

Michael Hoffmann
Die Entstehung von Ordnung

Beiträge zur Altertumskunde

Herausgegeben von
Ernst Heitsch, Ludwig Koenen,
Reinhold Merkelbach, Clemens Zintzen

Band 81



B. G. Teubner Stuttgart und Leipzig

Die Entstehung von Ordnung

Zur Bestimmung von Sein,
Erkennen und Handeln
in der späteren Philosophie Platons

Von
Michael Hoffmann



B. G. Teubner Stuttgart und Leipzig 1996

Für Martha, Sebastian und Tobias

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Hoffmann, Michael:

Die Entstehung von Ordnung: zur Bestimmung von Sein,
Erkennen und Handeln in der späteren Philosophie Platons /
von Michael Hoffmann. – Stuttgart: Teubner, 1996
(Beiträge zur Altertumskunde; Bd. 81)

ISBN 3-519-07630-6

NE: GT

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts-
gesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar.

Das gilt besonders für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung
in elektronischen Systemen.

© B. G. Teubner Stuttgart 1996

Printed in Germany

Druck und Bindung: Röck, Weinsberg

VORWORT

Platons Dialoge zeigen auf einmalige Weise, daß Denken immer auf Gespräche und die kritische Auseinandersetzung mit anderen angewiesen ist. Da ich genau dies im Lauf der Entstehung der hier vorgelegten Untersuchung bestätigt fand, möchte ich hier all denen danken, die mir die Gelegenheit zu solchen Gesprächen boten: den Teilnehmern an unseren sich über etliche Jahre hinstreckenden Platon-Lesekreisen – Ingo Christians, Andreas Eisemann, Peter Kolb, Ulrich Seeberg und vor allem Mischa von Perger –, Herrn Prof. Dr. Werner Beierwaltes, der mir immer mit Rat und Tat zur Seite stand, Herrn Prof. Dr. Klaus Michael Meyer-Abich, der mir darüberhinaus für ein Jahr die Möglichkeit einer Finanzierung bot, ohne die mir eine Fertigstellung dieser Arbeit nicht möglich gewesen wäre (gleiches gilt für ein Stipendium, das mir dankenswerterweise durch die Universität München von seiten des Freistaates Bayern gewährt wurde), sowie Philipp Marschlich, PD Dr. Jörg Jantzen, Prof. Dr. Gernot Böhme und Prof. Dr. Mitchell Miller. Gedankt sei an dieser Stelle auch Michael Möse für technische Hilfe bei der Erstellung der Druckvorlage, meinen Eltern für Unterstützung in jeder Hinsicht, und vor allem meiner Frau und den Kindern, denen diese Arbeit gewidmet ist.

Die hier vorgelegte Veröffentlichung ist die überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Sommer 1993 von der Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Statistik der Ludwig-Maximilians-Universität in München angenommen wurde. Später erschienene Literatur konnte nur noch sporadisch berücksichtigt werden.

INHALT

Vorwort.....	5
Abkürzungsverzeichnis	10
1. Einleitung.....	11
1.1. Problemstellung: Platons Versuch einer metatheoretischen Begründung seiner „Ontologie“, seiner „Erkenntnistheorie“ und seiner „Theorie politischen Handelns“	13
1.2. Der Begriff der Ordnung als Zentrum des platonischen Philosophierens: ein Literaturüberblick	15
1.3. Τάξις und κόσμος: Platons Begriffe für „Ordnung“	19
1.4. Die Frage nach der Möglichkeit der <i>Entstehung</i> von Ordnung als Schlüssel zu einem Verständnis des platonischen Denkens: These und Grundzüge der folgenden Untersuchung.....	22
1.5. Methodische Vorüberlegungen.....	28
2. Platons Ansätze zu einer Theorie des Erkennens im <i>Theaitetos</i> und <i>Sophistes</i>	33
2.1. Die Entwicklung des Begriffs der ἐπιστήμη im <i>Theaitetos</i>	35
2.2. Zur Entstehung von Wahrnehmung.....	47
2.2.1. Eine Theorie des unmittelbaren Wahrnehmungsgeschehens	47
2.2.2. Platons Kritik der Wahrnehmungstheorie und Erweis ihrer Bedeutung für einen Begriff des Erkennens	56
2.2.3. Die Entstehung von identifizierender Wahrnehmung in der begrifflichen Bestimmung des unbestimmten Wahrnehmungsgeschehens	62
2.3. Der Prozeß des dialektischen Verstehens.....	67
2.3.1. Die vollständige Disjunktion von Einheit und Vielheit im ‘Traum’ des <i>Theaitetos</i>	67
2.3.1.1. Die „ersten Grundbestandteile“	71
2.3.1.2. Die „Verbindungen“	74
2.3.1.3. Das Verhältnis von Grundbestandteil und Verbindung.....	75

2.3.2.	Die „eins-gewordene Art“ und die Prozessualität des Verstehens	81
2.3.2.1.	Das Scheitern der Logos-Definition im <i>Theaitetos</i>	84
2.3.2.2.	Die Verzeitlichung der Hinsicht auf Einheit und Vielheit im <i>Parmenides</i>	87
2.3.2.3.	Das dialektische Verstehen als Prozeß der wechselseitigen Bestimmung von Einheit und Vielheit im <i>Sophistes</i> (253b-e)	91
3.	Eine Theorie des Seins oder der Wirklichkeit im <i>Philebos</i>	111
3.1.	Das Problem der <i>Einheit</i> der Ideen oder Monaden und der <i>Vielheit</i> ihrer Realisierungsmöglichkeiten im phänomenal Gegebenen	113
3.2.	Die Frage nach der Methode	119
3.2.1.	Der Zusammenhang von Sein und Erkennen	119
3.2.2.	Zwei Formen der Dialektik: ein <i>dihairetisches</i> und ein <i>mathematisch-deduktives</i> Verfahren	126
3.3.	Das „Werden zum Sein“ als Zentrum der späteren ‘Ontologie’ Platons	135
3.3.1.	Unbestimmtes, Bestimmtes und das „Werden zum Sein“	137
3.3.2.	Die Unterscheidung von „Grenze“ und „Grenze-Habendem“	148
3.3.3.	„Einheit“ und „unbestimmte“ Zweiheit als Grund von Bestimmtheit	158
3.3.4.	Die konstitutive Kraft der Zahlen nach <i>Epinomis</i> 990c-991b	168
3.3.5.	Die Bestimmung des Unbestimmten als „Werden zum Sein“	189
3.3.6.	Die Vernunft (νοῦς) als Ursache der Entstehung von Ordnung	194
3.4.	Resümee	205
4.	Ansätze zu einer Theorie politischen Handelns im zehnten Buch der <i>Nomoi</i>	209
4.1.	Die „Wirkmacht des gemeinsamen Werdens“ von Welt und Mensch	211

4.2.	Eine neue Bestimmung des „Werdens von allem“	217
4.2.1.	Die Frage nach dem „Anfang“	217
4.2.2.	Ruhe und Bewegung als Grundbestimmungen allen Seins	222
4.2.3.	Die dialektische Bestimmung aller Bewegungsformen	232
4.2.3.1.	Probleme einer dialektischen Bestimmung der Bewegungen	232
4.2.3.2.	Versuch einer mathematisch-deduktiven Bestimmung aller Bewegungen: Von der Kreisbewegung zum „Werden von allem“	238
4.2.3.2.1.	Die Ortsbewegungen und die Bewegungen des Kosmos	238
4.2.3.2.2.	Trennen und Verbinden und das materielle Geschehen im Kosmos	250
4.2.3.2.3.	Das „Werden von allem“ als Prozeß der ‘Potenzierung’ von Zahlen zu Flächen und Körpern	258
4.2.3.2.4.	„Werden“ als die mathematisch-deduktiv bestimmte Ordnung des Ungeordneten im <i>Timaios</i>	262
4.2.4.	Die Selbstbewegung der Seele als „Anfang“ allen Werdens	268
4.2.5.	Zum Problem der „zwei Seelen“: Die ‘Selbstverwirklichung’ der Seele im Werden von Ordnung	277
4.2.6.	Vernunft (νοῦς) als Ordnungsprinzip	289
4.3.	Das Handeln des Menschen als Teil eines Ganzen	299
4.3.1.	Die Forderung der „Ähnlichkeit an Gott“	303
4.3.2.	Die Notwendigkeit „vernünftigen“ Handelns	307
5.	Zusammenfassende Schlußbemerkung	313
	Verzeichnisse	315
	Verwendete Literatur	317
	Stellenregister	333
	Verzeichnis griechischer Begriffe	343
	Sachregister	345

Abkürzungsverzeichnis

Dialoge Platons:	Apol.	Apologie, Des Sokrates Verteidigung
	Charm.	Charmides
	Epin.	Epinomis
	Epist.	Epistulae, Briefe
	Gorg.	Gorgias
	Krat.	Kratylos
	Krit.	Kritias
	Lys.	Lysis
	Men.	Menon
	Nom.	Nomoi, Leges, Gesetze
	Parm.	Parmenides
	Phd.	Phaidon
	Phdr.	Phaidros
	Phil.	Philebos
	Pol.	Politikos
	Prot.	Protagoras
	Rep.	Politeia, Res publica, Republic, Der Staat
	Soph.	Sophistes
	Symp.	Symposion
	Tht.	Theaitetos
	Tim.	Timaios
Sonstige:	CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca. Edita Consilio et Auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, Berlin 1891 ff.
	DK	Diels, H./Kranz, W. (Hg.), Die Fragmente der Vorsokratiker, Zürich/Hildesheim ⁶ 1951 (repr. 1989)
	LSJ	Liddell, H.G. and Scott, R., A Greek-English Lexicon, A New Edition by H.S. Jones, Oxford ⁹ 1940 (repr. 1958)
	Met.	Die <i>Metaphysik</i> des Aristoteles
	Phys.	Die <i>Physik</i> des Aristoteles
	RAC	Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt, hg. v. Th. Klausen u.a., Stuttgart 1950 ff.
	RE	Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen hg. v. G. Wissowa, Stuttgart 1894 ff.

Die Texte Platons werden gemäß der Paginierung und Zeilenzählung der Ausgabe von Ioannes Burnet, *Platonis Opera*, Oxford 1900 ff., zitiert. Alle Übersetzungen stammen – wenn nicht anders vermerkt – von mir, wie auch Hervorhebungen in den Übersetzungen aus dem Griechischen.

1.

EINLEITUNG

1.1. Problemstellung: Platons Versuch einer metatheoretischen Begründung seiner „Ontologie“, seiner „Erkenntnistheorie“ und seiner „Theorie politischen Handelns“

Das Problem, mit dem sich die vorliegende Untersuchung auseinandersetzt, läßt sich anhand einer zentralen Überlegung in Platons *Politeia* skizzieren: In diesem Dialog bestimmt Sokrates den „größten Lehrgegenstand“, von dem der philosophierende Herrscher des Staates ein Wissen haben muß, als „die Idee des Guten“ (Rep. VI 505a2). Die Idee des Guten ist es, „durch die erst das Gerechte und das andere zusätzlich [für die ideale Polis, d.Vf.] Gebrauchte brauchbar und nützlich wird“ (VI 505a3,4).

Das bedeutet offenbar, daß die vorher im Gespräch durch die Formel „Jeder tue das Seinige“ bestimmte Gerechtigkeit (IV 433a-434c, 443c-e) für die Einrichtung des Staates überhaupt nur dann „brauchbar und nützlich“ werden kann, wenn ihre Umsetzung im politischen Handeln des Philosophen in irgendeiner Weise an der Idee des Guten orientiert ist. Ohne daß damit diese Idee des Guten bereits inhaltlich bestimmt wäre, läßt sich doch sagen, daß Platon sie auf diese Weise als ein Prinzip politischen Handelns einführt, das die Funktion erfüllt, die *Brauchbarkeit* der zunächst ganz allgemein bestimmten Tugenden für die Praxis zu ermöglichen.

Diese Funktion – das *politische Handeln* des Philosophen zu bestimmen – ist jedoch nur eine von insgesamt drei Funktionen, die Sokrates in der *Politeia* für die Idee des Guten entwickelt. Denn anstatt nun genauer zu definieren, „was das Gute selbst ist“ – eine Frage, die nach Sokrates mit dem „gegenwärtigen Anlauf“ des Gespräches ohnehin nicht geklärt werden kann (VI 506d8-e3) –, zeigt er zwei weitere Funktionen dieser ‘höchsten’ Idee auf: Zum einen soll die Idee des Guten – so wie die Sonne im Bereich des Sichtbaren das Sehen ermöglicht – für den Bereich des wahrhaft Seienden, also für den Bereich der platonischen „Ideen“, *Erkenntnis* garantieren (VI 506e-509a); zum anderen wird festgehalten, daß die Idee des Guten darüberhinaus der Grund des „Seins und des Wesens“ dessen ist, dessen Erkennbarkeit sie ermöglicht, so wie die Sonne auch verantwortlich ist für „das Werden, Wachstum und Nahrung“ (VI 509b2-10). Neben der *politischen* Funktion des *Brauchbarmachens* aller Bestimmungen der idealen Polis haben wir es also zweitens mit einer *erkenntnis-ermöglichenden* und drittens mit einer *sein-konstituierenden* Funktion der Idee des Guten zu tun.

Das Faszinierende des platonischen Unternehmens in der *Politeia* besteht nun gerade darin, daß über den Begriff des Guten die für uns so verschiedenen Bereiche des *Seins*, des *Erkennens* und des politischen *Handelns* in einen systematischen Zusammenhang gestellt werden. Was wir heute als „Ontologie“, „Erkenntnistheorie“ und „Ethik“ bzw. „politische Theorie“ bezeichnen würden,¹ findet in der Idee des Guten einen gemeinsamen Grund, so daß für Platon die mit diesen Begriffen bezeichnbaren Theorien offenbar nur als Teile einer „Metatheorie“ zu verstehen sind; einer Theorie, welche die Begriffe und den Rahmen für ganz unterschiedliche Überlegungen reflektiert und vorgibt.

Genau hierin liegt das Problem, mit dem sich die folgende Untersuchung auseinandersetzen will. Denn die Bemühung um eine Theorie oder – vorsichtiger formuliert – um ein spezifisches ‘Denkmodell’, eine übergreifende Betrachtungsweise, mit deren Hilfe die Bestimmung von Sein, Erkennen und Handeln in *einem Zusammenhang* entwickelt werden soll, scheint nicht nur für Platons Hauptwerk seiner mittleren Schaffensperiode entscheidend zu sein, sondern gerade auch für die späteren Dialoge. Platon führt zwar das in der *Politeia* angedeutete Begründungsprogramm in den späteren Texten nicht ausdrücklich weiter – von einer „Idee des Guten“ ist in der hier belegten Bedeutung nicht mehr die Rede –, aber es ist doch bemerkenswert, wenn er einerseits im *Philebos* eine Korrespondenz zwischen der Ordnung des Seins und dem Weg des Erkennens behauptet (Phil. 16c-17a), und er andererseits in den *Nomoi* die Entstehung politischer Ordnung und die Entstehung des Kosmos als ein „gemeinsames Werden“ zu fassen versucht (Nom. X 903b-d).

Mit diesen und anderen Texten, die hier untersucht werden sollen, kann meines Erachtens gezeigt werden, daß der in der *Politeia* angedeutete Entwurf eines systematischen Zusammenhanges der Begründung von Sein, Erkennen und Handeln in den späteren Dialogen weiter ausgearbei-

¹ Diese moderne Terminologie kann hier nur der groben Orientierung dienen. Da z.B. von der platonischen „Ontologie“ seine Kosmologie, Physik, Mathematik und anderes mehr nicht exakt abgegrenzt werden kann, spreche ich im folgenden lieber von einer „Theorie des Seins“ oder „der Wirklichkeit“. Die vorläufige Unbestimmtheit dieser Begrifflichkeit soll durch die Textinterpretationen präzisiert werden.

tet wird. Statt einer Aufteilung des philosophischen Denkens in die verschiedenen Disziplinen, wie wir sie seit Aristoteles gewohnt sind, bleibt es das Anliegen Platons, für die verschiedenen Themenbereiche einen umfassenden theoretischen Ansatz zu entwickeln.

1.2. Der Begriff der Ordnung als Zentrum des platonischen Philosophierens: ein Literaturüberblick

Meine These ist, daß dieser metatheoretische Ansatz in den späteren Dialogen durch *einen* Grundgedanken bestimmt ist: die *Entstehung von Ordnung*. Die Bedeutung des Begriffs der Ordnung für die platonische Philosophie – und gerade auch dessen Zusammenhang mit dem in der *Politeia* zentralen Begriff des Guten – wurde bereits seit langem gesehen. So widmete Eric Voegelin in seinem monumentalen Werk *Order and History*, das reagierend auf die Erfahrung des nationalsozialistischen Terrorregimes die *Geschichte der Ordnung* im Sinne eines „Heilmittels gegen die Unordnung der Zeit“ vergegenwärtigen sollte, Platon und Aristoteles einen ganzen Band.² Platons Bemühen um das Denken von Ordnung versteht Voegelin als Reaktion auf den Verfall aller politischen Ordnung in Athen ab der Zeit des Peloponnesischen Krieges und auf die existentielle Bedrohung des Philosophen, wie Platon sie mit dem Tod des Sokrates erfahren hat. Der Begriff der Ordnung ist hier vor dem Hintergrund einer historisch-politischen Fragestellung zentral. Voegelin zeigt durch genaue Interpretationen der platonischen Dialoge, auf welche Weise das so verstandene Ordnungsmotiv für Platon leitend gewesen ist.

Anhand des *Gorgias* hat Helmut Kuhn (1962: 201-219) deutlich gemacht, wie Platon die Verbindung des Seins mit dem Guten – worin Kuhn eine der Grundlagen der Metaphysik sieht – durch die Begriffe „der Trefflichkeit (ἀρετή) und der Ordnung (τάξις)“ konstituiert: Das Streben alles Seienden nach dem „Gut-sein“ meint nichts anderes als die Realisierung des „Worumwillen“ eines jeden, meint die Bezugnahme auf ein Telos, welches in der „Trefflichkeit“ als einer „Wesenseigenschaft“ jedes Seienden zu sehen ist. Diese Trefflichkeit wiederum kommt dem Seienden nicht „aufs Geratewohl“ zu,

„... sondern ‘nach der Ordnung und Richtigkeit und Kunst’ (τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ), wie sie einem jeglichen zugewiesen ist. Die Wohlordnung (κόσμος) ist für

² Voegelin 1957. Das genannte Ziel des gesamten Werkes ergibt sich aus dem Vorwort des ersten Bandes (dt. in Voegelin 1988: 19-27, Zitat S. 26).

jegliches Wesen nur ihm eigentümlich (κόσμος τις ... ὁ ἐκάστου οἰκείου, 506e)“ (Kuhn 1962: 217).

Für Kuhn stehen die Begriffe τάξις und κόσμος in einem engen Zusammenhang: Sie ergänzen sich zu dem, was man mit Walther Kranz, der dem Begriff κόσμος erstmalig eine umfassende Untersuchung gewidmet hat,³ mit „gefügter Ordnung“ übersetzen könnte. Diese Ordnung ist durchaus eine ‘beherrschte’, aber eher im Sinne der Stabilität gewährenden ‘Selbstbeherrschung’. So weist Kuhn darauf hin, daß es für Platon „zur Wohlordnung der menschlichen Seele (gehört), daß in ihr das zum Herrschen bestimmte herrsche“, und das meint: die Besonnenheit. Der Begriff der Ordnung ist damit keineswegs reduzierbar auf die Totalität einer Zwangsherrschaft; vielmehr ist er nur dann fruchtbar zu machen, wenn er – und das wollte Helmut Kuhn schließlich zeigen – in notwendiger Komplementarität zum Begriff der Freiheit gesehen wird: „Ordnung summiert nicht bloß, sondern fügt zusammen“ (Kuhn 1985). Für ein Verständnis Platons ist dabei entscheidend, daß diese „gefügte und beherrschte Ordnung“ nicht nur Voraussetzung für das Sein und damit Gutsein des einzelnen ist, sondern gerade auch für dessen Gemeinschaft mit anderem einzelnen, wie sie zum einen in der Welt als ganzer gegeben ist, und wie sie zum anderen das Ziel der Polis sein soll. Genau diesen Zusammenhang der Ordnung des einzelnen Seienden in sich, der Ordnung der Wirklichkeit insgesamt und der politischen Ordnung der menschlichen Gemeinschaft plausibel zu machen, ist, worauf Kuhn zurecht hinweist, ein zentrales Anliegen der Philosophie Platons.

Doch wie ist dieser Zusammenhang genau zu verstehen? Wie begründet Platon diesen Begriff der Ordnung, der so als der Angelpunkt seiner Rede vom Sein und vom Guten sichtbar wird? Einen Versuch, diese Fragen vor dem Hintergrund des „Ganzen“ der platonischen Philosophie zu beantworten, hat bereits einige Jahre vor Kuhn Hans Joachim Krämer (1959) vorgelegt: Krämer geht – wie dann auch Konrad Gaiser (1968), Giovanni Reale (1993), Thomas A. Szlezák (1985, 1993) und Marie-Dominique Richard (1986), um nur die bekanntesten Vertreter der sogenannten „Tübinger Schule“ zu nennen – davon aus, daß es sich bei den Dialogen Platons um ein bewußt komponiertes

„... propädeutisch-protreptisches Erziehungswerk in Fortsetzungen handelt, das den Leser allmählich tiefer in den Kreis des philosophischen Lebens einführt, ohne doch das Eigentliche, das Ziel des Bildungsganges, das nur im dialektischen Umgang erwor-

³ Kranz 1958: 8. Vgl. zu beiden Begriffen auch Frisk: I 929 und II 859 f.

ben werden kann und darum esoterisch bleiben muß, mehr als andeutend zu enthüllen“ (33).

Als „das Eigentliche“ der platonischen Philosophie versteht Krämer eine „in systematischer Form“ entwickelte Lehre, die – da sie nicht in den Dialogen ausgeführt, sondern nur in verstreuten Zeugnissen späterer Autoren faßbar ist – mit einem erstmalig von Aristoteles verwendeten Ausdruck als die „ungeschriebene Lehre“ Platons bezeichnet wird.⁴ Kernpunkt ist die Unterscheidung zweier „Prinzipien“ (ἀρχαί), der „Einheit“ oder des „Einen“ (ἓν) und der „unbestimmten Zweiheit“ (ἀόριστος δυάς), von denen her „das Ganze oder doch Kernstücke der platonischen Philosophie“ zu verstehen wären (14 f. u.ö.). Aus der Bemühung, nun diese nur indirekt überlieferten Lehrinhalte für das Verständnis Platons fruchtbar zu machen, ergibt sich für Krämer die Aufgabe, „zu prüfen, ob und in welchem Grade die vom esoterischen Platon noch greifbaren Reste sich auf die veröffentlichten Schriften beziehen lassen“ (28).

Dieser Aufgabe wird Krämer durch eine genaue Analyse einiger der wichtigsten Dialoge gerecht, in der er zeigt, inwiefern eine Lösung der dort verhandelten Probleme sichtbar wird, wenn man die sekundär überlieferten Lehren als *Voraussetzungen* des platonischen Denkens ernstnimmt.

In diesem Sinne beginnt Krämer sein Buch zur *Arete bei Platon und Aristoteles* mit einer Interpretation des *Gorgias* und der *Politeia*, in der er zunächst die Bedeutung des Gedankens der Ordnung für die platonische Philosophie aufzeigt. Seine These ist, daß Platon zur Begründung politischer Ordnung und „sittlicher Arete“ eine „umfassende ontologische Betrachtungsweise“ (70) entwickelt: Gegenüber der für die Sophistik bedeutsamen Entgegensetzung von Nomos und Physis, von menschlicher und natürlicher Ordnung, sei es das Ziel der platonischen „Erneuerungsbewegung“ gewesen,

„... Nomos und Physis durch den Erweis des Nomos als wahrer, totaler Physis zu versöhnen. Zu diesem Behuf war ihr auferlegt, den Nomos auf objektive Normen zurückzuführen und evident zu machen, daß er aus dem Wesen der Dinge selber fließt und nicht willkürlich gesetzt ist“ (119).

Für den „philosophischen Gesetzgeber“ der *Politeia* bedeutet dies nach Krämer, daß ihm die Ordnung des „Ideenkosmos“, die „Totalität aller εἶδη“, als Muster (παράδειγμα) seines politischen Wirkens dient (125). Genau diese „Ordnung des reinen Seins im ganzen“ wiederum werde in der *Politeia* durch die „Idee des Guten“ begründet, dem „Seinsgrund der

⁴ Ἀγραφα δόγματα, Aristoteles, Physik IV 2, 209b15.

εἶδη (509B)“; sie sei „der Inbegriff von Ordnung und durchdringt als Ordnung aller Ordnungen das ganze Reich des reinen Seins“ (130).

So weit folgt Krämer sehr sorgfältig dem Gesprächsgang der *Politeia*; aus der herausgehobenen Stellung der Idee des Guten (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, Rep. VI 509b9) ergibt sich für ihn, daß sie „Prinzip“ ist, „Grund der Möglichkeit jeder Ordnung“ (135). Als solcher Grund aber, so argumentiert er nun, liegt sie

„... jeder Ordnung voraus und ist selbst teillos. Prinzip der Ordnung ist aber stets die *Einheit* in der Vielheit: ein Ding, das in sich selbst nach Teilen richtig gefügt ist, ist ganz es selbst und damit *Eins*. Das erste Prinzip ist damit als ἓν bestimmt und steht dem πληθός (ἄπειρον) der unbestimmten Vielheit, in strenger Zuordnung gegenüber“ (135).

So fruchtbar meines Erachtens für ein Verständnis der *Politeia* die auch durch spätere Zeugnisse bestätigte Verbindung der „Idee des Guten“ mit dem Begriff der Einheit ist, so fremd steht dem Dialog jedoch der Gedanke eines „zweiten Prinzips“ gegenüber. Krämer muß zur Plausibilisierung den *Theaitetos* und den *Parmenides* bemühen: Im *Theaitetos* (176a-177c) sieht er mit dem Begriff des „Bösen“ (τὰ κάκα) „der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ in letzter Instanz ein zweites Prinzip paritätisch“ gegenübergestellt, welches dann im *Parmenides* mit den Begriffen πληθός, πολλά, ἄπειρον, ἀπειρία und ἡ ἑτέρα φύσις (158b ff.) weiter präzisiert werde (134). Doch diese Querverweise, die durch die *Politeia* in keiner Weise nahegelegt werden, sind selbst höchst problematisch: So ist zunächst festzuhalten, daß im *Theaitetos* zwar von „dem Guten“ (τῷ ἀγαθῷ, 176a6) und von zwei „παράδειγματα“ (176e3) gesprochen wird, aber dieses Gute kann erstens kaum die in der *Politeia* herausgearbeiteten Funktionen der „Idee des Guten“ erfüllen, und zweitens wird ihm das Böse auf keinen Fall „paritätisch“ gegenübergestellt, sondern allein untergeordnet (ὑπεναντίον, 176a5-9). Und ob auf der anderen Seite die sehr komplizierte „dialektische Übung“ im zweiten Teil des *Parmenides*, die in der Forschung immer schon äußerst kontrovers diskutiert wurde, tatsächlich eine „Prinzipienlehre“ zutage treten lasse, wäre zumindest fragwürdig: Denn selbst wenn hier auf die Prinzipien verwiesen sein sollte,⁵ so bleibt doch ganz unklar, welche Bedeutung diese für die platonische Philosophie gehabt haben könnten, da aus dem Dialog selbst nicht einmal deutlich wird, welche Rolle ihnen für die im *Parmenides* entfaltete Problematik der Ideenannahme zukommen könnte.

⁵ Wie jüngst noch einmal Horn 1995 ausführlicher zu zeigen versucht hat.

Dennoch ist es das Verdienst Krämers, gezeigt zu haben, daß die „platonische Seinslehre ... durchweg vom Begriff der Ordnung (κόσμος, τάξις) bestimmt“ ist (141).⁶ Seine These, daß dabei Ordnung durch den Begriff der Einheit begründet werden soll, bleibt – zumindest als Problem – auch für die hier vorgelegte Untersuchung wegweisend, wie auch seine Einsicht, daß „mit dem Eins-sein, der Teilhabe am Eins, ... Seiendheit, Erkennbarkeit und Arete aller Dinge gleich ursprünglich gegeben“ sind (536).

Doch die Frage, die meines Erachtens noch weiter diskutiert werden muß, ist, *wie* diese Begründung der Ordnung genau zu *verstehen* ist: *Auf welche Weise* kann das „Eins-sein“ und die „Teilhabe“ am Einen die Ordnung des Seins, des Erkennens und des Handelns fundieren? Und was kann in diesen *ganz verschiedenen* Theoriebereichen der eine Begriff der „Ordnung“ überhaupt bedeuten?

Klar dürfte aufgrund des anfangs skizzierten Projektes der *Politeia* sein, daß Platon tatsächlich an einer umfassenden und einheitlichen Begründung der verschiedenen theoretischen Ansätze gelegen war. Ebenso klar scheint zu sein, daß der Begriff der Ordnung zum Verständnis dieses Zusammenhanges eine wichtige Rolle spielen kann. Doch inwiefern? Helmut Kuhn (1962: 175) definiert Ordnung als „eine Weise des ‘Zusammen’. Ordnung ordnet zusammen“, und Hans Joachim Krämer (1959: 135 u.ö.) versteht Ordnung begründet durch „*Einheit* in der Vielheit“. Ordnung ist „relationale Einheit“, wie Hermann Krings (1963: 251) schreibt, in einer Ordnung „sind eine Mehrzahl von Gliedern durch Bezüge zu einer Einheit verbunden“. Doch welcher Art sind diese Glieder und ihre Relationen?

1.3. Τάξις und κόσμος: Platons Begriffe für „Ordnung“

Platon verwendet den Begriff τάξις, wenn er von den „Kampf- und Schlachtordnungen“ spricht (Gorg. 455b8, Nom. V 746d8 u.ö.) oder überhaupt von Ordnungen, in denen jeder einzelne oder jedes Teil seinen Platz hat, wie das Pferd im Gespann (Phdr. 254c8), der Soldat in der Schlacht-

⁶ Dem folgt auch - durchaus in kritischer Auseinandersetzung mit Krämer - Bubner 1992: 30 ff., 179 ff.

reihe (Apol. 29a1, Kriton 51b8 u.ö.) oder die Organe im Körper (Tim. 71a3, 88e3). Τάξις ist das Ziel der Tätigkeit von Malern, Baumeistern, Schiffsbauern „und allen anderen Handwerkern“, die

„... dieses und jenes zusammenzwingen, so daß es angemessen ist und zusammenstimmt, bis die ganze Sache geordnet und wohlgeordnet (τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον) zusammengestellt ist“ (Gorg. 503e4 ff.).

Aber auch, wenn es um „den Lauf der Sterne“ geht, wie er von der Vernunft „durchgeordnet worden“ ist (Nom. XII 966e4), gebraucht Platon den Begriff τάξις; er hält fest, daß beim Chorreigen die τάξις der Bewegung „Rhythmus“ genannt wird, und die des Tones „Harmonie“ (Nom. II 664e). Er spricht von der „Ordnung und Notwendigkeit“ der Lebensführung (Rep. VIII 561d5, Nom. II 671c6, VII 807d6), der „Fürsorge und Ordnung“ des „ganzen Landes“ im Gegensatz zu der der Stadt (Nom. VI 758e2), von der Ordnung menschlicher Ansiedlungen (Nom. VIII 848c8), von der Ordnung des Weltganzen (Tim. 30a5), von politischer Ordnung (Krit. 109d2), aber auch von τάξις im Sinne gesetzlicher „Anordnung“ (Rep. IV 424b6, Nom. IX 875c6). In der *Politeia* führt die Analogie zwischen menschlicher Seele und dem Staat im ganzen dazu, daß im einzelnen Bürger notwendig „die selbe Ordnung ist“ (Rep. IX 577d2).

Τάξις meint also, um die verschiedenen Redeweisen allgemeiner zu fassen, etwas ‘Zusammengefügtes’, wobei die Teile dieser gefügten Ordnung Soldaten, Bürger, Körperteile, Seelenteile oder ‘Funktionsteile’ im Staat sein können; ebenso gut aber auch ‘Geschehenseinheiten’ wie die Tage im Monat, die Monate im Jahr (Nom. VII 809d1) oder einzelne ‘Elemente’ der Lebensführung. Die Relation dieser Teile zueinander ist dabei so bestimmt, daß das jeweils Ganze sich durch Funktionalität und Stabilität auszeichnet, wie bei der Produktion der Handwerker, der Ordnung des Heeres, des Staates, des Körpers und des Weltganzen, sowie durch Schönheit und Harmonie, wie im Chorreigen und der Gestirmsordnung.

Den Begriff κόσμος verwendet Platon oft synonym zusammen mit τάξις, ohne einen Unterschied beider Begriffe kenntlich zu machen (Gorg. 504a7, 506d,e). Wo κόσμος ist, da ist auch von „gut-sein“ zu sprechen (Gorg. 506e2), κόσμος ist das, was einem zur Zierde gereicht und schmückt (Lysis 205e2, Symp. 197e2 u.ö.). Die Besonnenheit und die Beherrschung der Lüste und Leidenschaften ist κόσμος (Rep. IV 430e6); κόσμος kann für „den ganzen Himmel“ stehen (Tim. 28b3), für die ganze Welt (ὅλος ὁ κόσμος, Pol. 274d6, Tim. 32c1.6), für die menschliche „Welt“ im Gegensatz zur göttlichen (Phil. 59a3), für „politische Ordnung“ (Prot.

322c3, Nom. V 736e6, VIII 846d6), für die Ordnung des Marktgeschehens (Nom. VI 759a, 764b2) und der schulischen Ausbildung (Nom. VI 764d1) und auch für die Ordnung der Ideen (Rep. VI 500c4). Es gibt eine „unkörperliche Ordnung (κόσμος), die auf schöne Weise über einen be-seelten Körper herrscht“ (Phil. 64b7).

Die Begriffe κόσμος und „Verfassung“ (πολιτεία) können sich ergänzen (Nom. VI 751a4, 769e1) und der κόσμος im Sinne der ‘kosmischen Weltordnung’ ist Beweis für das Wirken des νοῦς, einer universellen „Vernunft“ (Phil. 28e4, Nom. X 897c ff.).

Wenn wir die Begriffe τάξις und κόσμος in diesen platonischen Verwendungsweisen vergleichen, dann scheint der erste eher für konkrete und sichtbare Zusammenfügungen von Teilen zu stehen, während der zweite eher unserem auch abstrakten Begriff der „Ordnung“ entspricht; wir könnten κόσμος mit ‘schmuckhafter, vernünftiger und beherrschter Ordnung’ übersetzen, und τάξις mit ‘regelmäßiger Zusammenfügung’.

Durch diese Sammlung von Textstellen kann schon in etwa klar werden, welche Bedeutung die Begriffe τάξις und κόσμος bei Platon haben. Unser Begriff der „Ordnung“ entspricht dem ungefähr, aber nicht ganz. Es fällt auf, daß wir zwar mit Platon von der „Ordnung des Seins“ und von „politischer Ordnung“ oder „Ordnung des Handelns“ sprechen können, nicht aber von einer „Ordnung des Erkennens“ oder beispielsweise dem Ordnen von Wahrnehmungen oder Erinnerungen; jedenfalls lassen sich aus diesem Bedeutungskontext keine Formulierungen in den platonischen Texten belegen. Das ist insofern bedeutsam, als mit dem Begriff der Ordnung ein ernstzunehmendes erkenntnistheoretisches Problem verbunden ist: Wie können wir überhaupt etwas als „Ordnung“ bezeichnen? Müssen wir nicht davon ausgehen, wenn Ordnung so etwas wie Einheit in einer Vielheit ist, daß ein Erfassen dieser Einheit nur im sukzessiven Erfassen des Vielen und in der Reflexion auf dessen Relationen möglich ist? Und bedeutet dies nicht letztlich, wie Kant behauptet hat,⁷ daß alle Ordnung nur eine vom Denken abhängige sein kann?

Die in der Neuzeit herausgearbeitete konstitutive Rolle des Subjektes für die Möglichkeit von Erkenntnis liegt natürlich weit jenseits des platonischen Horizontes, doch wir werden sehen, daß auch für Platon die *Beziehung* einer allerdings als gegeben gedachten Ordnung des Seins zu einem Akt des Erkennens, der auf das Erfassen dieser Ordnung zielt, von entscheidender Bedeutung ist: Im *Philebos* zeigt Platon, daß es die Auf-

⁷ I. Kant 1781 A 125; vgl. auch ders. ²1787 B 118.

gabe des „dialektischen“ Erkennens ist, eine gegebene Ordnung von Ideen, die den jeweiligen Erkenntnisgegenstand bestimmt, genau zu ‘rekonstruieren’ (vgl. Kap. 3.2.1.). Das Erkennen wird so selbst als ein ‘Prozeß der Ordnung’ verständlich, als ein Prozeß, der auf die Bestimmung einer Struktur von Ideen zielt, die wiederum als solche das Sein des Erkenntnisgegenstandes konstituiert. Davon ausgehend scheint es legitim, den Begriff der Ordnung auch in bezug auf die platonische Theorie des Erkennens zu verwenden, auch wenn er in diesem Kontext nicht explizit belegbar ist.

1.4. Die Frage nach der Möglichkeit der *Entstehung* von Ordnung als Schlüssel zu einem Verständnis des platonischen Denkens: These und Grundzüge der folgenden Untersuchung

Anhand dieser Überlegung des *Philebos* kann bereits deutlich werden, daß eine platonische Theorie des Erkennens gar nicht unabhängig von einer solchen des Seins oder der Wirklichkeit gedacht werden kann: Die Ordnung des Erkennens ist orientiert an der Ordnung des zu Erkennenden.⁸ Doch wie ist dieser Zusammenhang, wie dann auch der weiterhin zu untersuchende Zusammenhang zwischen der Ordnung des Seins und der des Handelns, genau zu verstehen? Wie kann der Begriff der Ordnung hier eine vermittelnde Rolle spielen? Wie oben bereits als zentrale These der vorliegenden Studie formuliert worden war, gehe ich davon aus, daß der ‘metatheoretische’ Ansatz Platons, der den *Zusammenhang* der Bestimmung von Sein, Erkennen und Handeln zum Ziel hat, in den späteren Dialogen durch den Grundgedanken der *Entstehung* von Ordnung bestimmt ist. Damit wird über die bisherigen Forschungsbeiträge hinausgehend, die vor allem den *Begriff* der Ordnung und seine *Funktion* untersucht haben, betont, daß ein Verständnis des Problems erleichtert wird, wenn man nach den Bedingungen der *Entstehung* von Ordnung fragt. Denn auf diese Weise kann am ehesten klar werden, welches die „Prin-

⁸ Vgl. z.B. Phdr. 265e1-3, Soph. 253d1, Pol. 285a4-b6, 286d9 und 287c3-5. Dazu Stenzel 1917: 57, ²1957(b): 65, und Beierwaltes 1980: 12: „die Zusammengehörigkeit und Trennbarkeit von Begriffen in einem Logos ist nicht Sache einer beliebigen Vereinbarung, sondern gründet im Sein der Sache selbst. Dialektik wird demnach zu derjenigen Wissenschaft, die über die Zusammengehörigkeit von Begriffen oder Ideen mit Gründen Bescheid weiß, welches Wissen aus einer Reflexion auf das Sein entspringt“.

zipien“ sind, die Ordnung ermöglichen, und wie ihre ‘Wirkweise’ zu fassen ist.

Platon selbst scheint die Notwendigkeit einer Beschäftigung mit den Bedingungen des Werdens von Ordnung gesehen zu haben. Es fällt auf, daß in den späteren Dialogen das Problem des Werdens zunehmend in den Vordergrund rückt: Im *Philebos* ist die Rede von einem „Werden zum Sein“ ein zentraler Topos, und im zehnten Buch der *Nomoi* betont Platon „das gemeinsame Werden“ des Kosmos insgesamt und der einzelnen Menschen, die als „Teile“ in diesem Ganzen ‘werden’, indem sie handeln. Im *Politikos* wird als notwendiges Maß allen mit Sachverstand vollzogenen Handelns nicht etwa eine objektiv gegebene „Idee“ vorgestellt, sondern vielmehr das „Werden des Angemessenen“,⁹ und der *Timaios* thematisiert das „Werden des Kosmos“ (27a6 u.ö.). Bezogen auf den Zusammenhang des *Timaios* mit dem unvollendet gebliebenen *Kritias* war offenbar die These Platons, daß die Entstehungsbedingungen der universellen Ordnung eingesehen sein müssen, um dann auch die Verfassung der Menschen und der menschlichen Gesellschaften als ursprünglich geordnet zu verstehen.¹⁰

Wenn uns auf diese Weise nahegelegt wird, daß das Problem der Ordnung durch die Beschäftigung mit den Bedingungen der *Entstehung* von Ordnung genauer geklärt werden kann, dann ergibt sich vor dem Hintergrund der These, daß der Begriff der Ordnung fundamental für den metatheoretischen Zusammenhang der Bestimmung von Sein, Erkennen und Handeln ist, eine bestimmte Auswahl von Texten Platons, die hier zu diskutieren sind.

Erstmalig relevant für den Ordnungsbegriff wird das genetische Moment meines Erachtens im *Theaitetos*: Im Rahmen des Versuchs, den Begriff der ἐπιστήμη zu bestimmen, dessen Bedeutungsbreite vom wahrnehmenden *Erkennen* bis zum begründeten *Verstehen* entfaltet wird, entwickelt Platon erstens Ansätze zu einer Theorie der *Entstehung* von Wahrnehmung: Er zeigt, wie das unmittelbare Wahrnehmungsgeschehen, das als solches noch keine Wahrnehmung von „etwas“ als etwas zuläßt, durch Begriffe *bestimmt* werden muß, damit überhaupt erst ein Werden von Wahrnehmung möglich wird. Zweitens bereitet er hier – so meine These – in Auseinandersetzung mit einem offenbar antisthenischen „Singularismus“, demzufolge unerkennbare ‘Erkenntniselemente’ und er-

⁹ Vgl. Pol. 284c1, d6 und dazu Hoffmann 1993.

¹⁰ Vgl. Tim 27a,b, 41a ff., 69c ff., 89d ff.; zum Politischen Krit. 109b,c und 119c-121b.

kennbare Verbindungen solcher Elemente einen unüberbrückbaren Gegensatz bilden, im Begriff der aus den Elementen „eins-gewordenen Art“ (Th. 203e3,4) seine Theorie des prozessualen dialektischen Verstehens vor, wie sie dann im *Sophistes* in einem einzigen, außergewöhnlich dichten Satz zusammengefaßt ist (253d5-9).

Die Möglichkeit eines solchen „Eins-Werdens“ ist die Voraussetzung, um den Gegensatz von Einheit und Vielheit singulärer Erkenntniselemente zu überwinden. Mit dem Begriff des „Eins-Werdens“ kann Verstehen als ein *Prozeß* des Trennens und Zusammenführens von Ideen gefaßt werden, in dem sich Einheit und Vielheit nicht mehr unvermittelt gegenüberstehen, sondern wechselseitig bestimmen. In einem ersten von insgesamt drei Untersuchungsgängen sollen diese beiden Ansätze – die Entstehung von Wahrnehmung in der durch das Denken vollzogenen Bestimmung des zunächst unbestimmten Wahrnehmungsgeschehens und der Prozeß des dialektischen Verstehens, der eben dieses Denken als einen Ordnungsakt beschreibt – als fundamentale Teile einer Theorie des Werdens von Ordnung im Bereich der *Epistemologie* rekonstruiert werden.

Zur Klärung der platonischen Theorie des Seins ist es naheliegend, den *Philebos* heranzuziehen, denn hier rückt – über die *Politeia* hinausgehend, wo der Bereich des Werdenden noch strikt getrennt war von dem Bereich der allein ‘seienden’ Ideen – die Rede vom „Werden zum Sein“ (γένεσις εἰς οὐσίαν, 26d8) in den Mittelpunkt des Interesses. Das ist vor allem deshalb bedeutsam, weil Platon hiermit unter Umständen bereits auf Einwände wie den von Aristoteles erhobenen Vorwurf einer ‘Zwei-Welten-Lehre’ und des „Chorismos“ zwischen phänomenal Gegebenem und den Ideen reagiert und – gemessen an seinen früheren Überlegungen zur „Ideenlehre“ – neue Schwerpunkte setzt. In einem zweiten Gang soll deshalb diejenige Passage des *Philebos*, in der Platon dieses „Werden zum Sein“ thematisiert (23c1-31b1), genauer analysiert werden.

Ausgehend von der Frage, ob ein Leben der Lust besser sei als eines der Besonnenheit, ist das Thema des *Philebos* – wie schon im *Theaitetos* – das Problem des Verhältnisses von Einheit und Vielheit. Denn im Wettkampf um die beste Lebensweise müssen die Kontrahenten zunächst einmal klar bestimmt werden, wobei sich das Problem ergibt, wie der eine Begriff der Lust auf die Vielzahl der beobachtbaren Lüste zu beziehen ist, die zum Teil ganz gegensätzlich sind, wie die Lust des ausschweifenden und die des besonnenen Lebens. Die leitende Frage des Dialoges ist es, wie die Einheit und Unveränderlichkeit intelligibler Größen in der Vielheit und Veränderlichkeit des phänomenal Gegebenen realisiert sein kann, oh-

ne daß es zu Paradoxien wie den im ersten Teil des *Parmenides* zur Annahme der Ideen entwickelten kommt.

Um diese Frage beantworten zu können, stellt Platon eine „dialektische“ Methode vor, die aus zwei Gründen von besonderem Interesse ist: erstens, weil hier *zwei* Formen des dialektischen Verfahrens unterschieden werden – neben dem *dihairetischen* Verfahren der Begriffsteilung, wie es im ersten Untersuchungsgang anhand des *Sophistes* zu rekonstruieren ist, wird die Möglichkeit eines *mathematisch-deduktiven* Verfahrens angedeutet –, und zweitens, weil Platon zeigt, daß die Ordnung des Erkennens von der Ordnung des zu erkennenden Seins abhängt. Hier wird deutlich, auf welche Weise Platon einen Zusammenhang bilden kann zwischen dem epistemologischen Ordnungsakt, wie er im ersten Teil der Untersuchung behandelt wird, und einem *ontologischen* Ordnungsakt, wie Platon ihn im *Philebos* mit dem Begriff des „Werdens zum Sein“ entwickelt.

Für die Frage nach dem Verhältnis zwischen intelligiblen Größen und dem durch diese bestimmten phänomenal Gegebenem ergibt sich aus dem von Platon behaupteten Korrespondenzverhältnis zwischen Sein und Erkennen zunächst, daß die Einheit der Monaden oder Ideen als die Einheit einer *Struktur* von Ideen, das heißt, als die Einheit einer *geordneten Vielheit* von Ideen, zu verstehen ist. Jedes Seiende gilt als bestimmt durch eine einheitlich geordnete Struktur von Ideen. Um nun aber zu zeigen, wie eine einzelne Idee oder eine Struktur von Ideen im phänomenal Gegebenen *realisiert* sein kann, ohne entweder „zerrissen“ oder einfach nur „verdoppelt“ zu sein, führt Platon den Begriff der „Zusammenmischung“ oder des „gewordenen Seins“ ein: Das phänomenal gegebene Sein wird auf der einen Seite als durch eine einheitliche Struktur von Ideen *bestimmt* verstanden, und auf der anderen Seite als durch die „Mischung“ von *πέρας* und *ἄπειρον*, von „Grenze“ und „Grenzlosem“, *geworden*.

Die Existenz von Seiendem wird dabei insofern als das Ergebnis eines ‘Ordnungsaktes’ verständlich, als das „Werden zum Sein“ sich in der Bestimmung eines zunächst Unbestimmten vollzieht: Ein gewordenes Sein ist als ein bestimmtes immer ein durch etwas „Grenzartiges“ bestimmtes „Grenzloses“. Auf diese Weise gelingt es Platon meines Erachtens, die Existenz von Ideen als der notwendigen Bedingung der Möglichkeit von Bestimmtheit – im Sein wie im Erkennen – zu behaupten, ohne in die Paradoxien einer „Zwei-Welten-Lehre“ zu geraten. Denn wenn die Ideen nichts anderes als das jeweils im Erkenntnisakt zu bestimmende Moment der Bestimmtheit im zu erkennenden Sein sind, wobei diesem Sein als aus *πέρας* und *ἄπειρον* „gemischt“ immer auch das Moment der Unbestimmt-

heit anhaftet, dann löst sich die Dualität von Sein und Werden oder von Einheit und Vielheit in einem *Zugleich* eines Momentes von Bestimmtheit und eines Momentes von Unbestimmtheit im Seienden auf.

Das platonische Verständnis von „Sein“ oder „der Wirklichkeit“ ist somit geprägt von der Vorstellung eines labilen Gleichgewichtes zwischen ‘Kräften’ der Bestimmtheit und solchen der Unbestimmtheit. Wenn, wie Thomas Buchheim modellhaft skizziert, die aristotelische Stellung zur Welt dadurch zu kennzeichnen ist, daß alle Unbestimmtheit und Grenzlosigkeit von Bestimmtheit ‘umschlossen’ ist und nur im Sinne der *Möglichkeit* zu denken ist – wie die Möglichkeit der unendlichen Teilbarkeit einer Linie –, während die vorsokratische Philosophie ein Gemeinsames darin findet, daß ganz im Gegenteil das Unbegrenzte und „Uferlose“ (ἄπειρον) das alles Umfassende ist, innerhalb dessen „prinzipielle Verlorenheit den Menschen“ bedroht (vgl. Buchheim 1994: 16-22), dann könnte die Position Platons als eine der Vermittlung betrachtet werden: Die mit dem Begriff ἄπειρον bezeichnete Unbestimmtheit und Unfaßbarkeit des aus πέρας und ἄπειρον „gewordenen“ Seins ist eine Realität, die ihren Gegenpol in dem mit dem Begriff πέρας eingeführten ‘Prinzip der Bestimmtheit’ findet. Soweit πέρας in dem aus beidem „gewordenen“ Sein realisiert ist, soweit – und *nur* soweit – ist dieses Sein durch den Intellekt erfaßbar. Die „Ideen“ oder Strukturen von Ideen, für die im *Philebos* der Begriff πέρας steht, „sind“ damit nur im phänomenal Gegebenen – dem „gewordenen“ Sein –, und zwar eben allein im Sinne dessen, das die Bestimmtheit und Faßbarkeit dieses Seins garantiert. Die Rede von ihrer „abgetrennten“ Existenz bleibt nur als Metapher akzeptabel, die nichts anderes sagt, als daß im Erkennen des Seins und im ‘Festhalten’ von dessen Bestimmtheit eben nur die Ideen faßbar sind, und nicht das unfaßbare Unbegrenzte.

Die Entstehung von Ordnung im Bereich des Seins ist so in erster Linie abhängig von πέρας, dem ‘Prinzip der Bestimmtheit’. Um zu klären, was hier mit dem Begriff πέρας über das im *Philebos* nur sehr knapp Ausgeführte hinausgehend genau gemeint ist, werden zum einen einige Zeugnisse der „ungeschriebenen Lehren“ konsultiert, und zum anderen ein Abschnitt aus der vermutlich nicht von Platon selbst stammenden *Epinomis* untersucht. Gerade anhand dieses bislang weitgehend unbeachtet gebliebenen Textes kann meines Erachtens gezeigt werden, wie eine *Verbindung* zwischen einem Problem der Dialoge mit Kerninhalten der späteren Zeugnisse tatsächlich *verstehbar* wird.

Die in den späteren Zeugnissen betonte Prinzipientheorie kann jedoch – und dies stellt eine entscheidende Einschränkung ihrer Relevanz für ein Verständnis der platonischen Philosophie dar – die Ontologie Platons keineswegs vollständig beschreiben: Dies wird im *Philebos* daran deutlich, daß ein „Werden zum Sein“ aus $\pi\epsilon\rho\alpha\varsigma$ und $\alpha\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$ notwendig auf den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, die Vernunft, als der „Ursache“ dieses Werdens angewiesen ist. Der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ist weder auf $\pi\epsilon\rho\alpha\varsigma$ oder $\alpha\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$, noch auch auf die Prinzipien „Einheit“ oder „unbestimmte Zweiheit“ reduzierbar; er stellt ein eigenständiges fundamentales Element des ontologischen Ordnungsaktes dar. Seine herausragende Bedeutung nicht nur im *Philebos* verweist darauf, daß die Philosophie Platons mit der lange umstrittenen Alternative zwischen Monismus und Dualismus nicht zu fassen ist.

Im dritten Teil der Untersuchung soll schließlich versucht werden, die Grundlage einer platonischen Theorie des politischen Handelns zu rekonstruieren. Ausgehend von der Frage nach einem *Zusammenhang* der Bestimmung von Sein, Erkennen und Handeln sowie der Annahme, daß der Aspekt der *Entstehung* von Ordnung beim späten Platon zunehmend an Bedeutung gewinnt, bietet sich hierzu eine Analyse des zehnten Buches der *Nomoi* an.¹¹ Denn hier sieht Platon, wie eingangs kurz erwähnt, die Möglichkeit politischer Ordnung in der Einsicht begründet, daß das für den einzelnen Bürger Beste mit dem Besten „für das Ganze“ zusammentrifft „gemäß der Wirkmacht des gemeinsamen Werdens“ (Nom. X 903d2,3). Wer einsieht, daß sich die eigene Existenz den gleichen universell gültigen Prinzipien verdankt, die auch das Werden des Weltganzen bestimmen, der wird sich um die Erkenntnis dieser Prinzipien bemühen und sie in seinem Leben zu realisieren suchen. Wenn also das „Werden von allem“ (894a2) – und diese Überlegung geht über die Thematik des *Philebos* hinaus – bedingt ist durch ein *Wirkprinzip* und ein *Prinzip der Ordnung*, welches das Ziel des Werdens bestimmt, dann kann auch das ‚Werden‘ des einzelnen Menschen nur gelingen, wenn dieser sein Denken und Handeln diesen Prinzipien gemäß organisiert.

Platon zeigt nun, daß sowohl für das Werden des Kosmos wie auch für das Werden des einzelnen Menschen zum einen die *Fähigkeit des sich selbst und anderes Bewegens* verantwortlich ist, also eine Spontaneität,

¹¹ Den Themenkomplex von „Ontologie und Handlung“ bei Platon hat bereits Kauffmann 1993 eingehend untersucht. Sein zentraler Begriff einer platonischen „Handlungsentologie“ tendiert allerdings zur Unmöglichkeit der Unterscheidung der Begriffe Handlung und Ontologie bei Platon, so daß deren *Verhältnis* zueinander überhaupt nicht mehr sinnvoll diskutiert werden kann.

die für ihn notwendig mit der Seele gegeben ist, und zum anderen die *Vernunft*, die garantiert, daß das im Begriff der Seele gedachte Bewegungs- und Wirkprinzip ein *bestimmtes* Werden – und das heißt: ein Werden von Ordnung – hervorbringt. *Wirkprinzip* und *Ordnungsprinzip* sind sowohl für das Sein der Welt im ganzen unabdingbar als auch für das Handeln des einzelnen Menschen; und wenn der einzelne dies *erkannt* hat, wenn er die auf diese Weise beschriebene „Wirkmacht des gemeinsamen Werdens“ von Welt und Mensch eingesehen hat, dann bedeutet dies für Platon die *Notwendigkeit* eines ganz bestimmten Handelns.

Dieser dritte Teilbereich des Werdens von Ordnung kann anhand des ersten Abschnittes des zehnten Buches der *Nomoi* (885a-899d) verständlich werden, der hier unter Zuhilfenahme einzelner Überlegungen aus dem *Timaios* analysiert wird. Obgleich es das Ziel ist zu begreifen, wie Platon politisches Handeln theoretisch fundieren will, erfordert die Anlage des Argumentationsganges und der teilweise äußerst schwer verständliche Text zunächst eine ausführliche Beschäftigung mit dem „Werden von allem“, bevor dann das für die Möglichkeit richtigen Handelns relevante ‘Werden’ des Menschen nachvollziehbar wird. Dabei kann – gegenüber dem *Philebos* und auch gegenüber dem *Timaios* – noch einmal eine Fortentwicklung der platonischen Theorie des ontologischen Ordnungsaktes deutlich werden.

Die drei Teile der Untersuchung behandeln auf diese Weise nacheinander die Problembereiche Erkennen, Sein und Handeln, wobei gezeigt werden soll, *inwiefern* deren theoretische Fassung jeweils durch den Gedanken der Entstehung von Ordnung bestimmt ist. Der von der *Politeia* her wahrscheinlich gemachte metatheoretische Zusammenhang dieser Bereiche soll dabei dadurch als grundlegend auch für die späteren Dialoge erwiesen werden, daß in den ersten beiden Teilen die wechselseitige Abhängigkeit der Bestimmung des ontologischen und des epistemologischen Ordnungsaktes einsichtig gemacht wird, und im dritten Teil die zwischen dem Werden von politischer Ordnung und dem „Werden von allem“.

1.5. Methodische Vorüberlegungen

Die Tatsache, daß uns das Denken Platons einerseits in den vom ihm verfaßten Dialogen überliefert ist, und andererseits durch spätere Berichte zu einer systematischen Form seiner Philosophie, die in den Dialogen so nicht zu finden ist, stellt in der Geschichte der Philosophie ein einzigarti-

ges Problem dar. Worin ist das Zentrum des platonischen Philosophierens zu sehen: in den authentischen Gesprächen, in denen eine Vielzahl von Fragen diskutiert werden, die zumeist jedoch nicht abschließend beantwortet werden können, in denen es aber immer auch um die jeweiligen Gesprächspartner geht, um deren Befreiung von Scheinwissen und um deren Hinführung zur Philosophie, oder aber in denjenigen Philosophemen, die sich mit einiger Mühe aus den nur indirekt tradierten Zeugnissen rekonstruieren lassen? Die Platonforschung ist in dieser Frage gespalten: Auf der einen Seite ist es das Verdienst der sogenannten „Tübinger Schule“, in Fortführung der Arbeiten von Léon Robin (1908), Julius Stenzel (³1959), Paul Wilpert (1949) und David Ross (²1953) die späteren Zeugnisse zugänglich gemacht, erste Versuche zu einer konsistenten Interpretation unternommen und die Bedeutung des Überlieferten für bestimmte Diskussionen der Dialoge herausgearbeitet zu haben. Auf der anderen Seite wurde jedoch an dem Vorgehen der „Tübinger“ immer wieder eine Unterschätzung der durchaus differenzierten Diskussionen in den Dialogen zugunsten der Systematik der rekonstruierten Prinzipienlehre kritisiert und dagegen die Eigenständigkeit der ganz verschiedenen Themen und Ansätze der Dialoge betont.¹²

In der hier vorgelegten Studie soll anhand der Interpretation des *Philebos* gezeigt werden, auf welche Weise eine Bezugnahme auf die Zeugnisse der indirekten Überlieferungen dem Verständnis Platons dienlich sein kann. Doch Ausgangspunkt der Analysen werden grundsätzlich die Dialoge Platons sein, und zwar vor allem deshalb, weil allein hier die Probleme entfaltet werden, die Thema dieser Arbeit sind. Denn für eine philosophische Analyse des platonischen Denkens haben die späteren Zeugnisse einen entscheidenden Nachteil: Sie formulieren *Antworten* und *Lehrmeinungen*, aber sie berichten fast nichts von denjenigen *Fragen* und *Problemen*, die zu diesen Antworten und Behauptungen *geführt* haben. Wenn aber die *Problemlage* nicht ausreichend klar ist, nützen Antworten und Lösungen wenig; sie stehen ohne Bezug im Raum des Denkens. Zunächst also müssen sehr gründlich die *Fragen* erarbeitet werden, die Pla-

¹² Einen umfassenden chronologischen Forschungsüberblick zur Problematik der ungeschriebenen Lehren von 1742-1982 bietet die Bibliographie in Krämer 1982: 418-452. Zum Fortgang der Debatte seit 1982 vgl. Hoffmann/von Perger 1996, sowie im einzelnen Szlezák 1985, Heitsch 1987, und dazu die Rezensionen von Szlezák 1988 und Krämer 1989, sowie Gaiser 1988, des weiteren Heitsch 1989, Krämer 1990, Kullmann 1990 und 1991, Szlezák 1992 und 1993, Ferber 1991, 1992, Reale 1993 und Krämer 1994.

ton bewegt haben, bevor bestimmte Aussagen der späteren Tradition zu einem weitergehenden Verständnis und zu weiteren Präzisierungen herangezogen werden können.¹³

Das eigentlich Neue der hier versuchten Interpretationspraxis ist darin zu sehen, daß ein bestimmtes Anliegen Platons ernstgenommen wird: Dadurch, daß Platon selbst es vorgezogen hat, seine Philosophie allein in der Form von Gesprächen festzuhalten, wird deutlich, daß ihm für sein Wirken in einer weiteren Öffentlichkeit – der notwendigerweise auch wir zugehören – nicht so sehr die Systematik einer Lehre wichtig war, sondern vielmehr die Darstellung der *Tätigkeit* des Philosophierens. Die Dialoge zeigen, daß es Platon immer auch um die Situation des Sprechens und dabei vor allem um die Bemühung um Überzeugung und um Pädagogik ging: Die Ansichten der Gesprächspartner werden geprüft, Scheinwissen wird als solches entlarvt, und am Ende steht dann oftmals – wie besonders schön der *Theaitetos* zeigt – eine Einsicht, welche Besonnenheit anzeigt: die in das eigene Nichtwissen.

Das so dokumentierbare Anliegen einer *Hinführung zur Philosophie* umfaßt dabei immer zwei Aspekte: Auf der einen Seite geht es um die Hinführung der Gesprächspartner zu philosophischen Fragen, auf die dann Antworten im Sinne einer „Lehre“ erwartet werden, und auf der anderen Seite zielen die Dialoge auf eine Einführung in die *Tätigkeit des Philosophierens*: Nicht nur die jeweiligen Gesprächspartner, sondern auch wir selbst, die Leser Platons, werden ständig zum Mitdenken und Argumentieren *herausgefordert*. Die Gespräche zeigen das, was man mit Pierre Hadot (1981) „geistige Übungen“ (*exercices spirituels*) nennen kann, und sie zeigen es nicht nur, sondern laden dazu vielmehr ein: Platon führt uns in Auseinandersetzungen, zu denen *er selbst* prima facie keine eindeutigen Lösungen vorlegt. Er spricht immer nur durch den Mund der verschiedenen Gesprächspartner, die darüber hinaus oftmals keine Antworten auf die gestellten Fragen finden, wobei damit zu rechnen ist, wie insbesondere Thomas A. Szlezák gezeigt hat (1985, 1993), daß Platon unter Berücksichtigung der Kompetenz der Gesprächspartner oder der je-

¹³ Dies entspricht meines Erachtens dem Ansatz von Szlezák 1985 und 1993: Wenn die Dialoge selbst an bestimmten Stellen die Notwendigkeit weiterer „Hilfe“ zu den diskutierten Sachproblemen für erforderlich erklären, dann kann diese von außerhalb heranzuziehende Hilfe immer nur im direkten Bezug zu eben diesen Sachproblemen ‘hilfreich’ sein. Vgl. schließlich auch Krämer 1994: 7: „Nur wer die Fragestellungen der Schriften hinreichend durchdacht hat, wird daher mit den Lösungen der ungeschriebenen Lehre etwas anfangen können“.

weiligen Dialogsituation manche wichtigen Überlegungen „verbirgt“ oder nur äußerst knapp andeutet.

Die Arbeit der Interpretation – und damit die *Chance* der „geistigen Übung“ – bleibt dem Leser überlassen. Das Ziel muß sein, diejenigen Kontexte, in denen bestimmte Fragen auftauchen, so genau und ausführlich zu analysieren, daß *alles* Material, das Platon uns vorlegt, zur Beantwortung dieser Fragen Berücksichtigung findet. Die Arbeit der Interpretation kann im Sinne Platons nur als eine Erforschung derjenigen Problemstellungen betrieben werden, die Platon selbst entwickelt; sie kann sich nur im Rahmen einer *argumentierenden Rekonstruktion* platonischer Überlegungen auf der Basis seiner Texte vollziehen.¹⁴

Aus diesem Grund wird hier nur eine relativ kleine Auswahl an Texten herangezogen, die um der Genauigkeit willen mit einem umso größerem Aufwand behandelt werden. Dabei sollen die besonderen Schwierigkeiten, die sich aus der Dialogform des platonischen Philosophierens ergeben, im Anschluß an eine Überlegung von Szlezák (1985: 328) angegangen werden, der als einen gangbaren Weg der Platoninterpretation ein Modell mit drei Stufen vorschlägt: An denjenigen Stellen im Text, an denen Platon selbst andeutet, daß zu einem wirklichen Verständnis der Problemlage noch weitergehende Überlegungen notwendig wären, muß zuerst versucht werden, aus dem jeweiligen Dialog selbst Material zu sammeln, das weiterhelfen kann, dann sind andere Dialoge heranzuziehen und drittens ist die Frage zu stellen, ob aus den Zeugnissen zu den ungeschriebenen Lehren Hilfe zu bekommen ist. Obgleich auch diese Methode ihre Schwierigkeiten hat – man kann erstens nie wissen, *welches* Material aus *welchen* Quellen gemäß der Intention Platons heranzuziehen wäre, und zweitens bleibt unklar, *wann* im einzelnen der Übergang von einer Stufe zur nächsten gerechtfertigt ist – scheint mir dieser Weg der einzig mögliche zu sein: Zum einen aus dem oben bereits ausgeführten Grund, daß die Problementfaltung Vorrang vor der Problemlösung haben muß, und zum anderen aufgrund der Überlegung, daß die authentischen Zeugnisse platonischen Denkens den indirekten *per se* vorzuziehen sind, weil bei den letzteren immer mit Mißverständnissen, Simplifizierungen oder einfach dem Wandel von Interessen zu rechnen ist.¹⁵ Die Gefahr, eine unangemessene Interpretation vorzulegen, ist nie völlig auszuschließen, aber sie kann meines Erachtens minimiert werden durch eine *Radikalisierung* der von

¹⁴ Vgl. zum Begriff der „argumentierenden Rekonstruktion“ Henrich 1976: 9 ff.

¹⁵ Gerade die Forschung zu den sogenannten „Vorsokratikern“ zeigt ja, wie vorsichtig man mit der späteren Doxographie umgehen muß.

Szlezák vorgeschlagenen Methode: Ich werde versuchen, die Dialoge Platons *so weit es irgend geht* aus sich selbst heraus zu interpretieren, und den Gang über die Stufenleiter nur als *ultima ratio* wählen.

Die Aufgabe besteht also darin, zunächst einmal Platons Entfaltung der verschiedenen *Fragestellungen* nachzuvollziehen und die *Probleme* möglichst genau zu verstehen, die ihn bewegen, um dann die nur allzu kurz angedeuteten *Lösungsansätze* im Hinblick auf die gegebenen Probleme zu analysieren. Das Ziel ist die Klärung der von Platon verwendeten Begriffe in ihrem jeweiligen Kontext, sowie die Rekonstruktion von Argumentationen und von Theorien oder Theorieansätzen.

Die Konzentration auf genaue Interpretationen bringt es mit sich, daß jeder der drei Untersuchungsteile auch als Kommentar zu den jeweiligen Textpassagen gelesen werden kann.

2.

**PLATONS ANSÄTZE ZU EINER THEORIE DES
ERKENNENS IM *THEAITETOS* UND *SOPHISTES***

2.1. Die Entwicklung des Begriffs der ἐπιστήμη im *Theaitetos*

Für den Versuch, aus den späteren Texten Platons so etwas wie eine Theorie des Erkennens herauszuarbeiten – die ja nirgendwo ‘systematisch’ entwickelt wird –, stellt der *Theaitetos* einen wichtigen Ausgangspunkt dar:¹⁶ Denn hier ist das Thema des Gespräches, das Platon zwischen Sokrates und dem jungen Mathematiker Theaitetos stattfinden läßt, die Frage: Was ist ἐπιστήμη (Tht. 145e9, 146c3)? Wenn ich hier den Begriff der ἐπιστήμη (epistêmê) vorerst unübersetzt lasse, so hat dies seinen Grund darin, daß für eine Übersetzung bereits die Bedeutung dieses Begriffes bekannt sein müßte, nach der hier überhaupt erst gefragt wird. Da im Dialog, der schließlich aporetisch endet, ganz verschiedene Bedeutungsmöglichkeiten entfaltet werden, würde jede Übersetzung dem Gang des Gespräches vorgreifen.

Gewöhnlich wird ἐπιστήμη mit „Erkenntnis“ oder „Wissen“ wiedergegeben¹⁷ – was natürlich sofort die Frage nach der Bedeutung *dieser* Begriffe evoziert –, wobei allerdings zu beachten ist, daß es kaum möglich zu sein scheint, den Begriff ἐπιστήμη und die Verbalform ἐπίστασθαι durch den ganzen Dialog hindurch einheitlich wiederzugeben.¹⁸ Das legt die Vermutung nahe, daß es Platon überhaupt darum ging, zunächst einmal die Vielzahl möglicher Bedeutungen des Begriffs „ἐπιστήμη“ aufzuzeigen und zu differenzieren. Damit aber wäre klar, daß das Ziel der Untersuchung gar nicht in einer einfachen These von der Art besteht, wie sie der junge Theaitetos dreimal formuliert, sondern vielmehr in einer *dialektischen* Bestimmung, wie sie dann im *Sophistes* und im *Politikos* geübt wird. Beide Dialoge bilden ja mit dem *Theaitetos* einen einzigen Gesprächszusammenhang, dessen Band gerade die Suche nach einer Metho-

¹⁶ Aus der umfangreichen Literatur zum *Theaitetos* sei hier nur auf einige wichtige Kommentare und Monographien verwiesen: Campbell 1861, Cornford ¹⁹⁵⁷, Oehler 1962, Runciman 1962, Prauss 1966, McDowell 1973, Benardete 1984, Heitsch 1988, Bostock 1988 und Burnyeat 1990.

¹⁷ „Erkenntnis“ übersetzen Schleiermacher ¹⁹⁹⁰ und H. Müller 1852. Mit „Wissen“ dagegen übersetzen Apelt ¹⁹²³, sowie Rufener 1974(a) und Martens 1981. Diès ¹⁹⁵⁵ übersetzt: „la science“. Cornford ¹⁹⁵⁷, H.N. Fowler 1952 und McDowell 1973 übersetzen: „knowledge“.

¹⁸ Dies wird insbesondere 173a2, 175e4.7 deutlich, wo ἐπίστασθαι eindeutig auf eine gewisse Fertigkeit oder Geschicklichkeit verweist; hier übersetzen z.B. Schleiermacher, Apelt und Martens „sich verstehen auf“. McDowell und Cornford übersetzen 173a2 mit „to know how“, wie auch McDowell für 175e4.7 schreibt, wo Cornford „he cannot ...“ und „he has not learnt“ übersetzt.