

HAT  
PLATO IN DER "UNGESCHRIEBENEN LEHRE" EINE  
"DOGMATISCHE METAPHYSIK UND SYSTEMATIK"  
VERTRETEN?

EINIGE BEMERKUNGEN ZUM STATUS QUAECTIONIS

RAFAEL FERBER

Der Streit um die "ungeschriebene Lehre" Platons ist zunehmend auch ein Streit um den platonischen Philosophiebegriff geworden. Dieser Streit kann *cum grano salis* auch als eine neue Version des Streites der Alten und der Modernen – nun in der Interpretation der Alten bezeichnet werden. Die "Modernen", welche von F. E. D. Schliermacher und A. W. Schlegel herkommen und ohne eine "ungeschriebene Lehre" Platons auszukommen suchen, vertreten dabei einen offenen oder in der Terminologie H. Krämers "infinitistischen Philosophiebegriff. Die "Alten", welche eine "ungeschriebene Lehre" annehmen, unterstellen dagegen Plato einen geschlossenen oder "finitistischen".<sup>1</sup> H. Krämer hat die Gegensätze in einem Aufsatz "Zur aktuellen Diskussion um den Philosophiebegriff Platons"<sup>2</sup> skizziert. Er enthält ein Lob auf die H. Krämer und K. Gaiser gewidmete Schrift K. Alberts *Ueber Platons Begriff der Philosophie*, eine Kritik an den jüngsten (krämerkritischen) Äußerungen von E. Heitsch, M. Isnardi-Parente und W. Kullmann und ehrt einen Vortrag des Verfassers "Warum hat Plato die *ungeschriebene*

<sup>1</sup> Vgl. dazu den wichtigen Aufsatz H. Krämers "Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung" in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 62, 1988, 583-621, sowie G. Reale, *I tre paradigmi storici nell'interpretazione di Platone e i fondamenti del nuovo paradigma*, Napoli 1991, wie dessen "Summa" *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle 'Dottrine non scritte'*, Milano 1991<sup>10</sup>, insb. 31-74, sowie die *Postfazione*, 713-720, insb. 715-720.

<sup>2</sup> *Perspektiven der Philosophie, Neues Jahrbuch*, 16, 1990, Akropolis, zu Ehren von Wiebke Schrader, 85-107.

*Lehre' nicht geschrieben? (Vorläufige Fassung)*“ zusammen mit einigen (krämerkritischen) Seiten der zweiten Auflage von *Platos Idee des Guten* bereits mit einer “kritischen Synkrisis”.<sup>3</sup> Während H. Krämer mit K. Albert zu den “Alten” zu zählen ist, welche für die Existenz einer “ungeschriebenen Lehre” und einen finiten Philosophiebegriff plädieren, so gehören E. Heitsch, M. Isnard-Parente und W. Kullmann mehr zu den “Modernen”. Sie bestreiten mit verschiedenen Akzentsetzungen die Existenz einer über die Dialoge hinausgehenden “ungeschriebenen Lehre” und vertreten in der Interpretation H. Krämers einen “infiniten” Philosophiebegriff. Der Verfasser darf sich dabei einerseits zu den “Alten” zählen, insofern er zwar die Existenz einer über die Dialoge hinausgehenden “ungeschriebenen Lehre” annimmt. Andererseits rechnet er sich auch zu den “Neuen”, da ihm die “ungeschriebene Lehre” eher ein Indiz für einen offenen als einen geschlossenen oder “finiten” Philosophiebegriff zu sein scheint. In der verschärfenden Formulierung H. Krämers: “Gegenüber der Neutralisierungsstrategie durch Spätdatierung in die Altersphase Platons, wie sie das von der Romantik herkommende traditionelle Paradigma kennzeichnet, rückt Ferber demnach die ungeschriebene Lehre der indirekten Platonüberlieferung affirmativ ins Zentrum des aporetischen Platonbildes: Sie wird zum entscheidenden Beleg und zur Kernbastion für die moderne Auffassung von der essentiellen Offenheit und zuletzt vom Scheitern der philosophischen Bemühungen Platons”.<sup>4</sup> Der Unterschied zwischen diesen beiden Auffassungen des Philosophiebegriffs lässt sich dabei so skizzieren: Nach der Auffassung der “Alten” hat Plato das Ziel, die Erkenntnis der Prinzipien, tatsächlich erreicht und zwar mit dem “höchsten möglichen Gewissheitsgrad”: “Entscheidend bleibt, dass auf dem Boden der platonischen Philosophie der Prinzipientheorie der höchste mögliche Gewissheitsgrad zugehört, der von nichts anderem erreicht wird.

<sup>3</sup> Der Vortrag, der H. Krämer nur in der typographierten Version der Kongressakten des *II Symposiumi Platonici*, Perugia 1989, 25-45, vorlag, ist inzwischen leicht überarbeitet unter dem Titel *Warum hat Plato die ungeschriebene Lehre nicht geschrieben - Einige vorläufige Bemerkungen* im Sammelband *Understanding the Phaedrus*, ed. by L. Rossetti, St. Augustin 1992, 121-138, erschienen und zu einer Monographie *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die ungeschriebene Lehre nicht geschrieben?*, St. Augustin, 1991, erweitert worden.

<sup>4</sup> H. Krämer, 1990, 91.

An diesem Primat lässt sich – und darauf kommt es sachlich und philosophiehistorisch an – nichts abdingen”.<sup>5</sup> Plato war also nach Ansicht H. Krämers in einer heute gebräuchlichen Terminologie zwar Aporeriker in den Dialogen, in der “ungeschriebenen Lehre” dagegen Fundamentalist: Die “letzte Wahrheit” – die Idee des Guten und in der Version der “ungeschriebenen Lehre” das Eine – wird nicht etwa nur als “Ziel der Reise” (*télos tés poréias*, R. 532e3) erstrebt, sondern ist auch erreicht worden, und Plato wusste, dass er es erreicht hat. Er wusste es sogar “mit dem höchsten möglichen Gewissheitsgrad”. Insofern ist Plato in der “ungeschriebenen Lehre” auch Dogmatiker. Denn Dogmatiker ist, wer die Wahrheit erkennt und weiss, dass er sie erkannt hat. (Um das zu wissen, braucht er ein ausreichendes Kriterium dafür, um sagen zu können, dass eine Proposition P wahr ist, über das Plato anscheinend verfügt haben muss). In der Tat hat Plato – so H. Krämer – in der “ungeschriebenen Lehre” eine “dogmatische Metaphysik und Systematik” vertreten, sie allerdings “drohender Missverständnisse wegen” ungeschrieben gelassen.<sup>6</sup> Eine solche “dogmatische Metaphysik und Systematik” setzt eine “noetische Evidenz” um die beiden Prinzipien des Einen und der unbestimmten Zweiheit voraus.<sup>7</sup> Nach der anderen Auffassung aber war Plato sowohl in den Dialogen als auch in der “ungeschriebenen Lehre” Aporeriker und erreichte über die Prinzipien seiner Philosophie nur eine fehlbare Meinung, von der er auch wusste, dass sie fehlbar war. Diese Auffassung hält sich etwa an den platonischen Sokrates, wenn er z.B. in der Interpretation des Höhlengleichnisses von seiner Hypothese (*tés emés epídeōs*, R. 517b6)<sup>8</sup> zu Glaukon sagt: “Gott mag wissen, ob sie wahr ist. Was nun mir aber erscheint, das erscheint so: Im erkennbaren Ort ist zuletzt die Idee des Guten, wenn auch nur kaum zu sehen (*mógis horésthai...*, R. 517b7-c1.üs.v. F. Schleiermacher). Im Unterschied zum platonischen Sokrates, wusste also Plato in seiner ungeschriebenen “dogmatischen Metaphysik und Systematik” auch, ob seine Hypothese wahr ist. Zwischen

<sup>5</sup> H. Krämer, Rez. v. R. Ferber, *Platos Idee des Guten in Philosophisches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft*, 94, 1987, 200-201.

<sup>6</sup> H. Krämer, 1990, 90-91.

<sup>7</sup> H. Krämer, ebd. 94.

<sup>8</sup> Vgl. zu dieser Stelle A. S. Ferguson, “The Platonic choice of lives” in *The Philosophical Quarterly*, 1, 1950-1951, 133.

dem platonischen Sokrates und dem Plato der "ungeschriebenen Lehre" gibt es also eine grundsätzliche Differenz, nämlich die zwischen einem Aporetiker und einem Dogmatiker.

Der Verfasser stimmt H. Krämer insoweit zu, als er ebenfalls die Existenz einer "ungeschriebenen Lehre" annimmt. Er stimmt ihm auch darin zu, dass die "ungeschriebene Lehre" von Missverständnissen bedroht war und ist. Er stimmt ihm auch weiterhin zu, als er es für möglich hält, dass Plato der Erkenntnis der ungeschriebenen Prinzipien sehr nahe kam. Er unterscheidet sich jedoch von H. Krämer darin, dass er Plato keine ungeschriebene "dogmatische Metaphysik und Systematik", sondern nur ungeschriebene fehlbare Meinungen zuschreibt. Ebenso ist er der Ansicht, dass *nicht allein* "drohende Missverständnisse" die schriftliche Publikation Plato nicht ratsam erschienen liessen. Num ehrt H. Krämer in erwähntem Aufsatz den Verfasser auch mit Ansichten, die er nirgendwo vertreten hat. So z.B. hat er nirgendwo behauptet, dass Plato über die Prinzipien seiner Philosophie nur "ständig [jeden Monat, jedes Jahr?] sich ändernde Meinungen"<sup>9</sup> mit jeweils neuem Inhalt, sondern, dass er nur Meinungen ohne Anspruch auf Unfehlbarkeit vertrat.<sup>10</sup> Man kann ja auch an Meinungen über Jahre, ja sogar über Jahrzehnte hindurch, festhalten. Im folgenden soll jedoch nur der Hauptdifferenzpunkt zwischen dem "alten" und dem "neuen Bild" hinsichtlich des platonischen Philosophiebegriffes aufgenommen werden, nämlich dass Plato nach der einen Auffassung Dogmatiker und Fundamentalist war, nach der anderen Auffassung aber auch in der "ungeschriebenen Lehre" nur fehlbare Meinungen vertrat. Nachdem der Verfasser anderweitig schon für diese Position argumentiert hat,<sup>11</sup> seien hier in aller Kürze ergän-

<sup>9</sup> Krämer, 1990, 90.

<sup>10</sup> Für eine korrekte Wiedergabe der Zusätze zur zweiten Auflage sei auf B. Centrone in *Elenchos*, 11, 1990, 360-364, des ungedruckten Vortrages auf M. Tulli in *Athene e Roma*, 35, 1990, 128, verwiesen. Mit mehr Recht könnte H. Krämer die Ansicht, dass Plato in den *ágrapha dogmata* wechselnde Meinungen vertrat, H. Schmitz unterstellen, vgl. jetzt H. Schmitz, "Aristoteles und Platons (?) ungeschriebene Lehre" in *Philosophisches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft*, 99, 1992, 142-157: "Platon hat die Lehre von den zwei Prinzipien nach wenigen Jahren wieder aufgenommen oder vielleicht nur in den Hintergrund geschoben", 152.

<sup>11</sup> Vgl. *Platos Idee des Guten*, zweite durchgesehene und erweiterte Auflage, Sankt Augustin 1989, 149-219. *Die Unwissenheit des Philosophen oder*

zend noch folgende Argumente angeführt. Denn es geht hier wohl nicht nur um eine historische, sondern auch um eine historisch kaschierte systematische Frage, nämlich ob Philosophie in ihrem platonischen Ursprung fundamentalistisch ist, d.h. hier eine letzte "Wahrheit" – wenn auch nur für kurze Zeit – erkannt hat, von der sie wieder in die Alltagserfahrung zurückfällt,<sup>12</sup> oder ob sie eine letzte "Wahrheit" zwar im Sinne eines "Ziels der Reise" voraussetzt, sie aber erreicht zu haben, nicht zu behaupten wagt. Ueberraschenderweise gilt H. Krämer gerade "die ungeschriebene Lehre" als das entscheidende Beweisstück dafür, dass der Archaet des westlichen Philosophierens eine "dogmatische Metaphysik und Systematik" vertreten und am "Ziel der Reise" angekommen ist.

## I

Das Bild eines dogmatischen Letzterkenners Platos geht von einem axiomatischen Verständnis der platonischen Prinzipientheorie aus: "Ora, la matematica fungeva per la filosofia di Platone, e in modo particolare per la teoria dei principi e per la sistemática non scritta, dal punto di vista formale et contenutistico come modello (questo vale soprattutto per il processo di *elementarizzazione* fra l'altro caratterizzato dall'analisi e dalla sintesi, per la formazione di serie, per la concezione di un ideale di esattezza, e per la concezione della teoria delle Idee numeri e delle definizioni ultimate);...<sup>13</sup> Nach diesem Bild von einem Plato, der zwar in den Dialogen aporetisch, in der "ungeschriebenen Lehre" dagegen *more geometrico* philosophiert, habe Plato "strutturato la propria teoria nel suo complesso come una assiomatica filosofica, e, quindi, l'ha sviluppato in un sistema prevalentemente definitorio di principi e

<sup>12</sup> Warum hat Plato die "ungeschriebene Lehre" nicht geschrieben?, St. Augustin 1991, insb. 9-63.

<sup>13</sup> Das ist die Ansicht K. Alberts, die er verschiedentlich vertreten hat, zuletzt in "Ueber Platons Begriff der Philosophie" in *Beiträge zur Philosophie*, 1, Sankt Augustin 1989.

<sup>14</sup> H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica, Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone*, con una raccolta dei documenti in edizione bilingue e bibliografia. Introduzione e traduzione di G. Reale in *Metafisica e Storia della Metafisica*, 1, Milano 1982, 258.

di teoremi".<sup>14</sup> Wir hätten also in den Dialogen einen aporetisch und offen philosophierenden Plato, in der "ungeschriebenen Lehre" dagegen einen Plato, der *quasi* à la Spinoza ein Axiomensystem vertreten hätte mit dem Axiom des Einen einerseits und dem der "unbestimmten Zweifelt" andererseits. Auf Grund "drohender Missverständnisse" habe er dagegen dieses Axiomensystem nicht schriftlich niedergelegt und weiteren Kreisen publizistisch zugänglich gemacht. Ferner: "Per indicare ciò che Platone non aveva messo per iscritto era comunemente usata la denominazione riassuntiva di *ágrapha dógmata*. E con *dógmata* si intendeva non già mere 'opinioni' o 'vedute', bensì, piuttosto, 'proposizioni dottrinali'. Che, in ogni caso, si pensasse ad un sistema di enunciati, è inoltre suggerito dal termine platonico, a questo affine, di giudizio (*dóxa*), così come è suggerito dalla formulazione della *Lettera VII*, secondo cui le dottrine non scritte sono rinchiusse in formule concise (*en brachylatós*).<sup>15</sup> Nun kann zwar dem Ausdruck *dóxa* im *Soph.* 263d6 die Bedeutung von "Urteil" unterstellt werden. Doch hat der Ausdruck nicht die Bedeutung von Axiom, insofern ein Urteil auch falsch sein kann: "Und wie steht es mit Denken (*dónoia*), Meinung (*dóxa*) und Vorstellung (*phantasia*)? Ist nicht schon deutlich, dass auch diese alle in unsern Seelen wahr und falsch vorkommen?" (*Sph.* 263 d6-8. üs. v. F. Schleiermacher). Wenn es sich bei diesen *ágrapha dógmata* also um *dóxai* im Sinne des *Sophistes* handelt hat, dann zwar um Urteile oder Propositionen, aber eben nicht um Urteile bzw. Propositionen, die immer wahr gewesen wären. *Dóxai* können vielmehr sowohl wahr wie auch falsch sein. Nehmen wir aber an, dass das entscheidende *dóγμα* im Sinne einer "proposizione dottrinale" so gelaute hat: "... *kai, tò péras, hótí <t>agathón estin hén*" (*Elem. harm.* II 30-31). Nehmen wir weiter an, dass Plato dieses *dóγμα* für wahr gehalten hat. Dann ist es aber noch keineswegs evident, abgesehen davon, dass diese Formulierung so unbestimmt ist, dass damit das Tiefste und das Triviale gemeint sein kann. In der Tat ist denn auch schon die Idee des Guten nur "mit Mühe" oder "kaum" zu sehen (*mógis horásthai*, *R.* 517c1). *A fortiori* ist anzunehmen, dass auch das

<sup>14</sup> H. Krämer, ebd. 258-9. Zitiert ohne Fussnote.

<sup>15</sup> H. Krämer, ebd. 259-260. Zitiert ohne Fussnote, wo Krämer auf *Sph.* 263 d ff. verweist.

Axiom "*hótí <t>agathón estin hén*" nur "mit Mühe" oder "kaum" zu sehen ist. Ein Axiom dagegen wäre, um eine Formulierung Platons aus dem Liniengleichnis zu gebrauchen, "jedermann offenbar (*panti phaneron*, *R.* 510d1). Also haben die platonischen Prinzipien nicht den Evidenzcharakter, der für Axiome charakteristisch ist. Es ist zudem überhaupt fraglich, ob ihnen überhaupt Propositionen bzw. "Urteile" entsprechen. Wie der Verfasser anderweitig zu begründen versucht hat, handelt es sich bei diesen Prinzipien vielmehr um die obersten Gattungen eines dihairetischen Prozesses,<sup>16</sup> denen Namen entsprechen, *die* erst in Sätzen bzw. Propositionen verwendet werden können. Die dihairetische Methode, welche in den Dialogen an einigen Übungsstücken vorgeführt wird (vgl. z.B. *Plt.* 261a-266a, *Sph.* 219a-224a), wird in der "ungeschriebenen Lehre" auf die "ganze" Welt, den *tópos aisthetós* und *noetós* (vgl. *R.* 508c), ausgedehnt: Das Zusammenwirken der beiden Prinzipien des Einen und der "unbestimmten Zweifelt" ergibt die Teilung der Welt in den *tópos aisthetós* und *noetós*; der *tópos aisthetós* aber wird wieder in den Bereich der Bilder und der festen Dinge gegliedert; der *tópos noetós* (terminologisch nicht ganz konsequent) wieder in den Bereich der *dianoetá* und *noetá*; die *noetá* aber wieder in die Idealzahlen der Monas und Dyas, die Dyas wieder in die Trias und Tetras und so weiter bis zur Dekas.<sup>17</sup> Diese Idealzahlen aber bilden erst die Modelle der geistigen Welt. Dagegen stellt es ein grundsätzliches Missverständnis platonischer Philosophie dar, in der "ungeschriebenen Lehre" ein Axiomensystem zu sehen, insofern die Methode eines mathematischen Deduzierens *more geometrico* nicht einmal bei den Idealzahlen die platonische Methode der Philosophie ist. Diese ist vielmehr wenigstens in der *Republik* die Methode der Wesensdefinition durch Synagoge und Dihairesis.<sup>18</sup> Synagoge und Dihairesis, d.h. die platonische Dialektik (vgl. *Phdr.* 266a-c), ist aber nicht die Methode eines mathematischen Dedu-

<sup>16</sup> *Platons Idee des Guten*, 1989, 189-205.

<sup>17</sup> Vgl. *Platons Idee des Guten*, 1989, insb. 197-206.

<sup>18</sup> Vgl. *Platons Idee des Guten*, 1989, insb. 97-111. Vgl. dazu auch H. Krämer, *Dialektik e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di 'Repubblica' VI 534B3-D2*. Traduzione di E. Peroli. Introduzione di G. Reale in *Vita e Pensiero, Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore*, Milano 1989, der S. 48 richtig auf die abstraktive synoptische Methode aufmerksam macht.

zierns von Theoremen aus Axiomen. Auch wenn Aristoteles die Dialektik einen "schwachen Syllogismus" nennt (vgl. *An. pr.* A 31, 46a31), so sind doch Dihairesis und syllogistische Deduktion verschiedene Methoden (vgl. z.B. *De an.* A 1, 402a20). H. Krämer verwirft diese Differenzierungsleistungen und scheint sich den epistemologischen Status der Prinzipien nicht klar gemacht zu haben. Er wird vielmehr von einem Bild beherrscht, wie die ungeschriebenen Prinzipien seines Erachtens sein *sollten*, nämlich die Axiome eines Axiomensystem *more geometrico*. Gegen diese so rekonstruierte Auffassung der "ungeschriebenen Lehre" ist denn auch wiederholt der Vorwurf der philosophischen Irrelevanz erhoben worden.<sup>19</sup> In der Tat hat – vielleicht abgesehen von der *Ethica* Spinozas – wohl keiner der grossen Philosophen einschliesslich des Plato der "geschriebenen Lehre" *more geometrico* philosophiert. Der Plato der "ungeschriebenen Lehre" soll hier die zweite Ausnahme sein und sich quasi selber von der platonischen Dialektik dispensiert haben?

## II

Nun scheint aber für H. Krämers fundamentalistische Auffassung der platonischen Philosophie zumindest auf der Stufe der Ideenerkenntnis folgendes Argument zu sprechen. Es gibt nämlich eine Formulierung im *Siebten Brief* aufgrund derer man tatsächlich vermuten *könnte*, dass eine letzte Erkenntnis der Ideen möglich ist: "Denn ausserdem versuchen die vier nicht weniger (*ouch hētton*) das Wiebeschaffen-etwas [ist] (*tò poión ti*) zu offenbaren als (*è*) das Sein und Wesen von jedem (*tò òn hekástou*) durch die Schwäche der Reden (*dià tò tôn lógon asthénēs*)" (*Ep.* VII 342e2-343a1). Mit den vier sind die vier Erkenntnismittel gemeint, 1) *ónoma*, 2) *lógos*, 3) *éidolon*, 4) *dóxa*, *epístēme* und *noús alethēs*. In *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die "unge-*

<sup>19</sup> Neuerdings von M. Forscher in *Nachwort* zu K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie mit Quellentexten*, Band 1, *Altertum*, Hamburg 1990, 163-178: "Die Phänomenbreite, das Problembewusstsein, das analytische Potential und die argumentative Differenziertheit der Dialoge bieten gegenüber den wenigen gültigen Formeln der rekonstruierten Ungeschriebenen Lehre einen philosophischen Gehalt, der es uns auf jeden Fall gestattet, das publizierte Werk als das philosophisch relevante anzusehen (...)" 172.

*geschriebene Lehre*" nicht geschrieben? hat der Verfasser die Stelle dahingehend interpretiert, dass *alle* vier Erkenntnismittel defektiv sind, insofern sie nur sagen, *wie* beschaffen etwas ist (*tò poión ti*), und nicht, *was es ist*.<sup>20</sup> Diese Deutung stimmt damit überein, dass kurz vorher (vgl. *Ep.* VII 342d1-3) die Defizienz *aller* vier Erkenntnismittel zur Darstellung des "Fünftens", der Idee, behauptet wird: "Von diesen kommt am nächsten (*engútata*) an Verwandtschaft und Ähnlichkeit der *noús* ans Fünfte heran, das andere aber ist weiter entfernt" (*Ep.* VII 342d1-3, üs. v. R.F.). Kommt der *noús* [*aléthēs*] der Idee "an Verwandtschaft und Ähnlichkeit" nur "am nächsten", ist "das andere aber weiter entfernt" (*Ep.* VII, 342d1-3), so ist auch der *noús* [*aléthēs*] noch von der Idee – wenn auch weniger weit – entfernt. Das andere, d.h. die anderen drei Erkenntnismittel, ist dann noch weiter entfernt. Das wird in *Ep.* VII 343e1-2 dahingehend verdeutlicht, dass *jedes der vier* Erkenntnismittel der Seele das nicht Gesuchte in Wort und Wirklichkeit (*lógo te-kai kat' érga*) vorhält, insofern sie nicht das Was, sondern das Wiebeschaffen vorhält. Auch der *noús alethēs* würde also noch der Seele das Wie statt des Was vorhalten. Das ist wohl so zu verstehen, dass sich der *noús* [*aléthēs*] noch des *lógos* bedient und insofern der Seele *lógo* das nicht Gesuchte vorhält:<sup>21</sup> "Nennst du nun auch den Dialektiker, der die Erklärung (*lógon*) des Seins und Wesens (*tés ousías*) eines jeden (*hekástou*) fasst. Und wer sie nicht hat, wirst du nicht von dem, inwiefern er nicht imstande ist, sich und anderen Rede zu stehen (*lógon didónai*), insofern auch leugnen, er habe hiervon Erkenntnis" (*noím*, R. 584b3-6). Da sich auch noch der *noús* [*aléthēs*] des *Logos* bedient, so ist auch er noch von der "Schwäche der *Logoi*" bedroht, wie das treffend H. G. Gadamer betont hat: "There is, of course, for us human beings no special power to perceive the thing itself without words and observation and inquiring discourse. Plato reminds us of that again and again, . . . No, the pure *noús*, inasmuch as it is 'in the soul' must also be corruptible. Plato well knows that there is no *noús* in us without soul".<sup>22</sup> Nun deutet aber die oben verwendete

<sup>20</sup> Op. cit. 42.

<sup>21</sup> Vgl. dazu auch die erhellenden Bemerkungen von M. Isnardi-Parente, "Per l'interpretazione dell'exkursus filosofico della VII Epistola Platonica", in *La parola del passato*, *Rivista di Studi Antichi*, 19, 1964, 241-290, insb. 279.  
<sup>22</sup> H. G. Gadamer, "Reply to Nicholas P. White", in *Platonic Writings!*

Formel: "Denn ausserdem versuchen die vier nicht weniger (*ouclí kátton*) das Wie-beschaffen-etwas [ist] (*tò poiôn ti*) zu offenbaren als (*è*) das Sein und Wesen von jedem (*tò òn hekástou*) durch die Schwäche der Reden (*dià tò tôn lógon asthenés*)" darauf hin, dass die vier Erkenntnismittel *sowohl* das Wie-beschaffen *als auch* das Was zu offenbaren versuchen. Während nach 343b7-e5 die vier Erkenntnismittel das Was einer Sache *in keiner Weise* zu vermitteln vermögen, so versuchen sie nach 342e2-343a1 *sowohl* das Wie-Beschaffen einer Sache *als auch* das Was vermitteln. A. Graeser hat in einer äussert gründlichen Arbeit auf diesen Kontrast hingewiesen,<sup>23</sup> der dem Verfasser in *Die Unwissenheit des Philosophen* entgangen ist.<sup>24</sup> A. Graeser unterbreitet dann zwei Vorschläge, wie der Gegensatz vermieden werden kann: Einmal schlägt er vor, den Ausdruck "wegen der Schwäche der Logoi" zu streichen, da er in 343b7-e5 nicht mehr vorkommt und dem dort entwickelten Gedanken auch keine Stütze gibt.<sup>25</sup> Andererseits plädiert er dafür, die erste Version dahingehend der zweiten anzugleichen, dass sowohl nach der einen als auch nach der anderen Formulierung die Unzugänglichkeit des Was durch die vier Erkenntnismittel behauptet wird.<sup>26</sup> Der erste Vorschlag, die Athetese, scheint zu künstlich zu sein, da der Ausdruck *dià tò tôn lógon asthenés* so gut bezeugt ist wie der ganze Satz. Zwar ist schon öfters die erkenntnistheoretische Digression ganz oder teilweise athetisiert worden.<sup>27</sup> Wohl ebensooft ist dagegen wieder protestiert worden. Eine Athetese aus inhaltlichen Gründen kann bei einem inhaltlich so schwierigen Text wie bei der erkenntnistheoretischen Digression

*Platonic Readings*, ed by Ch. L. Griswold, Jr., New York 1988, 258-266. Zitat S.261-262.

<sup>23</sup> A. Graeser, "Philosophische Erkenntnis und begriffliche Darstellung. Bemerkungen zum erkenntnistheoretischen Exkurs des VII. Briefs", in *Academie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 1989, Mainz 1989, 11-16.

<sup>24</sup> Ferber, a.a.O. 42.

<sup>25</sup> Graeser, ebd. 16.

<sup>26</sup> Ebd. 37.

<sup>27</sup> Zuletzt m. W. von W. Bröcker, "Der philosophische Exkurs in Platons Siebentem Brief", in *Hermes*, 91, 1963, 417-425, "Nachtrag zum philosophischen Exkurs in Platons Siebentem Brief", in *Hermes*, 93, 1965, 132.

<sup>28</sup> Vgl. contra W. Bröcker etwa K. v. Fritz, "Die philosophische Stelle im siebten platonischen Brief und die Frage der 'esoterischen' Philosophie Platons", in *Phronesis*, 11, 1966, 117-153, insb. 125-132.

des *Siebten Briefes* wohl immer wieder mit anderen inhaltlichen Gründen bestritten werden. Die ganze Digression jedoch im Kontext des Briefes zu belassen, aber nur das *dià tò tôn lógon asthenés* zu streichen, erscheint wohl als noch künstlicher, als die ganze Digression zu streichen. So schreibt bereits K. v. Fritz richtig gegen W. Bröcker: "Dass das Folgende ein Einschub sei, verrate sich schon durch den plötzlichen Wandel im Gebrauch des Wortes *lógos*", das vorher Definition bedeutet habe, hier aber plötzlich Rede bezeichne. Aber dieser Uebergang ist völlig legitim. Denn die Definition teilt die Schwäche der Einzelworte, da sie ja aus Einzelworten zusammengesetzt ist".<sup>29</sup> Weiterhin scheint sogar das *dià tò tôn lógon asthenés* ein *abkürzendes* Indiz für das zu sein, was im folgenden *differenzierter* behauptet wird, nämlich dass die vier Erkenntnismittel nicht ausreichen, das Wesen zur Darstellung zu bringen. Insofern Namen und Definitionssatz sprachliche Gebilde sind, Doxa, Episteme und Nous [*aléthés*] sich aber der Logoi im weiteren Sinne von Reden bedienen und schliesslich auch das *eídolon* in einem Logos gezeigt werden kann, sind alle vier Erkenntnismittel von der "Schwäche der Logoi" zur Offenbarung des Wesens bedroht. Von Wesen bzw. der Idee nämlich gilt nach dem mit dem *Siebten Brief* ungefähr gleichzeitigen *Politicus*, dass "das Unkörperliche als das Grösste und Schönste nur durch den Logos und auf keine andere Weise deutlich gezeigt wird" (*Plt.* 286a5-7, üs. v. F. Schleiermacher). Deshalb ist auch die Erfassung des "Grössten und Schönsten" der "Schwäche der Logoi" ausgeliefert.

Der zweite Vorschlag von A. Graeser scheint mir dagegen berechtigt zu sein. Denn nehmen wir an, dass alle vier Erkenntnismittel *sowohl* das Wiebeschaffen *als auch* das Wesen wiederzugeben versuchten. Dann würden bereits Name, Bild und Doxa das Wesen darzustellen versuchen. Diese Interpretation aber könnte nur dadurch aufrechterhalten werden, dass der Unterschied zwischen den vier Erkenntnismitteln gelehnet würde, insofern *alle* bereits das Sein und Wesen darzustellen versuchten. Das ist schwerlich richtig. Denn inwiefern versucht z.B. bereits ein Name eine Wesensdefinition zu geben? Wie können wir aber dann den Gegensatz vermeiden? A. Graeser macht den vernünftigen Vorschlag: "das Gesuchte tritt deshalb nicht hervor, weil etwas Nicht-Gesuchtes

<sup>29</sup> V. Fritz, ebd. 125.

dargeboten wird, welches das Eigentliche, welches ebenfalls bedeutet wird, sozusagen überlagert".<sup>30</sup> In der Tat dürfte wohl die eigen-tümliche Formulierung dass "die vier nicht weniger (*ouch hêtton*) das Wie-beschaffen-etwas [ist] (*tò poiôn tí*) zu offenbaren [versuchen] als (*è*) das Sein und Wesen von jedem (*tò òn ñekástou*)" meinen: Die vier Erkenntnismittel versuchen *sowohl* das Wesen *als auch* die Beschaffenheit zu offenbaren, andererseits aber wird das Wesen von den Erkenntnismitteln überlagert. Das würde heissen: Die Idee von X ist das Erkenntnisziel und wird von den vier Erkenntnismitteln auch vorausgesetzt. Die Seele sucht ja nicht das Wiebeschaffen-etwas-[ist], sondern das Was (*tò dè tí*) (vgl. *Ep. VII*, 343b8-cl). Insofern sie das Was sucht, setzt sie das Was und ein dunkles Verständnis dieses Was voraus. Analoges dürfte auch von den vier Erkenntnismitteln gelten. So z.B. setzt ja bereits das *éidolon* von X die Idee von X voraus. *Onoma* und *lógos* aber präsupponieren, insofern sie die Idee von X zu benennen bzw. zu definieren versuchen, ebenfalls die Idee von X. Dasselbe gilt auch für *dóxa*, *epístème* und *noús alethés*: Insoweit sie das Wesen zu erkennen versuchen, setzen sie dessen Existenz voraus. Doch die vier Erkenntnismittel verhindern auch die Darstellung des Ziels, der Idee. Insofern sie das Ziel "überlagern" und sich selbst an die Stelle des Ziels, der Idee, setzen, "verdecken" sie die Idee. So lässt sich doch von einer Angleichung der beiden Stellen sprechen, die ja auch vom Verfasser des *Siebten Briefes* beabsichtigt war: "...Das Grösste aber (*tò dè mégiston*) ist, was wir kurz vorher sagten, dass das Sein und Wesen (*toú te óntos*) und das Wiebeschaffen-etwas-[ist] (*toú poióu tínos*) zweierlei sind, die Seele aber nicht das Wiebeschaffen-etwas-[ist], sondern das Was (*tò dè tí*) sucht. Jedes der vier [Erkenntnismittel] hält aber der Seele das nicht Gesuchte in Wort und Wirklichkeit (*lógo te kai kat' érga*) vor, ..." (*Ep. VII* 343b7-c3, ús. v. R.F.). Mit "was wir kurz vorher sagten" bezieht sich der Autor auf 342e2-3 zurück. Er interpretiert die Stelle aber so, dass er die Wendung "nicht weniger (*ouch hêtton*) als (*è*)" dahingehend deutet, dass jedes der vier Erkenntnismittel der Seele das nicht Gesuchte in Wort und Wirklichkeit (*lógo te kai kat' érga*) vorhält. Sosehr also die Idee von den vier Erkenntnismitteln mitgemeint ist, da sie

<sup>30</sup> Ebd. 13.

das ist, was die Seele sucht, so wenig wird sie gefunden, wenn jedes der vier der Seele das nicht Gesuchte vorhält. So enthält denn auch der *Siebte Brief*, der nach H. Krämer echt und ein Zeichen dafür ist, dass das Ziel erreicht ist, eher einen Beweis dafür, dass das Ziel nicht erreicht ist. Der "in dieser Hinsicht [der noetischen Evidenz] eindeutige Siebte Brief"<sup>31</sup> ist also keineswegs eindeutig. Er vielmehr formuliert mit der Defizienz der vier Erkenntnismittel einschliesslich des *noús alethés* das, was treffend Th. A. Szlezák in seiner neuen Studie *Come leggere Platone* so ausgesprochen hat: "Chiunque non sopra il fattore deformante che lui stesso costituisce, corre il pericolo di rimanere bloccato in una comprensione superficiale".<sup>32</sup> Wenn nun schon bei den Ideen jedes der vier Erkenntnismittel der Seele das nicht Gesuchte vorhält, so *a fortiori* bei den Prinzipien. Infolge der Defizienz der Erkenntnismittel können auch sie das Wesen der Prinzipien nicht als solches offenbaren, sondern nur eine "Beschaffenheit" des Wesens.

### III

Eine ungeschriebene "dogmatische Metaphysik und Systematik" setzt nach H. Krämer eine "noetische Evidenz"<sup>33</sup> um die Prinzipien voraus. Eine "noetische Evidenz" aber ohne Logos scheint es für den platonischen Sokrates (vgl. *R. 534b3-6*, *Zit. S. 45*) und den Verfasser des *Siebten Briefes* nicht zu geben. Insofern nämlich alle vier Erkenntnismittel nicht weniger das Wiebeschaffen als das Sein und Wesen durch die Schwäche der Logoi zu offenbaren versuchen (vgl. *Ep. VII e2-343a1*), bedient sich auch noch der *noús alethés* der Logoi.<sup>34</sup> Der Logos aber ist – wie auch H. Krämer zugibt – selbst

<sup>31</sup> Krämer, 1990, a.a.O. 97. Vgl. auch Krämer, 1987, a.a.O. 200: "Stellen 'doxastischer' Reserve bezüglich des Guten im 'Staat' lassen sich teils auf die Sokrates-Figur, teils auf die Endlichkeit der Philosophie gemessen am göttlichen Wissen beziehen (vgl. 202 A). Sie werden relativiert und aufgewogen durch Aeusserungen, die auch im menschlichen Bereich mit noetischer Gewissheit und dialektischer Wissenschaft der Prinzipiensphäre rechnen (*Phaidros*, 7. Brief, auch im 'Staat'), 200.

<sup>32</sup> Th. A. Szlezák, *Come leggere Platone. Presentazione di G. Reale*, Milano 1991, 31.

<sup>33</sup> Krämer, 1990, 94.

<sup>34</sup> Darauf macht M. Isnardi-Parente in der in Anm. 21 erwähnten Abhandlung aufmerksam.

für den Plato der "ungeschriebenen Lehre" fehlbar. "È possibile, tuttavia, che questo sia stato concepito come un *logos* provvisorio ed aperto ad ulteriori correzioni."<sup>35</sup> Deshalb ist die vom *Logos* abhängige "noetische Evidenz" ebenfalls für den Plato der "ungeschriebenen Lehre" fehlbar. Nun sind die Prinzipien das "Letzte", was es nach platonischen Voraussetzungen zu erkennen gilt. Da Plato jedoch über das "Letzte" nicht zu einer unfehlbaren Gewissheit gelang ist, konnte er zwar vorläufige Doxai, aber nicht die invariante Episteme der Prinzipien der invarianten Schrift anvertrauen. Daher konnten *nicht nur* drohende Missverständnisse eine schriftliche Publikation verhindern haben. Denn dann hätte Plato ja auch die Dialoge nicht schriftlich publizieren dürfen, die ja nicht weniger von Missverständnissen bedroht sind. Das Kriterium der Missverständlichkeit ist offensichtlich kein ausreichend diskriminatives Kriterium, das erlauben würde, dasjenige, was der schriftlichen Publikation anzuvertrauen ist, von dem zu scheiden, und was nur mündlich weitergegeben werden soll.

Faktisch dürfte es so sein: Plato setzt in der "ungeschriebenen Lehre" Idee *und* Prinzipien voraus. Insoweit stimme ich H. Krämer bei. Er ist aber weder Finitist noch Infinitist, weder Dogmatiker noch Skeptiker hinsichtlich von deren Erkenntnis. Er behauptet weder, dass er das Ziel – die Idee des Guten bzw. in der Version der *ágrapha dogmata* das Eine – erreicht hat, noch dass es überhaupt nicht zu erreichen ist. Soweit wir seinen Sokrates entnehmen dürfen, ist das Ziel *erreichbar*, aber noch nicht erreicht. Soweit wir den differenzierenden Äusserungen des *Siebten Briefes* entnehmen können, ist auch die Idee *erreichbar*, wenn auch nur "mit Mühe" (vgl. 343e2, 344b2). Allerdings ist sie nicht in ihrem *Wesen* erreichbar. Die vier Erkenntnismittel geben nur eine "Beschaffenheit" der Idee wieder. Bereits das *Wesen* der Idee ist so für den Verfasser des *Siebten Briefes* – nach H. Krämer Plato – über seine Erfassung supervenient. *A fortiori* dürfte dasselbe von den Prinzipien gelten: Auch deren *Wesen* ist über die Erfassung durch die vier Erkenntnismittel supervenient. In freier Variation scheint eine

<sup>35</sup> H. Krämer, *Dialektik und definitione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di "Repubblica"*, VI 584B3-D2. Traduzione di E. Peroli. Introduzione di G. Reale in *Vita e Pensiero, Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore*, Milano 1989, 66.

solche Auffassung *zwischen* Skepsis und Dogmatismus treffend Pascal formuliert zu haben: "Nous avons une impuissance de prouver, invincible à tout le dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le pyrrhonisme". Anders gesagt: Wir setzen gewisse Entitäten voraus, deren Gehalt wir aber nicht mittels einer Analyse ausschöpfen können wie z.B. eine Idee des Guten. Um es mit platonischen Worten zu sagen: "Was also jede Seele anstrebt und um deswillen alles tut, ahnend, es gebe so etwas, aber doch nur schwankend und nicht recht treffen könnend, was es wohl ist, ..." (R. 505d-e). Dem Verständnis solcher Entitäten bzw. Ideen – können wir aber durch eine Analyse *näher* kommen. Wir können natürlich eine einmal gewonnene *Nähe* auch wieder verlieren. So *eingeschränkt*, sieht auch K. Albert etwas Richtiges.<sup>36</sup> Aber sogar der *noús* kommt nur "am nächsten (*engátata*) an Verwandtschaft und Ähnlichkeit" ans "Fünfte" – die Idee – heran (vgl. *Ep. VII* 342d1-2, üs. v. R.F.). Diese Position aber ist weder ein skeptischer "Infinitismus" noch ein dogmatischer "Finitismus". Es ist eine Position, welche Ideen und Prinzipien voraussetzt und ihnen *näher* zu kommen versucht, aber nicht behauptet, sie bereits voll erreicht zu haben. Eine solche Position der *Annäherung* an die "Wahrheit" oder des "Approximativismus" scheint auch systematisch relevant und diskutierbar.<sup>37</sup> Eine "dogmatische Metaphysik und Systematik" "mit höchstem möglichem Gewissheitsgrad" aber ist ausserhalb eines sich verbreitenden Neofundamentalismus heute wohl kaum mehr eine vertretbare philosophische Option. In der historischen Platoforschung aber ist die Position der *Annäherung* von L. Stefanini im schönen Kapitel *La scepsi costruttrice* seines *Platone* auf Grund des *Siebten Briefes* vertreten worden.<sup>38</sup> Diese "konstruktive Skepsis" setzt im Unterschied zu einer "destruktiven" oder "pyrrhonischen" die Existenz einer objektiven Wahrheit vor-

<sup>36</sup> Vgl. die in Anm. 12 genannte Arbeit.

<sup>37</sup> Vgl. z.B. die Diskussion des Begriffes der Wahrheitsähnlichkeit von K. Popper in *Objective Erkenntnis, Ein evolutionärer Entwurf*, Hamburg 1984, 58-61, 332-340.

<sup>38</sup> L. Stefanini, *Platone*, I, Padua 1982, 19492, XXXI-XXXII, vgl. z.B.: "Costretto a servirmi d'un termine, pur inadeguato, che rappresenti il massimo grado di approssimazione, parlo di *scepsi* platonica, intendendo la parola nel significato etimologico di *ricerca*. ... Giunto al limite della ricerca, egli non dichiara *incoscoscibile*, ma semplicemente *non conosciuto* da lui ciò che sta al di là; non dubita della verità, ma delle prove della verità", XXXIII.

aus, beansprucht aber nicht die Wahrheit, sondern nur "Wahrheitsähnlichkeit" (*verosimiglianza*) zu erreichen.<sup>39</sup> Doch ist "dem menschlichen Geschlecht", das nach dem Athener an nur "ein bisschen (*smikrā átta*) an der Wahrheit teilhat (*Lg.* 804b3-4), mehr zu erreichen möglich?

Abschliessend darf so festgestellt werden, dass das Bild eines "dogmatischen Metaphysik und Systematik" auf einer Retroprojektion beruht. H. Krämer und K. Albert projizieren offensichtlich einen und im Falle K. Alberts den eigenen philosophischen Fundamentalismus (und Mystizismus) zurück in die platonische Philosophie. Nun mag man in der aristotelischen Philosophie einen solchen Fundamentalismus erkennen, wenn er z.B. das Prinzip vom Nichtwiderspruch als dem "voraussetzungslosen Anfang" (vgl. *Metaph.* IV 3, 1005b-14) ansetzt. Es ist das "sicherste" (*bebaïotáte*) Prinzip, insofern Täuschung darüber unmöglich ist. Es ist das "erkennbarste" (*gnoimotáte*), da sich alle über das täuschen, was sie nicht erkennen (vgl. *Metaph.* IV 3, 1005b11-14). Aristoteles "voraussetzungsloser Anfang" ist im Unterschied zum platonischen ein evidenten Axiom. In der Tat sind es aristotelische, nicht platonische Prinzipien, welche der Skeptiker angreift.<sup>40</sup> Indem Aristoteles an der entscheidenden Stelle über die platonische Prinzipienphilosophie nur "kurz zwar nun und hauptsächlich" (*Suntómos mèn óan kai kephalaíotós*) (*Metaph.* I 7, 988a18) referiert, ergibt sich ihm auch ein "kurzes und hauptsächlich" Bild, das treffend als dogmatisch gekennzeichnet werden kann. Doch aus der schriftlich fixierten, dogmatischen aristotelischen Form der platonischen Prinzipienphilosophie auf eine ungeschriebene "dogmatische Metaphysik und Systematik" Platons zurückzuschliessen, ist offensichtlich ein Fehlschluss. Zwar wirkt

<sup>39</sup> "Rimane sempre una sproporzione tra la scienza umana e il suo oggetto, col quale si stabilisce un rapporto irriducibile a quello delle moderne dottrine della conoscenza - che, pur non esprimendo *equazione*, non ha affatto un significato agnostico: rapporto di *verosimiglianza*", ebd. XLVI.

<sup>40</sup> Vgl. J. Barnes, *The tools of Scepticism*, Cambridge et. al. 1989: "As far as Sextus is concerned - and hence as far as we are concerned - the geometer's hypotheses are *archai*, Aristotelian hypotheses. ... The Dogmatists did indeed suppose that all *philosophía*, all knowledge, depends ultimately on *archai* or *hypothesis*. And in attacking the hypothetical method and the claim of hypothesizers, Sextus is attacking the foundation of all Dogmatic knowledge", 95-96.

H. Krämer seinen Kritikern wie W. Kullman vor: "Der Preis dafür [für Schleiermachers Autarkieideal] ist ein gespaltener, fast schizophren anmutender Philosophiebegriff Platons, für den es in der Philosophiegeschichte kaum ein zweites Beispiel gibt".<sup>41</sup> Doch ist nicht das Bild eines Plato, der einerseits in den Dialogen aporetisch philosophiert, in der "ungeschriebenen Lehre" dagegen eine "dogmatische Metaphysik und Systematik" vertritt, nicht auch "ein gespaltener, fast schizophren anmutender Philosophiebegriff Platons, für den es in der Philosophiegeschichte kaum ein zweites Beispiel gibt"? Bei allem Respekt vor der enormen Leistung H. Krämers kann denn auch der Aufmerksamkeit nicht entgehen, dass er seine Position nicht ohne Widerspruch vertreten hat. Freundslicherweise aber hat H. Krämer die Widerlegung seiner extremen Hypothese bereits selbst in der "kritischen Synkrisis" geliefert, wenn er in einer Fussnote von der "eingeschränkten wissenschaftlichen Erfassbarkeit der Prinzipien"<sup>42</sup> spricht. Damit widerspricht H. Krämer stillschweigend H. Krämer: "Wahres Wissen ist immer Wissen von Prinzipien"<sup>43</sup> und "Entscheidend bleibt, dass auf dem Boden der platonischen Philosophie der Prinzipientheorie der höchste mögliche Gewissheitsgrad zugehört, der von nichts anderem erreicht wird. An diesem Primat lässt sich - und darauf kommt es sachlich und philosophiehistorisch an - nichts abdingen".<sup>44</sup> Er widerspricht damit offensichtlich auch seiner Hypothese, dass "die Prinzipiate ["Idealzahlen, Dimensionen, Kategorienlehre"] vermöge ihrer Begründbarkeit von den Prinzipien her in vollem Masse wissbar sind".<sup>45</sup> Denn sind die Prinzipien "nur eingeschränkt wissenschaftlich fassbar", so sind die Prinzipiate nicht "von den Prinzipien her in vollem Masse wissbar". Diese Selbstberichtigung ehrt H. Krämer jedoch sehr. Denn wie P. Natorp in der zweiten Auflage von *Platos Ideenlehre im Metakritischen Anhang* (1920). *Logos - Psyche - Eros* schreibt: "Ein schlechter Platoniker, der mit irgendeiner philosophischen Darstellung, und sei es die der Grundphilosophie PLATOS selbst, je abgeschlossen haben wollte, der nicht, so wie er, jeden

<sup>41</sup> Krämer, 1990, 106.

<sup>42</sup> Krämer, 1990, ebd. 94<sup>22</sup>.

<sup>43</sup> H. Krämer, "Neue Literatur zum neuen Platonbild", in *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 13, 1989, 59-81. Zitat S. 69.

<sup>44</sup> Krämer, 1987, a.a.O. 200-201.

<sup>45</sup> Krämer, 1990, 95.

Augenblick umzulernen und früheren Irrtum selbst aufzudecken bereit wäre".<sup>46</sup>

*Universität Zürich*

<sup>46</sup> J. Natorp, *Platos Ideenlehre, Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig 1903, 1922, Hamburg 1961, 459.