

# Gymnasium

Zeitschrift  
für Kultur der Antike  
und Humanistische  
Bildung

Band 105 · Heft 5 · September 1998

Gymnasium 105, 1998

RAFAEL FERBER · ZÜRICH

„Auf diese Weise nun gebe ich selbst meine Stimme ab“  
Einige Bemerkungen zu Platons später Ideenlehre unter besonderer  
Berücksichtigung des „Timaios“

Herausgegeben von  
FRANZ BÖMER  
RICHARD KLEIN  
HERMANN STEINTHAL

SONDERDRUCK

Zu den alten Rätseln der Platonforschung gehört die Frage, weshalb Platon im „Timaios“ wieder die Ideenlehre vertreten konnte, nachdem er sie im „Parmenides“ kritisiert hatte. Im folgenden soll (I.) ein kurzer Überblick über die Entwicklung der Ideenlehre in den Spätdialogen aus „propädeutischer“<sup>1</sup> Sicht gegeben werden. Darauf (II.) analysiere ich das zentrale Argument für die Ideen aus dem „Timaios“ (51d3-51e6) und (III.) möchte ich die Frage zu beantworten versuchen, weshalb Platon in diesem Argument trotz der Aporien im „Parmenides“ wieder die Ideenlehre vertreten konnte. Daraus sollen einige Konsequenzen für den philosophischen und didaktischen Sinn der relativen Chronologie „Parmenides“ - „Theaitetos“ - „Sophistes“ - „Politikos“ - „Timaios“ und die „ungeschriebene Lehre“ gezogen werden. Die Frage, wie Platon seine Lehre in den späten Dialogen dargestellt hat, ist dabei von der Frage der Entwicklung von Platons Lehre zu trennen. Das eine braucht mit dem anderen nicht zusammenzufallen. Platons geistige Entwicklung lässt sich nicht unmittelbar an der Entwicklung der Dialoge ablesen.

## I.

Unter den Spätdialogen steht die relative Reihenfolge „Parmenides“ - „Theaitetos“ - „Sophistes“ - „Politikos“ fest. Der „Theaitetos“ verweist auf den „Parmenides“ (vgl. Th. 183e) und macht auf ein weiteres Treffen aufmerksam (Th. 210d), das dann am Beginn des „Sophistes“ (Sph. 216a) stattfindet; der „Politikos“ deutet wieder auf den „Sophistes“ (Pl. 284b7-8) zurück. Soweit ich sehe, hat sich auch in der berühmten Auseinandersetzung zwischen G. E. L. Owen und H. Cherniss eher die Ansicht H. Cherniss' durchgesetzt (Owen, 1953; Cherniss, 1957), wonach der

<sup>1</sup> Vgl. unten am Schluß des Abschnitts I sowie Anm. 15 und 19.

Universitätsverlag  
C. WINTER  
Heidelberg



„Timaios“ zu den Spätdialogen zu zählen ist.<sup>2</sup> Einer der Hauptgründe für die Spätdatierung ist die Vermeidung des Hiats.<sup>3</sup> Der „Timaios“ ist deshalb nach dem „Parmenides“, wahrscheinlich auch nach dem „Sophistes“ und „Politikos“ anzusetzen.<sup>4</sup> Mithin folgen sich vermutlich: „Parmenides“ – „Theaitetos“ – „Sophistes“ – „Politikos“ – („Philebos“) – „Timaios“.<sup>5</sup> Den „Philebos“ habe ich in Klammern gesetzt, da seine Stellung noch umstritten bleibt. Es kann sein, dass er vor oder nach dem „Timaios“, oder sogar vor dem „Sophistes“ und „Politikos“ zu datieren ist.<sup>6</sup> Doch solange externe oder stilometrische Kriterien fehlen, dürfen wir uns mit der Feststellung begnügen, dass der „Philebos“ und „Timaios“ ungefähr gleichzeitig, d.h. sicher nach der dritten sizilischen Reise (361–360) und wohl im letzten Lebensjahrzehnt Platons (357–347) entstanden sind. Für das Folgende genügt bereits die Annahme, dass der „Timaios“ nach dem „Parmenides“ und „Theaitetos“, wahrscheinlich aber auch nach dem „Sophistes“ und „Politikos“ verfasst wurde. Dann stellt sich aber die Frage, weshalb der „Timaios“ wieder die Ideenlehre vertreten kann, wiewohl die fünf Einwände des „Parmenides“ (vgl. 130c–134e)<sup>7</sup> gegen die Ideenlehre weder im zweiten Teil des „Parmenides“, noch im „Theaitetos“ oder gar in der Trilogie „Theaitetos“ – „Sophistes“ – „Politikos“ widerlegt wurden. Es handelt sich zwar um Aporien (Prm.129e6.130c3.135a3), deren Lösung keineswegs ausgeschlossen wird.<sup>8</sup> Die Lösung aber wird nicht explizit gegeben, auch wenn Kommentatoren nicht müde geworden sind, sie im zweiten Teil des „Parmenides“ oder im „Sophistes“ zu suchen.<sup>9</sup>

<sup>2</sup> Vgl. Krämer, 1982, 188–192; Ledger, 1989, 200–204; Brisson, 1992, 72–75.

<sup>3</sup> Chemiss, 1965, 339–349. Vgl. das Urteil Ledgers, 1989, 202: „Yet it is clear from the evidence presented above that the stylistic characteristics of the *Timaeus* do not support his [Owens] claims, however we may choose to interpret its philosophical content.“

<sup>4</sup> Vgl. Brisson, 1992, 75. Vgl. auch das Urteil Kahns, 1995, 49: „The late group (*Sophistes*, *Statesman*, *Philebus*, *Timaeus-Critias*, *Laws*) was identified by Campbell in 1867, and its identity has been confirmed by every systematic study of Plato's style since then.“ So z.B. von Wilamowitz 1919, Robin, 1968, Ross, 1951, Krämer, 1957, vgl. dazu die Tabelle von Thesleff, 1982, 8–17.

<sup>5</sup> Vgl. Ledger, 1989, 198–199: „The important point, however, is that Philebus precedes the other five major dialogues, the *Sophist*, *Politicus*, *Laws*, *Timaeus*, and *Critias*.“ Vgl. auch Migliori, 1993, 35, Anm. 50–51.

<sup>6</sup> Vgl. dazu insbesondere Allen, 1983, 92–180, Migliori, 1990, 132–179, und Brisson, 1994, 29–43.

<sup>7</sup> Vgl. zum aporetischen Charakter dieser Einwände Brisson, 1994, 31.

<sup>8</sup> Im zweiten Teil des „Parmenides“ vermuten z. B. Reale, 1989, 303–313, Migliori, 1990, 24–26, Meinwald, 1991, 153–163, Schofield, 1996, 52, eine Lösung der Schwierigkeit, im *Sophistes* bereits Stefani, 1991<sup>3</sup>, 134: „Il *Sofista* affronterà il compito positivo per il superamento delle difficoltà.“ und Kamlah, 1963. Wenn Plato jedoch im zweiten Teil

Für die Beantwortung dieser Frage ist es unabdingbar, sich in Erinnerung zu rufen, dass der zweite Teil des „Parmenides“ eine Übung (Prm. 135c.d.136a.c) und ein „mühsames Spiel“ (Prm. 136b-c) für einen engeren Kreis darstellt; „denn die Menge weiss nicht, dass ohne dieses Hin- und Hergehen durch alles es nicht möglich ist, dem Wahren beugend, Vernunft zu erlangen“ (Prm. 136e). Platon scheint sich also nichts von einer Widerlegung dieser Aporien versprochen zu haben, die ohne vorgängige dialektische Übung dem Adepten der „Ideenlehre“ ein Resultat aufoktrovert hätte, das schwerlich in ihm haften geblieben wäre, wenn er es nicht selbst gewonnen hätte.<sup>10</sup> Zudem bedarf es eines Mannes von einem ausgezeichneten Naturell (ἀνόδος πᾶν εὐφυῆς), um zu lernen, dass es jeweils eine Gattung von jedem Einzelnen gibt und ein selbständig existierendes Wesen (vgl. Prm. 135a7-b1). Noch erstaunlicher aber ist, wer dies selbst auffinden und einen anderen dies alles lehren kann, indem er es selbst hinlänglich gut bestimmt (Prm. 135b1–2). Sowohl das Erlernen der „Ideenlehre“ als auch deren Weitergabe ist also von grosser Schwierigkeit und an hohe Anforderungen gebunden.

Ähnlich wie Parmenides, 136e, spricht auch der „Siebte Brief“ von der „Hindurchführung durch alle diese [Erkenntnismittel] (ἡ δὲ διὰ πάντων αὐτῶν διευκυσί) hin und her fortschreitend bei jedem Einzelnen (ἕνω καὶ κᾶτα μετεβαίνουσα ἐφ' ἑκάστου)“ (Ep. VII. 343e1–2), die kaum oder mit Mühe (μόνως) eine Episteme des von „Natur aus Wahren“ bei demjenigen erzeugt, der ein „gutes Naturell“ hat (εὖ τεφυκότος εὖ τεφυκότος, Ep. VII. 343e3). Klar und deutlich sagt jedoch Parmenides, aus dem Platon – wenn auch noch nicht der ganze – spricht: ohne Ideen gäbe es keinen Richt-

des „Parmenides“ eine Lösung angeboten hätte, so ist nicht einzusehen, weshalb dann der Dialog in einem Widerspruch endet, der sowohl die Annahme als auch die Verneinung der Ideen unmöglich macht. Zu Meinwalds Lösungsversuch vgl. die Kritik von B. Frances, 1996, 16, 47–63, insb. 56–60. Wenn Platon die Lösung der Schwierigkeit im zweiten Teil des „Parmenides“ so gut versteckt hätte, dass sie erst kurz vor dem Jahre 2000 entdeckt werden konnte, wäre er dann ein guter Lehrer gewesen? Im Prinzip plausibel ist Stefani's Ansicht, dass Platon erst im „Sophistes“ mit der Widerlegung beginnt, insofern z. B. die Teilhabe-Beziehung nun eine ideeninterne Angelegenheit wird, in welcher sich dieses Paradox nicht mehr stellt, vgl. Stefani, 1991, 213–215. Ungelöst bleiben damit aber immer noch die Aporien der Beziehung zwischen Sinnedingen und Ideen, die weder im zweiten Teil des „Parmenides“ noch im „Sophistes“ näher untersucht werden.

<sup>10</sup> So auch Chemiss, 1945, 83: „He did not try to impose it upon his students or associates from without by the constraint of persuasion or authority; for he knew that true knowledge must come from within the soul itself and that nothing learned under compulsion remains fixed in the mind.“

punkt mehr für das Denken, und ohne Ideen würde auch die Fähigkeit der Dialektik bzw. die Fähigkeit zu argumentativer Rede zerstört werden (vgl. Prm. 135b8-c2).

Nun hat Platon an der Dialektik offensichtlich auch in den späteren eleatischen Dialogen, dem „Sophistes“ (vgl. z. B. 219a-224a) und „Politikos“ (261a-266a) festgehalten. Also muss er auch dort noch Ideen voraussetzen, wie dies ja in den Dihairesen des „Sophistes“ (245e-259d) und „Politikos“ (vgl. 263a-264b/286a-b) der Fall ist. Wir dürfen deshalb im Gegensatz zu der etwa von G. Ryle und G. E. L. Owen und anderen vertretenen These von einer „Krise“ oder „Wende“ Platons davon ausgehen, dass Platon trotz der Kritik im „Parmenides“ an den Ideen festgehalten hat,<sup>11</sup> was ja auch der „Siebte Brief“ bestätigt (Ep. VII. 342a7-d8).<sup>12</sup> Das sogenannte Argument vom „Dritten Menschen“ kann also schwerlich „a record of honest perplexity“ (G. Vlastos) oder „the transparent disclosure of a quandary in the author's own mind“ (Ch. Kahn) gewesen sein,<sup>13</sup> wenn die Auflösung dieser Aporie bereits im „Parmenides“ keineswegs ausgeschlossen wird, sondern eher nur an hohe Anforderungen gebunden ist. Wie wir noch sehen werden, sind die Anforderungen mindestens so hoch, wie sie der „Timaios“ an den Leser stellt.

Aber das „Resultat“ der Übungen des „Parmenides“ ist ein Widerspruch, und zwar sowohl für die Hypothese der Annahme als auch die der Verneinung des Einen, und zwar sowohl für das Eine als auch für das andere, und zudem sowohl in Beziehung auf sich selbst als auch auf alles andere (Prm. 166c). Andererseits hat Platon das Gesetz vom zu verneinenden Widerspruch akzeptiert (vgl. Rep. 436b). Also kann das „Resultat“

<sup>11</sup> Vgl. Ryle, 1939, 129-151, 302-325; 1966, 286-295; Owen, 1953, 79-95, und neuerdings McCabe, 1994, 301-302: „After the criticism of the forms in the *Parmenides*, I contend, Plato's metaphysical attention turns away from the theory of forms to a more general focus: the problem of individuation itself, for any entity at all (forms, particulars, monads, numbers, kinds, whatever)“, 301, eine wenig plausible These. Vgl. dagegen das Urteil R. E. Allens, 1983, 177, übernommen von Brisson, 1994, 43: „If the criticisms are not trivial, neither are they fatal“. Das scheint auch die Meinung Kahns, 1995, 49-60, zu sein: „To deny the unity and continuity of Plato's thought in regard to this fundamental dualism, is, I submit, to deny the texts“, 58. Für Autoren, welche vor Ryle, 1939, 129-151, analoge Thesen von einer „Krise“ vertreten haben, vgl. die Übersicht bei Stefanini 1991, XXIII-XXIV.

<sup>12</sup> Zur Echtheitsfrage vgl. Brisson, 1993, 37-46. Zum Inhalt der philosophischen Digression, Ferber, 1991, 40-61. Hinsichtlich der Echtheitsfrage habe ich inzwischen meine Meinung dahingehend modifiziert, dass der „Siebte Brief“ wahrscheinlich von Platon stammt, vgl. Ferber, 1991, 72-73, 1995, 62.

<sup>13</sup> Vgl. Vlastos, 1954, 319-349. Der Ausdruck von Kahn findet sich zitiert in Schofield, 1996, 50.

des „Parmenides“ nicht richtig sein, führt es doch in einen völligen Relativismus und Skeptizismus oder sogar Nihilismus hinsichtlich der Existenz und Nichtexistenz sowohl des Einen wie auch des Anderen, wie das bereits L. Robin festgestellt hat: „C'est donc dans un nihilisme sans issue que finit par sombrer l'Éléatisme, aussitôt qu'il fait sur lui-même l'épreuve de sa propre dialectique.“ (Robin, 1968, 101). Mit den Worten des alten „Parmenides“ zu sprechen, wüsste der junge Adept der „Ideenlehre“ dann nicht mehr, wohin er seinen Geist wenden soll (vgl. Prm. 135b8), da er nichts mehr hätte, wohin er seinen Geist wenden kann. Aus einem logisch widerspruchsvollen Satz kann man nämlich jeden beliebigen Satz ableiten.

Dem abzuhelfen, geht es meines Erachtens in den folgenden drei Dialogen darum, den Relativismus von innen her zu widerlegen. Die Trilogie „Theaitetos“, „Sophistes“ und „Politikos“ enthält ebenfalls „Übungen“ für jüngere Mitglieder der Akademie, für die stellvertretend Theaitetos und Sokrates der Jüngere stehen. Entsprechend hat diese Trilogie (meines Erachtens) die formale Einheit einer propädeutischen Funktion für jüngere Mitglieder der Akademie. Die inhaltliche Einheit aber vollzieht diese Propädeutik so, dass der Protagonist Sokrates bzw. der eleatische Fremdling auf drei verschiedenen Ebenen die folgende These zu beweisen sucht: die Bestreitung eines Absoluten widerlegt sich selbst, da sie die Existenz eines Absoluten voraussetzt. Der „Theaitetos“ bemüht sich, dies auf der Ebene der Erkenntnis zu zeigen, insofern sich der Homo-Mensura-Satz, wonach das, was jedem *scheint*, auch *ist* (vgl. Tht. 170a3-4), selbst widerlegt, da dann auch dessen Verneinung wahr ist (vgl. Tht. 171b1-2).<sup>14</sup> Der „Sophistes“ zeigt dies auf der Ebene des Seins, insofern die sophistische Behauptung des Nichtseins (vgl. Sph. 236e-241b) die Behauptung „Das Nichtsein ist“ voraussetzt, wie der „Politikos“ resümiert (Plt. 284b8). Nach dem „Politikos“ aber zerstört eine nur relative Messkunst des Größeren und Kleineren sich selbst und setzt eine absolute, nämlich eine Messkunst voraus, welche sich auf die Entstehung und d. h. hier wohl Hervorbringung des Angemessenen bezieht. Ohne diese würde die politische Kunst sich selbst aufheben (vgl. Plt. 284c1-3): „Wenn nämlich [das Angemessene (τὸ μέτρον)] existiert, dann existiert auch das [an sich] Größere und Kleinere; und wenn das [an sich] Größere und Kleinere, dann auch [das Angemessene]. Existiert aber eines von beiden nicht, so kann auch keines von beiden jemals sein“ (Plt. 284d6-8). Im „Theaitetos“ haben wir also eine relativistisch konzipierte Erkenntnis, im „Sophistes“ eine sophistische „Ontologie“, im „Politikos“ aber eine relativistisch aufgefasste

<sup>14</sup> Vgl. insbesondere Burnyeat, 1990, 19-31.

politische Kunst, die alle drei etwas Absolutes präsupponieren.<sup>15</sup> Diese die Trilogie vollendende Propädeutik des „Politikos“ soll aber ihrerseits wieder Sokrates den Jüngeren – und d. h. auch den noch unvorbereiteten jungen ‘original reader’ – auf eine ungeschriebene *τεπι αὐτῷ τὰ κοινὰ ἀποδείξει* oder ἐπισημῶν τοῦ ἀναβῶν hinwenden.<sup>16</sup> Erst am Ende dieser Trilogie wird also die ungeschriebene Lehre vom Guten wieder, wenn auch nur in Form einer „Ausparungsstelle“ (vgl. Plt. 284d1–2) ins Auge gefasst. In der Trilogie selber aber spielt, soweit ich sehe, vielleicht mit Ausnahme des Hinweises auf „die jetzige Betrachtungsweise“ (Sph. 254c9), welche die Betrachtungsweise des „Sophistes“ jedenfalls einschränkt, die ungeschriebene Lehre keine Rolle.<sup>17</sup> Ebenso wird im „Timaios“ die Ebene der Prinzipien zwar angedeutet, aber nicht ausgeführt (vgl. Ti. 28c3–5, 48c2–6).<sup>18</sup> Für das Verständnis des „Timaios“ bleibt so nur die vorgängige dreifache Widerlegung eines Relativismus, nicht aber das in der „Politeia“ mit der Idee des Guten erreichte Niveau relevant, das wohl erst wieder im mündlichen Vortrag *Ἐπι Τρυφῶν* artikuliert wurde, zu dem (meines Erachtens) die Trilogie „Theaitetos“ – „Sophistes“ – „Politikos“ die innerakademische „Propädeutik“ lieferte.<sup>19</sup>

## II.

Nachdem diese propädeutische Widerlegung des Relativismus auf erkenntnistheoretischer, ontologischer und ethisch-politologischer Ebene

<sup>15</sup> Vgl. den Beitrag in „Reading the Statesman“, 1995b, 63–75, insb. 72–75, wo ich diese „propädeutische“ Lektüre am Beispiel des „Politikos“ ausgeführt, und meine Platon-Anthologie, 1995a, wo ich die thematische Einheit der Trilogie „Theaitetos – Sophistes – Politikos“ skizziert habe. Mittels dieser propädeutischen Lektüre lässt sich auch die „combination of explicated philosophical argument and reservations about the scope of this argument“, Gill, 1996, 309, in der Trilogie erklären. Wir haben explizierte philosophische Argumente zur Widerlegung des Relativismus, ohne dass diese uns schon sagen, was z. B. das „Genaue selbst“ (Plt. 284d2) sei.

<sup>16</sup> So Ferber, 1995b, 73–75.

<sup>17</sup> So mit Recht Krämer, 1982, 204: „... ma sarebbe del tutto errato voler trovare nel *Sofista*, per questo motivo, anche la più alta posizione della filosofia di Platone, come spesso avviene, facendo riferimento a successive forme di filosofia prima“

<sup>18</sup> Vgl. dazu Szlezák, 1997b, 195–203.

<sup>19</sup> Vgl. für eine von der Tübinger Schule unabhängige Rekonstruktion im Ausgang von der „Politeia“ Ferber, 1989, 154–216. Eine solche „propädeutische“, „vierte“ Möglichkeit der Entwicklung neben (a) Destraktion der mittleren „Ideenlehre“, (b) Selbstkritik und logischer Analyse sowie (c) „Altersblüte“ findet sich weder bei Kraut, 1992, 14–20, Meinwald, 1992, 365–392, insb. 389–391, noch bei McCabe, 1994, 97–217, vgl. insb. 307–308.

vollzogen war, ist auch dem Verständnis der Ideenlehre soweit vorgearbeitet, dass sie der „Timaios“ wieder voraussetzen kann (Ti. 27d5–28a4). Freilich gibt auch der „Timaios“ keine volle Begründung für die Ideenlehre ab. Einerseits ist eine solche Begründung in einem Werk nicht zu erwarten, das im Unterschied etwa zum „Parmenides“ wohl wie der „Staat“ nicht in erster Linie nur für die Akademie, sondern auch für breitere Kreise bestimmt war. Andererseits sollte eine lange Untersuchung nicht noch mehr verlängert (vgl. Ti. 51c7–d1) werden. Der „Timaios“ hat sich deshalb explizit nur auf einen kleinen Exkurs beschränkt.<sup>20</sup> Er enthält ein Argument, das leicht verständlich ist, eine Grundvoraussetzung der platonischen Philosophie wiedergibt und wohl das „einzige direkte Argument für die Existenz der Ideen“<sup>21</sup> im Corpus Platonium bildet. Der Protagonist stellt sich darin die Frage, ob es nicht jeweils (ἐκάστοτε) verblich sei, wenn wir sagen, dass es ein denkbares Eidos von jedem gibt, sondern dies nichts anderes als ein Logos bzw. eine Redeweise (τὸ ὁ οὐδὲν ἄρ' ἦν τὰν λόγον Ti. 51c5) sei. Danach wären diese Ideen nur sprachliche Äusserungen und Platon scheint sich hier mit dem späteren Nominalismus, wonach die Universalien Namen bzw. genauer „voces significativae“ sind, *avant la lettre* auseinanderzusetzen. Er bringt dabei aus dem Munde des „Timaios“ folgendes Argument für die Ideenlehre vor, das ihm als das „Passendste“ („ἔγκαιριώτατον“) erscheint, „wenn sich eine wichtige und bestimmte Unterscheidung durch ein kurzes Argument deutlich machen liesse“ (Ti. 51d1–2):

„[S<sub>1</sub>] Wenn nämlich Vernunft und wahre Meinung zwei Gattungen sind [p], dann existieren auf jeden Fall selbständig diese von uns nicht wahrnehmbaren, sondern nur denkbaren Gebilde [q].

[S<sub>2</sub>] Wenn sich aber, wie einigen scheint, wahre Meinung in nichts von Vernunft unterscheidet [nicht p], dann ist alles, was wir durch den Körper wahrnehmen, als unwandelbar feststehend zu setzen [nicht q].

[S<sub>3</sub>] Doch sind beide als zweierlei zu benennen; da sie beide getrennt entstehen und sich auch verschieden verhalten.

[S<sub>4</sub>] Das eine von ihnen entsteht in uns durch Belehrung, das andere durch Überredung.

[S<sub>5</sub>] Ferner ist das eine mit wahrer Erklärung verbunden, das andere ist ohne Erklärung.

[S<sub>6</sub>] Zudem ist das eine durch Überredung nicht zu erschüttern, das andere kann durch sie umgestimmt werden.

<sup>20</sup> Zur Bedeutung von Exkurs vgl. den schönen Artikel von Brumbaugh, 1988, 84–92.

<sup>21</sup> So Kahn, 1996, 330.

[S<sub>7</sub>] Schliesslich ist zu sagen, dass an dem einen Jedermann teilhat, an der Vernunft aber die Götter und nur ein kleiner Teil der Menschen.

[S<sub>8</sub>] Da sich die Dinge so verhalten, ist beizustimmen, dass es jeweils *ein* Eidos gibt, das sich immer auf dieselbe Art und Weise verhält, ungeworden und unverderblich, das weder etwas anderes von anderswoher zu sich selbst aufnimmt noch selbst je in etwas anderes übergeht, unsichtbar und auch sonst nicht sinnlich wahrnehmbar, ist es das, was dem Denken zu schauen bestimmt ist. [S<sub>9</sub>] Das zweite trägt denselben Namen wie das erste und ist ihm ähnlich, ist sinnlich wahrnehmbar, erzeugt, immer in Bewegung, kommt an irgendeinem Ort ins Sein und verschwindet wieder von dort und ist nur durch Meinung mit Sinneswahrnehmung erfassbar“ (Ti. 51d3–52a7).<sup>22</sup>

Das Argument hat die logische Struktur eines *modus ponens*: S<sub>1</sub> ist ein Bedingungssatz: wenn p, dann q. S<sub>2</sub> enthält dazu die Verneinung: wenn nicht p, dann nicht q. S<sub>3</sub> behauptet p mit zwei Argumenten, einem genetischen und einem strukturellen, wobei das strukturelle wieder in drei Untergruppen zerfällt. Das genetische Argument findet sich in S<sub>4</sub>: „Vernunft entsteht in uns durch Belehrung, wahre Meinung durch Überredung“. S<sub>5</sub>, S<sub>6</sub> und S<sub>7</sub> geben das dreigeteilte strukturelle Argument für p wieder: Vernunft ist (1) mit wahrer Erklärung verbunden, (2) durch Überredung nicht zu erschüttern und an ihr (3) haben die Götter sowie nur ein kleiner Teil der Menschen teil. Wahre Meinung dagegen ist ohne Erklärung, kann durch Überredung umgestimmt werden, und an ihr partizipiert jedermann. Die Proposition p kann somit innerhalb der platonischen Voraussetzungen durch S<sub>4</sub>, S<sub>5</sub>, S<sub>6</sub> und S<sub>7</sub> als begründet gelten. S<sub>8</sub> zieht daraus die Konsequenz q, wonach es jeweils *ein* Eidos gibt, das noch etwas umschrieben wird. S<sub>9</sub> bietet dazu noch ein Korrolar, das in Analogie zu S<sub>8</sub> das Wesen der Sinnesphänomene näher charakterisiert.

Gehen wir nun etwas näher auf den Inhalt ein: S<sub>1</sub> geht von dem fundamentalen Unterschied zwischen wahrer Meinung und Vernunft aus, welcher den Lesern Platons seit dem „Menon“ bekannt war (Men. 97c3–98a8). Während aber Sokrates im „Menon“ noch behauptet zu wissen, dass es einen Unterschied zwischen Meinung und Wissen gibt, so ist der Unterschied für Timaios eine Hypothese. So lesen wir im „Menon“: „Dass aber wahre Meinung und Wissen unterschieden und zweierlei sind, das glaube ich nicht nur zu vermuten (εικάζειν), sondern wenn ich etwas

zu wissen behaupte – und von wenigem möchte ich dies tun –, so würde ich dieses eine zu dem setzen, was ich weiss.“ (Men. 98b3–5). Nach dem „Menon“ ist wahre Meinung im Unterschied zur Vernunft instabil, wohingegen die Vernunft als die „Fessel“ (δέσμορός) (vgl. Men. 98a8) der Meinung dieselbe stabilisiert. Wahre Meinung kann zwar das Richtige treffen, aber keine Erklärung, d.h. Rechenschaft über die Gründe geben (*αἰτίας λογιζόμενος*, 98a3–4). Wahre Meinung entsteht durch bestimmte Ursachen, etwa die Fragen eines geschickten Lehrers, wie etwa die Fragen des Sokrates an den Sklaven im „Menon“, sie verfügt aber noch nicht über die Gründe, welche diese Meinung gegenüber anderen Ursachen widerstandsfest machen. Deshalb ist wahre Meinung auch nur zufällig richtig. Im Unterschied zur Episteme ist sie fehlbar (vgl. R. 477e6–7). Die Vernunft entspricht hier am ehesten der dritten Definition von Wissen aus dem „Theaitetos“, wonach die Episteme in einer wahren Meinung verbunden mit Logos besteht (vgl. Tht. 201c9–d1). Zwar ist dies keine endgültige Definition von Episteme, da auch sie zirkulär ist. Auch in dieser dritten und am meisten befriedigenden Deutung, wonach der Logos die Verschiedenheit von etwas aufweist, setzt er, d.h. der Logos, nämlich wiederum die Episteme von der Verschiedenheit voraus (vgl. Tht. 209d–e). Aber wir können dieses Schlusswort des „Theaitetos“ gleichwohl im Sinne einer Erläuterung, vielleicht als eine „wahre Meinung“ über die Episteme, gelten lassen, auch wenn damit das Wesen der Episteme noch nicht erfasst ist,<sup>23</sup> die sich erst durch die Beziehung zu den Ideen definieren lässt.

In S<sub>2</sub> stellt Platon probenhalber die andere Möglichkeit zur Diskussion, dass sich wahre Meinung und Vernunft in nichts voneinander unterscheiden (vgl. Tht. 187b). Dann wäre alles, was wir durch die Körper wahrnehmen, als unbedingt feststehend zu setzen. Es ist nicht ganz klar, auf wen sich diese Äusserung bezieht.<sup>24</sup> Es sind einerseits Skeptiker, welche die sokratische Unterscheidung zwischen wahrer Meinung und Wissen, Rhetorik und Dialektik bestreiten, und andererseits Vertreter eines nur körperlichen Seins (vgl. Sph. 246a–b), also wohl Sophisten einerseits und Materialisten oder, wie wir heute sagen würden, Physikalisten andererseits.

S<sub>3</sub> setzt Vernunft und wahre Meinung als verschieden an, da sie einen verschiedenen Ursprung haben und sich auch verschieden verhalten.

<sup>23</sup> Das wird treffend von Taylor, 1928, 341, herausgearbeitet: „Timaeus gives it merely as a true statement about νοῦς, not a definition. He does not attempt to *define* νοῦς at all“.

<sup>24</sup> Vgl. Taylor, 1928, 339–340: „Antisthenes has been fixed on, but on wholly insufficient grounds. In an age of scepticism about science, like the middle of the fifth century, the theory is natural enough“.

<sup>22</sup> Die Übersetzungen stammen jeweils von mir.

Nach  $S_4$  entsteht das eine in uns durch Belehrung, das andere durch Überredung. Wir können sagen, das eine entsteht durch Gründe bzw. Argumente, das andere durch Ursachen wie etwa durch psychologische Beeinflussung.

Nach  $S_5$  ist der  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  immer mit „wahrem Logos“, d.h. hier wohl mit „gültiger Argumentation“ verbunden, die richtige Meinung dagegen argumentiert nicht. Der  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  wird also durch „wahren Logos“ charakterisiert (vgl. bereits Rep. 534b). Timaios bzw. Platon macht hier also nicht die aristotelische Unterscheidung zwischen einer Episteme, die  $\mu\epsilon\tau\grave{\alpha}$   $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$  oder diskursiv ist (vgl. EN. Z6.1140b31–1141a8; insb. 1140b33) und einem intuitiven  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  (An. post. B19.100b5–17), vielmehr ist auch der platonische  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  noch  $\mu\epsilon\tau\grave{\alpha}$   $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$  oder an den Diskurs gebunden.<sup>25</sup> Deshalb kann auch im „Siebten Brief“ die Natur des  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  wie die der anderen Erkenntnismittel „defektiv“ ( $\varphi\alpha\upsilon\lambda\omicron\omega\varsigma$ ), (vgl. 343e1) sein, da auch sie noch von der „Schwäche der Logoi“ (Ep. VII. 343a1) betroffen ist.

Nach  $S_6$  ist Vernunft insofern stabil, als sie durch Überredung nicht zu erschüttern ist, wohingegen wahre Meinung durch Propaganda und andere Ursachen unzustimmen ist, d.h. falsch werden kann.

Nach  $S_7$ , hat jedermann an wahrer Meinung teil, an Vernunft und d.h. hier an der Fähigkeit zu gültiger Argumentation dagegen nur ein kleiner Teil der Menschen. Damit sind wohl die Philosophen gemeint, welche in der Lage sind, sich an die Ideen zu erinnern (Phdr. 249c–d).

$S_8$  zieht nun daraus die Folgerung einer Homologie, d.h. eine Folgerung, die für den Gesprächspartner konsensfähig ist. Es gibt jeweils ein Eidos, „das sich immer auf dieselbe Art und Weise verhält, ungeworden und unverderblich, das weder etwas anderes von anderswoher zu sich selbst aufnimmt noch selbst je in etwas anderes übergeht. Unsichtbar und auch sonst nicht sinnlich wahrnehmbar, ist es das, was dem Denken zu schauen bestimmt ist.“ Hervorhebenswert scheint mir hier insbesondere, dass die Idee jeweils „ungeworden und unverderblich“ und d.h. nicht zeitlos, sondern immerseiend ( $\acute{o}\nu$   $\acute{\alpha}\epsilon\iota$ ) (vgl. Ti. 27d6) ist. Die intelligible Welt ist also in dem Sinne ewig, dass sie immer ist. Sie bildet offensichtlich eine Voraussetzung dafür, dass der Mensch überhaupt Vernunft haben kann. Die Wendung, wonach die Idee das ist, „was dem Denken zu schauen bestimmt ist“, darf offensichtlich nicht so verstanden werden, dass das Denken auf eine sinnliche Art und Weise die Idee zu schauen hat, sondern dass dies auf eine unsinnliche erfolgt. Diese unsinnliche Schau

aber geschieht nicht  $\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon$ , sondern  $\mu\epsilon\tau\grave{\alpha}$   $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$ , denn nach dem ungefähr gleichzeitigen „Politikos“ gilt ja: „Das Unkörperliche nämlich als das Grösste und Schönste wird nur durch den Logos und durch nichts anderes sonst deutlich gezeigt...“ (Plt. 286a5–6). Wird die Idee aber nur durch den Logos und durch nichts anderes sonst deutlich gezeigt, so kann sie durch eine bloss „metaphysische“ Schau, d. h. eine rein intellektuelle Anschauung oder eine Schau ohne Symbole, weder anderen noch sich selber deutlich gezeigt werden. Deshalb bedarf der platonische  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  des  $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\varsigma$  zu seiner Ergänzung, ohne den die Erinnerung an die Ideen nicht aktiviert werden kann (vgl. auch ...,  $\kappa\alpha\iota$   $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\varsigma$   $\acute{\epsilon}\chi\omega\upsilon$   $\acute{\epsilon}\rho\theta\acute{o}\mu\epsilon\upsilon\upsilon\upsilon\varsigma$   $\tau\acute{\omega}$   $\nu\omicron\epsilon\iota\tau\acute{\iota}$ , Phb. 62a3). Dahingegen scheint die bloss Aktivität des  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  wie „das Licht in der Seele“ (Ep. VII. 341d1) nur einen Bewusstseinszustand zu bezeichnen, der den  $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\varsigma$  begleiten muss, wenn dieser mehr als eine leere Formel sein soll.<sup>26</sup> Ein Bewusstseinszustand  $\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon$   $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$  kann also die Ideen nicht deutlich zeigen, wie auch umgekehrt ein blosser  $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\varsigma$  noch nicht das Verstehen oder das „Licht in der Seele“ garantiert. Wohl nur eine nichtinkarnierte Denkseele wäre in der Lage  $\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon$   $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$  und d.h. ohne sinnliches Element die Ideen zu schauen.

$S_9$  enthält ein Korollar zu  $S_8$ . Bemerkenswert ist hier, dass die Beziehung zwischen Sinnesphänomenen und Ideen nicht mehr die einer Teilhabe, sondern die einer Ähnlichkeit ist. Ferner sind auch die Sinnesphänomene erzeugt, auch wenn hier noch nichts Näheres über die Art

<sup>25</sup> Vgl. zu erwähnter Stelle sowie für eine abwägende Interpretation der intellektuellen Anschauung und des „Lichtes in der Seele“ bei Platon mein Buch über „Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die ‘ungeschriebene Lehre’ nicht geschrieben?“ 37–61, insb. 48. Zu diesem Buch sind jetzt insbesondere Gill, 1993, 55–72, Steinthal, 1993, 99–104, Gonzales, 1994, 483–484, und Szlezák, 1997a, 404–411, beizuziehen. Szlezák macht mit Recht darauf aufmerksam, „dass der philosophische Exkurs von der Überwindung der ‚Schwäche der Logoi‘ (343a1) durch das dialektische ‚Aneinanderreihen‘ der defizienten Erkenntnismittel bis zum ‚Aufleuchten‘ der Erkenntnis der Idee ( $\rho\omicron\pi\omicron\beta\omicron\mu\epsilon\upsilon\alpha$   $\pi\epsilon\tau\acute{o}\varsigma$   $\acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\lambda\acute{\alpha}$  ...  $\acute{\epsilon}\xi\acute{\epsilon}\lambda\alpha\mu\upsilon\mu\epsilon$   $\varphi\acute{o}\nu\eta\tau\omicron\varsigma$   $\tau\epsilon\pi\iota$   $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\tau\omicron\tau\omicron\upsilon$ , 344b4–7 spricht“, 409. Doch leuchtet ja ebenfalls der  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  auf (344b7), der an Verwandtschaft und Ähnlichkeit dem Fünften nur am nächsten kommt, während die anderen Erkenntnismittel weiter entfernt sind (vgl. 342d2–3). Das heisst, dass auch der  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  noch vom Fünften entfernt ist und dessen Aufleuchten die dem  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  inhärente Entfernung vom „Fünften“ noch nicht überwindet. In der Tat ist denn auch noch der menschliche  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\mu\epsilon\tau\grave{\alpha}$   $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$  (Ti. 51e3) und bleibt damit an die „Schwäche der Logoi“ gebunden, wie das ja auch bei der inkarnierten Denkseele des Philosophen nicht anders zu erwarten war (vgl. die wichtige Stelle Phd. 66e). Das „subjektiv uneingeschränkte Evidenzlebnis“ des Aufleuchtens (Szlezák, 1996, 259, Anm. 11) vermag deshalb m. E. die grundsätzliche Schranke, welche auch der vierten Stufe der Erkenntnis gesetzt ist, nicht völlig zu überwinden. So geht ja auch noch das Aufleuchten des  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  nur soweit, wie es der  $\acute{\delta}\nu\omega\mu\alpha\varsigma$   $\acute{\alpha}\nu\theta\omega\pi\acute{\alpha}\tau\eta\upsilon$  (344c1) jeweils möglich ist.

<sup>26</sup> Vgl. bereits Taylor, 1928, 341: „This proves that Plato, as we said, is making no distinction of the Aristotelian kind between  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  and  $\acute{\epsilon}\rho\theta\acute{o}\mu\eta\mu\iota$ .“ Vgl. dazu auch Phd. 76b4–5; R. 531e4–5.

und Weise ihrer Erzeugung gesagt wird. Nicht nur hinsichtlich der Sinneswelt, sondern auch der Sinnesphänomene lässt sich so mit G. Reale von einem Semikreationismus sprechen:<sup>27</sup> Wir finden (1) keine Erschaffung der Sinnesphänomene aus dem Nichts, sondern aus Etwas, nämlich aus den immensen Ideen, nach denen (2) die schöpferische Kraft des Demiurgen sie „auf eine schwer auszusprechende (θύσφοροσόν), wundersame Weise abgedrückt hat, der wir später nachgehen werden.“ (Ti. 50c5–6).

### III.

Nun stellt sich die Frage, ob durch dieses Argument für die Ideen auch schon die fünf Argumente gegen die Ideen im „Parmenides“ widerlegt sind, die wir uns hier kurz vergegenwärtigen: (1) Wovon gibt es Ideen? Auch von „Haar, Kot, Schmutz und dergleichen“? (Prm. 130c). (2) Wie ist die Teilhabe der Sinnesdinge an den Ideen zu verstehen? Besteht sie nur teilweise oder gänzlich? In beiden Fällen ergeben sich Schwierigkeiten (vgl. Prm. 131a–c). (3) Haben wir nicht zwischen Sinnesdingen und Ideen jeweils ein Drittes in Form einer Idee anzunehmen, Kraft derer Sinnesdinge und Ideen jeweils erst die Eigenschaften haben, die sie haben (vgl. Prm. 132a–b, 132c–133a)? Das führt zum vieldiskutierten Problem des sogenannten „Dritten Menschen“ zwischen dem sinnlich wahrnehmbaren und der Idee des Menschen. (4) Wenn die Ideen getrennt von den Sinnesdingen existieren, so scheinen sie für uns unerkennbar zu werden (vgl. Prm. 133a–134c). (5) Falls Gott aber nur die transzendenten Ideen erkennt, so scheinen umgekehrt die Sinnesdinge bei uns für Gott unerkennbar zu werden (vgl. Prm. 134d–e).<sup>28</sup> Ch. Kahn schreibt neuerdings zu dieser Selbstkritik: „There must be few parallels in the history of philosophy to the spectacle of such pitiless criticism levelled by an author against his own theory, with no attempt at defense or reply.“<sup>29</sup>

Doch hat Platon meines Erachtens im „Timaios“ einen Versuch gemacht, auf diese Kritik zu antworten, wenn auch nur sehr indirekt. Entscheidend, wenn auch kaum beachtet, scheint mir nun, dass diese fünf Argumente auf einer gemeinsamen impliziten Annahme beruhen, nämlich dass Ideen und Sinnesdinge getrennte Entitäten darstellen bzw. ontologische Subjekte sind.<sup>30</sup> Nun wird durch das erwähnte Argument für die

Ideen noch keines der fünf Argumente gegen die Ideen explizit widerlegt. Doch wiewohl sich eine explizite Widerlegung der Argumente des „Parmenides“ im „Timaios“ nicht findet, so hat Platon gleichwohl im Prinzip mehr geleistet. Vor dem „letzten Argument“ für die Ideen gibt er nämlich die den entscheidenden Aporten (2) bis (5) implizit zugrundeliegende Annahme auf, dass die Sinnesdinge ontologische Subjekte bilden. Die Elemente wie Wasser, Erde, Luft und Feuer, welche die Grundlage für alle anderen Sinnesdinge bilden, sind nicht mehr ein Daseses (τόθε και τοῦτο), sondern ein Solches (τοιοῦτον, vgl. Ti. 49d–e). Sie bilden nicht mehr „substanziale“, sondern „qualitative“ Entitäten und stehen insofern nicht besser da als Eigenschaften wie „Warmes oder Weisses oder auch sonst irgendetwas Entgegengesetztes, und alles, was aus dem zusammengesetzt ist, ...“ (... θεπιδὸν ἢ λευκὸν ἢ και ὄτιοῦν τῶν ἐναντιῶν, και πᾶνθ' ὅσα ἐκ τοῦτον, Ti. 50a2–3), von denen keines als ein τοῦτο zählt.<sup>31</sup> Die Sinnesdinge sind nämlich quasi in Umkehrung der aristotelischen Lösung des Problems, wie sich die Partikularien zu den Universalien verhalten, nicht Substanzen, von denen wieder Universalien als deren Qualitäten prädiiziert werden können (vgl. Metaph. Z13, 1038b34–1039a2), sondern selber Qualitäten, nämlich Qualitäten des Raumes. Bilden die Sinnesdinge aber nur qualitative Entitäten, so haben sie kein substanziales Sein mehr, sondern nur noch ein relationales, das völlig in seiner Beziehung zu den Ideen aufgeht. Das Verdienst, dies erstmals erkannt zu haben, scheint R. E. Allen zuzukommen, auch wenn er den Gedanken nicht im einzelnen auf die Ideenkritik anwendet: „Sensibles are relational entities, whose whole being is such as to be in something other than themselves, space, the Receptacle, and of something other than themselves, the eternal Ideas, which are alone truly existent.“<sup>32</sup> Wir können diese These vom relationalen Charakter der platonischen „Sinnesdinge“ wie folgt auf den Punkt bringen: Die platonischen „Sinnesdinge“ sind keine Dinge (ὄντα αἰσθητᾶ), sondern nur noch Sinnesphänomene. In den Worten Timaios':

<sup>27</sup> Vgl. Reale, 1993, 20. Kap., 4. Abschnitt, 528–535.  
<sup>28</sup> Vgl. dazu Allen, 1983, 92–179; Brisson, 1994, 29–43.  
<sup>29</sup> Kahn, 1996, 331.

<sup>30</sup> Vgl. dazu Ferber 1989, 224–229, wo ich diesen der „Ideenlehre“ zugrundeliegenden Kategorienfehler herauszuarbeiten versuchte.

<sup>31</sup> Vgl. grundsätzlich zur Interpretation Cherniss, 1977, 346–363; Zeyl, 1975, 125–148; Brisson, 1994, 180–197. Zwar schreibt Cherniss, 1977, 362: „It is misleading to call them 'qualities', as many translators and commentators do, for they are not confined to qualities (...) and the use of τὸ τοιοῦτον in 49d–50b has nothing whatever to do with the distinction between 'qualities' and 'substance'“. Er schlägt die Übersetzung von τὸ τοιοῦτον mit „character“ vor. Cherniss ist insoweit rechtzuzugeben, als diese τοιοῦτα keine distinkten Qualitäten sind, sondern ihre Identität nur von ihrer Relation zu den Ideen beziehen. Gleichwohl ist die Übersetzung von τὸ τοιοῦτον mit 'Qualität' sprachlich korrekt und bringt den Gegensatz zum τόθε και τοῦτο einer substanzialen Auffassung der Sinnesphänomene treffend zum Ausdruck.

<sup>32</sup> Allen, 1983, 180. Vgl. jedoch auch Lee, 1966, 341–368, sowie die Kritik von Schofield, 1996, 67.

„Wenn so keines von ihnen jemals als dasselbe erscheint ( $\phi\omega\nu\alpha\tau\alpha\sigma\text{-}\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$ ), welches von ihnen können wir dann mit Sicherheit als ein dieses und nicht zugleich als ein anderes bezeichnen, ohne uns selbst vor uns zu schämen?“ (Ti. 49c7-d3). Die Sinnesphänomene haben nämlich keine Identität mit sich selber, die uns berechnigen würde, diese Phänomene als ein Dieses zu bezeichnen.

Was die erste Schwierigkeit betrifft, nämlich die Frage „Wovon gibt es Ideen?“, so macht der „Timaios“ keine Einschränkungen. Da es jedesmal ( $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\tau\omicron\tau\omicron\epsilon$ ) ein denkbare Eidos gibt (vgl. Ti. 51c4, auch Ti. 51b7-c1, Ep. VII. 342d3-8), finden wir hinsichtlich der von Natur aus bestehenden Dinge keinen Grund, weshalb nicht auch von „Haar, Kot, Schmutz und dergleichen“ (Prm. 130c) Ideen existieren sollten, da ja alle Sinnesphänomene aus den vier Elementen zusammengesetzt sind. Ideen von den vier Elementen werden affirmiert (vgl. die Frage von Ti. 51b7-c1 mit der Antwort 51e6-52a4.) Zu den vier Elementen aber gehört auch die Erde. Zur Erde zählt man auch „Haar, Kot und Schmutz und dergleichen“. Deshalb ist nicht einzusehen, weshalb es nicht auch eine Idee des Haarigen, Kotigen, Schmutzigen und von dergleichen „gänzlich verächtlichen und ordnären Phänomenen“ (Prm. 130c6-7) geben sollte, wiewohl diese Ideen im „Timaios“ nicht einzeln dargestellt werden.

Entscheidender aber ist, dass Platon durch die qualitative Auffassung der Sinnesphänomene auch die Frage nach der Teilhabe-Relation zwischen diesen und den Ideen vermeiden kann. Die Sinnesphänomene haben nämlich gar kein mit sich identisches und selbständiges Sein, bei dem sich die Frage stellen liesse, wie es an den Ideen teilhat, ob ganz oder teilweise. Es sind vielmehr „immer Nachahmungen des Seienden, die nach ihm auf eine schwer auszusprechende ( $\delta\upsilon\sigma\phi\upsilon\sigma\tau\omicron\nu\sigma$ ), wundersame Weise abgedrückt sind, der wir später wieder nachgehen.“ (Ti. 50e5-6). Entsprechend finden wir denn auch in den späten Dialogen, aber insbesondere im „Timaios“, die Teilhabe-Relation ersetzt durch die Ähnlichkeits- oder Abbild-Relation.<sup>33</sup> Einzig der Raum selbst „nimmt noch auf eine sehr aporetische ( $\acute{\alpha}\rho\omicron\tau\omicron\upsilon\tau\alpha\tau\alpha\ \tau\eta$ ) Art und Weise am Denkaren teil“ (Ti. 51a7-b1), da er noch ein  $\tau\iota$  und nicht ein  $\tau\omicron\upsilon\omicron\tau\omicron\nu\sigma$  ist. Er ist nach einer

„Auf diese Weise nun gebe ich selbst meine Stimme ab“

glücklichen Wendung I. Stefaninis *l'estensione sostanzializzata*.<sup>34</sup> Die sinnlich wahrnehmbaren Elemente dagegen sind nicht Substanzen, die „auf eine sehr aporetische Art und Weise am Denkaren teilhaben“, sondern nur Abbilder des Ewigen im Raum ohne selbständiges Sein vergleichbar mit „fleeting images seen in a mirror“ (Cornford, 1937, 181). Wenn man also zu irgendeinem Zeitpunkt oder an irgendeinem Ort eine Phase des phänomenalen Flusses zu unterscheiden sucht und sie als „dieses“ bezeichnet, benennt man dabei in Wirklichkeit immer den bleibenden, unveränderlichen und unbestimmten Raum, in dem sich die vorübergehenden und unbestimmbaren „fliehenden Bilder“ zeigen (vgl. Cherniss, 1977, 361).

Sind die Sinnesphänomene aber solche rein qualitativen Entitäten, so verschwindet auch die Frage, ob wir nicht zwischen ihnen und den Ideen jeweils eine „dritte Idee“ anzunehmen haben, kraft derer die „Sinnestinge“ und Ideen jeweils erst die Eigenschaften haben, die sie haben. Denn die Sinnesdinge sind gar keine *Dinge* oder ontologischen Subjekte mehr, sondern nur noch *relationale* Entitäten, d.h. sie haben einen grundsätzlich anderen kategorialen Status als die Ideen. Ihre Struktur lässt sich nicht mehr durch die Subjekt-Prädikat-Struktur bzw. Fx wiedergeben. Wir können also nicht mehr sagen, dass die vier Elemente, d.h. Feuer, Luft, Wasser und Erde, als ontologischen Subjekte f, l, w, e zu behandeln sind, welche eine gemeinsame Eigenschaft F haben, da es gar keine *Sinnestinge* oder ontologischen Subjekte f, l, w, e mehr gibt. Stattdessen hat das ontologische Subjekt des Raumes r jeweils die Eigenschaften F, L, W oder E, nämlich die des Feurigen, Luftigen, Wässerigen oder Erdhaften. Erst diese qualitativen Eigenschaften besitzen dann eine mathematische Struktur, nämlich die mathematischen Qualitäten  $D_{gr}$  und  $D_{nu}$ , d. h. die des gleichschenkligen, rechtwinkligen ( $D_{gr}$ ) und des rechtwinkligen ungleichseitigen Dreiecks ( $D_{nu}$ ) (vgl. Ti. 53c8-d6). Auch diese Dreiecke aber sind nicht mehr ein Dieses, sondern man muss es schon vorziehen, „wenn der Ausdruck das solche ( $\tau\acute{o}\ \tau\omicron\upsilon\omicron\tau\omicron\nu\sigma$ ) mit einiger Sicherheit akzeptiert werden darf“ (vgl. Ti. 50b4-5).

Die Voraussetzungen für die Entstehung des „Dritten Menschen“ sind nämlich nicht nur (a) die Annahme der Nichtidentität der Ideen und der Sinnesdinge und (b) die sogenannte Selbstprädikation,<sup>35</sup> wie im Anschluss

<sup>33</sup> Vgl. dazu Fujisawa, 1974, sowie Kahn, 1995, 59. „Plato has, in effect, given up the concept of participation that is criticized in the *Parmenides*. On the one hand, the language of participation has been transferred in the *Sophist* to denote a relationship between *Forms*, not between particulars and *Forms*. And on the other hand, the relation that connects the realm of change and sense perception to the *Forms* is now regularly described in terms of likeness, image, and imitation, in the *Statesman* as in the *Timaeus*“.

<sup>34</sup> Stefanini, 1991, II, 282. Vgl. zur platonischen Konzeption des Raumes auch Gloy, 1986, 74-96.

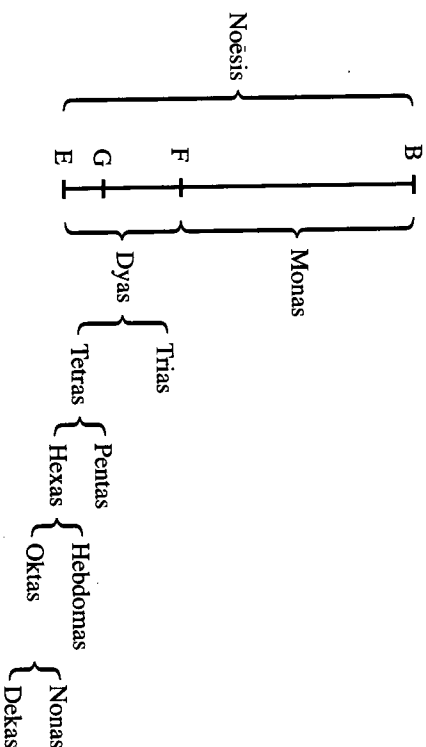
<sup>35</sup> So Vlastos, 1954, 319-349. Zu Vlastos vgl. man jetzt Mignucci, 1990, 143-181, der die traditionelle Verteidigung von Platons Position durch die Neuplatoniker zwar kritisiert, vgl. 177-178, aber Platons stillschweigende „Selbstverteidigung“ im „Timaios“

an G. Vlastos' epochemachenden Aufsatz häufig behauptet wird, sondern auch (c) die substanziale Auffassung der Sinnesdinge (vgl. Ferber, 1989, 229). Aristoteles vermeidet den „Dritten Menschen“, indem er die Universalien selber wieder zu Qualitäten der substanzial aufgefassen Sinnesdinge macht (vgl. Metaph. Z13.1038b34–1039a3), denn: „Nicht das Isolierte macht den 'Dritten Menschen', sondern das Zugeständnis, dass das Isolierte [die Idee] ein Dieses sei.“ (SE. I.22.179a3–4). Umgekehrt vermeidet Platon den Dritten Menschen dadurch, dass für ihn im „Timaios“ die Sinnesdinge nicht mehr ein Dieses, sondern ein Solches sind, nämlich letztlich die *Sinnesqualitäten* des Feurigen, Luftigen, Wässrigen und Erdhaften. Den entscheidenden Gesichtspunkt in der Lösung der Schwierigkeit hat m. W. vor langer Zeit bereits H. Cherniss allerdings ohne Bezugnahme auf den „Timaios“ erkannt: „Plato, then, believed that since the idea is that which the particular has as an attribute, the 'third man' is illegitimate as an argument against the ideas because *idea and particular cannot be treated as homogenous members of a multiplicity*“ (Letzte Hervorhebung R. F.) (Cherniss, 1944, 298). Idee und Partikulares können *deshalb* nicht als homogene Glieder einer Mannigfaltigkeit behandelt werden, da die Idee ein *Dieses* ist; das Partikulare dagegen, das sich letztlich aus den Elementen zusammensetzt, eben ein *Solches* bildet. Diese Sinnesqualitäten aber sind sozusagen relationale „Abdrücke“ der entsprechenden Ideen. Als bloss relationale und nicht substanziale Entitäten aber sind sie durch die schöpferische Kraft des Demiurgen der entsprechenden Idee so nachgebildet, dass sich zwischen diese und die Ideen sowenig wie zwischen Substanz und Akzidens ein gemeinsames Drittes „einschieben“ lässt. Allerdings ist der „Timaios“ trotz seines Versprechens der „schwer auszusprechenden, wundersamen Weise des 'Abdruckes' nachzugehen“ (vgl. Ti. 50c5–6), dieser Frage nicht mehr weiter nachgegangen.

Wir dürfen jedoch vermuten, dass Platon in der „ungeschriebenen Lehre“ den potentiell unendlichen Regress durch ein Verallgemeinerungsverbot über Ideen und Sinnesphänomene auch explizit vermieden hat, da substanziale Ideen und relationale Sinnesphänomene im Verhältnis von ontologischer Priorität und Posteriorität stehen. Ontologische Priorität und Posteriorität aber definiert Aristoteles wie folgt: „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 Dithairesis Platon Gebrauch machte.“ (Metaph. A11.1019a1–4). So können auch die Ideen zwar ohne Sinnesphänomene, nicht aber die

wie neuerdings Meinwald, 1991, 152–172, 1992, 365–396, McCabe, 1994, 83–90, 162–191, Graeser, 1996, 146–166, nicht in Erwägung zieht.

Sinnesphänomene ohne Ideen sein. Wo es aber eine ontologische Priorität und Posteriorität gibt, lässt sich keine gemeinsame dritte Idee mehr neben den beiden Gliedern angeben: „Diejenigen, welche diese Meinung [die Ideenlehre] vertreten haben, machten keine Idee von demjenigen, worin sie das Früher und Später aussagten. Deshalb haben sie auch nicht von den Zahlen eine Idee beigebracht“ (EN. A.4.1096a17–18).<sup>36</sup> Da von den Idealzahlen gesagt wird, dass sie hinsichtlich von Priorität und Posteriorität geordnet seien (vgl. Metaph. M6.1080b11–12), kann diese Stelle auf die Idealzahlen bezogen werden. Deren dithairetische Erzeugung habe ich im Liniengleichnis der „Politeia“ dargestellt, indem ich den im obersten Abschnitt der geteilten Linie erwähnten „Ideen selbst“ (R. 510b8. 511c1–2) Idealzahlen unterstellte.<sup>37</sup>



Von diesen ontologisch geordneten Idealzahlen gibt es insofern keine allgemeine Idee der Idealzahlen mehr, als es die Dyas ist,<sup>38</sup> aus der die anderen Idealzahlen als deren Arten bzw. Unterarten dithairetisch erzeugt werden. Wäre aber die Idee der Idealzahl die Gattung der Idealzahlen, so wäre die Dyas nicht mehr die erste Zahl, aus der die anderen Arten der Idealzahlen dithairetisch entfällt werden könnten. Dies stimmt mit einem Urteil des Aristoteles in einem Kontext überein, wo er ebenfalls eine Dithairesis von Gattungen in Arten vor Augen hat (vgl. Metaph. B3.999a4): „Ferner, worin das Früher und Später ist, ist es nicht möglich, dass es über diesen etwas neben diesen gibt. (So z. B. wenn die erste der Zahlen die

<sup>36</sup> Dazu Krämer, 1982, 254–257, Ferber, 1989, 301–302, Anm. 99. Vgl. auch den scharfsinnigen Artikel von Schofield, 1996, 49–77, der auch eine Kritik an Lee, 1966, enthält.

<sup>37</sup> Platons Idee des Guten, 1989, 199.

<sup>38</sup> Contra Cherniss, 1945, 47–48, 1941, 521. Zur Diskussion Ferber, 1989, 197–206.

Dyas ist, wird nicht irgendeine Zahl neben den Arten der Zahlen ( $\tau\alpha\rho\acute{\alpha}\ \tau\acute{\alpha}\ \epsilon\iota\delta\eta\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{\omega}\nu$ ) sein; ...“ (Metaph. B3.999a6-9) (Vgl. Ferber, 1989, 206).

Da sich nun ebenfalls substanziale Ideen und relationale Sinnesphänomene im Verhältnis von ontologischer Priorität und Posteriorität befinden, kann von ihnen jeweils keine „dritte“ Idee präzisiert werden, die „neben“ Ideen und Sinnesphänomenen ist. Wie es neben der sinnlich wahrnehmbaren Welt und ihrem Urbild keine dritte Welt mehr gibt und zwischen der sinnlich wahrnehmbaren und der dritten keine vierte und so weiter ad inf. (vgl. Ti. 31a3-8), so kann „neben“ dem sinnlich wahrnehmbaren „Feurigen“ und der Idee des Feuers keine „dritte Idee“ des Feuers mehr vorhanden sein. Ebensovwenig gibt es bekanntlich bei Aristoteles von dem in verschiedenen Kategorien gebrauchten Ausdruck gut ein „gemeinsames allgemeines und einheitliches“ (EN. A4.1096a27-28) Präzikat des Guten.

Das heisst: Die Hysteron-Proteton-Struktur der platonischen Realitätsauffassung, „die Grundformel des Platonismus“<sup>39</sup>, wonach die übergeordnete Realität zwar ohne die untergeordnete, nicht aber die untergeordnete ohne die übergeordnete sein kann, verhindert den „dritten Menschen“ und blockiert den unendlichen Regress, da die beiden Realitäten – die übergeordnete und die untergeordnete – einen anderen kategorialen Status besitzen. Dass Platon diese Blockade des unendlichen Regresses auch im „Timaios“ bewusst gewesen sein dürfte, wird durch die Einzigkeit dieser Welt belegt, die  $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \tau\eta\nu\ \mu\acute{\omega}\nu\omega\nu$  eben ihrem Urbild ähnlich ist, so dass der Weltenschöpfer weder zwei noch *unendliche* viele Welten geschaffen hat (Ti. 31b1-2).<sup>40</sup>

Schliesslich verschwindet damit auch der Chorismos zwischen Sinnesphänomenen und Ideen, da die Sinnesphänomene als relationale Entitäten nicht mehr von den Ideen getrennt ( $\chi\omega\rho\iota\varsigma$ ), sondern gleichsam „Abdrücke“ der Ideen bilden, die der Demirung diesen nachgebildet hat. Als relationale Entitäten sind die „Sinnesphänomene“ insofern nicht von den Ideen getrennt, als sie nicht ontologisch unabhängig oder selbständig ontologische Subjekte bilden: Einerseits sind die Ideen, nach denen der Demirung die Welt bildet, im „Timaios“ ja nicht völlig unerkennbar für den Menschen, sondern „dem [menschlichen] Denken zu schauen be-

<sup>39</sup> So mit Recht Krämer, 1996, 200.

<sup>40</sup> Wenn z. B. noch O. Höffe schreibt: „...; inwieweit er [Platon] im [den Einwand des „dritten Menschen“] gelten lässt, bleibt jedoch unklar“ (1996, 187), so gibt doch der „Timaios“ wenigstens ein Indiz dafür, dass Platon den Einwand deshalb nicht gelten lässt, da er um eine Lösung dieser Aporie wusste. Es ist interessant, dass Platon den Derveni-Papyrus zumindest gekannt haben könnte, dessen Verfasser der Möglichkeit von vielen Welten widerspricht, vgl. Burkert, 1997, 174.

stimmt“ (Ti. 52a4). Andererseits sind die relationalen Sinnesphänomene bei uns nicht für den Demirungen unerkennbar, da sie „denselben Namen“ wie die Ideen tragen und ihnen wie Abdrücke dem Original „ähnlich“ sind (vgl. Ti. 52a5). Zwar hat Platon nicht genauer die Art und Weise des „Abdruckes“ erörtert. Er beschränkt sich auf die Feststellung, dass sie „schwer auszusprechen“ ( $\delta\acute{\upsilon}\sigma\phi\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ ) ist (vgl. Ti. 50c6). Aber sie erscheint zumindest im Unterschied zum „Parmenides“ nicht mehr aporetisch (vgl. Pmn. 129e6.130c3.135a3), wohingegen sich die Aporie der Teilhabebeziehung zwischen Sinnesphänomenen und Ideen auf den Raum verschiebt, da dieser „auf eine sehr aporetische ( $\acute{\alpha}\rho\omicron\phi\omicron\rho\acute{\alpha}\tau\alpha\ \pi\eta$ ) Art und Weise am Denkbar teil hat“ (Ti. 51a7-b1). Eine Funktion der Einführung des Raumes besteht so darin, die Aporien der Beziehung zwischen Sinnesphänomenen und Ideen zu vermeiden, insofern die Sinnesphänomene nun Qualitäten des Raumes werden. Die Aporien der Beziehung zwischen Sinnesphänomenen und Ideen verschieben sich so auf die Aporie der Teilhabebeziehung zwischen dem Raum und Ideen, die im „Timaios“ nicht weiter artikuliert wird.

Allerdings sind mit der „Desubstanzialisierung“ der Sinnesphänomene und der „Substanzialisierung“ des Raumes die Aporien der „Ideenlehre“ nicht explizit aufgelöst. Doch ist deren entscheidende Voraussetzung, die substanziale Auffassung der Sinnesphänomene, die Aristoteles dann gegen Platon entfaltet hat, beseitigt. Trotz dieser impliziten Lösung der Aporien ist die „Ideenlehre“ aber auch im „Timaios“ nicht mit allen Platon zur Verfügung stehenden Mitteln begründet. Die Wendung, dass Timaios eine „grosse und bestimmte Unterscheidung in Kürze“ (Ti. 51d1-2) vornimmt, deutet an, dass Platon Längeres über diese Dithairese von Sinnesphänomenen und Ideen zu sagen wusste, wie wir neben dem in den Dialogen Gesagten auch aus Aristoteles Metaph. A9 und  $\text{I}\epsilon\pi\iota\ \text{I}\acute{\omicron}\epsilon\acute{\omega}\nu$  entnehmen können (vgl. Fine, 1993). Doch versteht sich Platon auch im „Timaios“ nicht darauf, „mit Bestimmtheit zu behaupten“ (Ti. 51c7), dass wir diese Dithairese zu machen haben. Was er bringt, ist nur eine Hypothesis, die auf Sokrates' Unterscheidung von richtiger Meinung und Wissen beruht: *Wenn* wir zwischen wahrer Meinung und Vernunft differenzieren, *dann* müssen wir auch Ideen annehmen. Offensichtlich haben wir es hier mit einer Hypothese zu tun, die nicht nur Sokrates (vgl. Men. 98b2-5), sondern auch Timaios bzw. wohl Platon richtig erscheint: „Auf diese Weise nun gebe ich selbst meine Stimme ab“ ( $\acute{\omicron}\delta\epsilon\ \acute{\omicron}\upsilon\nu\ \tau\eta\nu\ \gamma\prime\ \acute{\epsilon}\mu\eta\nu\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\acute{\iota}\theta\eta\mu\alpha\iota\ \psi\eta\phi\omicron\nu$ ) (Ti. 51d3). So ist die Dithairese von Ideen und Sinnesphänomenen (vgl. Ti. 27d6-28a4) keineswegs ein Axiom, das Platon ex cathedra hätte verkündigen lassen, sondern die Folgerung aus einem Bedingungssatz, der die Wahl Timaios' in der philoso-

phischen Disjunktion „Materialismus“ oder „objektiver Idealismus“ darstellt.

Die Frage, weshalb Platon im „Timaios“ wieder die Ideenlehre vertreten konnte, nachdem er sie im „Parmenides“ kritisiert hatte, können wir also folgendermassen beantworten. Er hat sie wieder vertreten, da einerseits die latente Voraussetzung der Aporien des „Parmenides“, die substanziale Auffassung der Sinnesphänomene, *implizit* durch die Einführung des „substanzialisierten“ Raumes aufgegeben wurde, und andererseits sie, d.h. die Ideenlehre, ihm als die bessere Hypothese als diejenige der Materialisten erschien, da sie der Unterscheidung seines Lehrers, jenes „mir lieben älteren Mannes Sokrates“ (Ep. VII.324d9-e1), zwischen richtiger Meinung und Wissen Rechnung trägt. Hier in dieser Mitte zwischen dem Dogmatismus einer Verkündigung „Es gibt Ideen“ und dem Skeptizismus einer Leugnung „Es gibt keine Ideen“ scheint denn auch die Ideenlehre des späten Platon wie die des mittleren (Rep. 478a-b) als Konsequens eines sokratischen Antezedens und d.h. eben auch als Hypothese (vgl. Phd.100b.101d) einzuordnen zu sein. In diesem Sinne ist wohl auch für den späten Platon die persönliche Gewissheit der Lösung, welche er mit der Ideenlehre vorgeschlagen hat, nicht stärker geworden als ihr „problematischer“ Charakter.<sup>41</sup>

Wenn dieses Resultat richtig ist, so ergeben sich daraus zwei „Nebenfrüchte“ und ein Korollar.

(1) Es wird plausibel, weshalb die stilometrisch wahrscheinliche Spätdatierung des „Timaios“ bzw. die relative Chronologie „Parmenides“ – „Theaitetos“ – „Sophistes“ – „Politikos“ – „Timaios“ auch einen philosophischen und didaktischen Sinn ergibt. Nachdem nämlich der Schluss des Parmenides (166c) in einen „nihilisme sans issue“ (Robin, 1968, 101) führt, muss zuerst dieser „Nihilismus“ oder „Relativismus“ von innen her im gekennzeichneten abgestuften Sinne widerlegt werden, bevor der „original reader“ soweit vorbereitet ist, dass die Ideenlehre im „Timaios“ scheinbar axiomatisch vorausgesetzt werden kann.

(2) Es wird plausibel, weshalb die These H. Krämers, K. Alberts und in gewisser Art und Weise auch Th. A. Szlezák,<sup>42</sup> wonach Platon „den höchsten möglichen Gewissheitsgrad“ hinsichtlich der Erkenntnis der Prinzipien erreicht und sich selber für einen „Liebling Gottes“ (ἐξελίχθη

<sup>41</sup> Es ist ein Verdienst Steinthals, 1996, 1-24, durch eine Sammlung von einschlägigen Zeugnissen den problematischen Charakter von Platons Lehre hervorgehoben zu haben.

<sup>42</sup> Vgl. Krämer, 1987, 200-201, 1990, 94, Albert, 1990, Szlezák, 1996, 261, und die aus dem Schoss der Tübinger Schule stammende abweichende Meinung von Gaiser, 1963, 201, 96, 575-591. Eine vermittelnde Position vertritt Steinthal 1993, 99-104, 1996, 1-24.

[θεός] φῶλος (Ti. 53d7) gehalten hat, schwierig wahr sein kann. Wenn nämlich bereits die Ideenlehre des späten Platon auf einer Hypothesis basiert, so erst recht die Prinzipientheorie, die ja erst zur weiteren Erklärung der Ideenlehre dient. Also können die Prinzipien durch keine „noetische Evidenz“ erkannt werden, sondern sind auch die Konklusion eines Wenn-Dann-Satzes.

(3) In der Tat ist sich der Protagonist im „Timaios“ nicht einmal darüber im klaren, ob es *ein* oder *mehrere* Prinzipien gibt: „Über das Prinzip von allem oder die Prinzipien (τῆν μὲν περὶ πάντων εἶρε ἀρχῆν εἶρε ἀρχῆς), oder, wie es auch scheint (εἶρε ὅση δοκεῖ), darüber ist jetzt nicht zu reden, und zwar aus keinem anderen Grunde als, weil es nach der gegenwärtigen Art und Weise der Erörterung bereits schwierig ist, das Scheinbare (δοκούντων) deutlich zu machen.“ (48c2-6).<sup>43</sup> Die gegenwärtige Art und Weise der Erörterung aber ist „die Rede über das Wahrscheinliche“ (λόγος τῶν εἰκότων Ti.48d2). Ist es nun schon schwierig, mittels einer „Rede über das Wahrscheinliche“ seine Meinungen deutlich zu machen, so wäre es noch schwerer, wenn nicht gar widersprüchlich, mittels einer wissenschaftlichen Art und Weise über die Prinzipien zu reden, da Timaios bereits von ihrer Zahl nur Meinungen hat. So ist denn auch die „Mutter“ und „Ammen“ des Werdens, wenn wir in diesem „Aufnehmen“ (μετάληπτικόν, Phys. A2.209b14) das zweite Prinzip, das des Grossen und Kleinen, vermuten dürfen,<sup>44</sup> nur „mit einem uneigentlichen Schlussverfahren“ (λογισμῶ τῷ νόθῳ) zu fassen und „kaum oder mit Mühe glaubhaft“ (μὲν πικρόν) (Ti. 52b2). Ein „uneigentliches Schlussverfahren“, dessen Konklusion kaum oder mit Mühe glaubhaft ist, gibt noch keine „noetische Evidenz“, sondern gehört in den Bereich der Doxa, so sehr die Konklusion glaubhaft ist.<sup>46</sup>

Über das erste Prinzip, das des Guten, aber äussert sich Platon im „Timaios“ überhaupt nicht. Es ist ja schon schwer (ἔργον, Ti. 28c4), [den] Schöpfer und Vater dieses Universums“ (τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ τρέφει Ti. 28c3-4), d.h. den Demurgen, zu finden; wenn man ihn gefunden hat aber ist es unmöglich, ihn allen mitzuteilen (vgl. Ti. 28c4-5). Hier, in der Unmöglichkeit, den Demurgen (in seinem Wesen) an alle mitzuteilen, und in der Einschränkung des Wissens um die „noch weiter zurückgehenden Anfänge“ (τὰς δ' ἔτι τοῦτων ἀρχὰς ἀνωθεν, Ti. 53d6-7), d.h. wohl der Idealzahlen, idealen Grössen<sup>47</sup> und zuletzt vielleicht auch

<sup>43</sup> Vgl. dazu Ferber, 1991, 30-32, anders Szlezák, 1997b, 198.

<sup>44</sup> Vgl. 9.

<sup>45</sup> Krämer, 1990, 94.

<sup>46</sup> Zu λόγος vgl. jetzt den wichtigen Aufsatz von Steinthal, 1993, 99-104.

<sup>47</sup> Vgl. Krämer, 1982, 207, Wipperm, 1972, Einleitung, XI.52, mit weiteren Literaturangaben.

der Prinzipien – auf Gott und demjenigen, der „Liebling Gottes“ ist (vgl. Ti. 53d6–7), liegt in der Tat auch im „Timaios“ ein esoterisches Moment der Zurückhaltung. Es hebt allerdings die grundsätzliche „Unwissenheit des Philosophen“ um die „noch weiter zurückgehenden Anfänge“ – d. h. zuletzt die Prinzipien – nicht auf. Ein Mensch ist nämlich erst dann wissend, wenn Gott seinem Wissen das Placet oder die Zustimmung gibt, wie das Sokrates bereits hinsichtlich seiner Hoffnung oder Hypothese über die Idee des Guten sagte (vgl. Rep. 517b6–7)<sup>48</sup> und Timaios hinsichtlich seiner Ansichten über die Seele mit anderen Worten wiederholt: „Ob wir damit auch die Wahrheit getroffen haben, können wir dann und nur dann zuversichtlich behaupten, wenn Gott seine Zustimmung gibt.“ (θεοῦ συμφωνεῖν) (Ti. 72d6). Die Zustimmung Gottes steht allerdings in niemandes Verfügung, auch nicht in der Verfügung des platonischen Philosophen, der zwar „göttlich“ (vgl. R. 500d1. Ep. VII.340c3), soweit dies einem Menschen möglich (vgl. R. 500d1), aber nicht Gott ist. Ein solcher Mensch jedoch, dem Gott die Zustimmung gibt, ist wohl erst „Gott lieb“.<sup>49</sup> Aber wer kann das von sich behaupten?<sup>50</sup>

#### Addendum

Wie mir erst dank einer Bemerkung von Dominic Kerstjens, Speyer, bewusst wurde, scheint das platonische Argument einen Fehler zu enthalten. [Satz 2], die Verneinung von [Satz 1], ist nicht die logische Kontraposition zu Satz 1 und damit nicht logisch äquivalent mit Satz 1. Sowie aus dem Bedingungssatz „Wenn es regnet, dann ist die Strasse nass“ folgt „Wenn es nicht regnet, dann ist die Strasse nicht nass“, so wenig ergibt sich

<sup>48</sup> Ferber, 1991, 16.

<sup>49</sup> Gegen Krämer u. a., der hier eine Anspielung Platons auf sich selber sieht, vgl. z. B. den sonst sehr lehrreichen Artikel von 1967, 259.

<sup>50</sup> Ich danke Herrn Prof. Dr. F. Ricken dafür, dass er mich auf eine Unzulänglichkeit in meiner Diskussion des „Dritten Menschen“ aufmerksam gemacht hat, Herrn Dr. phil. H. Ambühl für seine kritische Durchsicht des ganzen Aufsatzes sowie den Herren Prof. Dr. W. Burkert und H. Steinthal für hilfreiche Bemerkungen. Der Aufsatz geht auf einen Vortrag zurück, der am IV Symposium Platonicum im September 1995 gehalten wurde und unter dem Titel „Why did Plato maintain the theory of ideas in the ‘Timaios’?“ in Kurzform in den Akten *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, ed. by T. Calvo and Luc Brisson, 179–186, erschienen ist. Eine italienische Fassung findet sich in Elenchos, Rivista di studi sul pensiero antico, 13, 1997, Fascicolo 1, 5–27. Ich danke ebenfalls den Herausgebern der Akten, T. Calvo und L. Brisson, für die Erlaubnis, Materialien aus der ursprünglichen Version zu verwenden.

aus dem Bedingungssatz 1 „Wenn Vernunft und wahre Meinung zwei Gattungen sind [p], dann existieren auf jeden Fall selbständig diese von uns nicht wahrnehmbaren, sondern nur gedachten Gebilde [q]“ noch nicht Bedingungssatz 2 „Wenn sich aber wahre Meinung in nichts von Vernunft unterscheidet [nicht p], dann ist alles, was wir durch den Körper wahrnehmen, als unbedingt feststehend zu setzen [nicht q]“ oder existieren die Ideen nicht. Zwar sagt Timaios nicht, dass dann die Ideen nicht existieren, sondern nur, dass dann alles, was wir durch den Körper wahrnehmen, als unbedingt feststehend und das heisst wohl als mit sich identisch zu betrachten ist. Doch scheint Timaios damit mitzumeinen, dass dann auch die Ideen nicht existieren, da wir ja dann bereits eine mit sich identische Realität haben und keine neue zu postulieren brauchen. Die implizite Konsequenz aus Bedingungssatz 2 „Also gibt es die Ideen nicht“ folgt jedoch nicht aus Satz 1. Das bedeutet aber: Auch unter der „sophistischen“ Voraussetzung, dass zwischen wahrer Meinung und rationaler Argumentation kein Unterschied besteht oder auch rationale Argumentation nur eine Form der Überredung ist, würde also noch nicht ausgeschlossen sein, dass Ideen existieren. Denn wie die Strasse nass sein kann, auch wenn es nicht regnet; so kann es gleichfalls Ideen geben, auch wenn wir die Unterscheidung von wahrer Meinung und Vernunft nicht machen. Die platonische Hypothese ist also folgendermassen zu ergänzen: Wenn wir zwischen Vernunft und wahrer Meinung nicht unterscheiden, dann folgt daraus noch nicht, dass die Ideen nicht existieren. Sie können in der Tat auch dann existieren, wenn Vernunft und rationale Argumentation nur Meinungen wäre, sind sie doch nach platonischer Voraussetzung „ungeworden und unverderblich“ (Ti. 52a1–2). Es folgt nur, dass wir dann kein Organ hätten, sie zu erfassen.

#### Erwähnte Literatur

- Allen, R. E., *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1965.  
 Allen, R. E., *Plato's Parmenides*, Translation and Analysis, London 1983.  
 Brisson, L., *Le Mème et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris 1974. Seconde édition revue, pourvue de Corrigenda, d'Addenda, d'Index révisés et surtout d'une Bibliographie analytique nouvelle, St. Augustin 1994.  
 Brisson, L., *Timée/Critias*, Traduction inédite, introduction et notes avec la collaboration de M. Patillon pour la traduction, Paris 1992.  
 Brisson, L., „La Lettre VII de Platon, une autobiographie?“ in *L'invention de l'autobiographie*, Paris 1993, 37–46.  
 Brisson, L., *Parménide*, Traduction inédite, introduction et notes, Paris 1994.  
 Brumbaugh, R. S., *Digestion and Dialogue: The Seventh Letter and Plato's Literary Form in Platonic Writings/Platonic Readings*, London 1988.

- Burkert, W., *Sar Wars or One Stable World? A Problem of Pseudo-Cosmogony (P.Den. Col.XXV) in Sudaes on the Derveni Papyrus*, ed. by A. Laks and G. W. Most, Oxford 1997, 167–174.
- Burnyeat, M., *The Theaetetus of Plato*, Indianapolis 1990.
- Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, Baltimore 1944.
- Cherniss, H., *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley/Los Angeles 1945.
- Cherniss, H., *The relation of the Timaeus to Plato's later dialogues in Ancient Journal for Philology*, 75, 1957, 113–130, abgedr. in R. E. Allen, *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. by R. E. Allen, London 1965, 339–378, und in *Selected Papers*, ed. by L. Taran, Leiden 1977, 298–339.
- Cherniss, H., „A much misread passage of the *Timaeus*“ in *Selected Papers*, ed. by L. Taran, Leiden 1977, 346–363.
- Comford, F. M., *Plato's cosmology: The Timaeus translated with a running commentary*, London-New York 1937.
- Ferber, R., *Platos Idee des Guten*, zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage, St. Augustin 1989.
- Ferber, R., *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die ungeschriebene Lehre nicht geschrieben?*, St. Augustin 1991.
- Ferber, R., *Platon*, vorgestellt und ausgewählt von R. Ferber, München 1995 [= Ferber, 1995a].
- Ferber, R., „Für eine propädeutische Lektüre des *Politicus*“ in *Reading the Statesman*, St. Augustin 1995, 63–75 [= Ferber, 1995b].
- Fine, G., *Teplí ideový, Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford 1993.
- France, B., *Plato's Response to the Third Man Argument in the Paradoxical Exercise of the Parmenides in Ancient Philosophy*, 16, 1996, 47–62.
- Fujisawa, N., „*Exen, Metexen and Idioms of 'Paradigmatisms' in Plato's Theory of Forms*“ in *Phronesis*, 19, 1974, 30–58.
- Gaiser, K., *Platons Ungeschriebene Lehre*, Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule, Stuttgart 1963, 1968? [mit einem Nachwort zur 2. Auflage, 575–591].
- Gill, Chr., *Plato and Politics: the Critias and the Politicus*, in *Phronesis*, 24, 1979, 148–167.
- Gill, Chr., *Platonic dialectic and the truth-status of the unwritten doctrines in Methexis*, *Revista argentina de Filosofia antigua*, 6, 1993, 55–72.
- Gill, Chr., McCabe, M. M. (Ed.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford 1996.
- Gill, Chr., *Afterword in Form and Argument in Late Plato*, Oxford 1996, 283–311.
- Gloy, K., *Studien zur Platonischen Naturphilosophie im Timaeus*, Würzburg 1986.
- Gonzalez, F., *Rez. von Ferber 1991*, in *Journal of the History of Philosophy*, 32, 1994, 483–484.
- Graeser, A., *Wie über die Ideen sprechen? Parmenides in Kobusch/Mojisch*, 1996, 146–166.
- Höffe, O., *Aristoteles*, München 1996.
- Kahn, Ch., „The place of the *Statesman* in Plato's later work“ in *Reading the Statesman*, Proceedings of the III Symposium Platicum, ed. by Ch. J. Rowe, St. Augustin 1995, 49–60.
- Kahn, Ch., *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge 1996.
- Kamiah, A., *Platons Selbstkritik im Sophistes in Zetemata* 33, München 1963.
- Kobusch, Th., Mojisch, B. (Hrsg.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996.
- Krämer, H. J., *Arrete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959, Amsterdarn 1967?.

- Krämer, H., *Das Problem der Philosophenherrschaft bei Platon in Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 74, 1967, 254–270.
- 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*, Introduzione e traduzione di G. Reale, in *Metafisica e storia della metafisica*, I, Milano 1982, 1987?, 1989?.
- Krämer, H., *Rez. v. R. Ferber, Platons Idee des Guten in Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 94, 1987, 196–201.
- Krämer, H., „Zur aktuellen Diskussion um den Philosophiebegriff Platons“ in *Perspektiven der Philosophie*, Neues Jahrbuch, 16, 1990, 85–107.
- Krämer, H., *Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a–511e) in Platon, Politia*, hrsg. v. O. Höffe, Berlin 1996, 179–203.
- Kraut, R., *Introduction to the study of Plato in Plato*, ed. by R. Kraut, Cambridge et al. 1992, 1–50.
- Ledger, G. R., *Re-counting Plato*, Oxford 1989.
- Lee, E. N., *On the Metaphysics of the Image in Plato's Timaeus in Monist*, 50, 1966, 341–368.
- McCabe, M. M., *Plato's Individuals*, Princeton 1994.
- McCabe, M. M., siehe auch unter Gill, Ch.
- Meinwald, C. C., *Plato's Parmenides*, New York/Oxford 1991.
- Meinwald, C. C., *Good-bye to the Third Man in Plato*, ed. by R. Kraut, Cambridge et al. 1992, 365–396.
- Migliori, M., *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al „Parmenide“ di Platone*, Prefazione di H. Krämer, Introduzione di G. Reale, Milano 1990.
- Migliori, M., *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al „Filebo“*, Introduzione di Th. A. Szlezák, Milano 1993.
- Mignucci, M., „Plato's Third Man Argument in the Parmenides“ in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 72, 1990, 143–181.
- Mojisch, B., siehe unter Kobusch, Th.
- Owen, G. E. L., „The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues“ in *Classical Quarterly*, 1953, 79–95, abgedr. in Allen, 1965, 313–338, und in *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, ed. by M. Nussbaum, Ithaca 1986, 66–84.
- Reale, G., *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der grossen Dialoge im Lichte der „ungeschriebenen Lehren“*, übersetzt v. L. Hülscher, Paderborn 1993.
- Robin, L., *Platon, nouvelle édition avec bibliographie mise à jour et complétée*, Paris 1968.
- Ross, W. D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951.
- Ryle, G., *Plato's Parmenides in Mind*, 48, 1939, 129–151, 302–325.
- Ryle, G., *Plato's progress*, Cambridge 1966.
- Schofield, M., *Likeness and Likenesses in the Parmenides*, in Gill, Ch./McCabe, M. M., 1996, 49–77.
- Stefanni, L., *Platone*, II, seconda edizione aggiornata, Padua 1949, 1991?.
- Steinthal, H., *μύθος und εἰσαγωγή. Platon über die Grenzen der Erkenntnis in Antike Texte in Forschung und Lehre. Festschrift für W. Heilmann zum 65. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1993, 99–104.
- Steinthal, H., *Platons problematische Lehre in Gymnasium*, 103, 1996, 1–24.
- Szlezák, Th. A., „Menschliche“ und „göttliche“ Darlegung. Zum 'theologischen' Aspekt des *Redens* und Schreibens bei Platon in *Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für M. Hengel zum 70. Geburtstag*, Bd. II, Griechische und Römische Religion, hrsg. v. H. Cancik, Tübingen 1996, 252–263.

- Slezák, Th. A., Rez. von Ferber, 1991 in *Gnomon*, 69, 1997, 404–411 [= Slezák 1997a].
- Slezák, Th. A., *Über die Art und Weise der Erörterung der Prinzipien im Timaios in Interpretating the Timaeus and the Critias*, St. Augustin, 1997, 195–203 [= Slezák 1997b].
- Taylor, A. E., *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928.
- Thesleff, H., *Studies in Platonic chronology in Commentationes Humanarum Litterarum*, 70, 1982.
- Vlastos, G., *The Third Man Argument in the Parmenides in Philosophical Review*, 65, 1954, 319–349; abgedr. in R. E. Allen, *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1965, 231–263.
- von Wilamowitz-Moellendorf, U., *Platon, Zweiter Band, Bellagen und Textkritik*, Berlin 1919, 192, 196.
- Wippert, J., *Einführung zu Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons, Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*, hg. v. J. Wippert, Darmstadt 1972, VI–XLVIII.
- Zeyl, D. J., *Plato and talk of a world in flux, Timaeus 49a6–50b5 in Harvard Studies in Classical Philology*, 79, 1975, 125–148.