Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 30 (1973)

Heft: 1

Artikel: Kein unechter Zusatz in Phaidon 103c-105c

Autor: Graeser, Andreas

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-24367

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Kein unechter Zusatz in Phaidon 103c–105c

Von Andreas Graeser, Bern

An gleicher Stelle (Unechte Zusätze im Platontext, Mus. Helv. 26 [1969] 179–199, bes. 181–188) versuchte G. Müller [fortan: M.] das Textstück 103 c 11–105 c 9 als unechten Zusatz auszuweisen.

Seine Bedenken waren folgende: (1) Funktionslosigkeit, (2) leere Wiederholungen, (3) törichte Verdrehung eines tiefen platonischen Gedankens (a. O. 181–182). M.s platonkritische Bemühungen lassen sich hier nicht unmittelbar von der Entdeckung sprachlicher und stilistischer Anstössigkeiten leiten, sondern von der ernstzunehmenden Forderung nach Durchsichtigkeit und Klarheit in dem, was Platon dachte und schrieb. Seine Interpolationsthese kann indes einer kritischen Überprüfung nicht standhalten.

Gehen wir von der Voraussetzung aus, dass (was M. behauptet: a. O. 187–188) *Ἔτι δή μοι καὶ τόδε σκέψαι, ἔφη, εἰ ἄρα συνομολογήσεις* (103 c 10) noch im Text stand und von *ᾧ ἂν τί ἐγγένηται σώματι ζῶν ἔσται* (105 c 9/10) direkt fortgeführt wurde. Dann stellt sich im Zusammenhang von 105 d 10–11 (*Οὐκοῦν ψυχὴ τὸ ἐναντίον ᾧ αὐτὴ ἐπιφέρει ἀεὶ οὐ μή ποτε δέξηται, ὡς ἐκ τῶν πρόσθεν ὡμολόγηται;*) die Frage, auf Grund welcher Übereinkunft Sokrates in Rechnung stellen darf, dass die sich eines Objektes 'bemächtigende' (*κατάσχῃ*) Form, d. i. in diesem Fall die Seele, [nicht nur ihr eigenes Gegenteil nicht annehmen kann, sondern auch] das Gegenteil dessen nicht annehmen kann, was sie *mit*-heranbringt.

Ein unvoreingenommener Leser wird im Hinblick auf diese Übereinkunft zunächst an 104 d 1–3 und dann an 105 a 1–5 denken. Im einen Fall heisst es *Ἆρ' οὖν ... τάδε εἴη ἄν, ἃ ὅτι ἂν κατάσχῃ μὴ μόνον ἀναγκάζει τὴν αὑτοῦ ἰδέαν αὐτὸ ἴσχειν, ἀλλὰ καὶ ἐναντίου* [*αὐτῷ*] [del. M. Schanz] *ἀεί τινος* (wie H. Erbse, Phronesis 14 [1969] 98 Anm. 1 folge ich der Übersetzung von Trendennik: «... that they are things which are compelled by some form which takes possession of them to assume not only its own form but invariably also that of some other form which is an opposite», nicht aber Dirlmeier: «Es sind doch ... wohl solche [sc. Wesenheiten], die das, was sie ergriffen haben, nicht nur nötigen, die ihnen eigene Gestalt zu haben, vielmehr auch jeweils die Gestalt von etwas, das im gewissen Sinn gegensätzlich ist.»). Die für 105 d 10/11 relevante *Regel* findet sich aber 105 a 1–5 formuliert: *ἀλλ' ὅρα δὴ εἰ οὕτως ὁρίζῃ, μὴ μόνον τὸ ἐναντίον τὸ ἐναντίον μὴ δέχεσθαι, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖνο, ὃ ἂν ἐπιφέρῃ τι ἐναντίον ἐκείνῳ, ἐφ' ὅτι ἂν αὐτὸ ἴῃ, αὐτὸ τὸ ἐπιφέρον τὴν τοῦ ἐπιφερομένου ἐναντιότητα μηδέποτε δέξασθαι.*

M. sagt hingegen: «Ohne Zweifel zielt der Rückverweis «worüber auf Grund

des Vorangehenden Übereinstimmung besteht» (105 d 11) auf eine Stelle vor unserem Abschnitt, 102 d 5–103 a 3 (auch c 1)» (a. O. 183). Damit verkennt M. freilich die Verschiedenheit von dem, was in 102 d 5–103 a 3 (auch c 1) gesagt wird, einerseits, und dem [anderen], was für 105 d 10/11 vorausgesetzt wird, andererseits. Dieser Punkt bedarf also einer Klarstellung:

In den von M. ins Auge gefassten Stellen geht es unzweideutig um *Ideen* (z. B. *αὐτὸ τὸ μέγεθος*) und die auf Grund der Teilhabe an ihnen sinnlichen Gegenständen vermittelten *Eigenschaften* (z. B. *τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος*). Man mag wohl (z. B. im Hinblick auf 103 b 5) darüber streiten, ob *τὸ ἐν ἡμῖν ἐναντίον* «Teil ist» vom *αὐτὸ τὸ ἐναντίον* und, wie W. J. Verdenius meint, Platons Ideen sowohl «immanent» wie «transzendent» sind (Mnemosyne 4, 11 [1958] 232). Tatsache ist jedenfalls, dass Platon hier für die Beschreibung der logischen Beziehung zwischen einem raumzeitlichen Gegenstand und der ihm zugeordneten Idee jene 'Namens-Gebung'-Theorie voraussetzt, die bereits 78e zur Sprache gekommen war und auch sonst zugrunde gelegt wird (Parm. 133d, Tim. 52e, Resp. 596a), also *αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν* (Parm. 130 e 5–6, vgl. Phaidon 102 a 10–b 2 *ὡς μὲν ἐγὼ οἶμαι, ἐπεὶ αὐτῷ ταῦτα συνεχωρήθη, καὶ ὡμολογεῖτο εἶναί τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων τἆλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν*).

Zur Verdeutlichung dieser einfachen, synonymen bzw. homonymen Beziehung zwischen einzelnen Dingen und ihren Ideen kann man sagen, dass wir als Platoniker ein Ding ('*x*') z. B. *F* nennen, weil es an *Φ* teilhat: Den Tisch nennt man Tisch, weil das in Rede stehende Gebilde '*x*' all die Charakteristika '*F*' aufweist, die es als an der Idee des Tisches oder Tischheit (*Φ*) Teilhabendes ausweisen. D. h.: Wenn Platon in dem von M. herangezogenen Passus (102 d ff.) entwickelt, dass weder die Ideen noch die mit Rücksicht auf sie erkennbaren immanenten Eigenschaften ein Gegenteil zulassen, dann handelt es sich laut 103 b 5 (..*οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν οὔτε τὸ ἐν φύσει*) unzweideutig um *F* und *Φ*.

Weshalb dies eigens zu betonen ist, wird klar, wenn man M.s Rückverweis einmal wahrzumachen versucht: das *ἐναντίον*, von dem also 105 d 10/11 gesprochen wird, *müsste* in diesem einmal angenommenen Fall entweder 'Gegenteil von der Seele als einer transzendenten Wesenheit' (analog *Φ*) oder 'Gegenteil von der Seele als einer immanenten Eigenschaft' (analog *F*) bedeuten. [M. gibt dem Leser keine Rechenschaft darüber ab, wie man diesen Gedanken zu verstehen hätte. – Gleichwohl kommt ihm seine Interpolationsthese auch gerade deshalb entgegen, weil er damit einer meines Erachtens korrekten Beobachtung von Hackforth entgehen kann; diese besagt nämlich, dass Platon in 105 c 9–e 9 die Seele als immanentes Eidos versteht, um dann wieder zur Substanzseele zurückzukehren.]

Nun liegen die Dinge aber anders. Denn der mit dem Begriff *ἐπιφέρειν* gekennzeichneten Beziehung liegt ein Gedanke zugrunde, den M.s Rückgriff weder verständlich machen noch rechtfertigen kann. Offenbar verhält sich ja Leben nicht in der Weise zu Seele wie *F* zu *Φ*. Vielmehr bedeutet *ἐπιφέρειν* die logische Be-

ziehung zwischen zwei Begriffen, wobei der letztere 'herangebrachte' in irgendeiner Weise in dem 'herantragenden' enthalten sein soll.

Wie dies genau zu verstehen ist, geht zunächst aus dem von M. ausgesonderten Passus 103 e 2–5 hervor: *Ἔστιν ἄρα . . .περὶ ἕνια τῶν τοιούτων, ὥστε μὴ μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος ἀξιοῦσθαι τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον, ἀλλὰ καὶ ἄλλο τι ὃ ἔστι μὲν οὐκ ἐκεῖνο, ἔχει δὲ τὴν ἐκείνου μορφὴν ἀεί, ὅταν περ ᾖ*. Im Anschluss an G. Vlastos (Philos. Rev. 78 [1969] 317) wird man in diesem Fall von einer «*Γ*-*Φ*-Beziehung» sprechen: Aus dem ersten Beispiel für die Beziehung ('drei'/'ungerade') geht hervor, dass, was immer 'drei' ist [d. i. nach der Idee 'Dreiheit' 'drei' genannt wird] auch 'ungerade' ist, usw. Auf eine kurze Formel gebracht, besagen sämtliche Beispiele ein und dasselbe: Die Teilhabe eines Dinges '*x*' an *Γ* ist hinreichender Grund dafür, dass dieses '*x*' auch an *Φ* teilhat und demnach nicht nur *G*, sondern auch ***F*** ist. Beispiele für die Anwendung dieser aitiologischen Regel werden in 105c gegeben, z. B.: *οὐδὲ ἂν ἔρῃ ᾧ ἂν σώματι τί ἐγγένηται νοσήσει, οὐκ ἐρῶ ὅτι ᾧ ἂν νόσος, ἀλλ' ᾧ ἂν πυρετός* (105 c 2–4). Demnach soll man auf die Frage 'warum ist *x* ***F***' nicht antworten, 'weil *x* an *Φ* teilhat', sondern: 'weil *x* an *Γ* teilhat, *Γ* aber *Φ* impliziert'.

Was Platon hier im Auge hat, ist eine Art von transitiver, nonsymmetrischer Relation (vgl. Gnomon 43 [1971] 344). M. resümiert den Abschnitt 103 c 11 bis 105 c 9 (a. O. 182) und meint, dass es sich um «übergeordnetes» und «untergeordnetes Eidos» im Sinne von «Genus und Spezies» handle. Soll dies (etwa im Hinblick auf das Beispiel 105 c 2–4) besagen, dass die Idee Fieber 'krank' ist, oder die Idee Feuer 'warm'? Korrekter wird man dies so zu verstehen haben, dass die Beziehung zwischen dem 'Heranbringer' und dem 'Herangebrachten' im Sinne einer Inklusion des ersteren im letzteren gedacht ist, wobei aber das erste *nicht* Klassenmitglied des letzteren ist.

Jedenfalls liegt die Beziehung zwischen dem in 103 c 11–105 c 9 Explizierten und dem in 105 c 10/11 Vorausgesetzten auf der Hand. Durch die Anwendung der nonsymmetrischen transitiven Beziehung auch auf das Begriffspaar Seele/Leben kann Platon begründen, weshalb die Seele das Gegenteil von dem, was sie heranbringt, nicht annehmen darf. Man hat sich freilich darüber im klaren zu sein, dass Platon hier die Seele *logisch* als *Idee* fungieren lässt (das stellten bereits W. Theiler, J. B. Skemp und andere heraus). Ob diese 'Vorstellung ein metaphysisches Monstrum' ist (J. Schiller, Phronesis 12 [1967] 50, H. Erbse, Phronesis 14 [1969] 100), ist eine ganz andere Frage: Die Anwendung der *ἐπιφορά*-Beziehung lässt keinen Zweifel darüber zu, dass *ψυχή* hier die logische Funktion einer Idee übernimmt. Da ich nicht Platons Unsterblichkeitsbeweis zu kritisieren habe, lasse ich die damit verbundenen Probleme auf sich beruhen.

Im Hinblick auf M.s ersten Einwand hat sich ergeben, dass allein der von ihm ausgesonderte Abschnitt jene Voraussetzungen erbringt, die Platon zu dem 105 c 9/10–105 e 8 entwickelten Argument berechtigen. Jedes gegenteilige Urteil

muss sich zu dem tatsächlichen Gedanken in Widerspruch setzen – ob man ihn nun schön findet oder nicht.

Was den zweiten Einwand angeht («Der Eindruck ermüdender Wiederholung ohne Fortschritt kann hier noch weniger als vorher geleugnet werden» [a. O. 186] zu 104 e 7 ff. gegenüber 103 e, 104 b, 104 d), so läuft man leicht Gefahr, einem blossen Ermessensentscheid zu unterliegen. Im Ganzen erscheint doch der Abschnitt nicht nur dem Kebes, sondern auch modernen Interpreten so schwierig, dass man sich dankbar durch die Erörterung verschiedener Fälle führen lässt. Und gerade im Vorgriff auf den Abschnitt über die «raffiniertere Aitia» scheint dies wesentlich.

Entscheidend für M.s dritten Einwand («Verdrehung von Platons Entgegensetzung zweier Arten von Erklärung aller Dinge» [a. O. 186–187]) ist aber eben der Umstand, dass er in 105 b 5–11 das «Ärgste» (a. O. 186) sieht: «Eine Beleidigung Platons, ihm so etwas wie dies skandalöse Stück zuzutrauen» (a. O. 187).

Konkret nimmt M. also daran Anstoss, dass hier (i.e. 105 b 5 ff.) die durch die Ideenphilosophie gewonnene «sichere Weise zu antworten» mit dem Zusatz «jene törichte» (*ἀμαθῆ*) belegt wird, wohingegen die neue, andere Gesichertheit als die «raffiniertere» (*κομψοτέραν*) erscheint.

Um was handelt es sich in der Sache? Im ersten Fall geht es also um die 100 d auf die Frage 'warum ist *x F*?' als «sicherste» (*ἀσφαλέστατον*, d 7; *ἀσφαλές* e 1) eingeführte Weise zu antworten: '*x* ist *F*, weil es an *Φ* teilhat'.

M. nimmt nicht zur Kenntnis, dass Sokrates eben diese Weise, auf die Frage 'warum ist *x F*?' zu antworten, folgendermassen einführt: *τοῦτο δὲ ἁπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἐμαυτῷ* (d 2–3). Warum ist also diese Weise zu antworten der anderen gegenüber ['*x* ist *F*, weil *G* seiend es an *Γ* teilhat, *Γ* aber *Φ* beinhaltet'] «töricht»? Nun, sie erlaubt nur den simplen Rückschluss, dass jedes Ding *F* ist auf Grund seiner Teilhabe an *Φ*. P. Shorey nannte dies gegen E. Zeller eine «tautological logic» und G. Vlastos sagt treffend, dass diese *αἰτία* deshalb «ignorant» ist, weil sie «nicht-informativ» ist (Philos. Rev. 78 [1969] 309). Wenn M. in einer vagen Formulierung des Problems zu der apodiktischen Behauptung gelangt: «Ein sachlicher Unterschied und ein solcher des Wertes zwischen den Antworten mit generellem Eidos und denjenigen mit speziellem Eidos besteht überhaupt nicht» (a. O. 187), so geht er über den Unterschied zwischen tautologischen und analytischen Urteilen hinweg [Was die Berufung auf die 'Wert'-Kategorie angeht, so meint man sich an bestimmte Denkweisen in der Logik-Geschichte C. Prantls erinnert].

M.s unsachliche Beurteilung dieses Gedankens ist offenbar durch ein falsches Verständnis des *δεύτερος πλοῦς* insinuiert: dieser sei in Wahrheit der einzige und wahre Weg der Philosophie (a. O. 187). Indes lässt die Beziehung von *ταύτης* (99 c 8) auf *τοιαύτης αἰτίας* (c 7) [worauf sich auch, bei Casus-Wechsel, *εὑρεῖν* und *μαθεῖν* beziehen: c 8/9] erkennen, dass sich Sokrates wirklich der teleologischen Ursache 'beraubt' fühlt. Er muss ohne sie auskommen [Tatsächlich gelingt es

Platon nur im Zusammenhang von Tim. 46 c–e, 69 c ff., teleologische Erklärungen auszuarbeiten]; und die «zweite Reise» (wozu siehe L. E. Rose, Monist 50 [1966] 464–473) versteht sich nicht als eine alternative Möglichkeit zur Findung teleologischer Ursachen, sondern nur als eine alternative Möglichkeit, die Frage nach Ursachen anzugehen. Aber die kannte Sokrates schon seit geraumer Zeit (99 d 1 *πεπραγμάτευμαι*, ebenso 100 b 4; 100 a 3 *ὥρμησα*). Was er in Ermangelung einer Kenntnis von teleologischen Ursachen jetzt darstellt, ist genau jene Methode, die er bereits praktiziert hatte.