Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 24 (1964)

Artikel: Zur philosophischen Problematik der sogenannten ungeschriebenen Lehre Platos

Autor: Hager, F.P.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883335

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

Zur philosophischen Problematik der sogenannten ungeschriebenen Lehre Platos

von F. P. Hager

Die Frage, welche wir uns in dieser Untersuchung stellen, ist diejenige nach den wahren und eigentlichen Quellen und textlichen Grundlagen, aus denen wir uns über die Lehre Platos informieren können. Damit untrennbar verbunden ist natürlich auch die zentrale Frage nach der wahren und eigentlichen Gestalt der philosophischen Lehre Platos selbst. Das philosophiegeschichtliche Problem, welches sich uns bei der Frage nach der wahren Lehre Platos stellt, ist grundsätzlich verschieden von der Problematik, die sich bei der Erforschung der Lehre irgend eines anderen Philosophen des Altertums oder der Neuzeit ergibt.

Während nämlich im Falle der meisten großen Philosophen ihre philosophische Lehre in oft fast selbstverständlicher Weise mit den schriftlichen Publikationen und Aufzeichnungen identifiziert werden darf, die sie selbst über ihre philosophischen Ansichten hergestellt haben, scheinen die Dinge bei Plato ganz anders zu liegen.

Nach dem jüngsten Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung könnte man annehmen, daß sich im Falle Platos rein äußerlich gesehen geradezu zwei verschiedene Versionen seiner Lehre und zwei verschiedene Arten von Quellen für seine Lehre zu konkurrenzieren scheinen, nämlich einerseits eine Reihe von schriftlich niedergelegten philosophischen Gesprächen, die sogenannten Dialoge, welche von Plato selbst stammen und als in sich abgeschlossene Werke von ihm konzipiert worden sind; und anderseits eine Reihe von Schülerberichten über Platos Lehre, die gerade in jüngster Zeit wieder stark in den Vordergrund gerückt wurden und von denen gewisse Philologen annehmen, daß sie die innerakademische Lehrtätigkeit Platos widerspiegeln und demzufolge eine eigentliche esoterische Sonderlehre Platos enthüllen, welche dieser in seinen Dialogen als dem breiteren Publikum zugänglichen Produkten nicht habe offenbaren wollen.

Die jüngste Richtung der Platoforschung, mit der wir uns in diesem Zusammenhang auseinanderzusetzen haben, besteht in dem von zwei

Schülern des Tübinger Philologen Wolfgang Schadewaldt gemachten Versuch, den Schülerberichten über Platos Lehre gegenüber den Aussagen und Hinweisen der platonischen Dialoge selbst wieder eine erstrangige, auch für die Interpretation der platonischen Dialoge maßgebliche Geltung zu verschaffen. H. J. Krämer in seinem Buch über «Arete bei Platon und Aristoteles» (Heidelberg 1959) und Konrad Gaiser in seinem Werk über «Platons ungeschriebene Lehre» (Stuttgart 1963) haben versucht, die Prinzipien- und Ideenlehre Platos vorwiegend anhand der Berichte des Aristoteles und anderer Schüler Platos und Kommentatoren des Aristoteles von Platos Vorlesung «Über das Gute» zu rekonstruieren, mit der Begründung, Plato habe gemäß eigenem Zeugnis das Letzte seiner Lehre nicht seinen Dialogen, sondern vorwiegend der innerakademischen Lehre und Diskussion in seiner Schule anvertraut, von der eben die Berichte des Aristoteles, seines Kommentators Alexander von Aphrodisias, des Platoschülers Hermodor (bei Simplikios), des Sextus Empiricus und einiger weiterer Aristoteleskommentatoren das einzige authentische Zeugnis darstellen (Krämer op. cit., Gaiser op. cit.).

Dabei wird nicht beachtet, daß erstens Platos eigene Äußerungen über die Minderwertigkeit schriftlicher Mitteilung gegenüber mündlicher Lehre und Diskussion, welche die Dialoge Platos als Hauptquelle seiner Lehre gegenüber den Berichten seiner Schüler entwerten sollen, ja selbst im Rahmen zweier schriftlich niedergelegter und literarisch publizierter Werke Platos, nämlich im Dialog «Phaidros» (274b–278e) und im Siebenten Brief (341b–345e), erfolgen, und daß schon nur deshalb die Kritik Platos an der Schriftlichkeit wieder einigermaßen relativiert wird, so daß nicht einfach jede schriftliche Publikation und vor allem nicht die eigenen Werke Platos selbst von ihm als blosse Spielereien bezeichnet worden sind. Wenn ferner nach Krämer die Abwertung alles Schriftlichen durch Plato darin besonders gut zum Ausdruck kommt, daß Plato auf den mythischen und spielerischen Charakter der schriftlichen Mitteilung hinweist, so muß uns doch auffallen, daß Plato seine Schriftkritik im «Phaidros» mit einer mythischen Erzählung beginnt und daß er im siebenten Briefe seinen erkenntnistheoretischen Exkurs, im Rahmen dessen er leugnet, daß es von ihm eine schriftliche Abhandlung über die höchsten Gegenstände seiner Lehre gibt, als einen «tastenden Mythos» (344d3) bezeichnet. Als unfehlbar sicheren Beweis für die radikale Abwertung des Schriftlichen und insbesondere seiner eigenen Dialoge durch Plato

selbst sollte man jedenfalls die genannten beiden Stellen aus Platos schriftlich niedergelegtem Werk nicht mißbrauchen.

Zweitens muß mit allem Nachdruck darauf hingewiesen werden, daß, was auch immer die Schüler Platos, insbesondere Aristoteles, von diesem mündlich gehört haben mögen, sie es ja auch schriftlich festhalten mußten und ihre Berichte demzufolge ja ebenfalls den von Plato gerügten Mängeln der Schriftlichkeit unterliegen. Es ist unwahrscheinlich, daß Plato mit seiner Unterscheidung von schriftlich und mündlich im «Phaidros» und im Siebenten Brief in erster Linie oder gar ausschließlich das buchhändlerisch Publizierte vom mündlich in der Akademie Gelehrten hat unterscheiden wollen. Vor allem aber darf man nicht einfach, wie Krämer das tut, den Begriff des Schriftlichen auf den des literarisch Publizierten einengen und von hier aus Platos Schriftkritik zwar auf seine, wie angenommen wird, literarisch publizierten Dialoge, nicht aber auf die sogenannt ungeschriebenen und unveröffentlichten Vorlesungsnachschriften der Schüler beziehen, denn verschiedene Mängel, welche Plato der Schriftlichkeit vorzuwerfen hat, treffen nicht nur auf das literarisch Publizierte, sondern auch auf das rein zu Erinnerungszwecken schriftlich Niedergelegte, also auch auf die Vorlesungsnachschriften der Schüler, zu: Man denke dabei nur an die von Plato gerügte Starrheit der Schrift und ihren Mangel an Lebendigkeit, der es ihr nicht gestattet, sich ohne die Hilfe ihres Autors zu verteidigen und Rechenschaft über ihre Gründe abzulegen.

Drittens aber weist Plato im «Phaidros» und mehr noch im Siebenten Brief nicht nur auf die Problematik und Unvollkommenheit der schriftlichen Wiedergabe seiner Lehre hin, sondern auch auf die Problematik und Unvollkommenheit der mündlichen Wiedergabe seiner Lehre. Auch der mündliche Ausdruck bleibt dem mit der Ideen- und der Prinzipienlehre Platos Gemeinten immer unangemessen, wie Plato besonders im Siebenten Brief deutlich zeigt (341c5ff.). Als Zeugnis für Platos Lehre sind daher die schriftlichen Mitteilungen Platos selber, d.h. die Äußerungen Platos in seinen Dialogen, in jedem Falle den schriftlichen Aufzeichnungen seiner Schüler oder gar von weiteren Drittpersonen vorzuziehen, ganz abgesehen davon, daß Vorlesungsnachschriften von Studenten ja keineswegs immer das vom Lehrer oder Professor mündlich Vorgetragene absolut adäquat wiederzugeben pflegen.

Ferner ist auch zu bedenken, daß die positiven direkten Hinweise

auf Platos Lehrtätigkeit in der Akademie und insbesondere auf Platos vielzitierte Vorlesung «Über das Gute» relativ spärlich sind: Der einzige Bericht über den Hergang von Platos Vorlesung «Über das Gute», eine Erzählung des Aristoteles, welche in den Harmonika des Musiktheoretikers Aristoxenos zu finden ist (Aristoteles: De bono, p. 111 Ross), sagt zudem aus, daß eine Menge Unvorbereiteter und Neugieriger durch Platos Ankündigung einer Vorlesung «Über das Gute», d.h. also den höchsten Gegenstand seiner Lehre, angezogen wurde und sich dann, als sich zeigte, daß die Vorlesung sich hauptsächlich mit abstrakt mathematischen Gedankengängen befaßte, enttäuscht wieder verlief, was doch wohl nicht heißt, daß die Vorlesung sich von Anfang an in einem strikt esoterischen Rahmen abwickelte. Wenn aber Gaiser (op. cit. p. 452) zum Aristoxenosbericht meint, daß Plato hier mit voller Absicht die Ungeeigneten durch die von der Sache selbst ausgehenden Schwierigkeiten enttäuschte und abschreckte, um so, ohne künstliche Geheimhaltung, die zur wirklichen Aufnahme der Lehre Fähigen auszuwählen, so ist darauf zu antworten, daß Plato dies auch in verschiedenen seiner strenger fach-philosophischen Spätdialoge, vor allem etwa im Dialog «Parmenides» getan hat und daß also auch in dieser Hinsicht kein prinzipieller Unterschied zwischen der Lehrtätigkeit Platos in der Schule und der Dialogschriftstellerei sicher verbürgt ist etwa derart, daß die Vorlesung Platos rein esoterisch, die Schriften Platos dagegen rein exoterisch wären.

Ferner ist auch sehr stark umstritten, ob überhaupt Plato gewisse inhaltlich bestimmt abgegrenzte Lehrgehalte dialogisch nicht mitgeteilt und nur einem beschränkten Schülerkreis anvertraut habe oder nicht (vgl. Herold Cheruiss: The Riddle of the Early Academy, New York 1962). Aristoteles, dessen Berichte in den Schulschriften und dessen Vorlesungsnachschrift «Über das Gute» das Hauptzeugnis für eine innerakademische Lehre Platos sind, erwähnt sogenannte «Ungeschriebene Lehrmeinungen Platos» nur ein einziges Mal (Physik Δ2: 209b11–17), und auch dann nur, um eine Übereinstimmung der Sache, wenn auch nicht dem Namen nach mit einem Lehrgegenstand eines platonischen Dialoges festzustellen. Bereits die Tatsache, daß, wie schon Aristoteles selbst, so auch viele moderne Vertreter einer innerakademischen Sonderlehre Platos das Bedürfnis empfinden, das als ungeschriebene Lehre Platos Vorgebrachte durch Hinweise auf übereinstimmende Lehrgehalte der Dialoge zu legitimieren, zeigt deutlich, daß erstens der Gedanke einer innerakademischen Sonder-

lehre Platos an sich schon problematisch ist und daß zweitens die Autorität der Dialoge Platos als eigentlicher Hauptquelle seiner Lehre auch bei Vertretern des esoterischen Plato noch groß ist, selbst wenn sie das nicht eingestehen wollen.

Das Hauptthema unserer Erörterung über die philosophische Problematik der sogenannten ungeschriebenen Lehre Platos besteht nun darin, zu untersuchen, inwiefern sich hinsichtlich der wichtigsten Lehrgegenstände der platonischen Philosophie, nämlich der Prinzipien- und Ideenlehre, die Aussagen der Dialoge Platos und die Aussagen der Schülerberichte über Platos Lehre unterscheiden, und zwar sowohl hinsichtlich des Inhaltes ihrer Aussage, als auch hinsichtlich der Begründung des Lehrgehalts.

Im Falle einer Nichtübereinstimmung der Schülerberichte über Platos Lehre mit der Lehre der Dialoge Platos selbst werden wir natürlich von unserem Standpunkt aus eher geneigt sein, das von den platonischen Dialogen Ausgesagte für echter platonisch zu halten als das von den Schülerberichten über Platos Lehre Referierte, da die Diskussion über Schriftlichkeit und Mündlichkeit im «Phaidros» und im Siebenten Brief sowie der Bericht des Aristoxenos über Platos Vorlesung «Über das Gute» uns noch keine Abwertung der Dialoge als Hauptquelle für Platos Lehre gegenüber den indirekten Berichten seiner Schüler zu beweisen scheinen.

Den besten Überblick über die sogenannte ungeschriebene und innerakademische Prinzipien- und Ideenlehre Platos im Ganzen vermitteln uns zwei besonders aufschlußreiche Stellen aus dem Kapitel über Platos Lehre im ersten Buch der Metaphysik des Aristoteles. An der ersten dieser Stellen (Metaphysik A6: 987b18–988a1) heißt es: «Da nun Plato die Ideen für die Ursachen des Übrigen ansah, so mußte er hinwiederum die Elemente und Prinzipien der Ideen für die Elemente und Prinzipien alles Seienden halten. Er setzte somit als materiales Prinzip das Große und das Kleine, als formales Prinzip das Eine und aus jenem ließ er vermöge der Teilnahme an dem Eins die Ideen Zahlen sein. Daß jedoch das Eins wirkliche Substanz der Dinge sei und nicht einem andern Seienden nur als Prädikat beigelegt werde, behauptete er übereinstimmend mit den Pythagoreern; ebenso wie diese sah er auch die Zahlen als den Wesensgrund des übrigen an. Eigentümlich aber ist ihm, daß er statt des Unendlichen und Unbegrenzten als eines Einzigen eine Zweiheit ansetzte und das Unendliche und Unbegrenzte aus dem Großen und Kleinen bestehen ließ; ferner

daß er die Zahlen von dem Sinnlichen abtrennte, während die Pythagoreer die Dinge selbst Zahlen sein ließen und das Mathematische nicht zwischen hinein setzten. Diese Stellung, die Plato dem Eins und den Zahlen anwies, indem er sie, von den Pythagoreern abweichend, außerhalb der Dinge setzte, sowie die Einführung der Ideenlehre ist eine Folge seiner Richtung auf die Begriffe: denn die Früheren kannten die Dialektik noch nicht; die Zweiheit aber machte er zum stofflichen Prinzip deshalb, weil die Zahlen, mit Ausnahme der ersten, naturgemäß sich aus derselben bilden ließen, wie aus einem bildsamen Stoff».

Den Dualismus zweier alles verursachender höchster Prinzipien, welcher die sämtlichen Schülerberichte kennzeichnet und mit dem wir uns gleich noch näher zu befassen haben werden, arbeitet der zweite Abschnitt aus dem sechsten Kapitel des ersten Metaphysikbuches des Aristoteles besonders gut heraus (Metaphysik A 6: 988 a 7 bis 15): «In der angegebenen Weise hat sich also Plato über den Gegenstand unserer Erörterung, über die Prinzipien, erklärt: Und zwar geht aus dem Gesagten offenbar hervor, daß er sich nur zweier Prinzipien bedient, eines geistigen und eines materiellen: denn die Ideen sind die Formalursachen und Wesensgründe für das übrige, für die Ideen aber ist es das Eine. Ferner hat Plato auch die Materie näher bestimmt, welche zugrundeliegt, wenn die Ideen von den Sinnendingen ausgesagt werden, von den Ideen selbst aber das Eine: er hat sie dahingehend bestimmt, daß sie die Zweiheit, das Große und das Kleine sei. Ferner teilte er die Ursache des Guten und des Bösen jenen beiden Grundelementen zu, dem Einen die Ursache alles Guten, der Zweiheit des Groß und Kleinen die Ursache allen Übels.»

Dieser Dualismus zweier entgegengesetzter höchster Ursachen, der Einheit als der Ursache alles Guten und der Zweiheit des Groß und Kleinen als der Ursache allen Übels kennzeichnet nun, wie schon erwähnt, als der höchste Punkt einer hierarchischen Seinspyramide ausnahmslos alle Schülerberichte über Platos esoterische Metaphysik und seine ungeschriebenen innerakademischen Lehrmeinungen. Auch die beiden von Aristoteles und seiner Vorlesungsnachschrift unabhängigen Quellen, nämlich Hermodor bei Simplicius (In Aristot. Phys. p. 247, 30–248, 15 Diels) und Sextus Empiricus (Adv. Mathem. X: 261–262, 276–277) kennen diesen Dualismus zweier entgegengesetzter höchster Prinzipien, allerdings mit der bezeichnenden Einschränkung, daß der Platoschüler Hermodor dem sogenannten Ma-

terialprinzip um seiner Unstetigkeit, Formlosigkeit und Unbegrenztheit willen den Charakter eines Prinzips und einer selbständigen Wesenheit im Namen Platos abspricht (Simpl. 248, 13–17 Diels), während die bei Sextus Empiricus vorliegende, möglicherweise altakademische Quelle das zweite Prinzip aus dem ursprünglicheren ersten Prinzip mittels eines Zeugungsvorganges ableitet (Sextus Empiricus: Adv. Mathem. X. 261).

Aristoteles selbst aber und alle direkt von seiner Vorlesungsnachschrift abhängigen Kommentatoren (so besonders Alexander von Aphrodisias: In Aristot. Metaph. pp. 55, 20–56, 35 Hayduck) glauben an eine absolute Zweiheit höchster Prinzipien bei Plato, wobei das zweite Prinzip offenbar weder in seinem Prinzipiencharakter geleugnet noch aus dem ersten Prinzip abgeleitet werden darf. Dies geht sogar so weit, daß Aristoteles in seinem nurmehr bruchstückhaft erhaltenen Dialog «Über die Philosophie» den Dualismus zweier entgegengesetzter höchster Prinzipien in der als platonisch geltenden Metaphysik der alten Akademie im Sinne zweier höchster einander feindlich gesinnter Gottheiten, nämlich eines guten Gottes und eines bösen Gegengottes interpretieren konnte (Aristoteles: «Über die Philosophie», frg. 6, pp. 74f. Roß, vgl. dazu Werner Jaeger: Aristoteles, pp. 133f.).

Gegenüber dieser vorwiegend aristotelisch beeinflußten Tradition in den Schülerberichten läßt sich nun allerdings unserer Ansicht nach in den philosophischen Werken Platos selbst, den Dialogen, ein Dualismus letzter und höchster Prinzipien oder gar zweier entgegengesetzter Gottheiten als Lehre Platos selbst durchaus nicht nachweisen:

Besonders in Platos Dialog über den «Staat», wo von der sogenannten «Idee des Guten» als dem höchsten Prinzip und der höchsten Ursache des Seins und der Erkennbarkeit nicht nur des Ideenkosmos («Politeia» VI, 508e1–509b10), sondern auch der sinnlich wahrnehmbaren Welt des Werdens («Politeia» VII, 517b7–c5) gesprochen wird, zeichnet sich weit und breit keine Lehre von einem zweiten Prinzip ab, welches erforderlich wäre, damit überhaupt die Vielheit der Ideen und der Sinnendinge entstehen und bestehen kann. Das Gute, welches hier als noch über Sein und Erkennbarkeit der Ideen erhabene höchste Ursache von Allem angesehen wird, ist in seiner ursächlichen Wirkung als Prinzip durchaus hinreichend, um sowohl das Sein und die Erkennbarkeit des Ideenkosmos als auch das Werden und die Wahrnehmbarkeit der Sinnendinge begründen zu können.

Wohl heißt es an der zweiten erwähnten Stelle des «Staates» scheinbar einschränkend, das Gute sei «Ursache alles Schönen und Richtigen» («Politeia» VII, 517c2), was den Eindruck erwecken könnte, es sei noch ein zweites Prinzip erforderlich als Ursache von allem Bösen und Ungerechten. Aber gerade das ist ja der Sinn der platonischen Identifikation des ethisch Positiven mit dem wahrhaft Seienden (vgl. «Phaidros» 247c3–e6), daß dadurch das Böse und Negative als das eigentlich Nichtige erwiesen wird, welches als vollkommen Böses gar nicht mehr sein, geschweige denn ein seinskonstituierendes Prinzip sein kann (vgl. dafür «Politeia» I, 352c7–8). Es gibt eben nur *ein* vollkommenes höchstes Prinzip als Ursache von Allem. Dieses Prinzip würde sowohl in seiner Vollkommenheit als auch in seinem Prinzipiencharakter durch das Bestehen eines gleichberechtigten und gleich wirksamen zweiten Prinzips auf das empfindlichste geschmälert. Daß Plato den elementaren Widerspruch, der bereits in der Aufstellung zweier gleichberechtigter höchster Prinzipien liegt, nicht erkannt haben sollte, scheint uns völlig undenkbar zu sein.

Die Lehre Platos vom Einen-Guten, d.h. von der im «Staat» so genannten «Idee des Guten», als höchster Ursache und als Prinzip von Allem ist philosophisch begründet, nämlich so, daß das vollkommen Gute gerade deswegen das eine Prinzip von Allem sein kann, weil es das alles Erhaltende ist. Wenn Plato anderseits sagt («Politeia» I, 352a f.), daß die vollkommen Ungerechten auch vollkommen handlungsunfähig wären, so bedeutet dies, daß ein vollkommen schlechtes Gegenprinzip zum Guten als Ursache alles Zerstörerischen und Ungerechten gar nicht existieren kann und daß es als das vollkommen Zerstörerische auch sich selbst zerstören müßte. Da zudem das Gute als höchstes Prinzip von Allem für Plato auch die höchste Gottheit ist (vgl. «Politeia» II, 379a ff.: die Gutheit das bezeichnendste Wesensmerkmal des Göttlichen), würde die Aufstellung eines bösen Gegenprinzips nichts Anderes als die Aufstellung einer bösen Gegengottheit bedeuten.

Es gibt nun aber in Platos Dialogen Stellen, die einen Dualismus zweier entgegengesetzter, aber gleichberechtigter höchster Prinzipien und insbesondere zweier feindlich gesinnter oberster Gottheiten mit Entschiedenheit abweisen:

So wird im «Politikos» die Abweichung der sinnlich wahrnehmbaren Welt von der vollkommensten Art der Bewegung, nämlich der Selbstbewegung, und das Rotieren der Welt bald in der einen, bald

in der anderen Richtung als Zeichen der Unvollkommenheit der Welt ausdrücklich weder auf einen Dualismus in der die Welt bewegenden Gottheit selber («Politikos» 269e5–270a1), noch auf einen Dualismus zweier Gottheiten von entgegengesetzter Gesinnung zurückgeführt («Politikos» 270a 1–2), sondern auf ein Moment der Unvollkommenheit in der körperbehafteten Welt selber, welches nicht auf ein göttliches Gegenprinzip zurückgeführt zu werden braucht, sondern einfach im Unterschied der Welt als etwas Unvollkommenem von Gott als ihrer vollkommenen Ursache begründet liegt (270a 2–8).

Auch die berühmte Stelle in Platos spätestem Dialog, den «Gesetzen», welche aus der überwiegend sinnvollen Anordnung und Bewegung der sinnlich wahrnehmbaren Welt auf das göttliche Sein als ihre Ursache schließt («Nomoi» X: 886b10–899d3), spricht nur hypothetisch von einem Dualismus einer guten und einer bösen Weltseele, welcher die Welt beherrschen und je das Gute bzw. das Böse in der Welt verursachen soll («Nomoi» 896d10–e7). Dieser Dualismus geht aus von der Voraussetzung, daß das Seelische mit seiner Bewegung Ursache von Allem in der Welt, also auch des Guten und des Bösen sein müsse («Nomoi» X: 896d 5–9). Die Seele als Ursache auch des Bösen steht aber mit der platonischen Lehre im Widerspruch, daß die Seele etwas Göttliches, Erhabenes und Verehrungswürdiges sei (vgl. «Nomoi» V, 726a1 ff.), und vom Göttlichen wissen wir, daß Plato in ihm durchaus nicht die Ursache irgendwelcher Unvollkommenheit erblicken wollte («Politeia» III, 379a7 ff., vgl. auch «Nomoi» X, 900e 6–8). Die ganzen Ausführungen zum Erweis der Existenz des Göttlichen im zehnten Buch der «Gesetze» zielen denn auch auf ein Resultat hin, welches sowohl dem Dualismus einer guten und einer bösen Tendenz in der die Welt beherrschenden Gottheit als auch dem Dualismus zweier die Welt beherrschender Gottheiten, einer guten und einer bösen, auf das entschiedenste widerspricht. Nach einem ausführlichen Nachweis der harmonischen Grundstruktur und Grundbewegung des Weltganzen in den «Gesetzen» (X, 897b7 ff.) wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß «es geradezu eine Versündigung wäre, etwas anderes zu behaupten, als daß eine Seele von tadelloser Vortrefflichkeit . . . den Umschwung des Ganzen bewirkt» («Nomoi» X, 898c 6–8).

Wenn somit dem höchsten Prinzip von Allem bei Plato, d. h. dem Guten als der Ursache des geistigen Seins der Ideen und des Werdens der Sinnendinge, kein anderes Prinzip gegenübersteht, welches den

Prinzipiencharakter des Guten beeinträchtigen würde dadurch, daß es sich auch noch als Prinzip auswirkt, so darf noch darauf hingewiesen werden, daß auch nicht der Geist, d.h. die vollkommene göttliche Vernunft, welche bei Plato einmal ausdrücklich als Ursache der sinnlich wahrnehmbaren Welt des Werdens bezeichnet und begründet wird («Philebos» 28d3–31b1), welche aber als Seiendes und Erkennbares noch vom Einen-Guten als dem höchsten Prinzip abhängig und nur Ursache zweiten Ranges ist, sich einer mit ihr als absolut gleichberechtigtes Prinzip zusammenwirkenden Materie gegenübersieht, wie etwa ein oberflächlicher Blick auf den «Timaios» glauben machen könnte, wo dem sinnvoll alles anordnenden Demiurgen, d.h. dem göttlichen Geist als der Ursache der sinnlich wahrnehmbaren Welt, eine ordnungslos chaotische Raummaterie gegenüberzutreten scheint, die der Demiurg erst zur Ordnung bringen muß, damit überhaupt die sinnlich wahrnehmbare Welt, die ja immer eine Mischung von Ordnung und Unordnung ist, entstehen kann (vgl. «Timaios» 30a 2–6, 53b 5–7, vgl. «Politikos» 273b4–c2). Aber die mythische Erzählung darf nicht zu wörtlich genommen werden und Plato hat zweifellos nicht angenommen, daß der Demiurg als die vollkommene Vernunft Gottes eine mit ihm gleich ewige Materie vorgefunden hat, welche mit ihm zusammen als gleichberechtigtes Prinzip Ursache der sinnlich wahrnehmbaren Welt ist. Dies zeigt sich nur schon darin, daß wie bereits im Dialog der mittleren Schaffensperiode, im «Phaidon» (98b7–99c6), so auch noch im naturphilosophischen Spätwerk, im «Timaios» (46c7–e6), das körperlich Materielle als bloße Hilfsursache und Mitursache gekennzeichnet wird und daß die Raummaterie als der unterste Grund alles körperlich Materiellen, als das Worin des Werdens, an der einzigen Stelle, an der sie überhaupt Ursache heißt, zu einer bloßen umherirrenden Ursache abgestempelt wird («Timaios» 48a 5–7). Zudem wird im «Timaios» (47e2–48a7) ausdrücklich betont, daß zwar im Weltganzen sowohl Einwirkungen der göttlichen Vernunft als auch Einwirkungen der materiellen Notwendigkeit sich bemerkbar machen, daß aber nur dadurch, daß der heilsame Einfluß der Vernunft die materielle Notwendigkeit immer wieder überwindet («Timaios» 48a 4–5), die Welt des Werdens überhaupt bestehen kann.

Von einem eigentlichen Dualismus zweier gleichberechtigter, aber entgegengesetzter höchster Prinzipien kann also bei Plato nicht die Rede sein, und wenn Aristoteles und die hauptsächlich von ihm be-

einflußten indirekten Berichte über die innerakademische Lehre Platos ihm einen solchen Prinzipiendualismus, welcher sich zudem nicht nur auf das sinnlich Wahrnehmbare, sondern auch noch auf die ewig seienden Ideen auswirken soll, dennoch zuschreiben (vgl. Metaphysik A6: 987b18–988a1 und 988a 7–17), so treffen sie damit wohl eher gewisse pythagoreisierende Tendenzen in Platos Schülerkreis und der alten Akademie besonders des Speusipp und des Xenokrates als Platos echte und eigene Lehre (vgl. für den pythagoreischen Prinzipiendualismus Metaphysik A5: 986a15–b8, besonders 986b 1–3; für den Prinzipiendualismus des Speusipp vgl. fr. 35a, 48a–c Lang; für den Prinzipiendualismus des Xenokrates, vgl. fr. 15, fr. 26–28 Heinze).

Zudem scheint Platos Prinzipienlehre dem philosophiehistorischen Schema des Aristoteles zum Opfer gefallen zu sein, wonach alle Vorgänger des Aristoteles Gegensätze als Prinzipien aufgestellt hätten (vgl. dafür Metaphysik *Λ*10: 1075a28ff.; N1: 1087a29ff.), einem Schema, welches Aristoteles ganz offenbar anzuwenden beliebt, um dadurch mit einem einzigen Argument, nämlich dem, daß die Gegensätze nicht Prinzip sein können, die Prinzipienlehren all seiner Vorgänger widerlegen zu können und schließlich als derjenige dazustehen, welcher als erster die Lehre von nur einem einzigen höchsten Prinzip verkündet hat (vgl. loc. cit., für den Prinzipienmonismus bei Aristoteles vgl. Metaphysik *Λ*7, *Λ*9, *Λ*10: 1076a 3–4). Wir haben aber bereits gesehen, daß Platos Prinzipienlehre, soweit wir sie aus seinen eigenen Aussagen erschließen können, durchaus monistisch war, d.h. nur ein einziges höchstes Prinzip von Allem als höchste Ursache des Ideenkosmos und der sinnlich wahrnehmbaren Welt des Werdens kannte, nämlich das Eine Gute. Lediglich in einem ganz späten Stadium seiner Philosophie könnte Plato unter pythagoreischem Einfluß an einen Dualismus zweier letzter und höchster Prinzipien gedacht haben und auch hier ist es noch fragwürdig, ob die Tradition über die Sonderlehre von Platos Vorlesung über das Gute nicht bereits eine von den Schülern Platos, insbesondere von Speusipp und Xenokrates, mitbeeinflußte und durch die Berichterstattung des Aristoteles weiter modifizierte Version der platonischen Prinzipienlehre wiedergibt.

Dies alles, d.h. der Einfluß des Pythagoreismus und der eigenständigen Systematisierung der platonischen Lehre durch Platos Schüler, insbesondere den Xenokrates, sowie der Einfluß der typisch aristotelischen Darstellungsweise auf die Schülerberichte von Platos Prinzipien-

und Ideenlehre bedarf indessen einer näheren Begründung, der wir uns nicht entziehen dürfen.

Was nun die Prinzipienlehre, d.h. den Dualismus zweier letzter und höchster Prinzipien betrifft, so soll anhand einer Reihe weiterer charakteristischer Bezeichnungen, welche in den Schülerberichten über Platos Lehre den beiden höchsten Prinzipien außer der Bezeichnung das vollkommen Gute und das vollkommen Böse noch zugeschrieben werden, geprüft werden, ob diese Bezeichnungen sich durch ähnliche Begriffe in Platos Dialogen als Bezeichnungen zweier höchster Prinzipien von allem bestätigen lassen, oder wenn nein, woher sie dann sonst stammen mögen, ob aus altpythagoreischer Lehre, ob von Speusipp, Xenokrates oder schließlich von Aristoteles, der trotz Hermodor- und Sextusbericht doch immer noch der Kronzeuge für die sogenannte innerakademische Lehre Platos ist.

Das wichtigste Begriffspaar, welches in den Schülerberichten über Platos Prinzipienlehre den zwei höchsten Prinzipien nach den Bezeichnungen das vollkommen Gute und das vollkommen Schlechte noch zugeschrieben wird, stellen die Bezeichnungen das Eine und die Zweiheit oder die unbegrenzte Zweiheit des Großen und Kleinen dar.

Was nun zunächst das Eine betrifft, welches im ersten Buche der Metaphysik des Aristoteles als Wesensursache der Ideen (987b21) und als Ursache alles Guten (988a14f.) erscheint, so spricht Aristoteles von ihm als höchstem Prinzip der Platoniker auch noch an einer andern Stelle der Metaphysik mit großer Deutlichkeit, wenn auch an dieser Stelle gemäß dem Stil des betreffenden Metaphysikbuches keine Namen genannt werden (Metaphysik N4, 1091b 13–15): «Von denjenigen Philosophen dagegen», sagt hier Aristoteles, «welche die Existenz unbewegter Substanzen annehmen, behaupten die Einen, das Eins an sich sei das Gute an sich: das Wesen des Guten sei vorzugsweise das Eine». Dieses Eine-Gute, von dem Aristoteles hier spricht und von dem es in A6 der Metaphysik heißt, daß es als Wesensgrund der Ideen und als Ursache alles Guten angesetzt worden ist, scheint uns durchaus auch in Platos Dialogen als die höchste Ursache von Allem und insbesondere als Wesensgrund der Ideen und Ursache alles Guten bezeugt zu sein: Von der sogenannten «Idee des Guten» in Platos «Staat» wird nämlich in genau gleicher Weise gesagt, daß sie Ursache des Seins und der Erkennbarkeit, also eigentliche Wesensursache der Ideen sei («Politeia» VI, 508e1–509b10) und daß man sie auch als die Ursache von allem einzelnen Guten und Schönen

anzusehen habe («Politeia» VII, 517b7–e5). Nun könnte man freilich einwenden, daß die Idee des Guten im «Staat», wie ihr Name zeige, nur eine Idee unter andern sei und sich demzufolge nicht zur Stellung des Prinzips und der Ursache des Seins eigne wie das von Aristoteles überlieferte Eine-Gute der platonischen Prinzipienlehre. Aber die Kennzeichnung der «Idee des Guten» im «Staat» als noch über Sein und Erkennbarkeit, d.h. zwei wesentliche Merkmale der Ideen, erhabene Ursache des Seins und der Erkennbarkeit der Ideen beweist doch, daß mit der «Idee des Guten» im «Staat» nicht mehr nur eine Idee unter anderen Ideen gemeint sein kann, sondern eine Wesenheit, die über dem Sein und der Erkennbarkeit aller Ideen steht, ja ihr Sein und ihre Erkennbarkeit allererst verursacht («Politeia» VI, 509b 6–10), und somit von ihnen allen wesenhaft verschieden ist. Daß somit im Grunde Einheit und Gutheit der im «Staate» eingeführten höchsten Ursache von Allem in höherem Maße zukommen müssen als das Sein und die Erkennbarkeit der Idee, und daß sie Einheit und Gutheit als einziges Wesen vollkommen in sich vereint, scheint uns durch die Ausführungen Platos im «Staate» selbst belegt zu sein.

Problematischer vom Standpunkt der Lehre Platos selbst ist es schon, wenn Aristoteles das sogenannte zweite Prinzip Platos, das unbestimmt Viele, auch «Überfluß und Mangel», «Mehr und Weniger», «Groß und Kleines» genannt, als Zweiheit bezeichnet oder gar als unbegrenzte Zweiheit, denn Plato selbst bezeichnet nicht eigentlich das materielle Substrat des unbegrenzt Vielen selbst als Zweiheit, die als Ursache von aller zahlenmäßigen Vielheit aufgefaßt werden muß, sondern eher die Verbindung von Einheit und Sein, wie sie für den Ideenkosmos und das vollkommene Sein des göttlichen Geistes kennzeichnend sind («Parmenides» 142b1–143a3; die Bezeichnung «Zweiheit» fällt in «Parmenides» 149c4). Zudem ist bei Plato deutlich, daß bei ihm die Zweiheit auch schon im Bereich der Ideen selbst vorkommt, so z. B. die Idee der Zweiheit im «Phaidon» als Ursache aller empirischen Zahlen Zwei (vgl. «Phaidon» 101c5), so daß es einigermaßen problematisch erscheint, wenn Aristoteles gerade die unbestimmte Vielheit des materiellen Substrats als Zweiheit und Ursache aller Vielheit bezeichnet (vgl. dafür Physik A6: 189b 14–16, A9: 192a11, Metaphysik A6: 987b26, 33; 988a13; Metaphysik M8: 1083a12).

Die Ursache dieser aristotelischen Fehlbezeichnung liegt darin, daß

Aristoteles erstens vor allem zwei Arten des Unbegrenzten bei Plato miteinander verwechselt, nämlich einerseits die unbegrenzte raumzeitliche Ausdehnung in der sinnlich wahrnehmbaren Welt des Werdens und die damit verbundene Unbestimmtheit des materiellen Substrats und anderseits die unbegrenzte Erstreckung der Zahlen ins unendlich Große und ins unendlich Kleine, welche eben bereits nach Plato nicht mehr eigentlich eine Ausdehnung bedeutet, zweitens in der verfehlten Annahme, Plato habe von der Raummaterie als dem Unbegrenzten der sinnlich wahrnehmbaren Welt angenommen, sie verursache die unbegrenzte Erstreckung ins unendlich Große und ins unendlich Kleine im Bereich der Zahlen, während in Wahrheit bei Plato eigentlich das Gegenteil der Fall ist, und drittens schließlich in der Annahme, Plato habe im Bereich der noetischen, d. h. der wahrhaft seienden und der wahrhaft erkennbaren Zahlen die Zweiheit der Verbindung von Einheit und Sein, welche er als Ursache der unendlichen Menge der Zahlen bezeichnet, mit dieser unbegrenzten Vielheit der Zahlen als ihrem Resultat in absoluter Weise identifiziert. Den Hauptbeleg für unsere ersten beiden Thesen bildet jene Stelle in der Physik des Aristoteles (Physik *Γ* 4: 202b30–203a16), wo erstens die Behauptung aufgestellt wird, das Unendliche sei für die Pythagoreer und Plato nicht nur Prinzip und Ursache von Allem, sondern auch Substanz, für sich seiende Wesenheit im Unterschied zum bloß zufälligen Attribut gewesen, zweitens die Behauptung, das Unendliche sei nach Plato als Prinzip sowohl im Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren als auch im Bereich der Ideen wirksam, und drittens schließlich die Behauptung, Plato kenne im Unterschied zu den Pythagoreern zwei Unendliche, nämlich das Große und das Kleine. Ein weiterer Beleg dafür, daß nach Aristoteles die Zweiheit, welche mit der Einheit zusammen die unbegrenzte Vielheit aller Zahlen hervorbringen soll, nicht wie bei Plato in der Verbindung zweier Hauptideen, nämlich der Einheit und des Seins, besteht, sondern eine Art Materialprinzip und stoffliche Prägemasse darstellt, bilden zwei Stellen aus dem Kapitel über Plato im ersten Buch der Metaphysik des Aristoteles, nämlich 987b33–988a1, wo es heißt: «Die Zweiheit machte Plato zum stofflichen Prinzip deshalb, weil die Zahlen, mit Ausnahme der ersten, sich naturgemäß aus derselben bilden lassen wie aus einer stofflichen Prägemasse». Die zweite Stelle ist 988a 2–4 und lautet: «Während nämlich den Platonikern zufolge die Materie das Viele hervorbringt, die Form dagegen nur einmal erzeugt, zeigt die

Erfahrung, daß aus einer gegebenen Materie nur ein Tisch entsteht, wogegen derjenige, der die Form hinzubringt, als ein Einzelner nichtsdestoweniger viele verfertigt.» Man kann sich hier dem Eindruck nicht entziehen, daß eine gewisse Physikalisierung des Ideenkosmos Platos durch Aristoteles stattgefunden hat, wie sie, gerade in Verbindung mit dem Prinzipiendualismus von Form als Einheit und Stoff als Zweiheit im Sinne zweier Ursachen des zahlenhaft gedachten Ideenkosmos durchaus nicht den Intentionen Platos entsprochen haben kann, ja ihnen sogar zuwiderläuft.

Als Beleg für die absolute Identifikation der zahlerzeugenden Zweiheit Platos mit der unbegrenzten Vielheit der Zahlen als ihrem Resultat durch Aristoteles kann eine Stelle aus der Physik des Aristoteles (*Γ*6: 206b 27–29) gelten, wo es heißt: «Auch Plato nahm ja zweierlei Unbegrenztes an, weil ja sowohl das Anwachsen der Zahlen ins Unbegrenzte zu gehen scheint, wie auch das Unterteilen.» Plato hat aber das Produkt der Zahlerzeugung, die unbegrenzte Vielheit der Zahlen, nicht mit ihrer Ursache, der Zweiheit des einen Seins, welche als Ganzes durchaus begrenzt ist, verwechselt (vgl. Parm. 144e8f.).

Es scheinen vielmehr in erster Linie zwei Schüler Platos in der alten Akademie gewesen zu sein, welche dem Einen als höchstem Prinzip noch eine unbestimmte Zweiheit oder Vielheit als zweites Prinzip gegenüberstellten: So werden Xenokrates ausdrücklich die Einheit und die unbestimmte Zweiheit als Prinzipien zugeschrieben (fr. 26–28 Heinze), Speusipp dagegen die Einheit und die Vielheit (fr. 35a, 48a–c Lang).

Für zwei weitere Gegensatzpaare, welche in den Schülerberichten über Platos Lehre, insbesondere denen des Aristoteles, je dem ersten bzw. dem zweiten Prinzip als den beiden höchsten Ursachen nicht nur der sinnlich wahrnehmbaren Welt, sondern auch des Ideenkosmos zugeschrieben werden, nämlich für die Gegensatzpaare Grenze–Unbegrenztes, Gleichheit–Ungleichheit (vgl. Aristoteles Metaphysik N1: 1087a 29–1088b13; Physik *Γ*4: 202b34–203a16; vgl. dazu Simplikios: In Ar. Phys. pp. 453, 22–455, 11 Diels) lassen sich zwar parallele Ausdrücke auch im platonischen Spätdialog «Philebos» nachweisen, nämlich an jener berühmten Stelle über die vier Grundkomponenten des Weltganzen, als da sind Grenze, Unbegrenztes, aus beiden sich Mischendes und Ursache der Mischung («Philebos» 23c–27d). Daß aber Grenze und Unbegrenztes und die mit diesen Begriffen je identifizierten Bezeichnungen Gleichheit und Ungleichheit (vgl. dafür

«Philebos» 25a6–b2, d11–e2) in Platos «Philebos» nicht als letzte und höchste Ursachen und Prinzipien von Allem, insbesondere auch der Ideen, zu interpretieren sind, geht vor allem auch daraus hervor, daß die dritte Gattung des «Philebos», d.h. das, was sich aus der Mischung von Grenze und Unbegrenztem ergibt, in keiner Weise mit den Ideen an sich identifiziert werden kann, sondern sich vielmehr aus den Produkten der Welt des Werdens und nicht des ideenhaften Seins zusammensetzt (vgl. dafür besonders «Philebos» 26d 7–9).

Man hat hier ganz eindeutig den Eindruck, daß es Schüler Platos waren, welche Prinzipien und Bezeichnungen, die von Plato selbst nur für die Erklärung der sinnlich wahrnehmbaren Welt gedacht waren, in ihrer Gültigkeit auch auf den Ideenkosmos ausgedehnt haben, und zwar unter dem Eindruck der pythagoreischen Gegensatzreihen, welche nach Aristoteles auf den Dualismus zweier letzter und höchster Prinzipien angewandt wurden (vgl. Aristoteles: Metaphysik A5: 986a 22–26). Im Kapitel über die Pythagoreer im ersten Buch seiner Metaphysik sagt Aristoteles: «Andere Mitglieder der pythagoreischen Schule behaupten, es gebe zehn Prinzipien, die in entsprechenden Gliedern einer Parallelreihe sich darstellen: Grenze und Unbegrenztes, Ungerades und Gerades, Eins und Vieles, Rechtes und Linkes, Männliches und Weibliches, Ruhendes und Bewegtes, Gerades und Krummes, Licht und Finsternis, Gutes und Böses, gleichseitiges und ungleichseitiges Rechteck (Quadrat und Rechteck).»

Eine ähnliche Simplifizierung der Prinzipienlehre Platos durch seine Schüler, insbesondere den Aristoteles, unter dem Einfluß der pythagoreischen Gegensatzreihen scheint es zu sein, wenn die Schülerberichte über Platos Lehre dem Einen-Guten als dem ersten Prinzip Sein, Identität und Ruhe, der unbestimmten Zweiheit dagegen die gegenteiligen Bestimmungen Nichtsein, Andersheit und Bewegung zuschreiben:

Die Identifikation des Einen als des ersten Prinzips mit dem Sein, welche Aristoteles Plato und den Pythagoreern gemeinsam zuschreibt (vgl. dafür Metaphysik B4: 1001a 9–12), erweist sich für Plato schon nur dadurch als ungültig, daß Plato an der bekannten zentralen Stelle im «Staat», an der er über die höchste Ursache von Allem spricht, ausdrücklich betont, daß diese an Kraft und Würde noch über das Sein erhaben ist («Politeia» VI, 509b8–10).

Was die Bezeichnung des zweiten Prinzips als Nichtseiendes und die Ableitung der Welt aus zwei Prinzipien, nämlich dem absoluten Sein

und dem absoluten Nichts, betrifft, über welche Aristoteles als über die echte Lehre Platos berichtet (Physik A9: 191b35–192a25, Metaphysik N2, 1088b35–1089a6), so muß dazu bemerkt werden, daß Plato tatsächlich in einem anderen Spätdialog, nämlich im «Sophistes» (257c5–259d5), gegen den Vorsokratiker Parmenides auf das notwendige Sein des Nichtseienden hingewiesen hat. Aber Plato zeigt im «Sophistes» deutlich, daß das Nichtsein gerade nicht dem Sein als einem ersten Prinzip absolut entgegengesetzt und somit ein selbständiges zweites Prinzip ist, sondern daß es lediglich Verschiedenheit vom Sein im Rahmen des Seins selbst ist («Sophistes» 257b–259b), Aristoteles hat daher Unrecht, vom sogenannten zweiten Prinzip Platos als vom absoluten Nichtsein zu reden, denn das Nichtsein als Prinzip, d.h. also das absolute Nichtsein, ist ein Begriff, den Plato als unsinnig ablehnt («Sophistes» 238c, 258e).

Wenn Aristoteles ferner Platos erstem Prinzip Identität und Ruhe und Platos sogenanntem zweitem Prinzip Verschiedenheit und Bewegung zuschreibt (vgl. Metaphysik N1: 1087b4–12, Metaphysik M8, 1084a 34–36), so wird ihm wenigstens für den Fall des ersten Prinzips ausdrücklich von den Bestimmungen über das noch über Sein und Erkennbarkeit erhabene Eine im platonischen Dialog «Parmenides» widersprochen, wo gesagt wird, daß dem vom Sein verschiedenen Einen weder Bewegung noch Ruhe, weder Identität noch Verschiedenheit zukommt («Parmenides» 138b7–139e6).

Aber auch die Zuweisung von Verschiedenheit und Bewegung an das sogenannte zweite Prinzip Platos, welches somit zu einer Art Ursache der Bewegung und Veränderung wird, diese Kennzeichnung des zweiten Prinzips durch die Schülerberichte über Platos Lehre, insbesondere durch Aristoteles (Physik Γ 2; 201b 16–26, vgl. Simplikios zur Stelle pp. 430, 34–431, 16 Diels) verträgt sich schlecht mit der Lehre Platos vor allem im «Phaidros», wonach in erster Linie die Seele Prinzip und Ursache der Bewegung ist («Phaidros» 245c5 bis 246a2).

Angesichts dieser offensichtlichen Nichtübereinstimmung zwischen den Schülerberichten über Platos Prinzipienlehre und den Aussagen der eigenen Werke Platos selbst werden wir uns also nicht scheuen, anzunehmen, daß die dem Pythagoreismus huldigenden Schüler Platos, wie etwa Speusipp und Xenokrates, sehr viel Pythagoreisches, vor allem eben die pythagoreische Prinzipienreihe übernommen und als echt platonisch weiterüberliefert haben, wobei dann Aristoteles, der

ja oft im Zusammenhang mit der Prinzipienlehre die Pythagoreer und Plato in einem Atemzug nennt, die pythagoreisierenden Auffassungen der Schüler Platos mit denen Platos selbst zusammenwirft, um sie mit einem Schlag alle widerlegen zu können.

Nun scheint aber noch eine Bezeichnung für das zweite Prinzip übrigzubleiben, welche Plato eigen zu sein scheint und welche er nach einem berühmten Zeugnis des Aristoteles (im vierten Buche der Physik: △2, 209b 11–17) zudem noch eigens den sogenannten ungeschriebenen Lehrmeinungen vorbehalten haben soll, nämlich die Bezeichnung das Große und das Kleine (vgl. auch Physik △2: 209b33 bis 210a2). Allerdings identifiziert Aristoteles an der besagten Stelle das Große und das Kleine mit der Raummaterie des platonischen Dialoges «Timaios», und zwar tut er dies so unzweideutig, daß er wenig später sagen kann, Plato sei zu fragen, warum die Ideen nicht im Raume seien, wenn doch der Raum das sei, was sie aufnehme, sei es nun, daß dieses als das Groß- und -Kleine aufgefaßt werde oder sei es, daß es interpretiert werde, wie im «Timaios» (Physik △2: 209b33 bis 210a2).

Hier wird Plato unter Hinweis auf die sogenannten ungeschriebenen Lehrmeinungen eines Irrtums bezichtigt, den er nach dem Zeugnis des zitierten Dialoges «Timaios» gerade nicht begangen hat: Gerade im «Timaios» (51e6–52d1) hat Plato klar und deutlich darauf hingewiesen, daß die an und für sich seienden Ideen unmöglich im Raum oder an einem Ort sein können und daß die wahrhaft seiende Natur der Ideen im Unterschied zur sinnlich wahrnehmbaren Welt des Werdens einer Raummaterie, in der sie sein müßte, gerade nicht bedarf.

Es ergibt sich hier einmal mehr der Verdacht, daß eine Wesenheit, deren Geltungsbereich Plato an den untersten Rand der sinnlich wahrnehmbaren Welt verwiesen wissen wollte, von pythagoreisierenden Schülern im Zuge dualistischer Tendenzen und unter Berufung auf eine pythagoreisch anmutende Geheimlehre zu einem Gegenprinzip von Platos höchster Ursache ausgebaut und in ihrem Wirkungsbereich auch noch auf den Ideenkosmos ausgedehnt wurde. Dies bestätigt sich, wenn man weiß, daß die Bezeichnung «Groß- und -Kleines» von Plato durchaus auch in einem Dialog, nämlich dem «Politikos» (283d4–284c5) verwendet wurde, also keineswegs als solche geheim blieb, daß sie aber an der erwähnten Stelle des «Politikos» rein im Sinne eines materiellen Substrats der sinnlich wahrnehmbaren Welt des Werdens gebraucht und in ihrem Geltungsbereich

keineswegs auch auf den Ideenkosmos ausgedehnt wurde. Mit dem Begriff «Groß und Kleines» bleibt aber auch der Geltungsbereich zweier weiterer Bezeichnungen des sogenannten zweiten Prinzips Platos bei Aristoteles, nämlich Mehr und Weniger, Übertreffen und Zurückbleiben dem Zeugnis des «Politikos» zufolge rein auf den Bereich der sinnlich wahrnehmbaren Welt des Werdens beschränkt.

Interessanterweise wurde die mangelnde Übereinstimmung zwischen der aristotelischen Berichterstattung über die platonische Prinzipienlehre und den Aussagen Platos selbst auch von den antiken Kommentatoren des Aristoteles beachtet, so z. B. von Simplikios, der in seinem Kommentar zur zuletzt zitierten Stelle aus der Physik des Aristoteles darauf hinweist, daß nach Plato die Raummaterie des «Timaios», welche Aristoteles mit dem Groß und Kleinen als Aufnehmerin der Ideen identifiziert, in ihrem Geltungsbereich rein nur auf die sinnlich wahrnehmbare Welt beschränkt bleibt und sich von den Ideen dadurch grundwesentlich unterscheidet, daß sie nur durch einen Bastardschluß kaum noch erfaßbar ist, während die Ideen durch das reine Denken auf das allerklarste erkennbar sind (Simplikios: In Aristot. Phys. p. 151, 6–10 Diels).

Unser Vergleich der Schülerberichte über Platos Prinzipienlehre mit den einschlägigen Aussagen der Dialoge Platos selbst hat also ergeben, daß Plato weder selbst einen Dualismus zweier höchster, entgegengesetzter, aber gleichberechtigter Prinzipien gekannt hat, noch auch den Fehler beging, gewisse Grundkomponenten der sinnlich wahrnehmbaren Welt zu alles, auch den Ideenkosmos beherrschenden Prinzipien zu machen, während die meisten, ja im Grunde alle Schülerberichte über Platos Prinzipienlehre einen solchen Prinzipiendualismus, d.h. die Lehre von zwei absoluten Prinzipien, mit allen daraus notwendigerweise folgenden Widersprüchlichkeiten durchaus kennen, ohne freilich sich des fundamentalen Widerspruchs, der in der Ansetzung zweier Absoluter begründet liegt, im Gegensatz zu Plato selber bewußt zu sein.

Wenn wir nun von der Gestalt, welche die *Prinzipienlehre* Platos in den Schülerberichten über seine Lehre angenommen hat, uns zur Form der *Ideenlehre* wenden, wie sie in diesen Schülerberichten erscheint, so haben wir im Prinzip zwei grundlegende Modifikationen der Ideenlehre festzustellen:

Erstens scheint in den Schülerberichten über Platos Lehre, insbesondere in denen des Aristoteles, der Geltungsbereich der Ideen in

zwei Richtungen eingeschränkt worden zu sein, nämlich zunächst dahingehend, daß nach Aristoteles Plato Ideen nur von Lebewesen im Ganzen, nicht aber von einzelnen elementarischen Bestandteilen der Lebewesen und ebensowenig von Kunstprodukten wie Ring oder Haus angenommen haben soll (vgl. besonders Metaphysik Λ3, 1070a 13–19; aber auch Metaphysik A9: 991b6 = M5: 1080a5; B4: 999b 19; K2: 1060b28).

Diese Einschränkung des Geltungsbereiches der platonischen Ideen auf natürliche ganze Lebewesen findet nun allerdings in den Äußerungen der platonischen Dialoge keinerlei Anhalt, ja steht sogar zu Platos eigenen Äußerungen in offenem Widerspruch: Daß nämlich Plato durchaus Ideen von Artefakten, d.h. also von Erzeugnissen handwerklicher Kunst, annahm, zeigt das Beispiel der Idee des Bettes im «Staat» (X, 596a, 597cf.) und der Idee des Weberschiffchens im «Kratylos» (389b) deutlich genug. Daß er aber auch Ideen der elementarischen Bestandteile der anorganischen Natur annahm, wird noch durch die Ausführungen des «Timaios» (51b6–e6) klar belegt. Diese universale Gültigkeit der Ideen wird auch durch das Zeugnis des späten Plato noch bestätigt, welcher im siebenten Brief (342d3–8) Ideen des Geraden und Kreisförmigen, von Gestalt und Farbe, des Guten, Schönen und Gerechten, von jedem, ob nun durch Kunst erzeugten oder von Natur aus bestehenden Körper, von Feuer, Wasser und allem Derartigen, von jedem Lebewesen und der den Seelen innewohnenden Gesinnung und von dem gesamten Tun und Leiden annimmt.

Ähnlich verhält es sich nun auch mit der in den Schülerberichten über Platos Lehre, insbesondere denen des Aristoteles, auftretenden Behauptung, Plato habe keine Ideen des Bösen im Besonderen (vgl. dafür Asklepios: In. Ar. Metaph., p. 77, 2–5 Hayduck – Aristoteles, De bono p. 113 Ross) und keine Ideen von Negationen und Negativem, von Relationen und Relativem im Allgemeinen annehmen wollen (vgl. dafür Aristoteles: Metaphysik A9: 990b11–17, dazu im Besonderen Alexander: In. Ar. Metaph. pp. 80, 15–81, 10; p. 83, 22–30 Hayduck).

Auch diesen Behauptungen wird eigentlich durchwegs durch das Zeugnis der Dialoge Platos selbst widersprochen: Daß Plato tatsächlich auch Ideen des ethisch oder ästhetisch Negativen angenommen hat, geht aus mehreren Stellen seiner Dialoge hervor: Am berühmtesten ist wohl jene Stelle im «Theaitetos» (176e 3ff.), wo von zwei Urbildern im Bereich des Seins gesprochen wird, nämlich von der

Idee des göttlichen Lebens größter Glückseligkeit *und der Idee des gottlosen Lebens größten Unheils.* Die Menschen können entweder dem einen oder dem andern Urbild immer ähnlicher werden. Natürlich zeigt sich hier schon, daß die Idee des Bösen oder Häßlichen nicht in gleicher Weise konzipiert ist wie die Idee des Schönen oder des Gerechten als des Seinsollenden. Die Ideen des Bösen oder Häßlichen bestimmen vielmehr Seiendes, so wie es nicht sein soll und enthalten in sich auch bereits die Bestimmung, daß, warum und wie Böses oder Häßliches nicht sein soll. Ein weiterer deutlicher Beleg dafür, daß Plato durchaus auch Ideen des ethisch und ästhetisch Negativen angenommen hat, ist eine Äußerung Platos im «Staat» (V, 475e2–476a8), wo er die Ideen des Schönen und Häßlichen, des Gerechten und Ungerechten, des Guten und Bösen als Gegenstände der eigentlichen Philosophie, nämlich der Ideendialektik, bezeichnet.

Der in den aristotelisch beeinflußten Schülerberichten über Platos Lehre aufgestellten Behauptung, Plato habe ganz allgemein keine Ideen von Negationen und Nichtseiendem, von Relationen und Relativem angenommen, wird in umfassender Weise widersprochen durch einen Exkurs im platonischen Spätdialog «Sophistes» (255e8–259d8), in dem Plato in ausdrücklicher Weise das wahre Sein auch der Idee des Nichtseienden postuliert (vgl. besonders 254d und 258c). Die Begründung dafür ist folgende: Setzt man voerrst drei Hauptideen, nämlich Seiendes, Ruhe und Bewegung, so ist jede mit sich identisch, von den beiden andern aber verschieden. Damit ergeben sich zwei weitere mit den andern von Fall zu Fall in Gemeinschaft tretende Hauptideen, nämlich Identität und Verschiedenheit. Betrachtet man nun unter diesen beispielsweise die Bewegung in ihrem *Verhältnis* zum Seienden, so zeigt sich, daß sie zugleich Seiendes und *nicht* Seiendes ist, ersteres, sofern sie sich mit der Idee des Seienden verbindet, letzteres, sofern sie dem Seienden gegenüber mit der Idee der Verschiedenheit in Gemeinschaft steht und so mit dem Seienden begrifflich nicht identisch ist. *Das Nichtseiende* ist somit nichts anderes als das *Verschiedenseiende.* Jede Idee ist *nichtseiend im Verhältnis zu* einer Unzahl anderer Ideen, und das Seiende selbst ist in der unbegrenzten Anzahl anderer Ideen gegenüber ein Nichtseiendes. Das Wesen des Nichtseienden ist also die Verschiedenheit, die sich, ähnlich wie die Wissenschaft, über alles verbreitet und in viele besonders benannte Teile zerspaltet. Ihre dem Schönen, dem Großen, dem Gerechten entgegengesetzten Teile sind das Nichtschöne, das Nichtgroße das Nichtge-

rechte usf., und jedem dieser Teile kommt ebensogut das Sein zu wie der Verschiedenheit als Ganzem («Sophistes» 257cff.).

Durch diese Stelle wird der Behauptung des Aristoteles, wonach es für Plato keine Ideen von Nichtseiendem und von Verhältnisbegriffen, wie Gleichheit, Größe, Kleinheit usf., und keine Negationen und Verhältnisbeziehungen im platonischen Ideenkosmos gebe, in jeder Beziehung auf das entschiedenste widersprochen. Ein Blick auf andere Dialoge Platos, insbesondere auf die Ideendialektik des «Parmenides», würde dasselbe beweisen.

Wie hat man sich dann aber die Behauptungen des Aristoteles und anderer Schüler Platos zu erklären, daß Plato Ideen nur von natürlichen, ganzen Lebewesen, nicht aber von Artefakten, elementarischen Bestandteilen, von Negativem und Relativem angenommen habe?

Offenbar dadurch, daß man in diesen zumeist aristotelisch beeinflußten Berichten und vor allem natürlich in den Berichten des Aristoteles selber nicht die eigentliche Lehre Platos selbst zu erblicken hat, sondern vielmehr die Art, wie sich Aristoteles gemäß den Voraussetzungen seiner eigenen Lehre die Ansichten Platos zurechtlegte: Aristoteles nämlich konnte letzten Endes nur das konkrete sinnlich wahrnehmbare Einzelwesen und allenfalls noch die verschiedenen Gattungen und Arten dieser Einzelwesen für erstrangig substantiell halten, während alles, was ihm als bloßer Teil des natürlichen Einzelwesens oder als bloßes Attribut oder Produkt dieser Substanz erschien, kein wahres und erstrangiges Sein haben konnte, da es nicht unabhängig vom konkreten Einzelwesen existieren könne (vgl. Metaphysik Z passim), was ihn offenbar dazu verführte, anzunehmen, Plato habe, da für ihn die Ideen das wahrhaft Seiende und selbständig Bestehende, also das erstrangig Wirkliche und Substantielle sind, Ideen nur von natürlichen Einzelwesen und allenfalls noch von ihren Gattungen und Arten, nicht aber von ihren Produkten und Bestandteilen und schon gar nicht von abstrakten Verhältnisbegriffen, von Negationen und Nichtseiendem annehmen können. Plato teilt indessen die aristotelische Voraussetzung, wonach das natürliche konkrete Einzelwesen das erstrangig Wirkliche und das eigentlich Substantielle ist, nicht. Je allgemeiner, umfassender und abstrakter ein Begriff ist, desto wirklicher ist nach Plato das ihm in urbildlicher Weise Entsprechende, eben weil es vielmehr als ein bestimmtes Einzelwesen alles in sich umfassen kann. Das platonische höchste Prinzip, das Eine-Gute, ist als das Allgemeinste und Abstrakteste zugleich

auch das Allumfassende und Alles Erhaltende, also die Ursache von Allem. Nach Aristoteles ist das natürliche, konkrete Einzelwesen das erstrangig Wirkliche, weil seine Produkte, Attribute und Bestandteile sowie alle gedanklichen Abstraktionen und Allgemeinbegriffe ohne es nicht existieren könnten. Plato dagegen scheint die natürlichen und konkreten Einzelwesen allererst selber als Produkte allgemeinster Wesensbestimmungen zu betrachten, ohne deren verschiedenartige Kombinationen die konkreten Einzelwesen gar nicht zustande kämen.

Wenn uns also die in den Schülerberichten über die platonische Ideenlehre berichteten Einschränkungen des Geltungsbereiches der Ideen Platos eher eine schülerhafte Zurechtlegung der Lehre Platos vor allem durch Aristoteles als die eigentliche Lehre Platos selbst zu sein scheint, so müssen wir nun noch eine weitere Modifikation prüfen, welche Platos Ideenlehre in den Berichten seiner Schüler, vor allem denen des Aristoteles, erfahren hat, nämlich die berühmt berüchtigte Identifikation aller Ideen mit Zahlen, was dann die sogenannten Ideenzahlen ergibt, von denen Aristoteles so oft berichtet (Aristoteles, Metaphysik A6; M9: 1086a11–13, M6: 1080b11–16), oder die Zurückführung aller Ideen auf Zahlen, von der Theophrast berichtet (Metaphysik 6a15–b17).

Wir betreten hier eine der schwierigsten und dunkelsten Zonen in den indirekten Berichten über Platos Lehre, und es wird nicht leicht fallen, über die einschlägigen Probleme in wenigen Sätzen etwas Wesentliches zu sagen. Dennoch soll versucht werden, einige der wichtigsten Punkte herauszugreifen:

Zunächst einmal muß festgestellt werden, daß die Identifikation aller Ideen mit Zahlen, wie wir ihr bei Aristoteles begegnen, und mehr noch die Zurückführung aller Ideen auf Zahlen, wie sie Theophrast (loc. cit.) und Sextus Empiricus (Adv. Math. X. 258) von Plato berichten, im Widerspruch steht zu einer berühmten Stelle im platonischen «Phaidon» (104b4–c9), an der eigentlich das genaue Gegenteil zur Zurückführung der Ideen auf Zahlen geschieht, nämlich die Zurückführung der mathematischen Zahlen auf Ideen, und zwar derart, daß Ideen von Zahlen angenommen werden genau wie von allen anderen Phänomenen im Bereiche des Innerweltlichen, d. h. des Seelischen und des Körperlichen: Genau so wie alle empirischen Arten und Grade von Größe oder von Kleinheit nur dadurch groß bzw. klein sind, daß sie jeweils an der Idee des Großen, d. h. am Großen an sich, bzw. der Idee des Kleinen, d. h. dem Kleinen an sich,

teilnehmen, genau so sind auch alle mathematischen Zahlen Eins nur dadurch Eins, daß sie an der Idee des Einen an sich Anteil haben, und alle mathematischen Zahlen Zwei nur dadurch Zwei, daß sie an der Idee der Zwei, an der Zweiheit an sich, Anteil haben, und dies gilt auch für alle übrigen Zahlen. Diese Ideen von Zahlen, d.h. die Idealzahlen, unterscheiden sich von den mathematischen Zahlen offensichtlich dadurch, daß sie nicht wie diese durch mathematische Operationen miteinander kombinierbar sind und insofern mag die aristotelische Unterscheidung zwischen zwei Arten von Zahlen bei Plato, nämlich den inoperablen Idealzahlen und den operablen mathematischen Zahlen (vgl. dafür Metaphysik A6: 987b14–18; 1080b11 bis 16; M9: 1086a11–13), durchaus gerechtfertigt sein.

Aber die aus dem «Phaidon» und auch die aus Platos «Staat» (526a) bekannten Idealzahlen sind eine bestimmte Gruppe von Ideen, eben Ideen von Zahlen, die es neben andern Ideen auch noch gibt, und nirgends erscheint in diesem Stadium der Lehre Platos die Vermutung nahegelegt, daß Plato alle Ideen mit diesen Idealzahlen identifiziert oder gar auf sie zurückgeführt hätte.

Aber auch gewisse Stellen aus Platos späteren Dialogen, so vor allem jene berühmte Partie aus der zweiten Hypothese der Ideendialektik des Dialoges «Parmenides» (142b1–144e7), an der aus der Verbindung von Einheit und Sein im einen Sein die unendliche Menge aller Zahlen abgeleitet wird, ist kein Beleg für die Identifikation aller Ideen mit Zahlen oder die Zurückführung aller Ideen auf Zahlen beim späteren Plato. Es scheint sich hier vielmehr um einen Hinweis auf den zahlenhaft strukturierten Aufbau des Ideenkosmos zu handeln, wobei das Zahlenhafte nur einen Aspekt, allerdings einen sehr bedeutenden, im Gesamtaufbau des Ideenkosmos darstellt. Von einer Identifikation aller Ideen mit Zahlen oder einer Zurückführung aller Ideen auf Zahlen ist indessen hier im «Parmenides» ebensowenig die Rede wie an jener ebenfalls berühmten Stelle im «Philebos», wo im Rahmen einer Erörterung der Problematik der Einheit und Vielheit im Ideenkosmos (14c1–18e2) die Ideen als Monaden, d.h. Einheiten, bezeichnet werden und wo erwogen wird, ob es auch im Bereich der Ideen und nicht nur im Bereich der Sinnendinge Einheit in der Vielheit oder Einheit, Vielheit und Unendlichkeit gebe. Diese Stelle ist jedoch weder ein Beleg für das Vorhandensein von Ideen-Zahlen bereits beim Plato der Dialoge noch für die Lehre von Einheit und Vielheit als zwei entgegengesetzten Prinzipien bei Plato.

Aristoteles scheint also in seinen Berichten über die Ideen-Zahlen Platos eher wieder eine stark pythagoreisch beeinflußte Interpretation der Ideenlehre durch die pythagoreisierenden Schüler Platos in der alten Akademie wiederzugeben als die echte und eigentliche Lehre Platos selbst. Für den Einfluß des Pythagoreismus auf die von Aristoteles berichtete Form der Ideenlehre Platos spricht ja das Zeugnis des Aristoteles selbst, welcher in seinem wichtigsten ausdrücklichen Referat über Platos Prinzipien- und Ideenlehre (Metaphysik A6) ganz offen auf die Übereinstimmung der von ihm berichteten Ideenzahlenlehre Platos mit der Zahlenlehre der Pythagoreer hinweist (loc. cit. 987b11–13, b24–25).

Aber auch abgesehen von ihrer Abweichung von den Dialogen Platos, d.h. rein in sich selbst, weisen die indirekten Berichte über Platos Ideen hinsichtlich ihrer Beziehung zu den Zahlen immer noch den fundamentalen Widerspruch auf, daß nach den Äußerungen des Aristoteles (Metaphysik A6, M6: 1080b11–16; M9: 1086a11–13) Plato alle Ideen mit Zahlen identifizierte, während er sie den Berichten des Theophrast (Metaphysik 6a15–b17) und des Sextus Empiricus (Adv. Math. X,258) zufolge alle auf die Zahlen zurückführte, was nun ganz einfach nicht dasselbe ist.

Man hätte sich also im Grunde genommen zu entscheiden zwischen dem Zeugnis des Aristoteles, wonach alle Ideen mit inoperablen Idealzahlen identisch sind, und dem Zeugnis des Theophrast und des Sextus Empiricus, wonach die Ideen alle auf inoperable Idealzahlen zurückgeführt worden sind.

Welches ist nun die philosophische Problematik dieser beiden Positionen, d.h. einerseits der Identifikation aller Ideen mit Idealzahlen und anderseits der Zurückführung aller Ideen auf Idealzahlen?

Die philosophische Problematik beider Positionen besteht im Grunde genommen darin, daß sie beide etwas wollen, was von vornherein nicht zu machen war, daß sie beide ein Ziel anstreben, welches von vornherein nicht zu erreichen war, und zwar sowohl weil die Zielsetzung falsch ist als auch weil die Mittel, die dazu dienen sollen, dieses Ziel zu erreichen, unangemessen sind.

Das Ziel besteht in beiden Fällen darin, das Mathematische und die Zahlen, welches nicht nur in Platos «Staat» (VI, 509c–511e), sondern sogar noch in seinem Spätdialog «Philebos» (57b5–59b9) dem Logisch-Ontologischen und der Ideenmetaphysik untergeordnet ist, den Ideen als logisch ontologischen und metaphysischen Phänomenen

mindestens gleichzuordnen, wie dies bei Aristoteles durch die Identifikation aller Ideen mit Idealzahlen geschieht, oder sogar überzuordnen, wie dies bei Sextus Empiricus durch die Überordnung der Idealzahlen über die Ideen geschieht.

Das unzureichende Mittel, welches zur Erreichung der angestrebten Gleichordnung der Zahlen mit den Ideen bzw. der Überordnung der Zahlen über die Ideen eingesetzt wird, ist die Einsetzung einer Zahl, welche bereits nicht mehr im eigentlichen Sinne Zahl ist, weil mit ihr ja nicht mehr mathematisch operiert werden kann und weil es sich bei ihr um eine bereits auf die Idee (als ein der mathematischen Zahl übergeordnetes) zurückgeführte Zahl handelt, nämlich die Idealzahl, welche ja als unteilbare und nicht zu vervielfältigende Zahl der grundwesentlichen Voraussetzung des eigentlichen Zahlseins, nämlich der unendlichen Vervielfältigung und der unendlichen Unterteilung entbehrt.

Aber der Einsatz eines verfehlten Mittels wäre noch verständlich gewesen, wenn die Zielsetzung, um derentwillen dieses Mittel eingesetzt wurde, nicht von Anfang an fragwürdig gewesen wäre. Nach Plato ist nämlich die Problematik der Einheit in der Vielheit, wie sie sich insbesondere im und aus dem Ideenkosmos ergibt, nicht mehr eine mathematische Problematik im engeren Sinne. Vor allem indem Plato Ideen von Zahlen annimmt, führt er die mathematische Problematik auf eine logische Problematik zurück. Aber auch wenn Plato in den späteren Dialogen innewird, daß der Bereich der Ideen nicht mehr der Bereich absoluter Einheit ist, welche als solche allein dem höchsten Prinzip von Allem, dem Guten, zukommt, auch wenn er bemerkt, daß zwar jede Idee an und für sich selbst eine ist, daß sie aber, weil sie nur in Verbindung mit anderen Ideen denkbar ist, doch in der Kommunikation mit anderen Ideen und erst recht in der Verursachung der Sinnendinge, die unter sie subsummiert werden, auch mit der Vielheit in Berührung kommt, dann bedeutet das immer noch nicht eine absolute Identifikation des Mathematischen mit dem Logischen oder gar eine Überordnung des Mathematischen über das Logische. Selbst wenn Plato in der zweiten Hypothese der Ideendialektik des Dialoges «Parmenides» die unendliche Vielheit aller Zahlen aus der Verbindung der beiden Ideen Einheit und Sein ableitet, so bedeutet dies weder eine Identifikation aller Ideen mit Zahlen noch eine Zurückführung aller Ideen auf Zahlen, sondern es bedeutet, daß aus der Verbindung der beiden Ideen Einheit und Sein

eine unendliche Menge zahlenhaft strukturierter Ideen resultiert und dies bedeutet wiederum, daß diese zahlenhafte Strukturierung zwar das rein formale Grundgerüst im Aufbau des Ideenkosmos, wie es nach menschlichem Ermessen beschaffen sein muß, darstellt, daß aber damit weder das wahre Wesen des Ideenkosmos noch auch eine den Ideenkosmos beherrschende und zwischen ihm und dem höchsten Prinzip vermittelnde Vielheit von Zahlen gemeint ist, sondern vielmehr ein bestimmter Seinsmodus der Ideen. Die Begriffe organisches Ganzes mit Teilen, Vielheit der Teile, Einheit des Ganzen, Bewegung und Ruhe, Identität und Verschiedenheit, welche in der zweiten Hypothese neben dem zahlenhaften Aufbau auch noch vom einen Sein des Ideenkosmos ausgesagt werden, sind für den Sinn und den Bedeutungsgehalt des Ideenkosmos viel wichtiger als die These von der in Analogie zu mathematischen Verhältnissen gedachten formalen Grundstruktur des Ideenkosmos. Der Begriff der Zahl und des Zahlseins selbst, welcher im «Parmenides» vom einen Sein ausgesagt wird, ist ja selbst auch keine Zahl mehr, sondern eben ein logischer Begriff, was uns nun eigentlich vollends von der Überordnung des Logischen über das Mathematische in der Philosophie Platos überzeugen sollte.

Aber auch in sich selbst ist je die Identifikation aller Ideen mit Idealzahlen bei Aristoteles und die Zurückführung aller Ideen auf Zahlen bei Theophrast und Sextus Empiricus dermaßen widersprüchlich, daß wir sie unmöglich Plato zusprechen können, dessen Ideenlehre doch in ethischer, logisch-metaphysischer und physischer Hinsicht so unglaublich gut fundiert ist.

Was die Identifikation aller Ideen mit Idealzahlen bei Aristoteles betrifft, so ist ja bereits deutlich geworden, daß die Identifikation aller Ideen mit einer Art von Zahlen, die gar nicht mehr eigentlich zahlenhaft ist durch ihre Inoperabilität und Unteilbarkeit, ein Höchstmaß von Ungereimtheit darstellt. Wenn zudem eine bestimmte Idealzahl als grundwesentlich bestimmende Struktur mit inhaltlich näher definierten Ideen identisch sein soll, die als Merkmal ebenfalls jene bestimmte Idealzahl aufweist, dann müßten ja jene verschiedenen Ideen, welche durch die Formalstruktur der Idealzahl verbunden sind, unter sich ebenfalls inhaltlich identisch sein, was ja gerade nicht der Fall sein soll. So müßte zum Beispiel, wenn die ideale Zweiheit oder Idee der Zwei identisch sein soll mit der Idee der Linie als zweiheitlicher Ausdehnung und der Idee des diskursiven Verstandes als zwei-

heitlicher Erkenntnisform, die Idee der Linie und die Idee des diskursiven Verstandes ebenfalls miteinander identisch sein (vgl. Aristoteles «Über die Seele», A2, 404b16–17).

Was ferner die Zurückführung aller Ideen auf Zahlen betrifft, wie sie bei Theophrast und Sextus Empiricus für Plato berichtet wird, so haben wir bereits gesehen, daß es einigermaßen problematisch ist, die Ideen auf etwas zurückzuführen, was gar nicht mehr richtig es selber ist, nämlich auf die Idealzahlen, die als inoperable Einheiten eines wesentlichen Merkmals des Zahlseins entbehren, nämlich eben der Operabilität. Wenn wir aber einmal voraussetzungsweise annehmen, Plato habe den Berichten des Theophrast und Sextus Empiricus zufolge im innerakademischen Bereich genau das Gegenteil von dem getan, was er im «Phaidon» tut, nämlich er habe nicht die mathematischen Zahlen auf Ideen, sondern die Ideen auf mathematische Zahlen zurückgeführt, so ergibt sich hieraus die absurde Konsequenz, daß, da nach Theophrast und Sextus alles Innerweltliche und so auch alles Körperliche und Seelische und mit diesem auch das Mathematische auf die Ideen und diese wiederum auf die Zahlen zurückgeführt werden, im Falle der auf die Ideen zurückgeführten Zahlen als der Objekte des mathematischen Denkens des Menschen die Zahlen den Ideen zugleich untergeordnet und, da auch die Ideen von Zahlen auf Zahlen zurückgeführt werden, übergeordnet wären.

Nicht nur Platos Prinzipienlehre, sondern auch die Form seiner Ideenlehre, wie sie von den Schülerberichten über Platos innerakademische Doktrin wiedergegeben wird, steht also im Widerspruche zu den Aussagen in Platos Dialogen selbst, so daß wir uns nicht dazu entschließen können, die Schülerberichte über Platos Lehre als ein authentisches Zeugnis für die Lehre Platos selbst anzusehen, sondern darin lediglich eine durch pythagoreische Einflüsse bei den Schülern Platos wesenhaft modifizierte Lehrform der Alten Akademie erblicken können, welche zudem durch die polemischen Methoden und die spezifische Berichterstattung des Aristoteles noch eine weitere Umwandlung erfahren haben muß.

Kurz: Die Kritik des Aristoteles an der platonischen Prinzipien- und Ideenlehre trifft nicht in erster Linie Platos Lehre selbst, sondern die pythagoreisierende Überspitzung der Lehre Platos durch seine Schüler in der Alten Akademie, aber Aristoteles tut so, als würde durch seine Kritik auch die Lehre Platos selbst erfaßt.