, dass es sich bei diesem Nicht-Etwas-Sein des Einen um eine Defizienz im Sinne blosser Unbestimmtheit handelt, sowie die entgegengesetzten Stellungnahmen von Cherniss, 1944, Anm. 12: „...“, but note that from *Metaphysics* 1075A 36–37 and 1092A 14–15 the conclusions of Speusippus appear to have differed from those of the rest of the Academy“, und Krämer, 1983, 32: „Die kritische Feststellung des Aristoteles, das Eine Speusipps sei ‚nicht einmal ein Seiendes‘ (μηδὲ ὄν τι: Fragm. [...]), ist durch die neugewonnenen Referate bei Jamblich {...} und Proklos {Comm. In Parmenidem} Klibansky/Labowsky [...] = Fragm. 62 Isnardi P.: ‚Le unum melius ente <griech. wohl: κρεῖττον τοῦ ὄντος> ... et a quo le ens,...‘ – ‚Das Eine ist mehr als das Seiende und ist die Ursache des Seienden, ...‘; ... } grundsätzlich bestätigt und zugleich präzisiert worden. Der Verdacht neuplatonischer Verfälschung der ‚Nichtseiendheit‘ zur ‚Überseiendheit‘ lässt sich weitgehend zerstreuen, denn beide Male ist zunächst die Vorseiendheit des Prinzips gegenüber den seienden Prinzipiaten gemeint (...), die beim Einen genauer als überseiend (vgl. Platon: *Res publica*, 509B), bei der Vielheit eher als unterseiend bestimmt war.“ Krämers Thesen werden von Halfwassen, 1992b, 272–297, weiter entfaltet, und 1992a, 43–73, durch ein neues Testimonium zu erhärten versucht. Eine gute Diskussion des Forschungsstandes bietet Metry, 2002, 129–157, mit dem Ergebnis, ebd., 139: „Die Prinzipien sind in diesem Sinne als ontologisch ‚neutral‘ einzustufen – was in ne-utrum eigentlich zum Ausdruck gebracht wird: weder (seiend) noch (nicht-seiend). Das Übersteigen der ontologischen Gegensätzlichkeit ist vielleicht mit dem Term ‚transexistent‘ wiederzugeben.“ Die Fragen dürften kontrovers bleiben.

⁴⁸ Vgl. dazu auch die Aussage Friedländers, 1964, 355–356, contra Cherniss, 1944, 592, 609: „Die Aussage des Simplicius ist doch wohl zu genau und zu ausdrücklich, als daß man der Interpretation von Cherniss [loc.cit.] folgen dürfte.“

⁴⁹ Darauf macht Szlezák, 1998, 435, aufmerksam.

⁵⁰ Vgl. zur systematischen Begründung dieser Widersprüchlichkeit Ferber, 1989, 149–154. Der Gedanke ist von de Vogel, 1973, 52, antizipiert worden: „Bien des siècles plus tard un auteur Chrétien, qui parlait le langage du platonisme de son époque, parlait de ὑπερουσιώδης οὐσία. Ce n’était pas là le langage de Platon. Mais le terme exprime assez bien ce que Platon pensait lui-même de l’ἀγαθόν“. Man vgl. zu de Vogel aber auch die etwas abschwächenden Bemerkungen von de Vries, 1975, 34–35, der auch auf Taylor, 1926, 287,

Denn verhält es sich mit dieser Widersprüchlichkeit der Aussagen über das absolut Gute nicht ähnlich wie mit der immanenten Widersprüchlichkeit von Ausdrücken wie beispielsweise dem „überhimmlischen Ort“ (ὑπερουράνιος τόπος, Phdr. 247c2) oder dem „Ort außerhalb [eines Ortes]“ (ὁ ἔξω τόπος, Phdr. 248a2–3)? Das Wort „überhimmlischer Ort“ hat ja nur im Rahmen der sublunaren Welt Bedeutung, da es „über“ dem damals sichtbaren „Raum“ nicht mehr sinnvoll ist, von einem Ort zu sprechen. Ebenso ist „der Ort ausserhalb eines Ortes“ ein Widerspruch. So meint auch Aristoteles: Πλάτων δὲ ἔξω [τοῦ οὐρανοῦ] μὲν οὐδὲ εἶναι σῶμα, οὐδὲ τὰς ιδέας, διὰ τὸ μηδὲ ποῦ εἶναι αὐτάς (Phys. Γ3.203a8–9). Erst recht scheint es unmöglich, über das Jenseits des Seins widerspruchsfrei zu sprechen, da nach dem Gesetz der Existenzverallgemeinerung jede wahre Aussage über das Jenseits wieder die Existenz dieses Jenseits voraussetzt. Wenn die Ideen bereits ein „Absolutes“ sind, so wäre nach einer Formulierung L. Stefaninis die Idee des Guten ein „Absolutes über dem Absoluten“,⁵¹ also etwas, was noch mehr wäre als das Absolute.

Den *allgemeinen* Grund für diese Schwierigkeit, die Ideen zu erfassen, scheint Platon selber im „Siebten Brief“ angegeben zu haben, nämlich dass die Seele zwar nach dem „Absoluten“ – d.h. hier nach dem von allen sinnlichen und anthropomorphen Beimischungen gelösten Wesen oder der Idee – sucht, dieses Wesen aber nur mittels der vier Erkenntnismittel erfassen kann, die sinnlich-sprachlich verfasst sind und insoweit noch nicht das gesuchte *reine* Wissen vermitteln können: „... das Wichtigste aber ist das, was wir kurz vorher sagten, nämlich daß das Sein [und Wesen] (τὸ δὲ ὄν) und das Wiebeschaffensein von etwas (τό δὲ ποῖον τινοῦς) zweierlei sind, die Seele aber nicht das Wiebeschaffen-etwas[-ist], sondern das Was (τὸ δὲ τί) sucht. Jedes der vier [Erkenntnismittel]

verweist: „Because this source is ex hypothesi a source of all reality, you are bound to insist that it transcends, and thus is wholly other than every particular real thing: every predicate you affirm of it belongs properly to some of its effects in contradistinction from others ...“ Diese Widersprüchlichkeit der Idee des Guten notiert unter anderen bereits Diès, 1959, 65: „Qu’il soit transcendant, supérieur même à l’être et, par suite, ne soit pas un être, n’est-ce pas logique, puisqu’il est source et fin de tout être? Cependant il est, puisqu’il agit: il est un efficient à sa manière, qui est la plus haute, car, pour Platon comme pour Aristote, la fin seule est proprement efficiente, et le Tout n’est pas simple résultante des parties, mais leur cause.“ So konnte auch noch Origenes (185–254 n.Chr.) von Gott sagen, er sei Sein, aber noch jenseits des Seins, ebenso wie er Nus ist, aber jenseits unserer Vernunft (c. Celsum, VI, 64; VII, 38). Anders Jaeger, 1947, 367, Anm. 33: „Das Schwanken in Platons Auffassung vom Verhältnis des Guten zum Sein, das sich an den beiden oben angeführten Stellen [...] zeigt, ist also im Sinne Platons wohl kein Widerspruch, sondern entweder eine Alternative, oder beide Aussagen treffen gleichzeitig zu.“ Wenn beide Aussagen aber gleichzeitig zutreffen, so haben wir einen Widerspruch. Gleichwohl treffen beide Aussagen zu, weil der Widerspruch unvermeidlich ist.

⁵¹ So Stefanini, 1949, 1. Band, 250: „Sussiste anche nel mondo ideale una molteplicità che va superata, raccogliendo in un’unica entità gli elementi comuni ai singoli esseri. Impresa disperata: si tratta di approfondire la intelligibilità del puro intelligibile, di scoprire un assoluto più assoluto dell’assoluto.“

hält aber der Seele das nicht Gesuchte in Wort und Wirklichkeit (λόγῳ τε καὶ κατ' ἔργα) vor, so daß sich jeweils das gesagte und gezeigte einzelne [Wesen] durch die Sinne leicht widerlegbar erweist und mit jeglicher Ausweglosigkeit (ἀπορίας) und Ungewissheit (ἀσαφείας) sozusagen jedermann erfüllt.“ (Ep.VII.343b7–c5).⁵² M. a. W. bewirken die vier Erkenntnismittel, daß sich die platonische Vermittlung der Ideen in den Dialogen nicht völlig von der Doxa befreien kann und τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξαστον (Phd. 84a9) nicht ohne Doxa wiedergeben kann. In der Schriftlichkeit und Bildlichkeit der Dialoge selbst liegt nämlich schon ein doxastisches Moment, das die Idee nicht adäquat wiedergeben kann.⁵³ Ist es nicht, wie wenn ein Maler uns veranlassen möchte, mit verschiedenen Farben, gegebenenfalls von zunehmendem Helligkeitsgrad, die farblose Farbe im allgemeinen – die „Idee der Farbe“ – vorzustellen? So sprechen auch die Dialoge zwar die Sprache eines Philosophen, nämlich insbesondere die Sprache des Sokrates, aber gleichwohl ist auch die Sprache des Sokrates die einer inkarnierten Seele, die sich erst im Tod von ihrer Körperlichkeit befreien kann: „Und dann, wie es scheint, werden wir das haben, was wir begehren und wovon wir behaupten, Liebhaber zu sein, die Einsicht, wenn wir tot sein werden, wie das Argument zeigt, solange wir leben aber nicht“ (Phd.66e). Diese Schwierigkeiten zeigen sich aber besonders deutlich, wenn – wie in den drei Gleichnissen – mit Wort und Bild (λόγῳ τε καὶ κατ' ἔργα) über die Idee des Guten, ἡ τοῦ παντὸς ἀρχή (R. 511b7), zu sprechen versucht wird. Ihr Wesen wird „infolge der Schwäche der Worte“ (Ep. VII. 343a1) immer verzerrt als eine „Beschaffenheit“ erscheinen. So bringt die sokratische „δόξα ἄνευ ἐπιστήμης“ (R.506c6) auch nur τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἔξιτιν (509a5), d.h. die „Beschaffenheit“ oder Verfassung des Guten, zum Ausdruck. Sie sagt, wie das Gute wirkt, aber nicht, was es ist.⁵⁴ Deshalb hat jedenfalls der platonische Sokrates mit dem Sonnengleichnis das „Ende der Reise“ noch nicht erreicht, vielmehr bleibt die platonische Philosophie auf ihrem dialogischen Gipfelpunkt, nämlich bei der Bestimmung des μέγιστον μάθημα, noch sokratisch.⁵⁵ Denn auch hier ist das μέγιστον μάθημα,

⁵² Vgl. zu diesem „erkenntnistheoretischen Paradox“ Ferber, 1991, 45–52.

⁵³ Dies ist ein Gesichtspunkt auch des sechsten Kapitels „Sapere in Generale e Sapere Filosofico“ in: Trabattoni, 1994, 245–261.

⁵⁴ Zur Kausalität der Idee des Guten vgl. man jetzt den gründlichen Artikel von Ferrari, 2001, 5–37, der einen erhellenden Vergleich mit Aristoteles, Metaph.a1.993b24–31, zieht, aber das Problem der Seinstranszendenz der Idee des Guten mit diesem Vergleich nicht berührt.

⁵⁵ Zwar schreibt Szlezák, 2000, 74: „Es ist daher nur konsequent, dass das ‚Berühren‘ oder ‚Erfassen‘ der Wahrheit in der Ideenschau – ein Ereignis, das im *Phaidon* erst für das Jenseits verheissen wird (66e4–67a2), während es in der *Politeia*, im *Symposion* und im *Phaidros* als reale Möglichkeit des Menschen schon in der diesseitigen Existenz gilt – die einzige Möglichkeit für den Menschen ist (ἐνθαῦτα αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται), wahre Tugend zu erzeugen, gottgeliebt (θεοφιλεῖ) zu werden und, wenn überhaupt jemand es erreichen kann, auch unsterblich (Symp.212a1–7).“ Demgegenüber steht die Evidenz, dass auch die Seele des platonischen Philosophenkönigs wie diejenige Sokrates' inkarniert ist. Ferner folgt aus der von Sokrates projizierten „Schau“ der Idee des Guten (vgl. R.516b4–7. 517b7. 518c8-

das auch „grösstes Gut“⁵⁶ ist, nicht nur ein *Inbalt*. Es ist vielmehr – ungeachtet 505b6–10 – verwoben mit der entsprechenden sokratischen *Tätigkeit* des Philosophierens, nämlich des τὸς λόγους ποιῆσθαι. Für eine Tätigkeit aber hat bekanntlich Sokrates in der „Apologie“ das „grösste Gut“ ausgegeben. „Und wenn ich wiederum sage, dass ja eben dies das grösste Gut (μέγιστον ἀγαθόν) für den Menschen ist, täglich über die Tugend sich zu unterhalten (τὸς λόγους ποιῆσθαι) und über die anderen Gegenstände, über welche ihr mich reden und mich selbst und andere prüfen hört, ein Leben ohne Selbsterforschung aber gar nicht verdient, gelebt zu werden, das werdet ihr mir noch weniger glauben, wenn ich es sage“ (Apol.38a). Sosehr also die Idee des Guten etwas anderes ist als Erkenntnis (vgl. 505b8–10), so ist sie gleichwohl mit der sokratischen Tätigkeit des Rechenschaftsablegens und der (noetischen) sokratischen Unwissenheit über das Gute noch in der „Politeia“ verbunden.⁵⁷

d1. 540a8–9), auch wenn sie erreicht ist, noch keineswegs, dass die Idee des Guten auch in ihrem Wesen erfasst ist, sowenig wie aus knowledge by acquaintance des Guten auch knowledge by description folgt; vgl. Trabattoni, 2002, 294–306, sowie Steinthal, 1993, 103: „Und, so merkwürdig es klingt, wenn ich das sage: An diesem negativen Befund [... dass die höchste und eigentliche Erkenntnis nach Platon unerreichbar ist,...] ist, [– –], im ganzen nichts abzumarkten“. Szlezák scheint hier Chen, 1992, 184, zu folgen, der einen Wandel hinsichtlich der Erkenntnisfähigkeit der Seele in Platon selber annimmt: „Thus the pessimism of the *Phaedo* is transformed into the optimism of the *Symposium*. Both dialogues, however, coincide in their assumption that the impure is not permitted to touch the pure. But in the *Symposium*, complete purification need not to be achieved only at the time when the soul is released from the body at death, with which the *Phaedo* identifies the complete detachment from senses. Rather, it may happen in his life time.“ Wenn wir diese Reinigung mit voller Wesenserkenntnis durch die Denkseele identifizieren dürfen, so hätte Platon dann seine Meinung im „Siebten Brief“ wieder geändert, – eine eher unwahrscheinliche Position, zumal auch die Denkseele des besten Philosophen noch inkarniert ist und die platonische Idee nicht völlig befreit von aller Körperlichkeit und allen sinnlichen Erkenntnismitteln, zu denen auch die Sprache gehört, in diesem Leben erfassen kann. Das Aufleuchten in der Seele scheint vielmehr nur ein Begleitzustand der diskursiven Erkenntnis zu sein, in dem das Licht der „Sache selbst“ (Ep. VII. 341c7) nicht ungetrübt, aber am wenigsten getrübt durch die körperliche Verdüsterung der Erkenntnismittel in die Seele fällt, vgl. Ferber, 1991, 56. Am nächsten kommt diesem *Begleitzustand* wohl der Ausdruck „ekstatische Kontemplation“, wiewohl er einem mystischen Zustand wieder zu nahe kommt: vgl. Vlastos, 1991, 78: „Ecstatic contemplation‘ its perfectly the experience which Plato describes through verbs for seeing, viewing, gazing (ὄρᾶν, καθορᾶν, ἰδεῖν, κατιδεῖν, θεᾶν), and touching (ἅπτομαι, ἐφάπτομαι) for the terminal apprehension of Forms. He thus alludes to the sort of intellectual experience in which prolonged exploration and searching ‚suddenly‘ culminates in insight that has the lucidity of vision and the immediacy of touch. Plato never says point-‚blank that in this experience ‚union with the Divine nature of Form‘ is achieved.“

⁵⁶ Contra Ebert, 1974, 140–142, vgl. Ferber, 1989, 51.

⁵⁷ Anders Krämer, 2001, 116: „Die Fallibilitätsthese der Noesis ist vor allem von R. Ferber verfochten worden, und zwar vornehmlich im Blick auf die Medienkritik des Siebten Briefes. Sie ist jedoch mit der platonischen Noologie grundsätzlich unvereinbar. Dabei stimmt die Version des Siebten Briefes mit der Darstellung der Ideenerkenntnis in ‚Politeia‘ V und

In unserem Jahrhundert hat eine Landsfrau Luc Brissons, die französische Philosophin Simone Weil (1909–1943) etwas von der Widersprüchlichkeit dieser letzten Realität – *id quo maius nihil cogitari et desiderari potest* – in ihrer „profession de foi“ erfaßt: „Il est une réalité située hors du monde, c’est-à-dire hors de l’espace et du temps, hors de l’univers mental de l’homme, hors de tout le domaine que les facultés humaines peuvent atteindre. // A cette réalité répond au centre du coeur de l’homme cette exigence d’un bien absolu qui y habite toujours et ne trouve jamais aucun objet en ce monde.“⁵⁸ Eine Realität, die außerhalb der Welt liegt, ist eine Realität ausserhalb der Realität. Ebenso kann ein absolutes Gutes, das außerhalb der Reichweite der menschlichen Fähigkeiten liegt, nicht durch menschliche Fähigkeiten erfaßt werden. Gleichwohl scheint das menschliche Herz nach dieser „Realität außerhalb der Realität“, d.h. nach diesem ἐπέκειννα als dem „Brennpunkt unserer Liebe“⁵⁹ zu streben, und wir dürfen wohl heute – im Unterschied zu Platons Ausspruch „Es ist unmöglich, daß die Mehrheit der Menschen philosophiert“ (R.494a) – nicht mehr voraussetzen, „jemand – egal, wer – sei des Vermögens beraubt, dieses Sehnen in sich entstehen zu lassen.“⁶⁰

der Behandlung des Themas bei Aristoteles (Metaph. IX 10) in allem Wesentlichen überein. Der Gegensatz zur Ideeerkennung ist, wie einschlägige Spezialuntersuchungen klar gestellt haben, nicht etwa der Irrtum, sondern das Nichterkennen (z.B. Pol. 477a, 478c). Die noetische Erfassung ist dahin in eleatischer Nachfolge („dasselbe ist zu denken und zu sein“: Parm. B3, vgl. B2 fin.) immer wahr und niemals falsch. Beispiele für eine Fallibilität, Revidier- oder Korrigierbarkeit des Nus sind daher weder für Platon noch für die Akademie belegt. Die einzige Schwäche oder ‚Korruption‘ des Nus bestünde eben nur darin, dass er sein Ziel nicht erreicht, d.h. dahinter zurückbleibt und nichts erkennt, aber nicht etwa in seinem Abirren auf Anderes.“ Krämer scheint zu verkennen, dass im Unterschied zu Aristoteles (vgl. auch EN. Z8.1142a25–29) der platonische Nus bereits im Liniengleichnis kein unmittelbares intellektuelles Erfassen ist, sondern sich τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει (R.511b4, vgl. Ferber, 1989, 100–101) bedient oder, wie dann Timaios formuliert, ἀεὶ μετ’ ἀληθοῦς λόγου (Tim. 51e3) geschieht. Ein Logos aber kann irren. Deshalb scheint mir auch die Bestreitung der Idee der Approximation, Krämer, 2001, 117, nicht zuzutreffen: „Ein prinzipieller Fallibilismus Platons, der für seine Philosophie nur einen hypothetischen Geltungsanspruch zuliesse, ist jedenfalls durch die grundlegende Noesis ausgeschlossen und damit strenggenommen auch die Idee der Approximation.“ Vgl. dagegen insb. die Bemerkungen über den Nus in Ep. VII. 342d1–3, wonach der Nus dem Fünften zwar hinsichtlich von Verwandtschaft und Ähnlichkeit am nächsten (ἐγγύτατα) kommt, die anderen Erkenntnismittel aber weiter entfernt sind.

⁵⁸ Weil, 1957, 74. Ich verdanke den Hinweis auf diese Stelle einem Ausspruch L. Wittgensteins, 1987, 126.

⁵⁹ Die treffende Formulierung stammt von Kutschera, 2002, 113.

⁶⁰ Ich danke Herrn Dr. H. Ambühl, Herrn lic.phil. Th. Hiltbrunner und Herrn Dr. H. Westermann für die Durchsicht einer früheren Fassung. Herr Dr. L. Brisson war so freundlich, mir in zwei Briefen (19. April 2001 und 16. September 2001) seine Position zu erläutern. Der Artikel stellt die erweiterte deutsche Fassung dar von: „L’idea del bene è o non è trascendente. Ancora su ἐπέκειννα τῆς οὐσίας“ in: *Platone e la tradizione platonica. Studi di Filologia antica, a cura di M. Bonazzi e F. Trabattori*, in: *Quaderni di Acme* 58, 2003, Cisalpi-

Literatur

- Adams, J., *The Republic of Plato*, Cambridge 1897. Zit. nach der [tatsächlich dritten] second edition with an introduction by D.A. Rees, Cambridge 1963.
- Baltes, M., „Is the Idea of the Good in Plato's Republic beyond being?“ in: *Studies in Plato and the Platonic Tradition, Essays Presented to J. Whittaker*, ed. by M. Joyal, Aldershot, Hampshire 1997, 3–23; wiederabgedruckt in: M. Baltes, *Dianoémata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Stuttgart/Leipzig 1999, 351–371.
- Boeckh, A., Rez. der Abhandlung J.F. Herbarts *De Platonis systematis fundamenta commentatio*, Göttingen 1805, in: *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung* 1808, 561–571. Zit. nach dem Abdruck in: J.F. Herbart, *Sämtliche Werke*, in chronologischer Reihenfolge hg. v. K. Kehrbach und O. Flügel, Langensalz 1887, Bd 1. Zit. nach dem Neudruck der Ausgabe, Aalen 1964, 334–342.
- Boethius, A.M.T.S., *Philosophiae consolatoris libri V*, Savigliano ohne Jahresangabe (um 1474). Zit. nach: Weinberger, W., *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 67, Wien 1934.
- Bonitz, H., *Disp. Platonicae duae: de idea boni; de animae mundanae apud Platonem elementis*, Dresden 1837.
- Brisson, L., *Parménide*, Traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson, Paris 1994.
- Brisson, L., „Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon“ in: *Lectures de Platon*, Paris 2000, 43–110, Annexe 3, 83–87.
- Brisson, L., „L'approche traditionnelle de Platon par H.F. Cherniss“, Typoskript 2000, mit kleinen Modifikationen erschienen in: *Dialogues on Plato – The Idea of the Good. Proceedings of the I. International Plato-Symposium at the IAP Liechtenstein*, ed. by G. Reale and S. Scolnicov, St. Augustin 2002, 85–95.
- Cantor, G., *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*, Leipzig 1883. Zit. nach: *Gesammelte Abhandlungen, mathematischen und philosophischen Inhalts, Mit erläuternden Anmerkungen sowie mit Ergänzungen aus dem Briefwechsel Cantor-Dedekind*, hg. v. E. Zermelo, nebst einem Lebenslauf von A. Fraenkel, Berlin 1932, Nachdruck Hildesheim 1966.
- Chen, Ludwig C. H., *Acquiring knowledge of the ideas. A study of Plato's methods in the Phaedo, the Symposium and the central books of the Republic*, Stuttgart 1992.
- Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, Baltimore 1944.
- Cherniss, H., *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley 1945.
- Diès, A., *Introduction in: Platon, Oeuvres complètes, VI, La République, Livres I–III*, texte établi et traduit par E. Chambry, Paris 1959.

no, Istituto Editoria Universitario, Milano, 127–149. Eine erste Skizze findet sich in: *Méthexis. Revista internacional de filosofía antigua/ International Journal for ancient philosophy*, 14, 2001, 7–21.

- Dixsaut, M., *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris 2001.
- Dixsaut, M., *Platon, Le désir de comprendre*, Paris 2003.
- Dörrie, H., „Les sources de Plotin“ in: *Entretiens sur l'Antiquité classique V*, Vandoeuvres-Genève 1960.
- Düsing, K., *Hegel e l'Antichità classica*, A cura e con una postfazione di S. Giammusso, Neapel 2001.
- Ebert, Th., *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons, Untersuchungen zum ‚Charmides‘, ‚Menon‘ und ‚Staat‘*, Berlin/New York 1974.
- Ferber, R., *Platos Idee des Guten*, St. Augustin 1989.
- Ferber, R., *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die „ungeschriebene Lehre“ nicht geschrieben?*, St. Augustin 1991.
- Ferber, R., „Da sagte Glaukon in sehr lächerlichem Ton ...‘ (R.509c1-2) – Ein obszöner Witz Platons?“ in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 75, 1993, 211–212.
- Ferber, R., „Für eine propädeutische Lektüre des ‚Politicus‘“ in: *Reading the Statesman, Proceedings of the III Symposium Platonicum, International Plato Studies 2*, ed. by Ch.J. Rowe, St. Augustin 1995, 63–74.
- Ferber, R., „Auf diese Weise nun gebe ich selbst meine Stimme ab – Einige Bemerkungen zu Platons später Ideenlehre unter besonderer Berücksichtigung des ‚Timaios‘“ in: *Gymnasium*, 105, 1998, 419–444.
- Ferguson, A.S., „Plato’s Simile of Light, I, The Simile of the Sun and the Line“ in: *Classical Quarterly*, 15, 1921, 131–152.
- Ferrari, F., „La Causalità del Bene nella Repubblica di Platone“ in: *Elenchos*, 22, 2001, 5–37.
- Ficinus, Marsilius, *Omnia divinia Platonis opera, translatione Marsili Ficini, emendatione et ad Graecum codicem collatione Simonis Grynaei, summa diligentia repurgata, quibus subiectus et index quam copiosissimus*, Basileae in officina frobenia 1546 (Dialogus VI. De Rep. Vel de Iusto).
- Fine, G., „Knowledge and Belief in Republic V–VII“ in: *Plato on Knowledge and forms: selected essays*, Oxford 2003.
- Friedländer, P., *Platon, I, Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, dritte durchgesehene und ergänzte Auflage, Berlin 1964.
- Gerson, L.P., „Plato’s Development and the Development of the Theory of Forms“ in: *Plato’s Forms, Varieties of Interpretation*, ed. by W. Welton, Lanham: Md. Lexington Book 2003.
- Goldschmidt, V., „Sur l’emploi de deux termes de rhétorique dans la République de Platon“ in: *Permanence de la philosophie*, Mélanges offerts à Joseph Moreau, Neuchâtel 1977, 31–36.
- Gosling, J.C.B., *Plato*, London 1973.
- Halfwassen, J., „Speusipp und die Unendlichkeit des Einen. Ein neues Speusipp-Testimonium bei Proklos und seine Bedeutung“ in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 74, 1992, 43–73 [= Halfwassen, 1992a].

- Halfwassen, J., *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart 1992 [= Halfwassen, 1992b].
- Herbart, J.F., *De Platonis systematis fundamento commentatio*, Göttingen 1805. Zit. nach J.F. Herbart, *Sämtliche Werke*, in chronologischer Reihenfolge hg. v. K. Kehrbach und O. Flügel, Langensalz 1887, Bd 1. Zit. nach dem Neudruck der Ausgabe, Aalen 1964, 313–327.
- Hermann, K.F., *De loco Platonis de republica pag. 505 sqq., Ind. Lect.*, Marburg 1832; *Vindiciae Disputationis De idea boni apud Platonem*, Marburg 1839.
- Hermann, K.F., *Geschichte und System der Platonischen Philosophie*, Erster Theil, die historisch-kritische Grundlegung enthaltend, Heidelberg 1839.
- Irwin, T., *Plato's Moral Theory: the Early and Middle Dialogues*, Oxford 1977.
- Isnardi-Parente, M., „Platone e il Problema degli Agrapha“ in: *Méthexis, Revista argentina de Filosofía Antigua*, 6, 1993, 73–93.
- Jaeger, W., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3. Band, Berlin 1947.
- Joseph, H.W.B., *Knowledge and the Good in Plato's Republic*, Oxford 1948.
- Kleuker, J.F., *Die Republick des Platon*, übersetzt von Herrn Kleuker, II, Wien/Prag 1805.
- Krämer, H.J., *Areté bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Jg. 1959, Nr. 6), Heidelberg: Winter 1959; Neuausgabe Amsterdam: Schippers 1967.
- Krämer, H.J., „ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, Politeia 509 B“ in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 51, 1969, 1–30.
- Krämer, H., *Platone e i Fondamenti della Metafisica, Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Milano 1982.
- Krämer, H., *Die Ältere Akademie, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike*, 3, *Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos*, hg. v. H. Flashar, Basel/Stuttgart 1983.
- Krämer, H., „Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a–611e)“ in: *Platon, Politeia*, hg. v. O. Höffe, Berlin 1996, 179–203.
- Krämer, H., „Ist die Noesis bei Platon fallibel?“ in: Jain, E./Grätzel, St. (Hg.), *Sein und Werden im Lichte Platons*, Festschrift für K. Albert zum 80. Geburtstag am 2. Okt. 2001, Freiburg/München 2001.
- Kutschera, F. v., *Platons Philosophie*, II, Paderborn 2002.
- Lafrance, Y., *Pour interpréter Platon, I, La Ligne en République VI, 509d–511e. Bilan analytique des études (1804–1984)*, Montréal/Paris 1987.
- Lafrance, Y., *Pour interpréter Platon, II, La ligne en République VI, 509d–511e. Le texte et son histoire*, Montréal/Paris 1994.
- Lafrance, Y., „Lecture historique ou lecture analytique de Platon?“ in: *La Philosophie de Platon*, 1, sous la direction de M. Fattal, Paris 2002.
- Lloyd, A.C., *The anatomy of Neoplatonism*, Oxford 1990.

- Lotze, H., *Briefe und Dokumente*, zusammengestellt, eingeleitet und kommentiert v. R. Pester, mit einem Vorwort hg. v. E.W. Orth, Würzburg 2003.
- Malcolm, J., *Plato on the Self-Predication of Forms. Early and Middle Dialogues*, Oxford 1991.
- Metry, A., *Speusippos. Zahl – Erkenntnis – Sein*, Bern 2002.
- Mulhern, J.J., „Two Interpretative Fallacies“ in: *Systematics*, 9, 1971, 168–172.
- O’Meara, D., „The hierachical ordering of reality in Plotinus“ in: *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by L. P. Gerson, Cambridge 1996, 66–81.
- Otto, R., *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München ¹⁷1931, 1963.
- Press, G. A. (Ed.), *Who speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham et al. 2000.
- Ratzinger, J., *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg et al. 2003.
- Rickert, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz*, Freiburg 1892. Zit. nach der zweiten Auflage, Freiburg 1916.
- Robinson, R., *Plato’s Earlier Dialectic*, Ithaca / New York / Oxford 1953.
- Rowe, Ch. J., „Socrates and Plato on virtue and the Good: An analytical approach“ in: *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, ed. by G. Reale and S. Scolnicov, St. Augustin 2002, 253–264.
- Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle 1913/16. Zit. nach der fünften, durchgesehenen Auflage, hg. mit einem Anhang von M. Scheler, Bern/München 1966.
- Schleiermacher, F., *Platon, Werke*, übers. mit Einleitungen und Anm. v. F. Schleiermacher, 5 Bde, Berlin 1804–1810.
- Shelley, C., „Plato on the psychology of humour“ in: *Humour*, 16, 2003, 351–367.
- Shorey, P., *Plato, The republic*, with an Engl. transl. by P. Shorey, II, Cambridge, Mass. 1935.
- Slings, S.R., „Critical notes on Plato’s *Politeia*, VI“ in: *Mnemosyne*, 54, 2001, 158–181 [= Slings, 2001a].
- Slings, S.R., „Critical Notes on Plato’s *Politeia*, VII“ in: *Mnemosyne*, 54, 2001, 409–429 [= Slings, 2001b].
- Slings, S.R., *Platonis Rempublicam, recognovit brevique adnotatione critica instruxit S. R. Slings*, Oxford 2003.
- Stefanini, L., *Platone*, I, Padova 1932, II, Padova 1935; Padova ²1949; Padova ³1991.
- Steinthal, H., „μόγισ und ἐξάφνης. Platon über die Grenzen des Erkennens“ in: *Antike Texte in Forschung und Schule, Festschrift für Willibald Heilmann zum 65. Geburtstag*, Fankfurt a.M. 1993, 99–105.

- Strycker, É. de, „L'idée du Bien dans la République de Platon“ in: *L'antiquité classique*, 39, 1970, 450–467.
- Stumpf, K., *Das Verhältnis des Platonischen Gottes zur Idee des Guten*, Halle 1869.
- Szlezák, Th. A., „Von der τιμή der Götter zur τιμιότης des Prinzips. Aristoteles und Platon über den Rang des Wissens und seiner Objekte“ in: *Ansichten griechischer Rituale, Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, Castelen bei Basel 15. bis 18. März 1996, hg. v. F. Graf, Stuttgart/Leipzig 1998.
- Szlezák, Th. A., „οὐς μόνους ἄν τις ὀρθῶς προσείποι φιλοσόφους. Zu Platons Gebrauch des Namens φιλόσοφος“ in: *Museum Helveticum*, 57, 2000, 67–75.
- Szlezák, Th. A., „L'Idée du Bien en tant qu' *archê* dans la République de Platon“ in: *La Philosophie de Platon*, Tome 1, Sous la direction de M. Fattal, Paris et al. 2001, 345–372.
- Szlezák, Th. A., „Die Idee des Guten als *archê* in Platons *Politeia*“ in: *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, ed. by G. Reale and S. Scolnicov, St. Augustin 2002, 49–68 (Deutsche Übersetzung von Szlezák, 2001; wieder abgedruckt in Szlezák, 2003, 109–131).
- Szlezák, Th. A., *Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern, Lecturae Platonis, April 2000, University of Macerata (Italy), Department of Philosophy and Humanities*, St. Augustin 2003.
- Taylor, A.E., *Plato: The man and his work*, London 1926.
- Tiedemann, D., *Dialogorum Platonis Argumenta exposita et illustrata*, Biponti 1786.
- Trabattoni, F., *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze 1994.
- Trabattoni, F., „L'orientamento al bene nella filosofia di Platone“ in: *New Images of Plato, Dialogues on the Idea of the Good*, ed. by G. Reale and S. Scolnicov, St. Augustin 2002, 294–304.
- Vegetti, M., „Dialogical context, theory of ideas and the question of the Good in book VI of the *Republic*“ in: *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, ed. by G. Reale and S. Scolnicov, St. Augustin 2002, 225–236.
- Vlastos, G., „The Third Man Argument in the ‚Parmenides‘“ in: *The Philosophical Review*, 63, 1954, 319–349.
- Vlastos, G., *Socrates. Ironist and moral philosopher*, Cambridge et al. 1991.
- Vogel, C. de, „Encore une fois le bien dans la République de Platon“ in: *Zetesis, Mélanges É. de Strycker*, Antwerpen 1973, 40–56.
- Vogel, C. de, *Rethinking Plato and Platonism: Mnemosyne*, ed. A.D. Leeman, supp. 92, Leiden 1986.
- de Vries, G.-J., „Miscellaneous Notes on Plato“ in: *Mededelingen der Koninklike Nederlandse Akademie van Wetenschappen and Letterkunde*, Nieuw Reeks, Deel 38, 1, Amsterdam/Oxford 1975.

- Weil, S., „Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain“, 74,
in: *Ecrits de Londres et dernières lettres*, Paris ³1957.
- Whittaker, J., „ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ“ in: *Vigiliae Christianae*, 23,
1969, 91–104.
- Wittgenstein, L., „Bemerkungen zu einigen Gesprächen mit Wittgenstein“ in:
Wittgenstein. Porträts und Gespräche, üs. v. J. Schulte, hg. v. R. Rhees, Frank-
furt a.M. 1987.

