

Theodor Ebert

Meinung und Wissen in der Philosophie Platons

Theodor Ebert

Meinung und Wissen
in der Philosophie Platons

Untersuchungen zum ‚Charmides‘, ‚Menon‘ und ‚Staat‘



1974

Walter de Gruyter · Berlin · New York

ISBN 3 11 00 4787 X
Library of Congress Catalog Card Number 72-81551

©

1974 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp., Berlin 30, Genthiner Straße 13.
Printed in Germany

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie, Xerokopie) zu vervielfältigen.

Satz und Druck: Walter Pieper, Würzburg

Meinen Eltern

Vorbemerkung

Die vorliegende Untersuchung ist die umgearbeitete, teils verkürzte, teils erweiterte Fassung einer Abhandlung, die unter dem Titel „Das Verhältnis von Doxa und Episteme in der Philosophie Platons“ im Wintersemester 1966/67 von der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg als Dissertation angenommen wurde. Ernst Tugendhat und insbesondere Hans-Georg Gadamer danke ich für mannigfache Anregungen und Kritik an der ursprünglichen Fassung dieser Arbeit. Für ihre gründliche und hilfreiche Kritik einer englischen Fassung von Kapitel IV, Abschnitt A, bin ich John Ackrill und Michael Woods, Oxford, verpflichtet. Manfred Riedel, Erlangen, habe ich für eine kritische Durchsicht der Neufassung zu danken. Schließlich sei der Deutschen Forschungsgemeinschaft an dieser Stelle für die Gewährung eines Stipendiums gedankt, das mir im akademischen Jahr 1967/68 eine Fortsetzung meiner Studien zur antiken Philosophie an der Universität Oxford ermöglicht hat.

Daß die Verantwortung für alle verbliebenen Mängel dieser Arbeit allein beim Autor liegt, wird sich von selber verstehen.

Erlangen, im Oktober 1973

Theodor Ebert

Inhaltsverzeichnis

<i>Vorbemerkung</i>	VII
<i>Einleitung:</i>	
a) Problemhorizont und Fragestellung der Untersuchung	I
b) Hermeneutische Vorüberlegungen zu einer Interpretation der platonischen Dialoge	23
<i>Erstes Kapitel:</i>	
<i>Bedeutungsanalytische Voruntersuchungen</i>	37
a) Meinen und Meinung	37
b) Erkennen und Kennen	40
c) Wissen	45
d) Meinen und Wissen	47
<i>Zweites Kapitel:</i>	
<i>Wissen des Wissens und Vorbegriff von Wissen im ‚Charmides‘</i>	55
a) Sich-Kennen, Sich-Wissen und Wissen des Wissens	62
b) Die Möglichkeit reflexiven Wissens	69
c) Wissen des Wissens und Wissen, was einer weiß	72
d) Kenntnis von Allem und Wissen des Guten	75
<i>Drittes Kapitel:</i>	
<i>Die Anamnesis als Übergang von Meinung zu Wissen (Men. 80a – 86c)</i>	83
a) „Lernen ist Wiedererinnerung“	84
b) Die Geometriestunde im ‚Menon‘	88
c) Aporie und Aporieverständnis Menons	90
d) Die Rede des Sokrates	96
e) Menons Mißverständnis der Anamnesis	101
<i>Viertes Kapitel:</i>	
<i>Doxa und Episteme in den mittleren Büchern des ‚Staates‘</i>	105
A. Doxa und Chorismos	109
a) Glaukons Einwand und die Frage nach dem wahren Philosophen	110
b) Die Diskussion der Unterscheidung von Doxa und Episteme (Pol. 477 – 479) in der Platonliteratur	114
c) Glaukon als Sprecher der Doxa	117
d) Die ontologischen Konsequenzen der Unterscheidung von Wissen und Meinung als Vermögen	125
e) Epigone oder Kritiker des Eleatismus?	131

X

B. Die Idee des Guten und die Mathematik	132
a) Erziehung der Herrscher und Erkenntnis des Guten	132
b) Das Gute und die Idee des Guten	133
c) Das Gute und die Güter	140
d) Die Logik von ‚gut‘	143
e) Der Begriff des Guten und die Aufdeckung von ideativen Begriffen	146
f) Die Diskussion der drei Gleichnisse in der Platonliteratur	151
g) Die Funktion der drei Gleichnisse in der Argumentation des sechsten und siebten Buches	159
h) Das Sonnengleichnis	161
i) Das Liniengleichnis	173
k) Das Höhlengleichnis	193
<i>Schlußbemerkung</i>	209
Literaturverzeichnis	214
Stellenregister	219
Namenregister	230
Sachregister	233

Einleitung

a) Problemhorizont und Fragestellung der Untersuchung

Platon ist der einzige Philosoph der vorchristlichen griechischen Antike, von dem alle Schriften erhalten sind, die er selbst veröffentlicht oder doch zur Veröffentlichung bestimmt hat; kein antiker Autor erwähnt bekanntlich einen Dialog Platons, den nicht auch wir noch besitzen. Mit der Einzigartigkeit dieser Überlieferungslage kontrastiert die Kargheit dessen, was wir über Platons Philosophie wissen. Man braucht sich nur unsere in den Grundzügen doch gesicherte Kenntnis der Philosophie des Aristoteles vor Augen zu halten, um zu sehen, in welchem Ausmaß gerade die zentralen Lehrstücke der platonischen Philosophie ein Feld von Vermutungen und Spekulationen sind; die Breite der Kontroversen über den Sinn der Ideenlehre, über deren mögliche Entwicklung und Modifikation, über die Anamnesislehre oder über Bedeutung und systematische Stellung der Idee des Guten ist nur ein Symptom für diese Forschungslage.

Nun hat diese Unkenntnis über das, was als das eigentliche Zentrum der Philosophie Platons gilt, über die Ideenlehre, ihren Grund zunächst in den platonischen Texten selbst. Wollte man die Seiten des Corpus Platonium, auf denen explizit von den Ideen gehandelt wird, aneinanderstellen, so käme man über den Umfang eines Dialoges kaum hinaus. Der Raum, den die Diskussion der Ideenlehre nach den Berichten der Schüler Platons, des Aristoteles vor allem, innerhalb der Akademie eingenommen zu haben scheint, findet jedenfalls äußerlich im schriftstellerischen Werk Platons keine Entsprechung. Überdies scheinen viele der Stellen, an denen auf die Ideenlehre Bezug genommen wird, eher Andeutungen für bereits Initiierte zu geben als eine durchgeführte Explikation dieser Theorie. Einzig der ‚Parmenides‘ erörtert in seinem ersten Teil systematische Schwierigkeiten, die sich aus der Annahme der Ideen zu ergeben scheinen. Aber gerade die Argumentationen dieses Dialoges machen die Frage nach dem Sinn der Ideenlehre nur noch vertrackter. Der Leser erhält keine Antwort auf die Einwände, die Parmenides im Gespräch mit dem jugendlichen So-

krates gegen die Annahme der Ideen erhebt, obwohl derselbe Parmenides ausdrücklich feststellt, daß eine Leugnung der Ideen „die Möglichkeit des Sich-Unterredens“ (ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις 135 c 1-2) aufheben würde. Dennoch scheint diese Kritik des ‚Parmenides‘ für die am Urbild-Abbild-Modell orientierte Darstellung der Ideenlehre des ‚Phaidon‘ und der ‚Politeia‘ vernichtend: als eine Ähnlichkeitsbeziehung, so stellt der ‚Parmenides‘ fest, läßt sich die Methexis nicht denken (vgl. Parm. 133 a). Wie aber ist dann das Verhältnis der Ideen zu den raum-zeitlichen Dingen zu bestimmen? Was sind überhaupt Ideen? Was ist mit der Idee des Guten als einem Prinzip (ἀρχή) von Ideen gemeint?

Auf alle diese Fragen geben die platonischen Dialoge, wie es scheint, keine zureichenden oder auch nur widerspruchsfreien Antworten. Daher haben in diesem Jahrhundert Forscher wie Robin, Stenzel, Wilpert und Ross versucht, über den Weg einer Auswertung der Sekundärüberlieferung einiges Licht in dieses Problemfeld zu bringen¹. Die Reihe dieser Versuche ist in den letzten Jahrzehnten durch das Unternehmen von Krämer und Gaiser, „Platons ungeschriebene Lehre“ systematisch wiederherzustellen, fortgeführt worden².

Aber die philologische Erudition und der kombinatorische Scharfsinn dieser Arbeiten können doch den methodischen Mangel, der Rekonstruktionsversuchen dieses Typs anhaftet, nicht wettmachen. Der Versuch, eine philosophische Theorie aus Referaten fremder Autoren zu erschließen, der auch bei einem wohlwollenden Berichterstatter schon mit der Möglichkeit von Mißverständnissen rechnen muß, ist erst recht mißlich, wenn die Mitteilungen über die zu erschließende Lehre, wie es bei Aristoteles, dem Hauptzeugen für die ‚ungeschriebene Lehre‘ Platons, der Fall ist, im Kon-

¹ L. Robin, *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*. Paris 1908 (Robin beschränkt sich in seiner Untersuchung, wie der Titel andeutet, auf die aristotelischen Testimonien). J. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Leipzig Berlin 1924, 21933. P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*. Regensburg 1949. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*. Oxford 1951. Für die Diskussion des Problems der indirekten Platonüberlieferung im vorigen Jahrhundert vgl. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore 1944, 2New York 1962 vol. I, Foreword. – Zitierte Literatur ist im folgenden, wenn sie häufiger genannt wird, nur mit Kurztiteln angegeben. Die genauen bibliographischen Angaben liefert das Literaturverzeichnis. Wird außer der ersten Auflage eines Buches noch eine spätere genannt, so wird aus der letzteren zitiert.

² H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg 1959. K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1963. Den Argumenten Krämers hat sich auch K. Oehler angeschlossen (*Der entmythologisierte Platon*, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 19 (1965) 393–420. *Neue Fragmente zum esoterischen Platon*, *Hermes* 93 (1965) 397–408).

text einer ablehnenden Kritik stehen. Dieser Umstand nimmt auch dem Vorschlag Burnets³, zwischen Referat und Interpretation des Aristoteles zu unterscheiden, viel von seinem methodischen Wert. Wie sehr eine von systematischen Interessen vorgeformte Fragestellung auch schon den vorgeblichen Bericht zu verzeichnen im Stande ist, hat gerade die Analyse der aristotelischen Vorsokratiker-Referate sichtbar gemacht⁴. Und keine der *δόξαι προτέρων* wird von Aristoteles so wenig wohlwollend behandelt wie die Ideenlehre. Hinzu kommt, daß die von Aristoteles unabhängige Überlieferung zu bruchstückhaft ist, um als Korrektiv seiner Berichte und Kritiken fungieren zu können. Wie wenig aber die aristotelischen Referate im einzelnen zuverlässig sind, haben die minutiösen und scharfsinnigen Untersuchungen des amerikanischen Platonforschers H. Cherniss gezeigt⁵. Selbst wenn man Cherniss' Ausführungen nicht in allen Punkten folgen will, so wird man die aristotelischen Berichte, wenn überhaupt, doch nur weit kritischer und vorsichtiger als Quellen für Lehrmeinungen Platons nutzen können; die Ablehnung, auf die Cherniss' Metakritik in der europäischen Platonforschung teilweise gestoßen ist, scheint mitunter in keinem Verhältnis zur Triftigkeit der gegen ihn vorgebrachten Argumente zu stehen⁶.

³ J. Burnet, *Greek Philosophy*. London 1914, 131968, 254.

⁴ H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore 1935. Vgl. a. K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn 1916, 2Frankfurt 1959 insbes. 21 f., 98 ff.

⁵ H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato*. Ders., *The Riddle of the Early Academy*. New York 1945.

⁶ Vgl. etwa D. Ross, *Plato's Theory of Ideas* 142 ff. („The Unwritten Doctrines“). Ross erkennt Cherniss' kritische Leistung an, möchte aber ihren Konsequenzen ausweichen (S. 143). Die Belege aus Aristoteles, auf die Ross sich stützt, sind von Cherniss diskutiert worden, ohne daß sich Ross jedoch mit dessen Argumenten auseinandersetzt. Die bisher ausführlichste Auseinandersetzung mit Cherniss' Thesen gibt Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles* 380 ff. („Das Problem des esoterischen Platon“). Krämers Kritik an Cherniss leidet aber unter der Schwäche, die für seine Beweisversuche allgemein charakteristisch ist: er behandelt, was allenfalls als Indiz für seine These gelten könnte, als unwiderleglichen Beweis. So ist Krämer der Ansicht – um nur ein besonders krasses Beispiel zu nennen –, daß durch Platons Bericht im VII. Brief über seinen Umgang mit Dionysios von Syrakus, einen Bericht also über eine in mehrfacher Hinsicht exzeptionelle Situation, eine „Lehrfähigkeit (sc. Platons) nicht nur erwiesen, sondern auch in Einzelzügen erhellt“ ist (a. a. O. 403, vgl. 406, 444, 453). Cherniss' Kritik an den Berichten über den Begriff des *ἕν* als Prinzip glaubt Krämer mit einem Hinweis auf den platonischen ‚Parmenides‘ widerlegen zu können, der zeige, „daß das Eins bei Platon durchaus die Funktion eines Prinzips der Ideenwelt besaß“ (a. a. O. 425). Selbst wer glaubt, diese These aus dem zweiten Teil des Dialogs herauslesen zu können, wird doch zugeben müssen, daß dort vom Eins in der Funktion eines Prinzips nicht explizit die Rede ist. Man wird eine solche These bestenfalls als Hypothese einer möglichen Interpretation ansehen können, als Basis einer Widerlegung ist sie untauglich. – Den Hauptargumenten von Cherniss

Angesichts dieses Diskussionsstandes findet sich ein Versuch, der über Platons zentrale philosophische Theorie Auskunft sucht, zunächst und vor allem wieder auf die Dialoge verwiesen. Was die nachfolgenden Untersuchungen von den vorerwähnten Arbeiten methodisch unterscheidet, ist in der Tat dies, daß sie ihre Fragen ausschließlich an die Texte Platons selber richten. Sie teilen jedoch mit den genannten Abhandlungen die *Motivation* durch die Frage nach der platonischen Ideenlehre. Aber es ist nicht ihre Absicht, diese Frage, die gleichwohl ihren Problemhorizont bildet, explizit zu stellen, also zu untersuchen, was eigentlich die platonischen Ideen sind. Ihr Ziel ist begrenzter. Positiv wollen sie eine Aufklärung des Verhältnisses von Meinung und Wissen, von *Doxa* und *Episteme* leisten, von jenen Begriffen also, die in den mittleren Büchern der ‚*Politeia*‘ den Rahmen für die Exposition der Ideenlehre abgeben. Hinsichtlich der Ideenlehre selbst ist die Absicht der folgenden Untersuchungen eher negativ: durch die Analyse des Verhältnisses von *Doxa* und *Episteme* sollen bestimmte, für das Verständnis der platonischen Ideen weithin maßgebende Interpretationsmuster widerlegt und gezeigt werden, daß diese Muster durch die platonische Form der Darstellung einerseits und die Macht einer an der aristotelischen Philosophie orientierten Tradition andererseits induziert sind.

Daß dieser δεύτερος πλοῦς einer Analyse des Verhältnisses von *Doxa* und *Episteme* im Hinblick auf die Frage nach dem Sinn der platonischen Ideenlehre eine gewisse Plausibilität für sich in Anspruch nehmen kann, sei hier vorläufig durch zwei Gründe erläutert. Der erste ist ein philosophiegeschichtlicher: es fällt auf, daß die aristotelische Kritik an Platon, in der die spätere Platonkritik ihre Quelle und ihr Vorbild hat, eben dies Verhältnis von Meinung und Wissen nirgends als den Rahmen der platonischen Ideenhypothese nennt. Hätten wir nur die aristotelische Kritik an Platon und nicht auch Platons eigene Schriften, so würden wir nicht wissen, daß die Ideen – wie uns jetzt etwa die mittleren Bücher der ‚*Politeia*‘ oder der ‚*Timaios*‘ (vgl. 51 d–e) bezeugen – bei Platon im Zusammenhang der Unterscheidung von Meinung und Wissen eingeführt werden. Von der Bezie-

stellt sich Krämer nicht. Er gibt keine Auskunft auf die Frage, warum die verschiedenen Platonschüler (Aristoteles, Xenokrates, Herakleides) der Vorlesung „Über das Gute“ soviel Bedeutung beimaßen, daß sie sie zu einer Nachschrift umarbeiteten, die in ihren Schriftenverzeichnissen genannt ist, wenn es doch eine ständige Lehrtätigkeit Platons in der Akademie gab (vgl. Cherniss, Riddle 12). – Ebenso wenig äußert sich Krämer zu dem Problem der Glaubwürdigkeit der aristotelischen Berichte angesichts der offenbaren systematischen Mißdeutung von Lehren Platons, die an den Dialogen (etwa am ‚*Timaios*‘) belegt werden können (vgl. Cherniss, Riddle 20 ff.).

hung der platonischen Ideen auf das Wissen als Gegensatz der Meinung sind bei Aristoteles nur die „Argumente aus den Wissenschaften“ (vgl. etwa Met. A 9, 990 b 11–13) übriggeblieben; die Aufsplitterung in einen Plural (ἐπιστήμαι) macht unkenntlich, daß hier ein Gegensatzverhältnis, das von Meinung und Wissen, zu Grunde lag. Daß sich Meinung und Wissen dabei nicht als bloß äußerliche Gegensätze gegenüberstehen, zeigt das Höhlengleichnis: Wissen als das Sich-Heraufgearbeitethaben aus der Höhle des Meinens ist allererst die Einsicht in die Bedingungen und die Bedingtheit bloßer Meinung. Es ist Zur-Einsicht-Gekommen-Sein *in*, nicht bloßes Losgekommen-Sein *von* Meinung.

Eine Reflexion auf das Verhältnis von Meinung und Wissen, die auf den Weg von der Meinung zum Wissen reflektiert, suchen wir bei Aristoteles – auch außerhalb seiner Kritik an Platon – vergeblich. Das meint freilich nicht, daß es bei Aristoteles keine genaue Unterscheidung von Doxa und apodeiktischem Wissen gibt (vgl. z. B. Met. Z 16, 1039 b 32 ff.; Anal. post. A 33, 88 b 30 ff.). Aber was Aristoteles hier ‚Meinung‘ nennt, hat nicht jenen Charakter *bloßer* Meinung, den die Gefangenschaft des Höhlengleichnisses darstellt und zu dem in den mittleren Büchern der ‚Politiea‘ das Wissen im Gegensatz steht. Daher ist auch, wo bei Aristoteles von einer Stufung von Wissensweisen die Rede ist (z. B. Met. A 1, 980 a 21 – 982 a 3), eine Stufung gemeint, die erst der philosophischen Reflexion als solche erscheint; diese Stufen des Wissens von der Aisthesis bis zur Sophia sind nicht, wie bei Platon, durch den Prozeß eines Zur-Einsicht-Kommens, einer Paideia, verbunden – was sehr schön etwa daran deutlich wird, daß Aristoteles die niedrigsten Stufen von Wissen am Verhalten von Tieren illustrieren kann (vgl. Met. A 1, 980 a 27 – b 27).

Diese Differenz zwischen Platon und Aristoteles hat ihren Grund möglicherweise in einer unterschiedlichen Bestimmung der Philosophie: während für den Sokratiker Platon Philosophie die Theorie der Überführung von Doxa in Episteme, des natürlichen Weltverständnisses in ein für sich selbst durchsichtig gewordenes ist, scheint bei Aristoteles Philosophie als Theorie je verschiedener Weisen von Wissen und ihrer Prinzipien verstanden. Aber für unsere Untersuchung kann die Frage nach dem Grund dieser Differenz offenbleiben. Ihre Tatsache allein reicht hin, um eine Analyse des Verhältnisses von Wissen und Meinung in den platonischen Dialogen für einen Interpretationsversuch vorrangig zu machen, der es immerhin für möglich hält, daß durch die aristotelische Kritik philosophische Einsichten Platons verdeckt worden sind⁷.

⁷ Zur Frage der philosophischen Differenz zwischen Aristoteles und Platon vgl. den

Der zweite Grund für die Auszeichnung der Frage nach dem Verhältnis von Meinung und Wissen bei Platon liegt in der sachlichen Zugänglichkeit dessen, wonach sie inhaltlich fragt. Die Frage nach den Kriterien der Unterscheidbarkeit von Meinung und Wissen hat ihren philosophischen Sinn unabhängig von Theoremen, die innerhalb einer bestimmten philosophischen Theorie an dieses Verhältnis geknüpft sein mögen. Mit ihr ist ein sachliches Problem genannt, das nicht – wie etwa die Rede, alles Wissen sei ‚wiedererinnertes‘ – in mythologischer Verrätselung einem direkten Begreifen entzogen, sondern das rein in seinem phänomenalen Sinn verstehbar ist. In dieser sachlichen Zugänglichkeit liegt aber die Chance, zu einer produktiven Auseinandersetzung mit den Aussagen der platonischen Dialoge über *Doxa* und *Episteme* zu kommen, und dies in einem doppelten Sinn: einerseits so, daß das dort Gesagte – durch Vermittlung von Einsichten oder durch Provokation von Fragen – für das sachliche Verständnis fruchtbar werden kann, zum andern aber auch in der Weise, daß sich mit den an der Sache gewonnenen Erkenntnissen solches, was in den Dialogen zunächst nicht verständlich scheint, in seinem sachlichen Sinn aufschließen läßt.

Dieser zweite Grund für den Vorrang der Frage nach dem Verhältnis von Meinung und Wissen enthält aber über den ersten hinaus schon eine Anweisung für das methodische Vorgehen der hier versuchten Interpretation: sie versteht sich als eine ‚systematische‘ in dem Sinn, daß sie das in bestimmten philosophischen Theoremen Gemeinte aus einem Sachverständnis zu entfalten sucht. Umgekehrt gesagt: sie verbietet sich den *ἀργὸς λόγος* bloß doxographischer Verzeichnung dessen, was Platon vorgeblich zu bestimmten Fragen und Phänomenen ‚gemeint‘ hat. Jede Interpretation, die nur nach dem fragt, was ein Philosoph ‚gemeint‘ und ‚gesagt‘, nicht aber nach dem, was er *gesehen* und *erkannt* hat, verzichtet damit nicht nur auf die Möglichkeit, selber eine sachliche Erkenntnis zu Gesicht zu bekommen, sondern kann vor allem nie sicher sein, ob nicht das, was ihr als nur noch historisch verstehbare Meinung ihres Autors erscheint, in Wahrheit ein Reflex der Ohnmacht des eigenen Begreifens ist.

Dieser Verdacht trifft aber nicht nur jene Auffassung, die eine bestimmte philosophische Theorie insgesamt nur noch als Gegenstand historisch-doxographischen Interesses betrachtet; er trifft auch jene entwicklungsgeschichtlichen Konstruktionen, die das, was dem heutigen Leser widersprüchlich und unverständlich vorkommt, durch eine Verteilung auf verschiedene Ent-

lehrreichen Aufsatz von E. Frank, *The Fundamental Opposition of Plato and Aristotle*, *AJPh* 61 (1940) 34 – 53, 166 – 185, insbes. 166 ff. (Jetzt a. in: E. Frank, *Knowledge, Will, and Belief – Wissen, Wollen, Glauben*. Zürich 1955, 86 ff.).

wicklungsstufen eines Philosophen erklären wollen. Hinter den für heutige Leser, wie es scheint, inhaltlich nicht nachvollziehbaren Theoremen eines Philosophen, die ihren Platz dann gewöhnlich in seiner Frühphase finden, könnte sich eine noch nicht verstandene Einsicht verbergen, in deren Licht sein gesamtes Werk ein anderes Aussehen gewinnt⁸.

In der Platonliteratur ist die kritisierte doxographische Betrachtungsweise auf dem Gebiet, das den Gegenstand der folgenden Untersuchungen bildet, in einer Weise eingeschliffen, die nicht als Ergebnis einer Auslegungstradition allein verständlich scheint. Hier treten offenbar allgemeinere Vorurteile ins Spiel.

Die sachliche Unverständlichkeit der Ideenlehre, wie sie im ‚Phaidon‘ und in der ‚Politeia‘ dargestellt scheint, jene Zerspaltung der Welt in einen Kosmos unvergänglicher, urbildhafter Gestalten, von denen allein Wissen möglich sein soll, und in ein Reich sinnlicher abbildhafter Erscheinungen, die den Gegenstand des Meinens bilden, führte, vor allem als man in der Sprachstatistik ein Mittel zur chronologischen Ordnung der Dialoge besaß, zu einer entwicklungsgeschichtlichen Konstruktion, die in der Platonforschung vielfach Anerkennung gefunden hat: zur Unterscheidung zwischen einer frühen und einer späten Form der platonischen Philosophie, wobei der späte Platon die Ideenlehre und mit ihr zusammenhängende Theoreme wo nicht aufgegeben, so doch entscheidend modifiziert haben soll⁹. Für

⁸ Das gilt selbstverständlich dort nicht, wo eine Entwicklung durch explizite Äußerungen eines philosophischen Autors oder durch unsere biographische Kenntnis über ihn belegt und abgesichert ist, wie etwa im Falle Kants. Aber für die klassische Philosophie der Griechen fehlen uns solche Äußerungen, und unsere sonstige Kenntnis ist bei weitem zu bruchstückhaft, um die Zuversicht zu rechtfertigen, mit der man Interpretationsprobleme der antiken Philosophie durch entwicklungsgeschichtliche Konstruktionen lösen zu können glaubt. Daß insbesondere gegenüber den platonischen Dialogen die entwicklungsgeschichtliche Fragestellung unangemessen ist, hat H.-G. Gadamer richtig betont (*Amicus Plato magis amica veritas*, in: *Platos dialektische Ethik*. 2Hamburg 1968, 253). – Zu dem methodischen Problem ist sehr instruktiv auch der Streit über das Vorliegen und das Verhältnis zweier Konzeptionen von Metaphysik bei Aristoteles. Auch hier ist die Forschung von den Athetesen Natorps über Werner Jägers entwicklungsgeschichtliche Erklärung zu einem integrativen Verständnis der aristotelischen Metaphysik gekommen (J. Owens).

⁹ In England hat L. Campbell die Tradition einer „Revision“ der Ideenlehre in den Spätdialogen eröffnet (vgl. *The Sophistes and Politicus of Plato*, ed. by L. Campbell. Oxford 1867, Introduction LXXI). Ihm schlossen sich im englischen Sprachbereich H. Jackson, W. F. R. Hardie, F. M. Cornford, D. Ross und zuletzt G. Ryle an, um nur die namhaftesten Forscher zu nennen. In Deutschland war es vor allem J. Stenzel, der die These einer Revision der Ideenlehre in den Spätdialogen vertrat; für Stenzel fällt diese Korrektur der Ideenlehre mit der Ausweitung der Ideenhypothese zu einer allgemeinen Erkenntnistheorie zusammen (vgl. *Studien* 29. *Kleine Schriften* 42 f.) Vgl. a. E. Kapp, *The Theory of Ideas in Plato's Earlier Dialogues*, in: *Ausge-*

diese Unterscheidung berief man sich auf zwei Stellen in den platonischen Spätdialogen, auf die Diskussion bestimmter Schwierigkeiten im Verständnis der Ideen, wie sie der ‚Parmenides‘ (130–135) exponiert, und auf die Kritik an den „Ideenfreunden“ im ‚Sophistes‘ (248 a–249 b).

Die systematische Unterscheidung eines frühen von einem späten Platon hat jedoch eine entscheidende Schwäche: das Schweigen des Aristoteles spricht gegen sie. An keiner Stelle im Corpus Aristotelicum findet sich ein Hinweis darauf, daß Platon die Ideenlehre revidiert hat; Aristoteles weiß lediglich von einer Erweiterung der Ideenlehre zur Zahlenlehre (vgl. Met. M 4, 1078 b 9 ff. und M 6, 1080 b 11–14; s. Ross z. St.). Und er hätte kaum die Gelegenheit ausgelassen, eine Zurücknahme früherer Positionen der Ideenlehre durch Platon selbst für seine Kritik dieser Theorie auszuheben.

Dies war für John Burnet der Grund, die Differenz von frühem und spätem Platon als systematisch unterschiedener Positionen aufzugeben¹⁰. Da aber auch Burnet daran festhalten wollte, daß der ‚Parmenides‘ eine Kritik der Ideenlehre des ‚Phaidon‘ und der ‚Politeia‘ enthielt¹¹, kam er zu der Folgerung, die Dialoge Platons bis zum ‚Staat‘ einschließlich wollten nur die getreue Abschilderung der Philosophie des historischen Sokrates sein¹². Dieser Auffassung schloß sich zwar auch A. E. Taylor an¹³, aber sie wurde von der übrigen Platonforschung zurückgewiesen; Burnets Vorschlag hatte selbst wieder die Charakterisierung des Sokrates bei Aristoteles gegen sich (vgl. Met. M 4, 1078 b 30 f.). Aber die Ablehnung der These Burnets verdrängte zugleich die Problemstellung, auf die sie eine Antwort hatte sein wollen. So verfestigte sich das entwicklungsgeschichtliche Bild eines Wandels vom frühen zum späten Platon, auch wenn man – auf Grund von ‚Parmenides‘ 135 c – nicht mehr ein gänzlich Aufgeben, sondern nur eine Modifikation der Ideenlehre beim späten Platon annahm¹⁴.

Dies entwicklungsgeschichtlich orientierte Verständnis der platonischen Philosophie beherrscht nun gerade auch weitgehend die Untersuchungen zur

wählte Schriften 55 f. Zuletzt haben W. Kamlah (Platons Selbstkritik im Sophistes, 1963) und G. Prauss (Platon und der logische Eleatismus, 1966) diese Auffassung vertreten.

¹⁰ J. Burnet, *Greek Philosophy* 255. Vgl. dazu a. N. Gulley, *Plato's Theory of Knowledge* 174.

¹¹ Burnet a. a. O. 192, 206.

¹² Burnet beginnt seine Darstellung der platonischen Philosophie daher auch erst mit dem ‚Theaitetos‘. Vgl. *Greek Philosophy* 191 ff.

¹³ Vgl. A. E. Taylor, *Plato. The Man and His Work*, 1926, ⁸1966, 177. Ders., *Varia Socratica*, 1911, 69 f., 88 f.

¹⁴ So etwa W. G. Runciman, *Plato's later Epistemology* 128 f.

– wie es mit einem historisch unangemessenen Titel heißt – ‚platonischen Erkenntnistheorie‘¹⁵. Das hat verständliche Gründe: denn die dualistisch verstandene Metaphysik der ‚Politeia‘ oder die Anamnesislehre scheinen Platon völlig außerhalb einer Diskussion erkenntnistheoretischer Probleme, wie sie in der neueren Philosophie geführt wurde, zu rücken. Im ‚Theätet‘ und im ‚Sophistes‘ dagegen konnte man eine vertrautere Sprache hören: eine subtile Kritik des Sensualismus und Untersuchungen zur Grundlegung der Logik und Begriffsanalyse. So ist es nicht verwunderlich, daß die überwiegende Mehrzahl der monographischen Abhandlungen zur platonischen Erkenntnistheorie dem ‚Theätet‘ oder dem ‚Theätet‘ zusammen mit dem ‚Sophistes‘ gelten¹⁶.

Ein Versuch, die Aussagen Platons als Teile einer einheitlichen Theorie verständlich zu machen, ohne nun umgekehrt die Spätdialoge der „Meta-

¹⁵ Die Unangemessenheit dieses Titels liegt darin, daß mit ihm das *genetische* Interesse der neueren Philosophie am Erkenntnisproblem, die Frage also nach den *Quellen* unseres Wissens (seien sie psychologisch oder transzendental verstanden) an die Stelle der Frage nach dem *Wesen* des Wissens gesetzt wird. Erst unter dem Einfluß der analytischen und sprachanalytischen Philosophie hat sich die Diskussion des platonischen Begriffs der Episteme wieder an der Was-Frage orientiert: vgl. Runciman, *Plato's later Epistemology* 11 u. ö.; Cross and Woosley, *Plato's Republic* 170 ff.

¹⁶ Dies gilt für die älteren Arbeiten von W. Brindmann (*Die Erkenntnistheorie in Platons Theaitet*. Bergedorf 1896) und E. Stoelzel (*Die Behandlung des Erkenntnisproblems im platonischen Theaitet*. Berlin 1908) ebenso wie für die Untersuchungen von F. M. Cornford, der seinem Kommentar des ‚Theaitetos‘ und ‚Sophistes‘ den Titel ‚Plato's Theory of Knowledge‘ gibt, oder von W. G. Runciman, dessen Buch ‚Plato's later Epistemology‘ ebenfalls ausschließlich den ‚Theaitetos‘ und ‚Sophistes‘ behandelt. N. Gulley (*Plato's Theory of Knowledge*. London 1962) gibt dagegen „a systematic account of the development of Plato's theory of knowledge“ (a. a. O. VII), der auch die Frühdialoge und die ‚Politeia‘ miteinbezieht. Aber Gulley kann mit Recht hinzufügen: „So far as I am aware, no previous book in English has tried to do this“ (ibid.). In der deutschen Platonliteratur gibt die immer noch sehr lesenswerte Abhandlung von D. Peipers (*Die Erkenntnistheorie Platons*. Leipzig 1874) eine Gesamtdarstellung der platonischen Theorie von Erkenntnis und Wissen, aber der Raum, den Peipers dabei dem ‚Theaitetos‘ einräumt – das Buch ist in seinem Hauptteil ein Kommentar zu diesem Dialog – bestätigt den systematischen Vorrang, den der ‚Theaitetos‘ auch für Peipers besitzt. – Die Auszeichnung der Spätdialoge in den Untersuchungen zur „Erkenntnistheorie“ Platons ist, worauf K. Oehler aufmerksam gemacht hat (vgl. *Der entmythologisierte Platon* a. a. O. 396), historisch mit durch den Umstand bedingt, daß der ‚Theaitetos‘ und der ‚Sophistes‘, die bei Schleiermacher und Hermann als propädeutische Vorübungen zu den Dialogen ethischen und politischen Inhalts verstanden worden waren, durch die Sprachstatistik allererst *als Spätdialoge* erkannt wurden, – eine Entdeckung, die aber gerade in eine Zeit fiel, in der sich die Philosophie nach dem Zerfall der idealistischen Systementwürfe verstärkt den Fragen der Erkenntnistheorie und Logik zuwandte. Gegen die Metaphysik aristotelisch-platonischer Provenienz schien man plötzlich in Platon selber einen Bundesgenossen zu finden.

physik“ der frühen und mittleren Dialoge zu subsumieren, müßte daher vor allem die erkenntnistheoretischen Ausführungen in den frühen und mittleren Dialogen neu interpretieren und zeigen, daß jene dualistische Metaphysik, die man in der ‚Politeia‘, oder der Psychologismus, den man in der Anamnesislehre zu finden glaubt, in Wahrheit nie Bestandstücke der Philosophie Platons gewesen sind, daß wir es hier vielmehr mit Um- und Fehldeutungen der platonischen Texte durch die Tradition des Platonismus und Neuplatonismus zu tun haben, die letztlich auf die interpretatio peripatetica zurückgehen. Ein solcher Versuch wird nur dann einige Aussicht auf Erfolg haben, wenn er sich nicht abstrakt der historisch-philologischen Forschung und ihren Methoden gegenüberstellt – wie es die sich philosophisch verstehende Platoninterpretation oft getan hat –, sondern sich diese Methoden auf dem Boden einer vorgängigen hermeneutischen Reflexion zunutze macht.

Die hermeneutische Reflexion zielt dabei in zwei Richtungen: Zum einen auf das durch die literarische Form des platonischen Dialoges gestellte Interpretationsproblem. Darüber soll der zweite Teil dieser Einleitung Auskunft geben. Zum anderen aber gilt sie einer Aufklärung der Herkunft jener inhaltlichen Interpretationsmuster, mit deren Hilfe die für unsere Fragestellung interessierenden Texte ausgelegt werden, und der Verflechtung dieser Muster mit der Geschichte der neueren Philosophie. Daß ein solcher Verflechtungszusammenhang besteht, wird schon daran deutlich, daß eine Platonforschung im spezifischen Sinn sich erst dann etablieren konnte, als die neuplatonische Tradition nicht mehr als allein legitimierte Verwalterin der platonischen Philosophie galt: die moderne Platonforschung ist ihrem Selbstverständnis nach auf den Trümmern des neuplatonischen Platonbildes gebaut – und es möchte sein, daß sie ebenso auch *mit* diesen Trümmern gebaut ist. Es war aber erst der englische Empirismus, der dem Einfluß des neuplatonischen Platonismus ein Ende gemacht hatte, genauer: Lockes Kritik an den eingeborenen Ideen im ersten Buch seines ‚Essay‘¹⁷. Diese Kritik galt unmittelbar wohl Lockes Cambridger Freunden, den Platonikern der Schule von Cambridge¹⁸, aber die systematische Stellung der *idea innata* gab dieser Kritik eine viel weiterreichende Wirkung.

¹⁷ Vgl. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (ed. J. W. Yolton), London 1965, Bk. I, chap. II S. 9 ff.

¹⁸ Vgl. dazu G. v. Hertling, *John Locke und die Schule von Cambridge*. Freiburg i. Br. 1892. E. Cassirer, der in seinem Werk über ‚Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit‘ hinter der von Locke kritisierten Position der eingeborenen Ideen „keine geschichtliche Realität“ gesehen hatte (Erkenntnisproblem, Bd. II, Berlin 1906, 21911, 230), hat sein Urteil später korrigiert und

Innerhalb des neuplatonischen Platonismus haben die *ideae innatae*, die historisch auf die Uminterpretation der stoischen *κοινὰ ἔννοια* vermittelt der platonischen Anamnesislehre zurückgehen, eine ganz bestimmte systematische Funktion. Sie wollen der theologischen Umdeutung der platonischen Ideen zu Gedanken des göttlichen Geistes ein Fundament in der Analyse des menschlichen Wissens selber geben. Wenn sich in der menschlichen Seele Begriffe und Wahrheiten aufweisen lassen, die weder den Sinnen entstammen noch auch bloß ausgedacht sein können, und wenn überdies diese Begriffe (*ideae*) und die aus ihnen gebildeten Wahrheiten für alle Menschen dieselben sind, dann, so scheint es, können sie ihren Ursprung nur einem Archetyp im Geiste Gottes verdanken. Cudworth bezeugt die systematische Valenz dieses Argumentes, wenn er sagt, daß der eigentliche Kampf gegen die „Atheisten“ auf dem Feld einer Untersuchung der Erkenntnis geführt werden muß¹⁹.

Von daher wird aber nun umgekehrt auch verständlich, welche Konsequenzen eine Kritik an den *ideae innatae* für den Platonismus haben mußte: erweist sich die Annahme eingeborener Ideen als unnötig zur Aufklärung des Wesens menschlicher Erkenntnis und zudem in sich als widersprüchlich, so fällt damit die rationale Stütze für die theologische Deutung der Ideen als Gedanken Gottes, für jenes Theologumenon also, das die Ideenlehre in der neuplatonischen Tradition gegen die aristotelische Kritik immunisiert hatte²⁰. Ihrer theologischen Kostümierung als Gedanken Gottes beraubt, wurden die Ideen wieder zu jenen dinglich starren Urbildern, gegen die sich die Einwände des Aristoteles gerichtet hatten.

Zwar war Locke nicht der erste, der an der Vorstellung eingeborener Ideen mit empiristischen Mitteln Kritik übte. Vor ihm hatte Gassendi die Rede von einer *idea innata* in den cartesischen Meditationen angegriffen und mit seinen sensualistischen Argumenten den bissigen Spott seines Gegners herausgefordert²¹. Es hat einen systematischen Grund, daß erst die Kritik Lockes hier durchschlagend ist: Locke ist dem sensualistischen Empirismus

anerkannt, daß die von Locke im ‚Essay‘ bekämpfte Position die des Cambrider Neuplatonismus ist (vgl. E. Cassirer, *Die platonische Renaissance und die Schule von Cambridge*. Studien der Bibl. Warburg 21. Leipzig Berlin 1932, 41 f. Anm.).

¹⁹ Vgl. R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*. London 1678, 730.

²⁰ Vgl. dazu A. N. M. Rich, *The Platonic Ideas as the Thoughts of God*, *Mnemosyne* IV 7 (1954) 123 – 133. Rich weist nach, daß die Interpretation der platonischen Ideen als Gedanken Gottes ihren Ursprung in einem Versuch der Harmonisierung von Platon und Aristoteles hat (a. a. O. 132 f.).

²¹ Vgl. Descartes, *Meditat. III, cap. 13*, *Werke* (ed. Adam/Tannery) t. VII, 37, s. a. 531 u. 538. Für Descartes sind die *ideae innatae* kein konstitutiver Bestandteil seiner philosophischen Doktrin: a. a. O. 515.

seiner Vorgänger – Gassendi und Hobbes – dadurch überlegen, daß er neben die äußere Erfahrung (sensation) als Quelle unserer Vorstellungen die innere der reflection stellt. Damit aber ist der Lockesche Empirismus gegen eine Kritik auf dem Boden der Psychologie gefeit, der die sensualistischen Theorien von Gassendi und Hobbes noch offenstanden²².

Lockes Kritik mußte daher für den Cambridger Platonismus, der jedenfalls in seinen Hauptvertretern Cudworth und Henry More mit der vorausgehenden neuplatonischen Tradition das logische nicht vom psychologischen Apriori unterschied²³, schlechterdings tödlich sein. In der Tat markiert der ‚Essay‘ das Ende des Platonismus als einer Tradition der europäischen Metaphysik. Der Platonismus Shaftesburys, durch den die Cambridger Schule weiterwirkte, ist nicht an der Metaphysik der platonischen Tradition orientiert, sondern an dem ästhetischen Lebensgefühl des Renaissanceplatonismus²⁴.

War die Kritik Lockes an den angeborenen Ideen ein unbezweifelbarer Fortschritt, so führte doch historisch die Abstoßung der empiristischen Erkenntnistheorie von der Tradition des Platonismus zur Fixierung eines Verständnisses der platonischen Idee, das mit der neuplatonischen Tradition zugleich Platon philosophisch überwunden sah. Gerade der Umstand, daß die Lockesche Kritik der *ideae innatae* nur einen „theologischen“ durch einen „naturalistischen Psychologismus“ ablöste²⁵, befestigte die Herrschaft psychologischer Kategorien in der Analyse der Erkenntnis und trug zu einem psychologisch-verdinglichten Verständnis der platonischen Ideen bei. Bezeugte schließlich nicht Platon selber mit seiner Lehre von der Wiedererinnerung der Ideen ebenso wie die aristotelische Kritik am *Chorismos* die Richtigkeit dieser Auslegung der Ideenlehre? Daß die platonischen Ideen unvergängliche Paradigmen für die vergänglichen Dinge sind, daß die Seele diese Gestalten vor ihrer Einkörperung geschaut hat und nur durch die Erinnerung an sie zu Wissen kommen kann, das ist ein Axiom der historischen Platonforschung von der Philosophiegeschichte Bruckers bis hin zu Cornford oder Cherniss²⁶.

Dennoch war mit der kritischen Zurückweisung der eingeborenen Ideen durch Locke zugleich auch die Möglichkeit gegeben, Platon selbst von den

²² Vgl. dazu E. Cassirer, *Die platonische Renaissance* 44.

²³ Vgl. Cassirer a. a. O. 41 f. Anm.

²⁴ Vgl. dazu Cassirer a. a. O. 111 ff.

²⁵ So E. Husserl, *Erste Philosophie I* (Husserliana VII). Den Haag 1956, 86.

²⁶ Vgl. J. Brucker, *Historia Critica Philosophiae*. Leipzig 1742, 697; F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge* 2; H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato* 210 f.

theologisch-psychologischen Verfälschungen der neuplatonischen Tradition zu unterscheiden. Es ist Leibniz, der diesen Schritt tut. Er greift in seiner Kritik der Lockeschen Erkenntnistheorie hinter die Tradition des Platonismus wieder auf Platon selbst zurück und will in der platonischen Anamneselehre eine Theorie der apriorischen Begriffe in einem rein logischen Sinn finden²⁷. Aber gerade weil die Argumente Lockes gegen die Metaphysik des (Neu)Platonismus auch für ihn durchschlagend sind, sieht er sich genötigt, die Ineinsetzung von Platon und Platonismus, die bis dahin fraglose Gültigkeit besaß, rückgängig zu machen²⁸. Leibniz' Äußerungen zu Platon sind allerdings zu programmatisch und zu sporadisch, als daß sie hätten unmittelbar ein neues Platonverständnis begründen können.

Die ‚Nouveaux Essais‘ erschienen erst 1765, ein Dreivierteljahrhundert nach dem Erscheinen des Lockeschen ‚Essay‘; dessen Lehre war zu diesem Zeitpunkt – dank der Propagierung durch die französische Aufklärung – längst allgemein verbreitet²⁹. Leibniz' Philosophie trat zudem bald in den Schatten der kantischen Transzendentalphilosophie: die ‚Kritik der reinen Vernunft‘ erschien nur sechzehn Jahre nach den ‚Nouveaux Essais‘. So setzte sich in dem Kampf der beiden Platonauslegungen – der in Lockes Kritik der innate ideas angelegten doxographischen und der durch Leibniz programmatisch formulierten philosophischen – die durch die Lockesche Philosophie initiierte und gestützte durch. Der Verbreitung gegenüber, die diese doxographisch orientierte Interpretation vor allem in den angelsächsischen Ländern besitzt, erscheint die an Leibniz' Intentionen anknüpfende Interpretationstradition etwa der Marburger Schule als ein esoterischer Zirkel. Wie wenig im übrigen die unausgeführten Bemerkungen von Leibniz selber noch gegen das herrschende, durch Locke und einen scholastischen Aristoteles gestützte Verständnis der platonischen Ideen- und Anamneselehre immun waren, zeigt sich sehr schön am Beispiel Kants, bei dem sich in der Tat beide Traditionen in einer widerspruchsvollen Vereinigung finden.

Anders als Leibniz konnte Kant den Platon nicht im griechischen Original lesen; er war in seiner Platonkenntnis abhängig von Übersetzungen³⁰

²⁷ G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais*. (Die Philosophischen Schriften, ed. Gerhardt, Bd. V) 42 u. 74. Vgl. auch *Discours de Métaphysique* (Gerhardt Bd. IV) 451 f.

²⁸ Siehe *Nouveaux Essais* a. a. O. 75 und die philosophiehistorische Notiz zur Differenz von Platon und Platonismus, *Philos. Schriften* (ed. Gerhardt), Bd. VII, 147 f.

²⁹ Die französische Übersetzung von Locke's ‚Essay‘ durch Pierre Coste erscheint 1700, Voltaires ‚Lettres sur les Anglais‘ werden 1734 veröffentlicht.

³⁰ Vgl. dazu den ersten Abschnitt von K. Reichs Studie: *Kant und die Ethik der Griechen*. Tübingen 1935.

und von den Philosophiegeschichten seiner Zeit, vor allem der Bruckerschen. Sein Verhältnis zu Platon blieb eigentümlich ambivalent: einerseits berief sich Kant für seinen Begriff der ‚Idee‘ als eines regulativen Erkenntnisprinzips auf Platon³¹, andererseits wirft er Platon die „mystische Deduktion dieser Ideen“ vor und kritisiert die „Übertreibung, dadurch er sie gleichsam hypostasierte“³²; er unterscheidet nicht, wie Leibniz gefordert hatte, Platon von seinen neuplatonischen Auslegern³³, und so zerfällt ihm Platon schließlich in den „Akademiker“ und den „Briefsteller“³⁴ und erscheint ihm als der Philosoph, der „zur Schwärmerei die Fackel angesteckt“³⁵ hat³⁶.

Erst Hegels Platoninterpretationen in den ‚Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie‘³⁷ versuchten das einzulösen, was Leibniz programmatisch gefordert hatte. Hegel unterscheidet Platon aber nicht nur von der theologisierenden Uminterpretation des Neuplatonismus, sondern ebenso von den Verkürzungen der beginnenden historischen Platondeutung, der er den Mangel einer Unterscheidung von ‚Vorstellung‘ und ‚Spekulation‘ vorwirft³⁸. Hegel war sich der Schwierigkeit bewußt, die durch die platonische Form der Darstellung, die Dialogform und die häufige mythische Redeweise, gegeben sind³⁹, aber beides gilt ihm als Mangel, er versteht diese Darstellungsformen nicht als Konsequenzen einer bestimmten Theorie über die Vermittlung von Philosophie⁴⁰. So muß er, um Platon philosophisch verstehen zu können, eine Interpretationsmaxime aufstellen, die als heuristisches Prinzip fruchtbar, aber als exegetisches Prinzip bedenklich scheint: „Es ist unsere Sache, zu unterscheiden, was Spekulation, was Vorstellung ist. Kennt man nicht für sich, was Begriff, was spekulativ ist: so kann man eine ganze Menge Theoreme aus den Dialogen ziehen, und sie als platonische Philosopheme ausgeben, die durchaus nur der Vorstellung . . . angehören“⁴¹. Hegels eigener ausführlicher Versuch, eine der

³¹ KdrV B 370 ff.

³² KdrV B 371.

³³ Vgl. Kritik der Urteilskraft B 273; Von einem vornehmen Ton A 391 ff.; Fortschritte 3. Handschrift A 179.

³⁴ Von einem vornehmen Ton A 407 f.

³⁵ Ibid. A 393 Anm.

³⁶ Zum Verhältnis von Kant und Platon vgl. H. Heimsoeth, Kant und Plato, Kantstudien 56 (1966) 349–372.

³⁷ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Werke (Jubiläumsausgabe) Bd. XVIII, 169–297.

³⁸ Hegel a. a. O. 187 vgl. 189.

³⁹ Hegel a. a. O. 183 ff.

⁴⁰ Hegel a. a. O. 186 u. 189.

⁴¹ Hegel a. a. O. 189 vgl. 190.

mythischen Vorstellungen Platons, die Wiedererinnerungslehre, spekulativ zu verstehen⁴², hatte denn auch ständig mit dem „ungeschickten Ausdruck“ der Erinnerung zu kämpfen⁴³. Die Schwäche der Hegelschen Platondeutung liegt in diesem abstrakten und nicht auf dem Boden der platonischen Philosophie selbst vermittelten Gegensatz von Spekulation und Vorstellung⁴⁴.

Die historisch-philologische Platonforschung des vorigen Jahrhunderts etablierte sich daher auch eher im Gegenzug zu Hegels spekulativen Interpretationen, was jedoch bei aller Gegnerschaft geheime Abhängigkeiten nicht ausschloß⁴⁵. Sie hielt sich, mit Hegel zu reden, an das, „was in der Weise der Vorstellung ausgedrückt ist“⁴⁶, und führte wieder zu einem doxographischen Verständnis der Ideenlehre und der Anamnesislehre zurück.

Es hat historische wie systematische Gründe, daß die erneuten Versuche einer philosophischen Aneignung der platonischen Ideenlehre von philosophischen Bewegungen ausgingen, die wesentliche Impulse der Philosophie Kants verdanken: vom Neukantianismus vor allem und von der transzendentalen Phänomenologie Husserls⁴⁷. Während die Neukantianer ausführliche Interpretationen zu Platon vorlegten, griff Husserl im Zusammenhang der bedeutungstheoretischen Problematik seiner eigenen Philosophie auf den platonischen Begriff des Eidos zurück.

Dabei scheint zunächst Husserls Lehre von den idealen Gegenständlichkeiten, die wir durch eine Einstellungsänderung der erfahrenden Anschauung in ideierende ‚Wesenserschauung‘ aus eben den Erfahrungstatsachen sollen heraussehen können⁴⁸, der Sache und der Intention nach viel näher an Platon zu liegen als die wissenschaftstheoretisch restringierte Interpretation der Idee als Hypothese bei den Neukantianern. Analog wie für Kant waren es auch für Husserl die Konsequenzen des Lockeschen Empirismus, nämlich diesmal seine psychologistischen, zur Aufhebung des Sinnes von

⁴² Hegel a. a. O. 202 – 213.

⁴³ Hegel a. a. O. 204.

⁴⁴ Dennoch finden sich bei Hegel vortreffliche Bemerkungen zur platonischen Philosophie, so etwa seine Charakteristik der platonischen Ideen a. a. O. 199 – 201.

⁴⁵ Das gilt insbesondere für E. Zellers Platondarstellung in seiner Geschichte der griechischen Philosophie.

⁴⁶ Hegel a. a. O. 190.

⁴⁷ A. N. Whiteheads Platoninterpretationen, die er allerdings nie zusammenfassend dargestellt hat, scheinen dagegen weniger durch Kant als durch Leibniz angeregt. Aber sein Versuch, die platonische Ideenlehre als verstehbare Antwort auf ein philosophisches Problem zu lesen, hat auf die Platonforschung bisher nicht eigentlich gewirkt. In Deutschland ist sein philosophischer Einfluß ohnehin gering geblieben.

⁴⁸ Vgl. E. Husserl, Ideen I (Husserliana III). Den Haag 1950, 12 – 17.