

Copyright Acknowledgment

Publication Information

Hösle, Vittorio. 2006. "Wie Sollte Eine Synthetische Platondarstellung Aussehen?: Einige Überlegungen Angesichts Von Kutscheras Neuer Platonmonographie". *History of Philosophy and Logical Analysis* 9 (1): 175–211.

This publication is made available in our archive with grateful acknowledgment to the original publisher, who holds the copyright to this work. We extend our sincere appreciation.

The inclusion of this work in our digital archive serves educational and research purposes, supporting the broader academic community's access to the works of Vittorio Hösle.

Terms of Use

Users are reminded that this material remains under copyright protection. Any reproduction, distribution, or commercial use requires explicit permission from the original copyright holder.

We are committed to respecting intellectual property rights and supporting the scholarly publishing ecosystem. If you are the copyright holder and have concerns about this archived material, please contact us immediately.

obj-idealismus-heute.phil2@uni-bamberg.de

Wie sollte eine synthetische Platondarstellung aussehen?

Einige Überlegungen angesichts von Kutscheras neuer Platonmonographie¹

Vittorio Hösle, University of Notre Dame

Die dreibändige Platonmonographie Franz von Kutscheras² verdient aus zwei Gründen Beachtung – einerseits wegen ihres Themas, andererseits wegen ihres Autors. Legt man die Kriterien der Vielseitigkeit, des Tiefgangs, der Originalität und der Wirkung der Fragestellungen zugrunde, kommen, wenn überhaupt, nur sehr wenige Philosophen Platon nahe. Doch nicht nur deswegen sind an seine Interpretation ganz besondere Anforderungen zu stellen – der eigentliche Grund, warum Platon das schwierigste Interpretandum der Philosophiegeschichte darstellt, besteht natürlich in seiner Verwendung der Dialogform als vorherrschenden literarischen Ausdrucksmittels für sein Denken. Das Maskenspiel, das er unter dieser Form entfaltet, seine abgründige Ironie, seine zahllosen Anspielungen auf alle möglichen Sphären der griechischen Kultur, seine Beherrschung einer Fülle hochkomplexer literarischer Mittel, um seine Gedanken den Geistesverwandten anzudeuten wie denen, die sie verkennen und denen sie fremdbleiben sollen, zu verbergen, setzen beim Leser eine hermeneutische Subtilität voraus, die über die philosophische Sachkompetenz noch weit hinausgeht. Es kann daher nicht eigentlich überraschen, daß die heutige Platonforschung von einem Konsens weit entfernt ist. Erfreulich ist, daß viele der entgegengesetzten Interpretationsrichtungen miteinander kompatibel sind – sie setzen andere Akzente, greifen, je nach Naturell und Interessenlage des Interpreten, aus der Vielfalt des Materials jeweils anderes heraus, aber sie schließen einander nicht aus. Hier ist eine niemandem wehtuende Synthese der verschiedenen Platonstudien also durchaus denkmöglich, auch wenn die philosophischen und philologischen Voraussetzungen für eine derartige Synthese sehr weitgehen und daher eine wirklich umfassende Platondarstellung nicht in unmittelbarer Zukunft zu erwarten ist. Bei einigen Fragen schließen die unterschiedlichen Ansätze einander freilich aus – etwa bei dem zentralen Problem, ob die von Aristoteles Platon zugeschriebenen, in den Dialogen nicht zu findenden Lehren auf eine Spätphase Platons zurückgehen oder sein Denken, und damit mittelbar sein Schreiben, schon recht lange vor der „Politeia“ bestimmen. Bei der Diskussion dieser und anderer Fragen ist ohne klare Zurückweisung der für falsch gehaltenen Positionen in der Forschung nicht weiterzukommen.

¹ Ich danke Uwe Meixner, Péter Várdy und besonders Miriam Ossa für die kritische Lektüre meines Manuskripts, die zu seiner Verbesserung beigetragen hat.

² Platons Philosophie, mentis: Paderborn 2002.

Im folgenden will ich zunächst einiges Grundsätzliche zu dem Ideal der Platoninterpretation sagen, das mir vorschwebt (I), dann im Detail auf K.s Buch eingehen (II).

I.

Die erste umfassende Platonmonographie seit langer Zeit ist schon an sich eine enorme Leistung. Sie beeindruckt um so mehr, als ihr Autor, trotz seiner Monographie über den „Parmenides“ und seiner Abhandlung über den „Charmides“,³ gerade nicht ein zünftiger Platonforscher oder auch nur Philosophiehistoriker, sondern primär ein systematischer Philosoph, der zu den meisten philosophischen Disziplinen wichtige Werke veröffentlicht hat. Er gehört der analytischen Richtung an, vertritt freilich innerhalb ihrer eine Gegenposition zum Naturalismus – das ist eine Übereinstimmung mit Platon, die dessen sachliches Verständnis sicher erleichtert. Seine eigenen systematischen Untersuchungen befähigen ihn wie wenige, die Sachprobleme, mit denen Platon kämpft, präzise und klar wiederzugeben. So macht es einen bedeutenden Vorzug von K.s Buch aus, daß es nicht doxographisch angelegt ist, sondern auf die Wahrheitsfrage abzielt (I 10). Allerdings ist die hermeneutische Position K.s insofern unbefriedigend, als nach ihm jene Frage das *einzig* Kriterium für die Interpretation sei.⁴ Das kann nicht stimmen, selbst wenn man zugäbe, daß K.s eigene Philosophie der Standard der Wahrheit wäre; denn eine Interpretation setzt nur voraus, daß das Interpretandum sinnvoll ist (so K. selbst I 55), um verstehbar zu sein, nicht daß es wahr ist. Man kann auch Wertsysteme bzw. Theorien erschließen, die man für unmoralisch bzw. falsch hält. Auch wer die ἀρχή-Spekulation der Vorsokratiker nicht teilt, kann sie verstehen; ja, er sollte sie sogar zu verstehen suchen, wenn er Platon verstehen will, da dieser ganz offenbar in seiner geschichtlichen Situation an sie anknüpft und im Rahmen der durch sie bestimmten Kategorien gewisse Probleme zu lösen sucht. Von den komplexen hermeneutischen Operationen, die zu historischem Verstehen nötig sind, und von den weiteren, deren das Verständnis eines Autors bedarf, der nicht in erster Person spricht und seinem Hauptdarsteller ferner oft genug Ironie in den Mund legt, erfahren wir bei K. nicht genug. Um etwa den im „Protagoras“ von Sokrates versuchsweise vertretenen Hedonismus Platon abzusprechen, ist es nicht relevant, ob dieser wahr oder falsch ist (ich halte ihn wie K. für falsch), sondern daß, wie K. selbst in einer hermeneutisch plausibleren Passage (I 55f.) schreibt, Platon ihn in allen seinen anderen, früheren wie späteren, Werken für falsch gehalten hat; des weiteren daß er nicht

³ Platons „Parmenides“, Berlin 1995; E.Heitsch/F.von Kutschera, Zu Platons Charmides, Stuttgart 2000.

⁴ K. vertritt also eine etwa Kurt Flasch konträr entgegengesetzte philosophiehistorische Position; vgl. meine Kritik in: Wie soll man Philosophiegeschichte betreiben? Kritische Bemerkungen zu Kurt Flaschs philosophiehistorischer Methodologie, in: Philosophisches Jahrbuch 111 (2004), 140–147. Eine vermittelnde hermeneutische Position findet sich in meinem Beitrag: Wahrheit und Verstehen. Davidson, Gadamer und das Desiderat einer objektiv-idealistischen Hermeneutik, in: Logik, Mathematik und Natur im objektiven Idealismus. Festschrift für Dieter Wandschneider zum 65. Geburtstag, hg. von W.Neuser, V.Hösle unter Mitarbeit von B.Braßel, Würzburg 2004, 265–283.

der Mann war, in einer so entscheidenden Frage eine Zeitlang einer anderen Ansicht anzuhängen.

Gerade die Fähigkeit, sich auf ein in sich stimmiges, aber von anderen als den eigenen Voraussetzungen ausgehendes Denkgebäude einzulassen, mag dazu führen, daß man schließlich Wahrheiten erkennt, die einem verschlossen bleiben, wenn man diese Bereitschaft nicht hegt. Dies sollten wir auch dann von Gadamer's „Wahrheit und Methode“ gelernt haben, wenn wir K.s Kritik an dessen Mangel an Präzision teilen. Aber sich durch einen derartigen Mangel nicht davon abhalten zu lassen, das zu erkennen, was an einem Werke wesentlich, originell und wahr ist, macht das Wesen des Philosophen aus, der kein Pedant ist. Und jene Fähigkeit adelt den Philosophen, der kein Dogmatiker ist, der also bereit ist, seine eigenen Intuitionen in Frage stellen zu lassen. Wenn K. das *principle of charity* als Prinzip der Selbstliebe, ja letztlich der Bequemlichkeit umdeutet,⁵ entgeht ihm die Wahrheit der Gadamer'schen Einsicht, daß eine geglückte Interpretation eines fremden Textes oft eine neue Selbstinterpretation zur Folge hat. Wer sich auf anderes, als was er selbst ist, einläßt, mag in der Tat sein Selbst bereichern – aber eben nur wenn er nicht intentione recta auf Selbstbereicherung oder Selbstbestätigung abgezielt hat. Denn dann wird er in dem interpretierten Autor nur Bestätigung der eigenen Ansichten (oder eben Unsinn) finden – und damit ärmer bleiben, als er sonst geworden wäre. Bezeichnend ist etwa I 187: „Nun bleibt natürlich jede Vermutung über Platons Ansichten hypothetisch, wenn er sie nicht ausgesprochen hat. Man kann dann nicht mehr dem Text folgen, sondern nur mehr der Spur der Wahrheit ... Man muß sich einfach fragen, welche Ansicht richtig ist, und ob etwas dagegen spricht, sie Platon zuzuschreiben. Die Gefahr, Platon dabei zu überschätzen, dürfte verhältnismäßig gering sein.“ Dem ist nicht nur entgegenzuhalten, daß uns bei der Rekonstruktion der Philosophie Platons die indirekte Überlieferung weiterhelfen kann; wichtiger ist der Einwand, daß eine andere Gefahr besteht – nämlich sich selbst, d.h. den eigenen Zugang zur Wahrheit, zu überschätzen. Wenn es gute philologische Gründe gibt, Platon Ansichten zuzuschreiben, die man selbst für falsch hält, sollte man ernsthaft mit der Möglichkeit rechnen, daß Platon sie trotzdem für richtig gehalten hat, ja, daß sie vielleicht auch richtig sind. Nur so beweist man mit der Tat, daß man sich selbst für fallibel hält.

Daß K. angesichts seiner vielen Interessen die Platonsekundärliteratur nicht im gleichen Maße berücksichtigt hat wie jemand, der sein Leben dem Studium Platons widmet, versteht sich von selbst (I 11) und ist nicht notwendig ein Übel, da viel an dieser Sekundärliteratur repetitiv ist. Dennoch ist es unvermeidlich, daß K. Wichtiges entgangen ist, und der Pflicht eines Rezensenten gemäß werde ich einige der bedenklichsten Auslassungen erwähnen. (Man schreibe es nicht Eitelkeit zu, wenn ich auch immer wieder auf meine eigenen Publikationen hinweise – ich tue es, weil ich dort die hier oft nur behaupteten Thesen besser begründet habe.) Man merkt ferner, daß K. kein Klassischer Philologe ist und den Kulturhintergrund Platons immer wieder nur aus der Sekundärliteratur kennt. Aristoteles ist der einzige

⁵ Zu Platons Charmides, op.cit., 47f.

andere griechische Autor, der häufig, wenn auch ohne Berücksichtigung einiger für die Rekonstruktion der Diskussionen in der Akademie zentralen Bestandteile seiner Ersten Philosophie wie etwa der Noesis-Noeseos-Lehre, zitiert wird. Dabei betont K. zu Recht, Aristoteles sei als Zeuge für Platon noch wichtiger, wenn er ihm unausdrücklich folge, als wenn er sich explizit mit ihm auseinandersetze (I 11f.) – die mangelnde Sachlichkeit von Aristoteles' Platonkritik läßt sich leicht mit dem Wunsch nach Absetzung von einem übermächtigen Lehrer erklären. K.s Griechischkenntnisse sind beachtlich (auch wenn er Platon meist auf deutsch nach der von ihm zu Recht favorisierten Schleiermacherübersetzung zitiert). Die gemeinsamen Seminare mit dem Gräzisten Heitsch haben ihn für philologische und literarische Fragen sensibilisiert, auch wenn er das Dialoggeschehen m.E. immer noch zu wenig berücksichtigt, das nicht nur literarisch interessant ist, sondern oft genug erst den Schlüssel zu einer korrekten Interpretation von Platons Philosophie liefert. Denn Platon spricht entscheidende Gedanken nicht als Propositionen aus, er *stellt sie dar*. Der „Kleine Hippias“ etwa theoretisiert nicht nur über einen intelligenten Betrug, er führt ihn vor.

Der Aufbau des Buches folgt im wesentlichen den einzelnen Dialogen, angeordnet in der chronologischen Reihenfolge, die K. für die plausibelste hält. Die Argumente der Dialoge werden sorgfältig dargestellt und überprüft; und da K. stets das ganze Œuvre Platons im Blick hat, vermeidet er in der Regel den Fehler so vieler analytischer Platoninterpreten, die einzelne Stellen ohne jeden Sinn für ihren Ort im Gespräch, ja manchmal auch ohne Berücksichtigung dessen, der sie äußert, formalisieren – und fehlinterpretieren. Nach einem knappen Vorwort finden sich zwei Kapitel zu „Sokrates“ sowie zu „Platons Leben und Schriften“; am Ende zwei Kapitel mit den Titeln „Platons ungeschriebene Lehre“ sowie „Rückblick“; auf sie folgen noch zwei weitere Kapitel zum „Großen Hippias“ und zum „Großen Alkibiades“, die K. für unecht, aber insofern für wichtig hält, als sie von direkten Platonschülern stammten und Licht auf Lehren des Meisters würfen. Völlig stimme ich K. (I 47) zu, daß eine Gesamtdarstellung Platons auch jene Dialoge berücksichtigen muß, die aller Wahrscheinlichkeit nach von unmittelbaren Schülern stammen (ich würde hinzufügen: auch die Schriften des Aristoteles und die Fragmente der weiteren Akademiemitglieder). Nach Heitschs Abhandlung⁶ neige inzwischen auch ich, trotz Arist. Top. 146 a 21 f., zur Athetese des „Großen Hippias“ – entscheidend bleibt freilich, daß er Licht auf Platonische Fragestellungen wirft. Eigenwillig ist allerdings, daß K. den „Kleitophon“ unerwähnt läßt. Der beste Kenner des Werkes, S.R. Slings, hält ihn inzwischen für echt;⁷ und auch wenn Sicherheit in Echtheitsfragen nicht oft zu haben ist, sollte man wenigstens nicht bestreiten, daß er von einem Mitarbeiter Platons stammt.

⁶ E.Heitsch, Grenzen philologischer Echtheitskritik. Bemerkungen zum ‚Großen Hippias‘, Stuttgart 1999.

⁷ Plato Clitophon, Cambridge 1999. Eine versuchsweise Verteidigung der Echtheit des Dialoges findet sich schon bei K.Gaiser, Protreptik und Paränese bei Platon, Stuttgart 1959 sowie bei Vf., Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, 335f., Anm. 225.

Der Aufbau von K.s Buch ist nicht unplausibel und doch m.E. aus vier Gründen problematisch. Erstens sagt Aristoteles nirgends, die ungeschriebene Lehre sei eine späte Theorie Platons; ihre chronologische Anordnung durch K. (I 54), die Anfang des 20. Jh.s verbreitet war, aber durch die Tübinger Schule massiv in Frage gestellt worden ist, ist m.E. falsch.⁸ (Ich komme später auf K.s entsprechendes Kapitel zurück.) Das wirft zweitens Licht auf die Natur aller Dialoge Platons, die, wie K. durchaus selber einräumt (I 47 ff.), von einer tiefen Skepsis gegenüber der schriftlichen Mitteilung bestimmt sind. Bei der Abfassung jedes Dialogs weiß Platon wesentlich mehr, als er mitteilt; und auch wenn es einerseits zweifellos richtig ist, daß die wichtigste Quelle der Platonischen Philosophie seine Dialoge sind, wird andererseits eine befriedigende Interpretation stets darauf hindeuten, daß Platons Dialoge, ohnehin die einzelnen, aber auch deren Gesamtheit, aufgrund von Platons Hintergrundwissen nur einen Teil seiner Philosophie mitteilen und dies meist auch deutlich zeigen. Zur Interpretation der Platonischen Dialoge gehören also immer auch die beiden Fragen: Was teilt der Platonische Sokrates (oder allgemein der Gesprächsführer) seinen Gesprächspartnern bewußt nicht mit? Und was enthält Platon seinen Lesern vor? Zur Behandlung der ersten Frage ist eine Analyse des „personalen Kraftfeldes“ der einzelnen Dialoge unabdingbar, die sich bei K. nur gelegentlich findet. Zur Beantwortung der zweiten muß davon ausgegangen werden, daß Platon über einen (sicher flexiblen, d.h. immer wieder neuen Erkenntnissen angepaßten) pädagogischen Mitteilungsplan verfügte – eine Idee, die Schleiermacher ebenso wie den „Esoterikern“ gemeinsam ist. Ein Teil dieses Planes war „schockpädagogischer“ Natur – der Leser sollte anfangs durch die Erfahrung der Aporie seine Selbstverständlichkeiten zu hinterfragen lernen. Viele der mittleren Dialoge setzen, wie etwa Ch.Kahn eindeutig gezeigt hat,⁹ zentrale Theoriebestandteile der „Politeia“, ja der späteren Dialoge voraus, und Platon muß an die späteren Werke schon gedacht haben, als er etwa den „Gorgias“, den „Charmides“ oder den „Euthydemos“ schrieb. Das ergibt sich hermeneutisch u.a. aus der *psychologisch* plausiblen Annahme, daß Platon keine leeren Checks ausstellte, seine Andeutungen auf tiefere Grundlagen seiner Thesen also darauf hinweisen, daß er über sie schon zu verfügen glaubte. Ob wir diese Begründungen sachlich akzeptieren oder nicht, ist allerdings eine von der hermeneutischen streng zu trennende sachliche Frage.

Damit steht keineswegs im Widerspruch, daß Platon nicht nur von einer Entwicklung seines Publikums ausgegangen sein muß, sondern sich sicher auch selbst entwickelt hat – auch wenn zu vermuten ist, daß bei der Gründung der Akademie seine *zentralen* Ideen fertig waren. (Die „*Nomoi*“, in denen aufgrund des Alterungsprozesses die unerfreulichsten, dank der Begegnung mit Sokrates früher gebändigten Züge der autoritären Persönlichkeit Platons hemmungslos hervortreten, erscheinen vielen philosophisch als ein Rückfall, der *ex contrario* zeigt, wie

⁸ Zur forschungsgeschichtlichen Einordnung der sog. „Tübinger Schule“, zu der auch meine Platonarbeiten gehören (einschließlich dieser Besprechung), siehe Verf., *Platon interpretieren*, Paderborn 2004, 27 ff.

⁹ *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge 1996.

wichtig die Begegnung mit Sokrates für Platon war – ohne sie wäre er kaum mehr als ein kluger und konservativer aristokratischer Intellektueller nach Art seines Verwandten Kritias, allerdings mit mathematischen und naturwissenschaftlichen Interessen, geworden.) Aber da Platon, außer in den echten Briefen¹⁰ und in einem sehr eingeschränkten Sinne in den „*Nomoi*“, nicht in erster Person spricht, ist es sehr schwierig, sich bei Änderungen der vom Gesprächsführer in einem Platonischen Dialog vertretenen Positionen sicher sein zu können, daß dies durch einen wirklichen Meinungswechsel Platons und nicht durch eine pädagogische oder literarische Rücksicht bedingt ist (so K. selber III 175 f.). Ich bin daher skeptisch, was eine entwicklungsgeschichtliche Rekonstruktion Platons angeht, auch wenn ich nicht ausschließe, daß bei weiteren Fortschritten in der Hermeneutik ebenso wie in der Entwicklungspsychologie wir in dieser Frage weiterkommen können. Bei dem heutigen Stand ist nicht viel Zwingendes dazu vorzulegen. Klar ist jedenfalls, daß Platon kein Spätentwickler wie Kant war und daß sich bei ihm kein Bruch wie bei Wittgenstein und Heidegger findet. Auch die „*Politeia*“ ist keine Wasserscheide: „*Protagoras*“ (357 b) und „*Euthydemos*“ (301 aff.) verweisen auf Themen aus „*Politikos*“ (283 cff.) und „*Parmenides*“ (131 aff.), die naturphilosophischen Interessen gehen auf die Zeit vor der „*Politeia*“ zurück (III 43). Sicher nicht die Einzelheiten des „*Timaos*“, aber vielleicht die Grundzüge der pythagoreisierenden Materietheorie könnten schon bei der ersten Italienreise konzipiert worden sein. Eine plausible Arbeitshypothese ist, daß Platon als Mittdreißiger ungefähr soviel von seiner späteren Philosophie schon fertig hatte wie etwa Hegel im gleichen Alter. Nicht nur die „*Wissenschaft der Logik*“, sondern schon die „*Phänomenologie des Geistes*“ setzen ja die Grundzüge des späteren Systems, auf das hin sie geschrieben sind, schon voraus. Gewiß sind von den ersten Systementwürfen bis zu Hegels Tod bedeutende Änderungen erfolgt – ich nenne nur die Verschmelzung von Logik und Metaphysik, den Wechsel von einem tetradischen zu einem triadischen System, die Umdeutung der Rolle der „*Phänomenologie*“; aber wir haben über sie Klarheit, weil handschriftliche Entwürfe Hegels erhalten sind und sich Hegel zum letzten Punkt öffentlich geäußert hat. Autographie des frühen Platon gibt es nicht, und daher ist eine entwicklungsgeschichtliche Rekonstruktion so schwer. M.E. lag bei Gründung der Akademie nicht nur die Ideenlehre, sondern auch die Prinzipientheorie vor, die freilich immer weiter ausgefeilt und revidiert wurden. Immerhin ist die formale These plausibel, daß Platon die komplexen Techniken der indirekten und der Rahmendialoge erst nach der Bewältigung derjenigen der direkten Dialoge gelernt haben wird (I 51 f.) – was nicht bedeutet, daß er nicht auch in der Mitte seines Lebens bewußt direkte Dialoge verwendet.

K. folgt ganz zu Recht Proklos, wenn er Phd. 110 b als antizipatorischen Hinweis auf die Theorie über die Rolle des Pentedodekaeders im „*Timaos*“ deutet

¹⁰ K. ist erstaunlich großzügig mit der Echtheitsvermutung (I 47); selbst der zweite Brief sei nur unsicher (s. auch I 49, Anm. 61). Ich halte ihn, u.a. wegen seines unerträglich wichtiguerischen Tones, für sicher unecht und würde mich nur für den sechsten, siebten und achten stark machen. Selbst wenn sich je deren Unechtheit herausstellen ließe, behielten sie im übrigen, ganz wie die oben genannten unechten Dialoge, einen hohen Wert als Quellen; denn sie sind offenbar sehr gut über Platon informiert.

(III 70); aber er begeht ansonsten in den konkreten Dialoganalysen immer wieder einen „entwicklungsgeschichtlichen Trugschluß“ – was bei Platon in den Dialogen vor einem bestimmten Zeitpunkt noch nicht ausgearbeitet sei, könne er schwerlich schon als Hintergrundtheorie gekannt haben. Ein paar Beispiele: K. hält es für unsicher, daß die Ordnungskonzeption des „Gorgias“ schon die Seelentheorie der „Politeia“ voraussetze (I 106), obwohl er die Nähe von 508 a zum „Timaios“ sieht (III 52, Anm. 61), oder er bestreitet, der Autor des „Charmides“ habe schon eine Theorie der νοητά (I 169) – immerhin setzt der benachbarte „Euthydemos“ eine ausgearbeitete Theorie des Verhältnisses von Dialektik und Mathematik voraus (290 bf.). Der „Timaios“ etwa sei „eine späte Absage an die Leibfeindlichkeit des *Phaidon*“ (III 85), obwohl sie schon im benachbarten „Symposion“ korrigiert wird. Ferner deutet er die ausgewogenere Einstellung zum Hedonismus im „Philebos“ als Korrektur gegenüber dem „Gorgias“ (I 104f.). Ich halte es für wesentlich wahrscheinlicher, daß Platon im Kontext des „Gorgias“ sich auf eine bestimmte Art von Lust konzentriert, um, ganz wie später G. E. Moore, den Hedonismus durch den Appell an grundlegende Intuitionen zu widerlegen. Daß ästhetische Lust kein leidenschaftliches Begehren voraussetzt, mag er sehr wohl schon bei der Abfassung des „Gorgias“ gewußt haben, aber es kam ihm im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung mit Kallikles eben nicht auf diesen Punkt an. So scheint es mir offenkundig, daß Platon zum Zeitpunkt des „Gorgias“ mit der aus dem zweiten Teil des „Phaidros“ bekannten positiven Rhetorikdeutung vertraut war. Aber ebenso wie in der Ringkonzeption der „Politeia“ Platon sich zweimal mit der Dichtung auseinandersetzt – einmal vor, einmal nach der Entwicklung der Ideenlehre –, so hat sich Platon zweimal mit der Rhetorik befaßt – einmal vor, einmal nach der Darlegung einer philosophischen Psychologie, die zusammen mit dem einschlägigen Sachwissen allein die Rhetorik zu begründen vermag. Anliegen des „Gorgias“ ist es, eine philosophisch nicht legitimierte, amoralische Rhetorik zurückzuweisen, aber das bedeutet keineswegs, daß sich Platon der Möglichkeiten einer alternativen, „philosophischen“ Rhetorik damals nicht bewußt war. Neben Passagen wie Grg. 504 d 5f., 508 c 1 ff., 517 a 5, 527 c 3 f. gibt es ein weiteres Argument, ein solches Bewußtsein vorauszusetzen – daß etwa „Apologie“ und „Menexenos“ eine solche rhetorische Kunst manifestieren. Zwar wird man zugeben, daß man eine Fertigkeit besitzen kann, ohne über sie zu reflektieren, aber Platon ist gewiß einer der reflexivsten Denker der Geistesgeschichte, so daß man bei ihm mit dieser Annahme sehr vorsichtig sein sollte.

Die Eigenart der literarischen Form der Platonischen Philosophie hat drittens zur Folge, daß Platon die meisten Themen verschiedentlich, eben vor unterschiedlichen und für unterschiedliche Publika, behandelt. Das heißt, daß etwa eine Exposition von Platons Ästhetik, Hermeneutik oder Geschichtsphilosophie auf vielfältige Passagen in zahlreichen Dialogen zurückgreifen und aus ihnen ein konsistentes Ganzes erschließen muß. Wer eine Gesamtdarstellung von Platons *Philosophie* geben will, muß also keineswegs den einzelnen Dialogen folgen; und in der Tat versucht K. eine solche Darstellung am Ende seines Werkes (III 173–235). Hätte er aber nicht zumindest mehr zu Platons Wirken in der Akademie und den unter seiner Leitung erfolgten mathematischen und astronomischen Forschungen

sagen müssen?¹¹ Die Dialoge sind die Außenseite der Forschungsaktivität innerhalb der Akademie, in der Platon vermutlich seinen arbeitsmäßigen Schwerpunkt hatte und der wir uns nur mit Mühe nähern können, aber zu der wir viel mehr wissen, als K. sagt. K. hätte sein Werk vielleicht besser „Platons Dialoge“ nennen sollen, auch wenn ein solcher Titel auf Paul Friedländers bedeutendes Platonbuch am ehesten zuträfe, da es diesem mindestens so sehr um die literarische Form wie um den philosophischen Gehalt geht (und das sehr zu Recht im ersten Band allgemeine Grundprinzipien der Platonischen Philosophie analysiert, bevor es sich den einzelnen Dialogen widmet). K.s Schwerpunkt liegt dagegen in den Inhalten der Platonischen Philosophie. Wem es aber um Platons Denkgebäude geht, der muß sich unausweichlich Fragen z.B. der Art stellen, wie Platon die Disziplinen der Philosophie angeordnet hat. Von Alkinoos und (Pseudo-?) Apuleius bis Hegel haben Platondoxographen ihre Darstellung in Dialektik, Naturphilosophie und Ethik (bei Hegel: Philosophie des Geistes) eingeteilt und dabei Platon nichts Äußerliches aufgestülpt, da die klassische Trichotomie nicht nur bei dem treuesten Platonschüler Xenokrates (frg. 82 Isnardi Parente) zu finden ist, sondern mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit auf Platon selbst zurückgeht (vgl. Cic. Ac. 1, 4, 19, besonders aber Arist. Top. 105 b 20f.). Der Beginn des „Timaios“ zeigt ferner, daß Platon seine politische Philosophie an die Naturphilosophie anknüpfen will.

Der vierte Punkt betrifft die Rolle des Sokrates für Platon. Natürlich kann und muß jeder Autor selektieren, aber in einer Gesamtdarstellung darf er nicht zu willkürlich vorgehen. Von den Einflüssen auf Platon behandelt K. nur Sokrates gründlich, weil er Platons Vorbild für ein philosophisches Leben gewesen sei. Was er zum historischen Sokrates sagt, ist zwar nicht originell, aber meist richtig – so besteht seit langem (ich nenne nur Karl Joel¹²) kein Zweifel daran, daß Xenophon keine sehr verlässliche Quelle für den historischen Sokrates ist, u.a. wegen der literarischen Abhängigkeit Xenophons von Platon und anderen Sokratikern. Wieweit Sokrates’ – im Bereich der praktischen Philosophie wahrscheinlich ebendeshalb nur ironisch vetretene – Skepsis mit seinem Einsatz bis hin zum Tode für das, was er als seine Pflicht erkannt zu glauben hatte, kompatibel ist, ist sicher eines der schwierigsten Probleme einer jeden historischen Rekonstruktion des Sokrates.¹³ Tiefsinnig ist K.s Kontrast zwischen der *Person* des Sokrates und dem *Methodenideal* des 17. Jhs. als zwei unterschiedlichen Typen von Vorbildern in der antiken und der neuzeitlichen Philosophie (I 35f.). Aber die biographischen Quellen zu Platon – mit denen K. nicht ausreichend vertraut ist¹⁴ – haben zu Recht stets erwähnt, daß Sokrates nur einer der Lehrer Platons war; daneben spielen

¹¹ Immer noch eindrucksvoll ist Ch.Mugler, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Strasbourg–Zürich 1948. Siehe auch D.Fowler, *The Mathematics of Plato's Academy*, Oxford 1999.

¹² Der echte und der xenophontische Sokrates, 2 Bde., Berlin 1893–1901.

¹³ Selbst in der „Apologie“ (u.a. 29 b 7) spricht sich Sokratisches moralisches Wissen zu. Schon im Hellenismus ist daher die Frage kontrovers beurteilt worden, ob Sokrates als Skeptiker einzustufen sei: Man kontrastiere etwa Cic. Ac. 2, 15 und 74. Wurde Sokrates als Skeptiker gedeutet, blieb das Problem, wieweit Platon mit Sokrates gebrochen hatte: Hierzu vergleiche man z.B. Varros und Ciceros unterschiedliche Antworten Ac. 1, 17 und 46.

¹⁴ So werden Philodems „Academica“ im ganzen Werk nicht erwähnt, obwohl K.Gaiser den die Alte Akademie betreffenden Teil des Werks ediert und einer vorbildlichen Quellenanalyse unterzogen hat

vielleicht¹⁵ der Herakliteer Kratylos, sehr wahrscheinlich der Megariker Euklid¹⁶ und wohl auch dessen Schüler Bryson von Herakleia¹⁷, sicher der Mathematiker Theodoros von Kyrene und besonders einige Pythagoreer (zumindest Archytas und, über die Lektüre, Philolaos¹⁸; vielleicht, nach Ciceros Zeugnis,¹⁹ auch Echekrates) eine wichtige Rolle. Diese werden von K. zwar alle genannt, bleiben aber nur Namen. Gerade die Pythagoreer sind fast ganz abwesend von K.s Buch (siehe immerhin II 9 und III 155 ff.), obgleich Platon genauso Pythagoreer wie Sokratiker war – oder besser: derjenige Sokratiker, der zum Pythagoreer wurde. Es ist kein Zufall, daß nur in knapp der Hälfte der Werke nach der „Politeia“, in denen Sokrates vorkommt, er der Gesprächsführer ist – ansonsten sind es Eleaten oder Pythagoreer. Und ihrem Einfluß hat Platon sich keineswegs erst im Alter ausgesetzt, sondern nach den Angaben aller Biographen recht bald nach Sokrates' Tod. Wer diese Fakten nicht durchdenkt, wird zum Problem der Datierung der ungeschriebenen Lehre keine überzeugenden Ansichten vertreten können. Wer sich ihnen aber stellt, muß die Frage beantworten: Ist es wirklich plausibel, daß Platon in seinem vierten Lebensjahrzehnt die Schrift des Philolaos teuer erwirbt und liest, aber erst Jahrzehnte später eine Erste Philosophie entwickelt, die ihre offenkundige Weiterführung ist? Denn das gilt für den „Parmenides“ und den „Philebos“, in denen die ungeschriebenen Lehren weitgehend, wenn auch keineswegs vollständig, mitgeteilt werden.

Ein rein Sokratischer Platon ist meist ein antiesoterischer Platon. Nun bestreitet niemand die Bedeutung des Sokrates für Platon, aber Krämer hat daneben den Eleatismus, Gaiser den Pythagoreismus Platons zu Recht hervorgehoben, und man wird in das Wesen des Platonischen Denkens nicht eindringen, wenn man diese beiden Schulen ausblendet. Sicher ist die Persönlichkeit des Sokrates für Platon das existenziell entscheidende Erlebnis gewesen – Archytas dagegen war nur ein Freund, kein Meister. Vermutlich war die Begegnung mit Sokrates geradezu eine Bekehrung – es liegt nahe, den Beginn des zweiten Buches der „Politeia“ so zu deuten, daß Sokrates Platon von der Versuchung machtpositivi-

(Stuttgart–Bad Cannstatt 1988; eine weniger phantasievoll den Text ergänzende, dafür vollständige Edition der ganzen Schrift lieferte T.Dorandi Napoli 1991).

¹⁵ K.s Verteidigung der entsprechenden Aristotelischen Aussage (Metaph. 987a32 ff.) I 42, Anm.50 gegen Kahn ist m.E. plausibel.

¹⁶ Zwar ist für einen Aufenthalt Platons in Megara Hermodoros unser einziger Zeuge (frg. 4f. Isnardi Parente). Aber ein direkter Schüler Platons ist ernst zu nehmen; und ohnehin muß Platon Euklid gekannt haben (Phd. 59 c; Tht. 142 aff.). Wie wichtig dieser für die Platonische Synthese von Sokratismus und Eleatismus war, ist angesichts der Dürftigkeit der Fragmente nicht sicher auszumachen; immerhin erkennt selbst K.Döring, Die Megariker, Amsterdam 1972, 87 trotz seiner Polemik gegen H.J. Krämers bekannte These an, Euklid sei zwar kein von Sokrates beeinflusster Neueleat, aber doch ein „Sokratiker, der die dem sokratischen Denken inhärente eleatische Komponente weiterentwickelt hat“. Platon ist diesen Weg weitergegangen. Ich stimme K. (I 37) zu, daß wegen frg. 24 Döring eine Identifikation des eleatischen Seins mit dem sokratischen Guten durch Euklid wahrscheinlicher ist als ein reiner Wertmonismus, den ihm Döring unterstellt.

¹⁷ So Theopompos von Chios, FGGrHist 115 F 259. Theopomp war kein Freund der Akademie, aber frei erfunden wird seine Behauptung schwerlich sein.

¹⁸ Seit W.Burkerts meisterhaftem: Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon, Nürnberg 1962 sollte Philolaos' Bedeutung für Platon nicht mehr bestritten werden.

¹⁹ De fin. 5, 87.

stischer Ideen befreit hat, wie sie ihm möglicherweise wirklich von seinen älteren Brüdern her zumindest als Gedankenexperiment vertraut waren. Denn eine Aristokratie, die ihre Religion verloren hat, wird den Machtpositivismus attraktiv finden. (Auch über eine Figur wie Kallikles schreibt man nur – ich gehe davon aus, daß sie, wenn schon nicht eine Platonische Kreation, zumindest die Idealisierung eines weit langweiligeren Individuums ist –, wenn man irgendwie von ihr fasziniert ist.) Zwar ist klar, daß Platon recht bald in seiner sehr persönlichen Art des Philosophierens eine Möglichkeit fand, seine mannigfachen Interessen und Begabungen zugleich zu befriedigen – ich nenne seine politische, seine dramatische und seine mathematische Leidenschaft. Dazu mußte er über Sokrates hinauswachsen. Allerdings kam dessen Verbindung von Rationalität und Glauben an unbedingte sittliche Normen offenbar dem tiefsten Bedürfnis Platons entgegen – denn man bekehrt sich nur zu dem, was man immer schon für wahr halten wollte.

Dennoch hat Platon mit der Zeit (ich stimme K. zu, daß der Prozeß der Absetzung vom historischen Sokrates kontinuierlicher Natur war)²⁰ aus jener prägenden Erfahrung eine Maske zu machen gewußt, neben der er später andere benutzt hat, um seine *eigene* Philosophie auszudrücken, die schon recht lange vor der „Politeia“ – eine absolute Datierung ist allerdings nicht möglich – eine großartige Synthese Sokratischer Ethik, eleatischer Ontologie und pythagoreischer Mathematik und Prinzipientheorie war. Sokrates mag Platons Seele „gerettet“ haben; die Fülle von Ideen, die in dem Kopf des jungen Platon herumgeschwirrt haben muß, hat er aber sicher nicht allein zu ordnen und zu bändigen gewußt; dafür war er etwa weder mathematisch noch künstlerisch genug begabt. Die einzelnen Theoriebestandteile jener Synthese wurden von Platon nur allmählich, und zwar in der genannten Reihenfolge, in den Dialogen explizit gemacht. Ein Aspekt des Pythagoreismus bestimmt seine Dialogschriftstellerei allerdings schon früh – die Anspielung auf eine esoterische Dimension im Hintergrund.²¹ Wer bedenkt, wie stark der Ausschluß derjenigen, die man nicht für würdig erachtete, ebenso

²⁰ Wir wissen nicht, was Platons erster Dialog war und wann er ihn veröffentlicht hat. Es ist nicht auszumachen, ob die erste Publikation schon zu Sokrates' Lebzeiten erfolgt ist (die Anekdote D.L. 3, 35 kann nicht stimmen, und Wilamowitz' bekanntes Argument zeigt nur, daß der „Kleine Hippias“ nicht kurz nach Sokrates' Hinrichtung verfaßt worden sein kann); aber sicher muß Platon bei der Gründung der Akademie auf ein stattliches Œuvre zurückgeblickt haben. Daß die Italienreise seine Distanz von Sokrates hat wachsen lassen, ist a priori wahrscheinlich; und in der Tat findet sich ein Lüften der Sokrates-Maske schon im „Euthydemos“, der in die Zeit der Gründung der Akademie gehört. Siehe meine Deutung: Eine Form der Selbsttranszendierung philosophischer Dialoge bei Cicero und Platon und ihre Bedeutung für die Philologie, in: *Hermes* 132 (2004), 152–166.

²¹ Dies ist von Th.A.Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin/New York 1985 deutlich gezeigt worden. Seine Interpretation des φύλλον im „Charmides“ 142ff. ist etwa durchaus schlüssig, und ich sehe nicht, nach welcher hermeneutischen Methode K. diese als bloße Überinterpretation zurückweisen kann (I 57), wenn er gleichzeitig die vernünftige Maxime vertritt, man müsse bei Platon jede „Kleinigkeit“ ernst nehmen. Je mehr Kleinigkeiten der Interpret als sinnvoll nachweisen und d.h. auf einen kohärenten Hintergrund zurückbeziehen kann, desto besser ist die Deutung. Von einer Überinterpretation kann man reden, wenn etwa die Auflösung einer Metapher unter den geistigen Voraussetzungen *des Autors*, nicht *des Interpreten* keinen plausiblen Sinn gibt – bzw. wenn analoge Stellen, analog gedeutet, zu Problemen führen (wobei die Feststellung, daß es sich um einen analogen Fall handelt, zugegebenermaßen schwierig ist).

wie die Verpflichtung zur Geheimhaltung die Pythagoreer bestimmte, wird in der Zuschreibung der entsprechenden Auffassung an Platon nichts Anachronistisches erkennen.²²

Was die relative Chronologie der Platonischen Dialoge I 45f. angeht – die sachlich in der Tat wichtiger ist als die absolute –, so ist K.s Vorschlag *im Ganzen* – keineswegs in den Details – plausibel. Während „Ion“ und „Kleiner Hippias“ sicher sehr früh sind, hat K. mit seiner Kritik an Wilamowitz' Frühdatierung des „Protagoras“ (I 66) z.B. zweifelsohne recht. Doch ist das „Symposion“ wohl vor die „Politeia“ zu setzen (was K. im zweiten Band dann auch tut). Der „Laches“ ferner paßt u.a. wegen seiner langen Einführung als Werbungsschrift auffallend gut, so daß ich ihn früh datieren möchte, gewiß früher als den wahrlich komplexeren „Gorgias“, der auf „Menon“ und „Menexenos“ verweist und nach Dodds 493c3 pythagoreisiert. „Timaios“ und „Kritias“ halte ich wegen ihrer Nähe zu den „Nomoi“ weiterhin für später als den „Philebos“. Daß Platon gleichzeitig an mehreren Werken geschrieben hat, ist gut möglich, ebenso daß er etwa einen ursprünglich als „Thrasymachos“ konzipierten Dialog zu „Politeia“ I umfunktionierte hat (vgl. II 65, 73). (In der jetzigen Form ist er sicher ein organischer Teil des Gesamtwerkes.) Skeptisch bin ich gegenüber Thesleffs These einer Überarbeitung *nach* der Publikation eines Dialogs; darauf würde höchstens Gellius 14, 3, 3f. weisen.

Völlig fehlt in K.s Werk der Versuch, etwas zum Charakter Platons zu sagen. Einerseits ist dies angesichts der in unserer Zeit grassierenden übertriebenen Psychologisierung großer Menschen verständlich; andererseits muß man kein Fichteaneer sein, um Fichte darin recht zu geben, daß die Philosophie eines Denkers oft genug durch seinen Charakter mitbestimmt wird. Zwar entzieht sich der Mensch Platon ganz bewußt den Lesern seiner Dialoge (nur im „Siebten Brief“ ist die Diontragödie hellseherisch und mit einem starken Gefühl der persönlichen Betroffenheit, ja Mitverantwortung dargestellt); zwei Aussagen können aber doch gewagt werden. Platon ist erstens durch und durch Aristokrat, und zwar nicht nur in seinen expliziten politischen Stellungnahmen, sondern mindestens ebenso sehr in den Techniken der Distanzierung, die er in seinen Dialogen meisterhaft vorführt. Platon denkt hierarchisch und stellt geistige und moralische Rangunterschiede präzise, manchmal gerade dank seiner Ironie erbarmungslos dar. Das ist aufgrund seiner Herkunft schwerlich überraschend. Vielleicht hat auch die zweite Ehe seiner Mutter mit einem Perikles nahestehenden Demokraten, Pyrilampes,

²² Da die Antipathien gegen eine esoterische Theorie nicht nur sachlich, sondern auch emotional begründet sind, möchte ich mir erlauben, zu erwähnen, daß meine eigene Hinwendung zur „Tübinger“ Platondeutung nicht ohne Widerstände erfolgt ist; denn der Gedanke der Esoterik widerspricht, wie schon Kant fühlte, elementaren universalistischen Überzeugungen. Neben der philologischen Präzisionsarbeit meiner Lehrer Gaiser und Krämer haben mich zwei weitere, nicht gräzistische Lehrer für das Tübinger Paradigma sensibilisiert. Bei Imre Tóth hatte ich einiges über die Entdeckung der Inkommensurabilität durch die Pythagoreer und deren versuchte Geheimhaltung gelernt; Paul Thieme führte mich in die esoterischen Techniken Pāṇinis ein. Das Tübinger Paradigma ist durchaus kompatibel mit dem, was wir in den letzten Jahrzehnten über die Formen des Wissens in der alten Welt gelernt haben. – Zum Medienumbruch in Platons Zeit als kulturellem Hintergrund seiner Theorie über das Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit s. Verf., Platon interpretieren, op.cit., 89 ff.

seine aristokratischen Tendenzen verstärkt: Platon hat seinen Vater jedenfalls mehr geschätzt als seinen Stiefvater, seine Vollbrüder mehr als seinen Halb- und Stiefbrüder (man kontrastiere R. 368 a 4 mit Grg. 481 df., 513 b und Prm. 126 b 4). Freilich hat Platon einerseits seinen Aristokratismus – vielleicht u.a. nach dem Vorbild der späteren, liberaleren Pythagoreer à la Hippasos – primär als einen Geistesaristokratismus verstanden, der ihm erlaubte, Schüler des Sokrates zu werden und dessen bei eleganten Intellektuellen verpönte handwerkliche Vergleiche fortzusetzen. Andererseits hat der durch Sokrates geschulte moralische Instinkt ihn von einer idealen Aristokratie, in der wirklich die Besten herrschen, die „Timokratie“ und „Oligarchie“ der realen aristokratischen Regimes seiner Zeit unterscheiden lassen; das hat ihn u.a. vor dem Irrtum bewahrt, sich der Herrschaft der Dreißig anzuschließen, an der seine Verwandten Charmides und Kritias Anteil hatten, einem Irrtum, der ihn wohl das Leben gekostet hätte (vgl. Ep. 7, 324 cf.). Aber daß es die Demokratie war, die Sokrates hinrichtete, hat sein Mißtrauen gegen diese Staatsform nur befestigt.

Zweitens gibt es keinen anderen Philosophen in der Geschichte der Disziplin, der den Zusammenhang zwischen Philosophie und Eros so deutlich herausgestellt hat wie Platon – vielleicht mit der Ausnahme Kierkegaards, bei dem es allerdings um eine gescheiterte Beziehung geht. An diesem Thema kommt eine Gesamtdarstellung seiner Philosophie – selbst wenn sie sich nicht für seine Person interessiert – daher gar nicht vorbei; Platons Sinnlichkeit, die ihn etwa von Plotin so scharf unterscheidet, prägt sein Werk in für spätere Leser nahezu unglaublich intensiver Weise. K. streift den homoerotischen Hintergrund der griechischen Kultur nur kurz (I 153, Anm. 200, II 48, 128f.), obwohl er mindestens bis zum späten „Phaidros“ eines der Leitmotive der Platonischen Dialoge ist. Natürlich ist dieser Hintergrund noch kein Beleg dafür, daß Platon selbst homosexuell im engeren Sinne des Wortes war – Hans Kelsens berühmter, auf phantasievolle Weise psychologisierender „Imago“-Aufsatz²³ krankt an der Verwechslung von (von den meisten attischen Männern der Oberschicht gelebter) Bisexualität und einer der Beziehung zu Frauen unfähigen Homosexualität, wie sie sich auch in Kulturen mit verbreiteter Bisexualität findet. Ob Platon letztere zugesprochen werden muß, können wir nicht entscheiden, da Platons Ehelosigkeit, wie diejenige der meisten neuzeitlichen Philosophen bis zum 19. Jahrhundert, sehr wohl mit seiner Arbeitsweise zusammengehangen haben mag. Seine abschätzige Haltung gegenüber Frauen – die durch den Kalauer III 84 nicht widerlegt wird – entsprach den Üblichkeiten seiner Kultur, ja, Platon hat sogar das Unrecht, das seine Kultur begabten Frauen antat, als einer der ersten begriffen und zu überwinden gesucht.²⁴ Zudem spricht Diogenes Laertios 3, 29ff. nicht nur von männlichen, sondern auch von weiblichen Geliebten, was allerdings keine zuverlässige Information sein wird, da viele der dort angeführten Epigramme ebenso wie der Großteil der-

²³ Jetzt in: Die Illusion der Gerechtigkeit. Eine kritische Untersuchung der Sozialphilosophie Platons, Wien 1985.

²⁴ Vgl. G.Vlastos, Was Plato a Feminist? (1989), jetzt in: Studies in Greek Philosophy, Vol. II: Socrates, Plato, and Their Tradition, Princeton 1995, 133–143. Es spricht einiges dafür, daß Platon die Förderung begabter Frauen gerade deswegen verlangen konnte, weil er sie nicht als Sexualobjekt sah.

jenigen, die unter Platons Namen in die „Anthologia Graeca“ Eingang gefunden haben, offenbar unecht sind. Doch daß – zumindest kompensatorische – homoeerotische Neigungen eine wichtige Rolle in Platons Leben, aber ebenso in seinem Bild der Philosophie gespielt haben, ist unbestreitbar – so richtig es auch ist, daß es Platon um ihre Sublimierung geht. Aber wo keine erotische Neigung ist, kann nach ihm der Sublimationsprozeß nicht in Gang kommen, Philosophie also gar nicht entstehen. Die kunstvolle Lenkung erotischer Triebenergien ist offenbar eine der Eigentümlichkeiten gewesen, die Platons Werk möglich gemacht haben – und ohne die nach ihm kreative Philosophie gar nicht möglich ist. In der darin liegenden Instrumentalisierung der Lieblinge, die an Goethes Verwendung von „Musen“ für seine Lyrik erinnert, liegt etwas moralisch Bedenkliches, das aber Platon nicht als solches empfunden zu haben scheint – und wenn seine Darstellung der Reaktion des Phaidros auf Sokrates' Manipulationen der damaligen Lebenswirklichkeit entspricht, scheint in einer voruniversalistischen Kultur eine derart asymmetrische Beziehung von allen Betroffenen hingenommen worden zu sein. Die Asymmetrie bei Kierkegaard ist jedenfalls größer: Regine hat nie verstanden, was passierte. Kierkegaard hat sich zudem selber über seine komplexen psychosexuellen Probleme keine Rechenschaft gegeben.²⁵

II.

Es ist im folgenden nicht möglich, alles Interessante an K.s Buch zu diskutieren; und es ist auch gar nicht nötig, da K. selber schreibt (I 11), im wesentlichen nur zu „Lysis“, „Charmides“, „Sophistes“, „Theaitetos“ und zumal zum „Parmenides“ und zur ungeschriebenen Lehre Neues zu sagen zu haben. Ich werde mich auf einige seiner neuen Thesen konzentrieren, allerdings auch auf jene Dialogerörterungen eingehen, bei denen K. m.E. besonders auffällig entscheidende Aspekte verfehlt. Ein solches Verfehlen ist, es sei wiederholt, nahezu unvermeidbar, da angesichts der Komplexität von Platons Werk jeder Interpret – selbstredend auch dieser Rezensent – seinen blinden Flecken hat. Vorweggenommen sei gesagt, daß K. der kompositorischen Kunst Platons noch weniger gerecht wird als dem Dialoggeschehen und dessen Zusammenhang mit dem Dialogthema²⁶ und daß bei der Darstellung der Inhalte der Platonischen Philosophie diejenigen Gebiete besonders kurz kommen, auf denen K. selber nicht publiziert hat, etwa Politische Philosophie und Geschichtsphilosophie – was kaum überraschend ist, da man bei einem anderen Denker leichter das wiedererkennt, was einem aus eigener Arbeit vertraut ist.

Am Kapitel zum „Kleinen Hippias“ ist die These als plausibel zu erwähnen, die als Folgerung aus der Deutung der Tugenden als Formen des Wissens eingeführte Sokratische These sei in Wahrheit ihre Stütze gewesen (I 62). Ebenso schreibt K. zu Recht, jene These sei für uns nur ein praktisches Postulat, für Platon

²⁵ Wir haben keinen Anlaß anzunehmen, daß Kierkegaard homosexuell war – anders als im Falle Nietzsches, der nicht nur in dieser Angelegenheit wesentlich unehrlicher war als Platon.

²⁶ Siehe dazu Verf., *Der philosophische Dialog*, München 2006, 57 ff.

aber deswegen eine Tatsachenbeschreibung, weil in Sokrates Realität und Norm zusammenfielen. Diese These, nach der Wissen nicht nur notwendige, sondern auch hinreichende Bedingung für gutes Handeln ist, macht die Reduktion von Tugend auf Wissen des Guten beim frühen Platon verständlich (I 177). – Unbefriedigend sind die Reflexionen zu Platons Dichtungstheorie, die erstmals im „Ion“ dargestellt wird. K. erkennt zwar an, eine literarische Begabung wie Platon könne schwerlich einen „platten Rationalismus“ (I 70; vgl. aber II 79) vertreten haben, aber er erkennt nicht, daß sich Platon immer wieder als einen, ja als den einzig legitimen Erben der Dichter ausgibt. So spielt er etwa am Ende des „Symposion“ auf die eigene Dialogschriftstellerei an. Seine Philosophie soll „Dichtung“ aufheben – nur sollen die Gehalte der Dichtung rational begründbar sein, und der Dichterphilosoph soll um seine Tätigkeit wissen und rationale Rechenschaft über sie abgeben.²⁷ Die Kritik am Wahrheitsanspruch der Dichter ergibt sich aus ihrer Funktion im Erziehungssystem, die Platon einer – literarisch vollkommenen, ja poetischen – Philosophie zuweisen möchte. – Bei der Diskussion der „Apologie“ und ihres historischen Kernes sollte man die Auffassung erwähnen, die dritte Rede könne aus rechtlichen Gründen wenigstens öffentlich im Gerichtssaal gar nicht gehalten worden sein. Entwicklungsgeschichtliche Reflexionen zur Datierung der „Apologie“ zu verwenden wie I 84, ist umgekehrt dann nicht haltbar, wenn man davon ausgeht, daß Platon sich in diesem Werke ganz besonders an den geschichtlichen Sokrates gebunden fühlte. – Die m.E. wichtigste Einsicht des „Kriton“ wird von K. nur gestreift – eine fast Kantische Begründung der Moral, ja der Pflicht zum Gehorsam gegenüber dem Staat in der Autonomie des Ichs und in formaler Selbstbindung. David Hume hat am Ende von „Of the Original Contract“ die Singularität der Stelle 50 cff. glänzend herausgearbeitet. Die Differenz zur Staatskonzeption der „Politeia“ deutet m.E. darauf hin, daß es sich hierbei wirklich um Gedanken des historischen Sokrates handelt.²⁸

Die Frühdatierung des „Gorgias“ ist nur für denjenigen plausibel, der alle Anspielungen auf spätere Theorien überliest (das Argument I 107, Anm. 148 kann auch anders gewendet werden). Treffend ist dagegen K.s Deutung, Platon entwickle hier ebenso wie in den Tugenddefinitionen der anderen Frühdialoge eine radikal neue Moral, die die Alltagsmoral ersetzen wolle (I 98, 150); besonders gelungen ist der Abschnitt 7.6. „Philosophie als Lebensform“ mit einer glänzenden Verteidigung der Sokratischen These. Hier begründet die Wesensverwandtschaft von K.s Ethik – die im übrigen bei Max Scheler weitgehend vorgeprägt ist – mit der Platonischen ein kongeniales Erfassen. Unangebracht ist nur die moderne, existenzialistische Entgegensetzung von Wissenschaft und Lebensform I 109; die Pythagoreer und ihr Schüler Platon haben die philosophische Lebensform als eine der Wissenschaft gewidmete gedeutet. Zwar sind wir heute zu Recht der Ansicht, die empirische Wissenschaft sei fallibel, aber Platon hat nur empirische Erkenntnisse, nicht die sie leitenden Prinzipien für fehlbar gehalten. Eigenwil-

²⁷ Vgl. das vorzügliche Buch von St.Büttner, *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*, Tübingen/Basel 2000. Zu Platons Hermeneutik s. H.Westermann, *Die Intention des Dichters und die Zwecke der Interpreten*, Berlin/New York 2002.

²⁸ Vgl. Wahrheit und Geschichte, op. cit., 314ff.

lig ist die Kritik K.s, Platons Argumente zehrten von den Zugeständnissen der Gesprächspartner (I 116) – wie sollte das anders gehen, wenn man wie K. keine Letztbegründung annimmt? Allerdings finden sich u.a. in „Gorgias“ und „Politeia I“ transzendente Argumente gegen den Machtpositivismus, die an die der Diskursethik erinnern,²⁹ K. freilich entgehen.

Im Kapitel zum „Euthyphron“ äußert sich K. erstmals zur Platonischen Ideenlehre. Er verwirft die Schleiermachersche Übersetzung als „Begriff“ (I 121) als psychologistisch, läßt freilich dabei außer acht, daß im deutschen Idealismus Begriffe keineswegs nur psychische Entitäten sind. Hegel etwa unterscheidet zwischen logischem und psychologischem Begriff, und der logische Begriff ist bei ihm gleichsam der absolute, dem menschlichen Denken vorausgehende Standard unserer mentalen Konstrukte, an dem diese sich ebenso wie die empirische Wirklichkeit messen lassen müssen. Platons Idee ist m.E. etwas Analoges, wie K. in späteren Reflexionen selbst andeutet (II 35, 56). Nach K. sind Platons Ideen jedoch anfangs wesentlich als Eigenschaften zu verstehen. Er folgt Vlastos, wenn er Aussagen über Ideen „paulinisch“ deutet, erkennt aber wie dieser an, daß Aussagen über die Eigenschaften einer Idee keineswegs immer als Aussagen über weitere Eigenschaften der Träger der durch jene Idee bezeichneten Eigenschaften gedeutet werden können (I 142), etwa wenn es um die Unvergänglichkeit der Ideen geht. Das Problematische an der Deutung von Ideen als Eigenschaften ist, daß für Platon von Anfang an die Idee erstens eine normative Valenz hat (vgl. III 50) – und zwar gilt dies nicht nur für offenkundig normative Ideen wie „gut“ und „schön“, die die ersten Beispiele für Ideen im Platonischen Frühwerk sind, sondern auch für eine Idee wie „Pferd“, der ein verkrüppeltes Pferd nicht in gleichem Maße entspricht wie ein gesundes. Zweitens vertritt Platon eine Ontologie, nach der Ideen „seiender“, weil bleibender sind als ihre Instantiierungen; das wird durch die Übersetzung als „Eigenschaften“ nahezu zwangsläufig verfehlt. Platons Ontologie ist gewiß eine Herausforderung – für ihn sind Ideen ontologisch primär gegenüber sinnlichen Gegenständen, die vermutlich als Bündel von Eigenschaften gedeutet werden können, und das ist zumal dann problematisch, wenn man dem menschlichen Individuum Würde zuschreiben möchte. Aber so sehr der gemeine Menschenverstand, den die Kategorienschrift des Aristoteles verteidigt, ja moralische Gründe gegen die Platonische Konzeption sprechen, sie ist denkmöglich, ja ähnlich faszinierend wie Spinozas andersartige, aber ebenfalls radikal antiaristotelische Ontologie und keineswegs durch die moderne Logik widerlegt. Ich stimme allerdings K. darin zu, daß Platons unterschiedliche Aussagen über die Ideen schwerlich alle konsistent gemacht werden können, halte aber Platons Erkenntnis, daß einige Ideen von sich selbst prädiiziert werden können, für extrem wichtig. Sicher gilt das aber nicht von allen Ideen, wie Platon gedacht hat, vielleicht weil er nicht erkannt hat, daß Aussagen wie „Die Idee des Seins ist“ und „Die Idee der Größe ist groß“ ganz unterschiedlich gedeutet werden müssen – die letztere nur „paulinisch“, die erstere auch anders. (Bei meiner Rekonstruktion des Hegelschen Systems spielt folgende Einteilung eine zentrale Rolle: Hegels logische Kategorien

²⁹ Vgl. Wahrheit und Geschichte, op.cit., 330ff. sowie Ch.Jermann, Philosophie und Politik, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 147ff.

– wie Sein, Identität, (logischer) Begriff – sind Instanzen ihrer selbst, realphilosophische Kategorien allerdings gerade nicht. Orthogonal dazu ist die Einteilung, ob Reflexivität ein Merkmal einer Kategorie ist.³⁰) – An der konkreten Interpretation des Dialogs durch K. ist unbefriedigend, daß er zwar zu Recht darauf verweist, für Platon bestehe wahre Frömmigkeit nicht in Ritualen, sondern in der Gerechtigkeit, daß er aber gleichzeitig Wilamowitz' Interpretation ablehnt, die Frömmigkeit sei das Hören auf das Daimonion – oder allgemeiner: die Sorge für die eigene Seele; denn diese sei „nicht unmittelbar ein Dienst an den Göttern“ (I 128). Gilt dasselbe nicht auch für die Gerechtigkeit? Und ist es nicht einer der auffallendsten Unterschiede zwischen Platons und Aristoteles' Ethiken, daß bei jenem auch die Gerechtigkeit als Tugend gegenüber sich selbst verstanden wird? (Vgl. II 92)

Daß im „Laches“ die Aussagen zur Werterkenntnis klarer sein sollen als im „Gorgias“ (I 136), ist nicht überzeugend. Zwar ist es richtig, daß naturphilosophische Ideen in letzterem eine Rolle spielen, aber nicht weil Platon noch nicht die Selbständigkeit der Werterkenntnis begriffen hatte, sondern weil er schon lange vor dem „Timaios“ in pythagoreischer Nachfolge die Grundprinzipien einer objektiv-idealistischen Naturphilosophie vertritt. – Vorzüglich ist im „Protagoras“-Kapitel die Interpretation des hedonistischen Kalküls als eines von mehreren Beispielen für Platons Tendenz, Theorien, deren Prinzipien er für falsch hält, nichtsdestoweniger detailfreudig auszuarbeiten (vgl. II 72, 152f., 210); ein Autor von Dialogen muß diese Fähigkeit wohl in besonderem Maße besitzen. Platon mag zudem, wie K. vermutet, gespürt haben, daß eine rationale Entscheidungstheorie sich von ihrer hedonistischen Einkleidung leicht ablösen läßt (I 147; siehe auch I 195 zu Euthd. 306 af.). Ausführlicher hätte die schwierige Frage behandelt werden sollen, wieweit Platon die eudämonistischen Grenzen der meisten antiken Ethiker teilt, auch wenn er sicher kein Hedonist ist (man kontrastiere etwa II 51 f. – die Berufung auf Smp. 205 e ist allerdings kein Argument für K.s These – mit II 69, Anm. 62, das zur ersten Aussage in einer gewissen Spannung steht). Immerhin kommt kein antiker Ethiker Kant so nahe wie Platon im „Kriton“ und am Anfang des zweiten Buches der „Politeia“. Treffend ist jedenfalls K.s Bemerkung, Glück sei „für Platon die Form, in der wir das Gute erleben, nicht ein Ziel, für das das Gute nur Mittel zum Zweck ist“ (I 161, Anm. 212; vgl. auch II 93).

Originell ist K.s „Lysis“-Interpretation; doch bin ich mir nicht sicher, daß sie richtig ist. K. hebt hervor, es gehe in diesem bedeutenden Dialog um ein in der Philosophie allgemein vernachlässigtes Phänomen, das des Wertschätzens. (Scheler, dem wir die besten Analysen des Phänomens verdanken, sprach von „Wertnehmung“.) Innerhalb seiner unterscheidet K. nicht nur zu Recht zwischen Begehren und Liebe, sondern er projiziert diese Unterscheidung auf Platon zurück. Allerdings erkennt er selbst an, daß Platon „den für uns zentralen Punkt zwischenmenschlicher Beziehungen“ verfehlt: „Unsere Zuneigung, Freundschaft oder Liebe gilt dem anderen als Person, nicht einer Eigenschaft, die ihn auszeichnet, und nicht seinem Nutzen zu irgendwelchen Zwecken.“ (I 156) Das hat natürlich mit Platons Ontologie zu tun. Daß bei Platon wahre Liebe etwa von sexu-

³⁰ Hegels System, 2 Bde., Hamburg 1987, 72ff.

ellem Begehren unterschieden wird, ist zwar offenkundig; aber besteht sie auch unabhängig vom Begehren nach Selbstvervollkommnung, die in der Erkenntnis eines intrinsisch Guten gipfelt? Ich habe meine Zweifel an dieser Zuschreibung – allerdings nicht an der Sachfrage, in der ich mit K. einig bin. Nicht ausreichend für seine Theorie, daß es bei Platon Liebe auch ohne Mangel gebe, ist sein Hinweis auf die Götter, die trotz ihrer Vollkommenheit das Gute liebten (I 166) – denn die Götter sind, wie K. selber später anerkennt (III 61, 208), bei Platon keine realen Personen, sondern wohl nur die mythische Veranschaulichung der Ideen als des eigentlichen Seinsgrundes (wenigstens wenn man von der Astralreligion absieht). Auch ist die Diotimarede im „Symposion“ ein Gegenargument gegen K.s Deutung des „Lysis“, trotz K.s Leugnung II 52.

K.s „Charmides“-Deutung ist durch das Einbringen seiner Kenntnisse in Relationen- und epistemischer Logik sehr präzise und weitgehend plausibel. Platon glaubt in der Tat trotz aller trickreichen Einwände des Sokrates an die Existenz dessen, was K. „Wissenswissen I“ nennt, und zwar in der Modifikation I 188, die die Prüfung von Wissensansprüchen vorsieht. Dieses Wissenswissen schließt auch sich selbst ein (I 183) – Platon plädiert also für eine sich selbst einholende, reflexive Erkenntnistheorie, ein Ideal, dem etwa Kant (um von Locke zu schweigen) nicht im mindesten gerecht geworden ist, das aber z. B. für Fichte entscheidend ist. Die Sokratische Kritik an einem rein formalen Wissen des Wissens verfolgt zwei Zielsetzungen – erstens die Integration des Wertwissens in das oberste Wissen, zweitens – und das hebt K. nicht ausreichend hervor – die Kopplung von Erkenntnistheorie und Ontologie, die aus den mittleren Büchern der „Politeia“ vertraut ist. Nur wer die Prinzipien des Seins kennt, kann Erkenntnistheorie (einschließlich Wissenschaftstheorie) betreiben. Der wahrhaft Besonnene ist daher nicht nur Vertreter einer allgemeinen Wissenschaftslehre, sondern auch der Ontologie und einer sie begründenden Axiologie. Zwar kann man K. gerne zugeben, wir seien heute alle fallibilistischer als Platon, aber daß manche Philosophen zögern, nicht nur Aussagen über die eigene Innenseite (I 183), sondern auch moralische Aussagen, die ja weder Platon noch K. subjektivistisch verkürzen wollen, ohne weiteres einem generellen fallibilistischen Vorbehalt zu unterwerfen, ist durchaus weniger unsinnig, als der Zeitgeist meint. Natürlich meint Platon mit dem „großen Mann“ 169 a sich selbst; K.s Deutung der Stelle weicht markant von derjenigen Heitschs ab, auf den er sich trotzdem 183, Anm. 240 beruft. Übrigens ist das Sophisma 175 c, das die Ambiguität von $\alpha\ \mu\eta\ \omicron\iota\delta\epsilon\nu$ ausnutzt, keine bloße Irreführung der Hörer (I 186); wie diejenigen des benachbarten „Euthydemos“ verweist es auf eine tiefere Wahrheit – daß es nicht einfach ist, auf konsistente Weise grundsätzliche Grenzen unseres Wissens festzuschreiben. Platon hat für performative Widersprüche, wie sie etwa dem Skeptizismus eignen, einen ausgeprägten Sinn; Chrm. 158 d ist nicht die erste Instanz eines solchen Widerspruchs in der Literatur, wie K. 174 schreibt, vielleicht aber das erste Beispiel einer Verbindung von Antinomie und performativem Widerspruch.

Das „Euthydemos“-Kapitel bietet einen guten Überblick über die Trugschlüsse, die mit denen der „Sophistischen Widerlegungen“ des Aristoteles verglichen werden. Doch werden das komplexe Gesprächsgeschehen ebenso wie die Komposition nicht ausreichend analysiert. Daß die von Th.A.Szlezák zweifelsfrei auf-

gewiesenen Anspielungen auf die Eigenart eines guten Philosophen, sein Wissen zurückzuhalten,³¹ ignoriert würden, war angesichts von K.s Ablehnung einer frühen Esoterik zu erwarten. Doch K. geht kaum darauf ein, daß es im Dialog auf die Instanzierungen der einzelnen Trugschlüsse ankommt; die Sophisten spiegeln wie in einem Zerrspiegel tiefe Wahrheiten (vgl. immerhin I 220, Anm. 272). Auch daß die erstmalige Formulierung des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch (I 199) im Rahmen einer Verteidigung des Satzes vom ausgeschlossenen *performativen* Widerspruch erfolgt, wird nicht erwähnt, obgleich das für die Natur Platonischer Begründungen extrem wichtig ist.³² Inakzeptabel ist die These, Platon habe in 292 d Humes Verbot vorweggenommen, das man nach Platon umbenennen solle (I 207ff.). Das gilt zumal, da K. das Humesche Verbot nicht nur als Verbot, aus wertfreien Sachverhalten Wertsachverhalte abzuleiten, definiert, sondern auch als dessen Umkehrung. Nun stimmt es sicherlich, daß wegen der Kontraposition beide Verbote logisch äquivalent sind – aber doch nur, weil das Nichtbestehen eines Sachverhaltes selbst als Sachverhalt gilt. Prinzipientheoretisch ist es durchaus nicht dasselbe, ob man Fakten aus Werten oder Werte aus Fakten ableitet, und daß Platon zumindest das erstere getan hat, ist jedem Leser etwa des „Timaios“ bekannt. Nach Platon hat die Natur bestimmte Strukturen, weil sie werthaft sind – das ist einer der entscheidenden Gedanken seiner Philosophie von früh an (spätestens seit dem „Phaidon“). K. erkennt einige Seiten später selbst an, Platon verbinde Werterkenntnis und Prinzipienforschung (I 210). Ebendeswegen ist davon auszugehen, daß das „Wissen des Wissens“ des „Charmides“ und das Wertwissen der Staatskunst des „Euthydemos“ zwei Namen für dasselbe Wissen sind. Denn schon im „Charmides“ wird betont, daß das Wissen des Wissens nur nützlich ist, wenn es zugleich Wertwissen ist, und K.s Einwand, bei einer Identifikation beider wäre das Wissen des Wissens die ganze Tugend, nicht bloß die Besonnenheit, fällt ins Leere, da die Frühdialoge die Einheit der Tugenden verteidigen.

Der kurze Abschnitt zum „Menexenos“ wird, wie derjenige zum „Kritias“, dem Platonischen Text kaum gerecht. Es ist m.E. kein Zufall, daß die meisten großen Philosophen – man denke neben Platon auch an Leibniz und Hegel – auch politische Gelegenheitsschriften verfaßt haben; denn Philosophie und Politik sind zwei Formen des Engagements für das Allgemeine. Daß Platon den attischen Imperialismus abgelehnt hat, ist eine enorme intellektuelle wie moralische Leistung; darin, daß er gleichzeitig das weltgeschichtlich einmalige Phänomen der attischen Kultur ebenso präzise wie in seiner Ambivalenz erfaßt hat, kommt ihm nur Thukydides nahe.³³ Die ironische, nicht leicht als solche zu durchschauende Reaktion

³¹ Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie, op. cit., 49ff. Daß Platon auch *inhaltlich* auf die ungeschriebene Lehre anspielt, habe ich, Szlezák weiterführend, zu zeigen versucht (Platons ‚Protreptikos‘. Gesprächsgeschehen und Gesprächsgegenstand in Platons *Euthydemos*, in: Rheinisches Museum für Philologie 147 (2004), 247–275).

³² Vgl. G.Damschen, Das Prinzip des performativen Widerspruchs. Zur epistemologischen Bedeutung der Dialogform in Platons *Euthydemos*, in: *Methexis* XII (1999), 89–101.

³³ Vgl. Wahrheit und Geschichte, op.cit., 605–614. Ich verweise auch auf meine Deutung des Anachronismus 611f., Anm. 581. Grundlegend zu Platons Geschichtsphilosophie bleibt K.Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart² 1968, 205–289.

Platons auf die damaligen Totenreden – vielleicht auch auf den „Panegyrikos“ des Isokrates – entspricht auffallend jener ungeheuren Abrechnung mit der attischen Kriegspolitik in der „Iphigenie in Aulis“ des Euripides, die vielleicht ebenfalls Anspielungen auf eine andere berühmte panhellenische Rede eines großen Rhetors enthält – Gorgias' Rede bei den Olympischen Spielen möglicherweise schon von 408 v.Chr. Platons detaillierte Entlarvung der patriotischen Reden eigenen Lügen und Schlagwörter ist schlicht genial.

Im „Menon“-Kapitel bleibt fragwürdig die These von einer Überarbeitung eines früheren Entwurfes (siehe K.s eigenes caveat, I 233). Hervorragend ist die Auseinandersetzung mit dem sogenannten Sokratischen Trugschluß. K. weist zu Recht den Namen „fallacy“ zurück (I 228), aber ein Problem bleibt es in der Tat, wie man eine Idee unabhängig von ihren Instanzen erfassen kann. Das erfordert eine ausgearbeitete Theorie synthetisch-apriorischer Erkenntnis; und da erst Kant eine solche vorgelegt hat, ist es kein Zufall, daß sich an seine Philosophie eine der interessantesten Erneuerungen des Platonismus angeschlossen hat. Das Ableitungssystem der ungeschriebenen Lehre ist ein – sachlich gewiß unzureichender – Versuch, mit diesem Problem fertig zu werden, indem eine instanzenunabhängige, also „deduktive“ Erkenntnis wenigstens der entscheidenden Kategorien geboten wird. K.s Plädoyer für den Konzeptualismus als Alternative zum Platonismus (I 230) ist freilich mit dem Problem konfrontiert, daß nicht alle Begriffskonstruktionen gleichberechtigt sind (vgl. II 131, Anm. 138, II 147 ff. zum analogen sprachphilosophischen Problem, II 176 f., II 230, III 10 f.) und daß es eine leere Abstraktion zu sein scheint, die Wirklichkeit noch von jener begrifflich artikulierten Struktur zu unterscheiden, die wir als ideal gültig ansetzen und von der jeder vernünftige Platoniker weiß, daß er sich ihr nur nähern, sie aber nicht vollständig entwickeln kann. Platons Auffassung, daß Sein im Prinzip erkennbar sein muß, widerspricht zwar der Kantischen Erkenntnistheorie (II 98 ff.), ist aber nicht deswegen schon eine Naivität – wenn man sich auf einen dualistischen Standpunkt stellt, scheint es prinzipiell keine Möglichkeit zu geben, bezüglich der Frage der Erkennbarkeit des Seienden zu einer Antwort zu gelangen (s. II 101, Anm. 98). Platons „Realismus“ ist eine Sonderform des objektiven Idealismus. Hervorzuheben ist noch K.s Bemerkung, im „Menon“ gehe es um nicht-empirische Erkenntnisse; „erst im *Theaitetos* werden apriorische Anteile auch an Wahrnehmungsurteilen aufgewiesen, und damit wird dann begründet, daß wir ohne Ideenerkenntnis nicht einmal empirische Erkenntnisse hätten“ (I 230). Was den mythischen Charakter der Anamnesislehre betrifft, so scheint er mir u.a. wegen 86 b f. offenkundig; das „Symposion“ bietet in der Tat eine Alternative (II 58), die Platon ernster genommen haben wird.

Besonders geglückt ist das „Phaidon“-Kapitel, in dem sich logische Analyse und existenzieller Ernst verbinden. Treffend heißt es in der Einleitung zur Funktion des Rahmengesprächs: „Der Rahmen eines Gemäldes kann wie ein Fenster wirken, das sich zum Bildraum hin öffnet, und ihn so mit dem realen Raum des Betrachters verbindet. Ähnlich steigert die Rahmenhandlung des Phaidon die Präsenz des Erzählten; sie rückt gewissermaßen das Geschehen nah an uns heran.“ (II 7 f.) Ebenso überzeugend ist die platonkritische Bemerkung, wenn das Leben gleichgültig sei, sei Furchtlosigkeit vor dem Tod keine moralische Leistung;

eine Tapferkeit aus Gleichgültigkeit sei nicht besser als eine Tapferkeit aus Feigheit (II 13). Vielleicht kann der systematische Philosoph hierin einen moralischen Grund finden, warum kein „Beweis“ für die Unsterblichkeit der Seele zwingend ist; das Leben würde banaler ohne Angst vor dem Tod, die ja auch bei garantierter Unsterblichkeit wegfielen. Denn in einem hat K. sicher recht – Platons „Beweise“ im „Phaidon“, aber auch in der „Politeia“ und im „Phaidros“ sind alle schlecht, ja gehören zum Schlechtesten in seiner Philosophie. So ist etwa der erste eine *petitio principii* (II 16f.), der vierte scheitert u.a. ebenfalls daran, daß er Vergehen als Veränderung faßt (II 40; Platon führt die notwendige Unterscheidung im „Parmenides“ ein: II 201f.). Aber die Einigkeit in der Sachfrage bedeutet keine Einigkeit in der hermeneutischen Frage, welchen Status Platon seinen Beweisen selbst zugeschrieben habe. K. meint, Platon habe um ihre Unzulänglichkeiten gewußt, ja habe allgemein erkannt, „daß Sicherheit für uns nicht erreichbar ist“ (II 23). Doch widerspricht sich K. selbst, wenn er II 26 schreibt, der letzte Beweis solle nach Platon „die Unvergänglichkeit der Seele definitiv beweisen“ (ähnlich II 39). Sicher sind Platons diverse Äußerungen zu Macht und Ohnmacht menschlicher Erkenntnis gerade im „Phaidon“, aber auch sonst nicht leicht konsistent zu machen, aber K. versucht, die Balance zugunsten des von ihm selbst vertretenen Fallibilismus zu verrücken, und das ist hermeneutisch schwerlich statthaft. Zuviel scheint er mir Platons bahnbrechender Unterscheidung von Gründen und Ursachen abzugewinnen, wenn er die von ihm oft und gerne zitierte Stelle Phd. 98 cff. für seinen inkompatibilistischen Freiheitsbegriff benutzt (II 29). Dieser folgt nicht aus jener Unterscheidung. Auch stellt sich die Frage nach der Rückführung funktionaler Gründe auf Ursachen seit Darwin anders dar als zu Platons und Aristoteles' Zeiten. Bezüglich des Leib-Seele-Problems hat K. völlig recht, wenn er darauf verweist, wie vorcartesisch Platon denkt – er kenne nur einen „ideo-physischen Dualismus“ (II 32). Nachdrücklich hingewiesen sei noch auf K.s Analyse der immanenten Ideen II 35ff.

Enttäuschend ist das Kapitel zum Pendant, das die Übertreibungen des „Phaidon“ korrigieren soll – dem „Symposion“. K. geht nicht darauf ein, daß die Abfolge der Reden bis zu derjenigen von Sokrates-Diotima deren Hauptthema, das Prinzip des Aufstiegs, exemplifizieren soll: Schon Pausanias führt mit der himmlischen Aphrodite ein Prinzip der Transzendenz ein, das Phaidros noch fernlag. Eryximachos ist ganz gewiß nicht ein „Mediziner der primitiveren Sorte“ (II 48), sondern setzt die naturphilosophischen Reflexionen der Vorsokratiker fort, die Platon durchaus ernst nimmt und in seiner Prinzipientheorie einzuholen versucht. Erweitert Eryximachos den Erosbegriff kosmisch, so stehen im Zentrum der Rede des Aristophanes die für Platon grundlegenden Kategorien von Einheit und Zweiheit. Daß aufgrund von Aristophanes' Schluckauf die Reihenfolge zwischen ihm und Eryximachos umgedreht wird, ist wohl als Hinweis auf die Überlegenheit des Mythos gegenüber der Naturwissenschaft zu verstehen (ganz wie Phdr. 229 cff.), jedenfalls solange er philosophisch gedeutet wird. Agathon geht immerhin auf den Gott selbst ein, aber er exemplifiziert alle Mängel einer unphilosophischen Dichtung; nur Sokrates erweist dem Gott Gerechtigkeit, indem er freilich zeigt, daß das wahrhaft Göttliche – die Idee des Schönen/Guten ist. Während bei der Besprechung der Alkibiadesrede die geniale Einsicht in die

Mischung von Haß und Liebe (216 c) nicht erwähnt wird – eine Einsicht, die zeigt, daß Platon mit Augustinus, Kierkegaard und Nietzsche zu den größten philosophischen Psychologen gehört –, geht K. recht genau auf die Sokrates-Diotimarede ein. Er übergeht Platons Locke vorwegnehmende Einsicht in das Identitätsproblem (207 d) und konzentriert sich auf den Aufstieg zur zentralen Idee, den er zunächst sehr kritisch sieht: „So hindert uns der Klotz der Logik an unserem Bein, die geistige Erfahrung Platons nachzuvollziehen.“ (II 54) Allerdings schlägt er dann vor, die Idee des Schönen als Ziel, nicht als Eigenschaft zu deuten (II 58). Dieses Ziel ist freilich selbst durch Eigenschaften gekennzeichnet – andernfalls könnten wir es nicht erkennen; und die Selbstprädikation der Idee gibt bei dieser normativen Idee durchaus Sinn. *Es ist gut, daß es einen uns im Prinzip zugänglichen objektiven Standard des Guten gibt, der uns in der Wirklichkeit verschiedene Stufen des Guten zu erkennen erlaubt, ja diese prinzipiiert* – das ist die Diotimaerfahrung, die die zentralen Bücher der „Politeia“ begrifflich artikulieren und deren begeisternde, motivierende Kraft das „Symposion“ in poetisch vollkommener Weise feiert. Wer nicht ganz abheben will, sollte auf den Klotz der Logik nicht verzichten; aber wenn er so schwer geworden ist, daß er jede poetische Begeisterung, ja jede Freude an der Philosophie lähmt, ist etwas Wichtiges verlorengegangen.

Zu Recht verwirft K. trotz seiner kritischen Bewunderung für Platons Metaphysik und Ethik dessen Politische Philosophie (II 74 ff.). Dabei übertreibt er freilich, wenn er meint, Platon gehe es einfach um Stabilität und Durchsetzungskraft des Gemeinwesens (75, 81, 83) – es geht ihm um die Dauer eines *vernünftigen* Gebildes. Dessen Vernunft ergibt sich bei Platon u. a. aus der Ordnungsstruktur des Staates (das ist in der Tat nicht ausreichend für Gerechtigkeit im modernen Sinne) und aus der Orientierung der Eliten an der Philosophie – das ist nicht nichts, auch wenn es natürlich richtig bleibt, daß der Gedanke individueller Menschenrechte Platon völlig fremd ist (damit auch das für die neuzeitliche Rechtsphilosophie zentrale Problem der Abgrenzung naturrechtlicher von nur moralischen Normen, also jener Normen, die gerechterweise mit Zwangsmitteln durchgesetzt werden können, von jenen, bei denen es unmoralisch wäre, dies auch nur zu versuchen). Jener Gedanke ist auch Aristoteles fremd, und in einer Theodizee der Philosophiegeschichte wird man in der hellenistischen und in Teilen der mittelalterlichen Philosophie deswegen einen wichtigen Fortschritt erkennen, weil sie, auch wenn sie denkerisch nicht an Platon heranreichen, jenen Gedanken langsam vorbereiten. Aber man sollte historisch fair sein – man kann Platon schwerlich vorwerfen, er kenne keine staatliche Erziehung für die Massen und keine Fürsorge für Arme und Kranke (II 83), da es so etwas im Griechenland seiner Zeit allgemein kaum gab. Eine Sklavenhaltergesellschaft ist mit allgemeinen Leistungsrechten nicht kompatibel (die erstmals 1793 in einer Verfassung anerkannt werden). Auch sollte man zugeben, daß viele Probleme der modernen Wohlfahrtsstaaten sich daraus ergeben, daß das Pathos der Rechte nicht gestützt wird von dem Gefühl, Teil eines sinnvollen Ganzen zu sein und an einer als würdig erfahrenen Gesamtaufgabe mitzuwirken. Die Verbindung des modernen Gedankens individueller Rechte mit einer platonisierenden ordnungstheoretischen Deutung der sozialen Welt als eines Abbildes idealer Strukturen bleibt Hegels singuläre Leistung.

Nicht überzeugend sind K.s Bemerkungen zur Struktur der „Politeia“ (II 117 ff.).

Daß die kunstvolle Verschränkung von Metaphysik, Ethik und Politik gerade Platons Pointe ist, ergibt sich aus der Ringkomposition: Buch II–IV entsprechen Buch VIII und IX, der Nutzen der Gerechtigkeit, der im ersten Buch und am Anfang des zweiten bestritten worden war, wird im IX und X abschließend diskutiert, die Rolle der Dichtung wird ebenfalls zweimal erörtert. Die Bewegung des Werkes ist die eines Aufstiegs und eines Abstiegs – der Gipfelpunkt sind die drei Gleichnisse, insbesondere das Liniengleichnis, da das Höhlengleichnis, dessen Bewegung die des ganzen Buches im Kern enthält, das Thema des Abstiegs andeutet und diesen selbst beginnt. Platon ist der Ansicht, eine Ethik ohne Politische Philosophie sei radikal unvollständig und eine Praktische Philosophie ohne Metaphysik und Erkenntnistheorie unbegründet. Daß im Aufstieg zur Idee des Guten die eigentliche Religiosität besteht, wird durch die Nennung der Bendideen R. 327a und 354a (deren Funktion K. rätselhaft bleibt, II 66, auch wenn schon Friedländer sie korrekt interpretiert hat) ebenso wie durch die gutartige, aber argumentativ hilflose, zum Opfer sich zurückziehende Figur des alten Kephalos deutlich gemacht. Gleichzeitig zeigt uns das Werk eine Fülle unterschiedlicher intellektueller Einstellungen und Kapazitäten, und da Sokrates mit Menschen verschiedener Niveaus redet, sollte man besonders vorsichtig sein, etwa im ersten Buch „Beweislücken“ anzumahnen. Teilweise sind sie leicht zu schließen (etwa die I 70 monierte), zumal wenn man von den meisten Griechen akzeptierte Prämissen akzeptiert, teilweise werden sie zum Teil ganz bewußt später geschlossen – wer nicht die Geduld hat, sich den Gesamtentwurf anzueignen, soll hier ganz bewußt vom Verständnis ausgeschlossen werden.³⁴ Da die vertragstheoretische Staatstheorie am Anfang des zweiten Buches rein deskriptiv gemeint ist, besteht kein Argumentationsbruch in der normativen Auszeichnung des Staates als Selbstzweck (II 81) – die damit noch nicht gerechtfertigt ist.

K. unterschätzt Platons Beitrag zur Geschichtsphilosophie (II 85) und geht gar nicht auf die Bedeutung des Generationen- neben dem Klassenkonflikt als Motor sozialen Wandels in seinem Modell ein. Konrad Gaisers vorzügliche Abhandlung zur Hochzeitszahl³⁵ wird nicht zitiert; sie hat m.E. die Frage gelöst. Natürlich werden wir Platon in diesen pythagoreisierenden Spekulationen nicht folgen, aber das ist kein Grund, sie ihm nicht zuzuschreiben (II 96 im Widerspruch zu II 85). Gelungen ist die Analyse der Psychologie der „Politeia“ – sei es, was die Anerkennung der Willensschwäche angeht (II 88), sei es was Platons Schwierigkeiten betrifft, die Seele in seine Ontologie einzuordnen (II 89). Sehr skeptisch bin ich allerdings, was K.s These betrifft, nach der „Politeia“ seien alle drei Teile der Seele unsterblich (im Mythos des „Phaidros“ ist das wohl so; freilich ist die Frage schwer zu beantworten, ob die Mythen bei Platon ein Eigenleben führen oder nur Chiffren für seine Philosophie sind, an denen das, was nicht rational rekonstruiert werden

³⁴ Siehe etwa den schönen Aufsatz von B.Manuwald: ‚Proleptische Argumentation‘ in Platons *Politeia*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 57 (2003), 350–372.

³⁵ Die Rede der Musen über den Grund von Ordnung und Unordnung: Platon, *Politeia* VIII 545 D–547 A, in: *Studia Platonica*. Festschrift für H.Gundert, hg. von K.Döring und W.Kullmann, Amsterdam 1974, 49–85.

kann, sachlich nicht allzu ernst genommen werden sollte).³⁶ Der Fehlschluß, den K. 580cff. entdeckt (II 94), kann vielleicht vermieden werden, wenn man Platons Aussagen nicht auf Erlebnisse bezieht, sondern transzendental deutet – gegen den Vorrang der Vernunft läßt sich nicht mit Vernunftgründen argumentieren; der instinktiv kluge Philebos schweigt, ja, schläft daher im nach ihm benannten Dialog, während sich Protarchos in Widersprüche verwickelt. Was Platons Anfügung der Unsterblichkeitserwartung an seine Begründung des Glücks des Gerechten betrifft, sollte man nicht von „Schwanken“ reden (II 98). Wie Kant hält es Platon – im Unterschied zu Kant allerdings wohl auf einer eudämonistischen Basis – auch dann für besser, gerecht zu sein, wenn es keine Unsterblichkeit geben sollte; ja, den Thrasymachoi und Kallikleis dieser Welt sollten wir dafür dankbar sein, daß sie uns zu dieser Einsicht verholfen haben, die jemandem wie Kephalos nie aufgegangen wäre. Aber diese Einsicht bedeutet nicht, daß wir Kephalos' Hoffnungen nicht – obzwar auf einer anderen, tieferen Grundlage – teilen dürften. (Das erste Buch ist also für die Architektonik des Gesamtwerkes unentbehrlich.)

Eindrucksvoll sind die Abschnitte 3.7. und 3.8. zur Metaphysik und Erkenntnistheorie des Platonischen Hauptwerkes. Völlig zu Recht beharrt K. darauf, daß der onto-/epistemologische Parallelismus der „Politeia“ – der Men. 97 aff. und Tht. 200 dff. widerspricht – an der durch die moderne Wissenschaft bestärkten Überzeugung scheitert, es gebe auch empirisches *Wissen*, und zwar auch über Zeitliches (ähnlich II 157). Will man Platon „retten“, wird man von Stufen *möglicher* Erkenntnis reden – apriorischer oder nicht-apriorischer (II 100, Anm. 92). Die Annahme von Seinsgraden wird plausibler, wenn man beachtet, daß Platons Seinsbegriff erstens axiologisch aufgeladen ist (wie noch bei Spinoza, Ethik, II def. 6) und daß zweitens Dauer ein Kriterium für den Seinsgrad ist (vgl. II 111). Das Liniengleichnis wird traditionell gedeutet; K. hält zu Recht die Möglichkeit für unwahrscheinlich, Platon habe die Hypothesen der Mathematik empirisch begründen wollen (II 103, Anm. 100). Bei der Bestimmung der „Hypothesen“ schwankt K. zwischen Begriffen und Propositionen; m.E. geht es um die Fundierung der mathematischen Axiome, in denen jenen Begriffen entsprechende Entitäten eine Rolle spielen. Daß die – wahrlich nicht triviale – Entdeckung der Hypothesizität der Mathematik durch Platon gedeutet werden sollte vor dem Hintergrund der durch die großartigen Forschungen I.Tóths neu interpretierten Aristotelesstellen, scheint mir weiterhin mehr als naheliegend.³⁷ (K. selber zitiert gelegentlich Aristoteles, um seine Interpretationen zu stützen: I 173.) Komplementär zu dieser Einsicht, aus der sich das Desiderat einer philosophischen Begründung der Axiome der Mathematik ergibt, ist Platons Forderung nach einer Letztbegründung (K. gebraucht den Terminus selbst II 41, Anm. 41), in der er – gegen die überwältigende Mehrzahl der heutigen Philosophen, aber nicht deswegen schon zu Unrecht – geradezu das Wesen der Philosophie sieht. M.E. hat Platon auch erkannt, daß Letztbegründungen nur über indirekte Beweise möglich

³⁶ Vgl. den wichtigen Aufsatz von Th.A.Szlezák, Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der ‚Politeia‘, in: *Phronesis* 21 (1976), 31–58.

³⁷ Sein neuestes Werk zum Thema ist: *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria*, Milano 1997.

sind (dazu K. ganz kurz II 184). Daß in diesen Fragen angesichts der Gesprächspartner Platon sich mit Andeutungen begnügen muß, scheint mir offenkundig; K. drückt dies so aus: „Platon ist bis an die Grenze dessen gegangen, was er glaubt, öffentlich sagen zu können. Er bricht den Gedankengang ab, und darin zeigt sich seine Scheu, große Einsichten vor einer anonymen Leserschaft zu profanieren.“ (II 109; ähnlich 110 und 118) Das ist vollkommen richtig – ebenso wie K.s Interpretation des Guten als Einen, um dem „Verbindungspostulat“, nach dem alles vom Guten her zu denken ist, Sinn zu geben. Freilich wäre es fair gewesen, hier – sowie III 32, Anm. 36 – auf Krämer zu verweisen, auf den diese Deutung zurückgeht³⁸ (siehe immerhin III 162), und analog III 54, Anm. 66 auf Gaiser, der im ganzen Buch nicht erwähnt wird. Man mag es freilich als Sieg des „Tübinger“ Paradigmas deuten, daß seine Grundannahmen inzwischen auch von jenen internalisiert worden sind, die ihm nicht allzu freundlich gegenüberstehen.

Am „Phaidros“-Kapitel ist besonders interessant K.s Interpretation der Stelle 249 bf. als einer Kritik an der Auffassung, alle Begriffe ließen sich aus der Erfahrung abstrahieren. (II 126 f.). Die Einheit des Dialogs bestehe darin: „Die höchsten Einsichten sind nur Liebenden möglich, und die Gemeinschaft des Erkennens ist für Platon auch die höchste Erfüllung der Liebe.“ (II 137) – Bemerkenswert ist das „Kratylos“-Kapitel. Faszinierend ist etwa die Unterscheidung vier möglicher Deutungen der Konventionalismusthese, von denen einige offenbar richtig, andere offenbar falsch sind. Zu Recht kritisiert K. Heitsch, nach dem Kratylos nicht „die Richtigkeit der Bezeichnung auf das Verhältnis von Lautfolge und Bedeutung bezieht, sondern auf das Verhältnis des gedeuteten Wortes zu seinem Bezug“ (II 144); Kratylos vertrete eindeutig einen Bedeutungsnaturalismus. An Sokrates' Kritik am Konventionalismus unterscheidet K. ein Wahrheits- von einem Sachgerechtigkeitsargument, die er präzise so rekonstruiert, daß sie Sinn geben. Gleichzeitig impliziert, wie Platon natürlich gesehen habe, das zweite Argument keinen Bedeutungsnaturalismus: „Aus der Forderung, den Ausdruckshorizont einer Sprache sachgerecht, also im Blick auf die Natur der Dinge, zu bestimmen, folgt jedoch nicht, daß es eine natürliche Eignung bestimmter Laut- oder Zeichenfolgen zum Ausdruck bestimmter Bedeutungen gibt.“ (II 149) Bedeutsam ist K.s Verweis auf die gegenwärtigen Diskussionen um natürliche Eigenschaften. Allerdings überzeugt seine Ansicht nicht, Platons operationale Sprachauffassung passe viel besser zu einer konzeptualistischen Theorie sprachlicher Bedeutungen als zu einer realistischen Theorie (oder eher: zu einer objektiv-idealistischen, denn Platon weist Ideen einen ganz anderen Seinscharakter zu als Dingen in der Außenwelt, auf die sich der moderne Realist als Paradigma des Seienden gewöhnlich bezieht). Darin liegt ganz allgemein einer der großen Reize der Platonischen Philosophie, daß sie schon durch die Dialogform die Unhintergebarkeit bestimmter kommunikativer Akte vorführt – also durchaus transzendentalpragmatisch ausgerichtet ist –, ohne aber deswegen den Glauben an eine unabhängig von diesen Akten bestehende ideale Dimension aufzugeben: Denn jene Akte entdecken diese nur, ja werden letztlich von ihr prinzipiiert.

³⁸ Arete bei Platon und Aristoteles, Heidelberg 1959, 473 ff.

Sicher ist, daß die Etymologien des „Kratylos“ ironisch gemeint sind; mit Heideggers Sprachphilosophie hat die Platonische nichts zu tun. Vielleicht aber mit der Vicoschen – es ist denkbar, daß Platon anerkennen würde, daß uns Etymologien etwas über die Vorstellungen der Sprachschöpfer, aber eben nichts Sicheres über die Wahrheit sagen können. Sehr interessant ist die Interpretation der naturalistischen Bedeutungstheorie 421 cff. als eines rudimentären Vorläufers der *characteristica universalis* von Leibniz (II 152 ff.). Da Leibniz von den chinesischen Ideogrammen fasziniert war, fragt man sich, ob Platon das Prinzip der Hieroglyphen verstanden hat; denn für Ägypten hat er sich sehr interessiert, wenn er nicht sogar dort war. Allerdings geht es in der Theorie des „Kratylos“ um Laute, nicht um Schriftzeichen. Platon weist jedenfalls den Naturalismus mit dem Argument zurück, es müsse einen sprachtranszendenten Zugang zur Wirklichkeit geben (II 154 ff.). Der sogenannte Anhang wird zu Recht als echt verteidigt; Platon wolle zeigen, daß Sprache ohne unveränderliche Attribute, ohne Ideen als Bedeutungen genereller Terme nicht funktionieren könne. M.E. hat Platon darüber hinaus auch recht mit der These, nicht *jede* Form des Wandels eines Gegenstandes sei mit seiner Erkenntnis und Benennung kompatibel.

Die Interpretation des „Parmenides“ ist wohl der Höhepunkt des Werkes – zugleich zeigen sich hier die Grenzen von K.s Ansatz. Gründlich stellt K. Parmenides' Kritik an den Ansichten des Sokrates über die Ideen dar. Sicher hat er recht, daß Platon für alle vier 130 bff. unterschiedenen Arten von Begriffen Ideen annimmt, auch wenn ich hervorheben würde, daß Platon gleichzeitig zwischen ihnen unterscheidet – er könnte ein vages Bewußtsein davon haben, daß einige Ideen apriorischer Natur sind, andere nicht. Interessant sind zumal K.s Verweis auf die fuzzy logic (II 166, Anm. 166) sowie seine Analysen zur Methexis und seine von Arist. Metaph. Δ 25 inspirierte Diskussion möglicher Bedeutungen von μέρος bei Platon (II 170 ff.). Wichtig und m.E. richtig ist K.s These, Platon habe den dritten Menschen schwerlich als stichhaltiges Argument angesehen, da eine Idee F nach Platon die Eigenschaft F kraft ihrer eigenen Natur, nicht durch Teilhabe an etwas anderem habe (mit Bezug auf Phd. 100 c 4–8). Dagegen habe er Teilhabe nicht als Ähnlichkeit definieren wollen. Allerdings stimmt die fortgesetzte Verwendung des Paradigmenbegriffs im Zusammenhang mit den Ideen in den späteren Dialogen etwas skeptisch gegenüber K.s Behauptung (II 178, 181 f.).

Immer wieder tendiert K. dazu, Platon Thesen abzusprechen, die er – oft mit guten Gründen – für falsch hält. Einerseits ist das zumal beim zweiten Teil des „Parmenides“ unvermeidlich: „Eine Deutung der Ausführungen im 2. Teil hingegen, die allen Thesen und Argumenten einen korrekten Sinn gibt, scheint mir ganz unmöglich zu sein.“ (II 198) Andererseits ist sich K. durchaus der Gefahr bewußt, daß damit fast jede Interpretation gerechtfertigt werden kann. Um zum ersten Teil zurückzukehren: K. lehnt – wenn ich richtig sehe, grundsätzlich – eine Selbstprädikation für relationale Eigenschaften ab, und sicher gibt ein Satz wie „Die Herrschaft ist Herr der Knechtschaft“ keinen Sinn. Aber in 134 b 6–7 wird Erkenntnis von der Idee der Erkenntnis prädiert. Der Gott, der unvermittelt eingeführt wird, deutet m.E. auf den sich selbst denkenden Ideenkosmos des „Sophistes“. Platon meint nämlich in der Tat, daß zumindest bei einigen relationalen Eigenschaften Selbstprädikation zulässig ist (die Idee des Identischen ist

mit sich selbst identisch, die Idee des Verschiedenen ist von der Idee des Identischen verschieden), und ich vermute, daß er auch Erkenntnis dazu rechnet. Dem kann man dann Sinn abgewinnen, wenn die Ideen letztlich nur als Momente eines göttlichen Denkens bestehen – eine Position, die m.E. nicht erst auf den Mittelplatonismus zurückgeht. Wichtig ist K.s Hinweis, die Unterscheidung zwischen intrinsischen und extrinsischen Eigenschaften falle nicht mit derjenigen zwischen essentiellen und akzidentellen Eigenschaften zusammen (II 181).

Im zweiten Teil will K., wie in seinem früheren Buch zum „Parmenides“ im Detail ausgeführt, Ansätze zu einer Mereologie erkennen. Es spricht für K.s intellektuelle Redlichkeit, daß er sich die wichtigsten Einwände selber macht (II 198ff.). Man wird ihm zugestehen, daß Platon mit virtuoser Intelligenz einige von deren Prinzipien intuitiv erfaßt hat, aber das heißt natürlich nicht, daß eine ausgearbeitete Theorie in der Akademie vorgelegen hätte. K. selber unterscheidet zwischen Kompetenz und Theoriebildung (II 199), und nur von ersterer kann die Rede sein: „Mereologische Prinzipien werden nicht diskutiert, sondern verwendet, und wo sich Parmenides explizit auf sie bezieht, werden sie vorausgesetzt und nicht begründet.“ (II 187; vgl. auch III 198, 202). Auch daß es Kutschera nicht gelingt, eine eindeutig intensionale oder eine eindeutig extensionale Rekonstruktion vorzulegen (II 193), spricht m.E. gegen die weiterreichende These. Einige der Platonischen Annahmen sind ferner weder mit einer extensionalen noch einer intensionalen Deutung der Mereologie kompatibel (II 196). Und schließlich ist „das Unbestimmte ... kein Thema der Mereologie“ (II 200), die Unbestimmte Zweiheit spielt aber bei Platon schon früh eine zentrale Rolle – und ganz sicher, wie noch zu zeigen, im „Parmenides“. Wesentlich textnäher sind K.s Bezugnahmen auf Kategorien der zeitgenössischen Mathematik (II 193f., 202f.).³⁹

Aber was ist dann der Zweck des Werkes? Gewiß ist eines der Ziele des zweiten Teiles die Zurückweisung einer materiellen Deutung von Teilhabe, wie sie Platon wohl Eudoxos unterstellt hat (so auch K., II 171). Eine der Prämissen von Platons erster Hypothese etwa, daß Existenz raumzeitlich sein muß, wird natürlich nur ironisch aufgestellt (II 195). Allerdings ist das sicher nicht der einzige Zweck. Platon will zweitens den „Sophistes“ vorbereiten (II 187, 195); vermutlich meint er, daß eine Teilhabe der Ideen aneinander die Chorismosproblematik überwinden mag. Drittens will Platon in verschlüsselter Form auf die Zweiprinzipientheorie der ungeschriebenen Lehre hinweisen, die in der indirekten Überlieferung gut belegt ist (während K. bei seinen Rekonstruktionen davon ausgeht, Platon könnte seine mereologischen Einsichten niemandem mitgeteilt haben: II 200 – wenn das nicht ein Esoterismus ist, der die schlimmsten Exzesse der Tübinger Schule, deren sich auch dieser Rezensent in seiner Jugend schuldig gemacht haben mag, potenziert!). K. beachtet nicht den Hinweis auf Klazomenai 126a, den schon die antiken Kommentatoren vollkommen zu Recht als Anspielung auf Anaxagoras verstanden haben – Platon führt Nebensächlichkeiten nie ohne Hintergedanken ein. Wie K. selbst andeutet: Zenon soll überboten werden – nicht nur die These der Vielheit, auch die der Einheit soll widerlegt werden. Platon will suggerie-

³⁹ Grundlegend dazu I.Tóth, *I paradossi di Zenone nel Parmenide di Platone*, Napoli 1994.

ren, daß nur die Zusammenwirkung zweier Prinzipien Sein, ja Erkennbarkeit der Welt garantieren kann. Nun ist diese Idee gar nicht sonderlich originell – sie stammt aus der Schrift des Philolaos (DK B 3, B 6), die Platon teuer erworben hatte und der wir, nach W.Burkerts philologischer Detailarbeit, heute wieder die ersten einschlägigen Diels-Kranz-Fragmente zuweisen. Platon hat eine zentrale transzendentalphilosophische Einsicht: Nur jene Ontologie kann korrekt sein, bei der es eine Erkennbarkeit der Welt geben kann – so wie nur jene Ethik, die mitgeteilt werden kann. Das ist das Antiprogramm zu Gorgias' Schrift über das Nichtseiende, eine Rückkehr zu Parmenides, allerdings auf einer höheren, die antieleatischen Philosophien mitintegrierenden Stufe. Es ist ein solcher Rahmen, auf den man sich beziehen muß, wenn man K.s Aussage recht geben will: „Der einzige Gesichtspunkt, der sich für den Nachweis der Existenz einer Idee ergibt, ist, ihre Unverzichtbarkeit im Rahmen eines Begriffssystems zu beweisen.“ (II 198) Nur dann verliert der Rahmen seinen Hypothesis-Charakter. Viertens ist der „Parmenides“ nicht nur ein apagogischer Beweis für die im „Philebos“ am ehesten enthüllte Zweiprinzipientheorie; manche seiner Aussagen sind nach Platon durchaus richtig (darunter wohl einige mereologischer Art). Daß das Eine weder teilbar noch unteilbar ist, ist etwa keineswegs notwendig ein Widerspruch (II 185), sondern kann, wenn es nicht um die Zahl Eins, sondern um das Prinzip geht, durchaus Sinn geben – das Eine an und für sich ist, wie in der ersten Hypothese angedeutet, jenseits dieser Qualitäten, da selbst Unteilbarkeit einen Bezug auf mögliche Vielheit voraussetzt. Der Beginn der zweiten Hypothese spielt ferner auf die Reduktion der unbegrenzten Vielheit auf die Zweiheit an, in der Aristoteles Platons Neuerung gegenüber den Pythagoreern erkannte.⁴⁰ Hier ist ein wichtiger Berührungspunkt des „Parmenides“ mit dem Programm des Liniengleichnisses.

Anlässlich des Rahmengesprächs des „Theaitetos“ bedauert K. den literarischen Verlust, der mit der Rückkehr zur Form des direkten Dialoges einhergeht und sich später verstärkt fortsetzt (II 206). Das Problem, wieso eine so unsinnige Antwort wie die erste auf die Frage nach der Erkenntnis gegeben werden konnte, löst K. mit dem Verweis darauf, Platon wolle mit der untersten kognitiven Stufe beginnen (II 209). Der „Theaitetos“ ist ein ausführlicher Kommentar zum Liniengleichnis – und strukturell Hegels „Phänomenologie“ verwandt. Die erkennende Tätigkeit, die schon am Anfang des Werkes vor sich geht, wird am Ende thematisch eingeholt; die Schlußaporie 209 e f. deutet m.E. darauf hin, daß Platon eine bestimmte Form des Zirkels positiv gesehen hat, nämlich nicht als *petitio principii*, sondern als Hinweis auf die Unhintergebarkeit des Wissens. Wichtig sind K.s Hinweis darauf, daß *αἰσθάνεσθαι* im Griechischen kein Erfolgsverb ist (II 210), sein Vergleich des Protagoras zugeschriebenen Phänomenalismus mit Berkeley, seine Auffassung, Platon habe wie Kant Begriffe als Voraussetzung objektiver Erfahrungserkenntnis angesehen (auch wenn nach Platon der Verstand eine Ordnung in den Dingen erfaßt), sein Nachweis der Äquivalenz der folgenden vier Positionen: Reduktion von Erkenntnis auf *αἰσθάνεσθαι*, Wahrheitsrelativismus, These vom sekundären Charakter aller empirischen Eigenschaften und heraklitisches Ontologie (II 220).

⁴⁰ Metaph. 987 b 25f.

Eine Folge der von Platon durchaus geteilten Auffassung, daß es sekundäre Qualitäten gebe, sei eine Ausdünnung des Ideenkosmos (s. auch III 161f.). Hier ist wohl Vorsicht angebracht, denn auch wenn ohne Zweifel der „Timaios“ ganz wie die neuzeitliche Wissenschaft, und anders als Aristoteles, eine Mathematisierung der Welt vorführt, bedeutet die Verlagerung des Interesses nicht schon, daß Platon Ideen des Kalten oder Warmen verworfen habe, nur weil er nicht mehr von ihnen redet. Schließlich unterstehen auch unsere Empfindungen einer normativen Instanz; nicht nur die Natur, auch die Seele ist von den Ideen prinzipiiert. Überzeugend ist K.s These, Platon gebe die auf den „Menon“ zurückgehende Definition des Wissens als wahrer Überzeugung mit Logos keineswegs auf. Beeindruckend ist, daß K. trotz seines eigenen Intuitionismus Platon einen solchen abspricht (II 231 ff.); es gebe nach ihm keine unmittelbare Erfassung von Ideen, sondern deren begriffliche Erkenntnis durch Aussagen über deren Beziehungen zu anderen Ideen. Auch darin stimmt Platon mit Hegel überein. „Evidenz“ ist eine erst im Hellenismus zur Bedeutung gelangte Kategorie, und so wichtig sie auf der subjektiven Seite ist – auch ein Beweis muß schließlich einleuchten –, so wenig ist sie eine taugliche Grundlage der Erkenntnistheorie. Besonders wichtig ist aus der Analyse des zentralen Exkurses, in dem Platon sich von Sokrates zu verabschieden scheint, folgende Bemerkung: „Aus der Forderung, Gerechtigkeit zu üben, wird auch allzu schnell die, zu wissen, was Gerechtigkeit ist.“ (II 236) Hierin liegt ein ganz grundsätzliches Problem Platons, ja des klassischen Idealismus.

Daß Platon den „Philosophos“ einfach aufgegeben hat (III 8, 35, 40), ist natürlich möglich. Wenn man aber die enorme architektonische Leistung Platons beim Bau nicht nur einzelner Dialoge, sondern auch bei der Planung seines Gesamtwerkes in Rechnung stellt, kann man die Möglichkeit nicht von der Hand weisen, daß Platon hier bewußt auf Grenzen der Mitteilung seiner Philosophie hinweisen wollte. (Selbst beim „Hermokrates“ ist das nicht völlig auszuschließen.) Im „Sophistes“ sieht K. im Fehlen der Kategorie des Sachverhaltes, ja des Möglichen eine entscheidende Lücke der Platonischen Ontologie (die sie mit anderen sehr viel späteren teilt). Um so heroischer ist Platons Bemühung, dem Begriff des Nichtseins einen Sinn abzugewinnen. Eine genaue logische Rekonstruktion der Passagen, die der Platonischen Unterscheidung von Existenz und Sosein gelten, ist notorisch schwierig; K. tendiert zur Auffassung, daß „sich in den komplizierten und mißverständlichen Formulierungen ... seine (sc. Platons) eigenen Schwierigkeiten mit der Sache spiegeln“ (III 18). Zu kurz kommt bei K. die Zuschreibung von Vernunft und Leben an den Ideenkosmos (III 22), die eigentliche Geburtsstunde der rationalen Theologie (ihre Firmung ist Anselms Entdeckung des ontologischen Gottesbeweises). Bemerkenswert ist K.s Rekonstruktion der Verbindung der fünf obersten Arten; ich würde bei 255 bf. durchaus mit dem von ihm beschriebenen krassen Fehler rechnen. Es liegt bei Platons Argumenten nicht nur mangelnde terminologische Differenzierung, sondern wohl wirkliche Verwechslung etwa von Relationen und relativen Eigenschaften vor (vgl. auch III 97f.). Fragwürdig ist dagegen K.s Bemerkung, daß Platon die Existenz von Ideen auf dem Weg über sprachliche Bedeutungen begründe, widerspreche seinem Ideenrealismus (III 26). Die Sprache ist wie alles Seiende von den Prinzipien und den Ideen konstituiert; deswegen leitet sie diejenigen, die die Ideen zu

erkennen suchen. Aber die Ideen verdanken ihr Sein natürlich nicht der Sprache, und Begriffseinteilungen sind nicht an die Sprache gebunden (vgl. Plt. 292 a). Daß Identität und Verschiedenheit Reflexionsbegriffe sind, die sich bei dem Vergleich von Ideen ergeben, ist richtig; aber ganz wie in Hegels „Wissenschaft der Logik“ müssen derartige Begriffe als Momente in der zeitlosen Selbstkonstitution des Ideenkosmos verstanden werden; sie werden nicht durch unsere Beschreibung geschaffen.

An der eher lustlosen Deutung des oft unterschätzten „Politikos“ ist die Deutung der absoluten Meßkunst als Bezugnahme auf eine Norm wichtig (III 32); K. geht aber weder auf die Beziehungen zur ungeschriebenen Lehre (besonders deutlich 283 c 3f.) noch auf die kompositorisch zentrale Stellung von 284 d 1f. als der wichtigsten Passage ein. Platon, der keine Unterstreichungen, Kursivdruck usw. zur Verfügung hatte, benutzt besonders gerne derartige Hervorhebungen durch Platzierung entscheidender Stellen in der Mitte seiner Dialoge; und zumal wenn der Inhalt seiner Theorie die Bedeutung der Mitte zwischen Extremen ist, muß man diese kompositorische Finesse bewundern. Die Definition des Politikers am Ende des Dialogs ist in der Tat erstaunlich; sie bereitet wohl die Abkehr vom Intellektualismus der früheren Ethik vor, die in den „*Nomoi*“ vollzogen ist, und verteidigt die Auffassung des gesunden Menschenverstandes, daß die einzelnen Tugenden, als natürliche Anlagen verstanden, miteinander nicht identisch sind. Sie müssen allerdings vermittelt werden; ihre Einheit bleibt ein normatives Ideal. K. entgeht, daß der Mythos des Dialogs letztlich eine Theodizee von Entfremdung, ja der Mängelwesennatur des Menschen darstellt – das Göttlichste am Menschen, die Philosophie, entsteht nur in Zeiten der Gottferne (die Frage 272 bff. ist natürlich dahingehend zu beantworten, daß die Menschen unter göttlicher Obhut nicht philosophierten).

K.s genaue Analyse des „*Timaios*“, die weitgehend A.E.Taylor und F.M.Cornford folgt, ist klar und nützlich, u.a. durch das Einbringen modernen naturwissenschaftlichen Wissens (vgl. etwa III 63f., 80ff.). Daß „Mythos“ im „*Timaios*“ etwas anderes bedeutet als sonst, ist unbedingt richtig (III 46), ebenso die wiederholte Behauptung, Platon habe kein Verständnis für das moderne Leib-Seele-Problem (III 58f., 75, 82f., 85). Ich konzentriere mich im folgenden auf einige problematische Aussagen. Vermutlich ein Flüchtigkeitsfehler ist die nicht nur von Euklid XIII 18 a abweichende, sondern offensichtlich unbrauchbare, weder mit Euklids noch der verbesserten modernen äquivalente Definition regulärer Polyeder III 69, die etwa ein Rhomboeder einschließen würde. Falsch ist m.E. die Interpretation der Schöpfung als eines zeitlichen Vorganges. Immerhin ist sich K. der Gegenargumente bewußt (III 47), aber er verweist auf 30a (III 59), wenn er auch III 68 und 141, Anm. 177 diese Deutung der Stelle zu Recht wieder zurücknimmt, und spricht vage von einer geistigen Bewegung in der Weltseele (vgl. auch III 54). Die darf man sich aber schwerlich als zeitlich vorstellen; von einem inneren Zeitbewußtsein, und gar im Göttlichen, gibt es bei Platon m.W. keine Spur. Ein Übergang aus Chaos zu Ordnung ist zudem mit einem zyklischen Modell nach Art des „Politikos“-Mythos kompatibel. Daß das Prinzip dem Prinzipiat zeitlich vorangehen müsse, ist nicht Platons Auffassung. Indem der Demiurg die Zeit – damit: zeitlos – schafft, ist er im übrigen kreativer, als wenn sie ihm wie die

χώρα vorgegeben wäre. Zum Demiurgen heißt es: „Das Gute ist der Gute geworden.“ (III 50; vgl. III 163) Ich glaube nicht, daß der Unterschied zur „Politeia“ sachlich sehr tief ist; der Demiurg ist wohl nichts anderes als der Ideenkosmos, *sofern* er als aktiv konzipiert wird. Sicher denkt sich dieser Ideenkosmos selbst; er hat also Subjektivität. Als Person ist er aber nur zu bezeichnen, wenn man einen sehr weiten Personenbegriff hat. Emotionen sind ihm wie die Zeitlichkeit abzusprechen (vgl. Phlb. 22 c, 33 b), aber er ist wie Leibniz' Gott ein moralischer Akteur, insofern er aufgrund seiner Natur notwendig eine maximale Wertfülle hervorbringt. Daß er die Freiheit haben soll, ohne Grund zu einem bestimmten Zeitpunkt Kausalketten anzufangen (III 50, 67), trifft schwerlich auf ihn zu (vgl. Vlastos' Kritik an Cornford, die III 59 zitiert wird). – K. vertritt als systematischer Philosoph einen inkompatibilistischen Freiheitsbegriff für Gott wie für den Menschen; wohl deswegen ist ihm 86 d–e nicht geheuer (III 83 f.). Die Sokratische These werde dahingehend „umgedeutet“, daß man durch schlechte Anlagen schlecht werde, für die man nichts könne. Das scheint mir eine plausible Konsequenz jener These, sofern man annimmt, es gebe schlechtes Handeln, das nicht auf Unwissenheit zurückgehe. Daß die höchste Freiheit nur Freiheit zum Guten sein könne, ist eine natürliche Annahme rationalistischer Systeme, wie nicht nur Leibniz, sondern selbst der späte Fichte zeigt. K. vertritt die Deutung, Platons Aussage ergebe sich ausschließlich aus dem naturphilosophischen Kontext, verweist allerdings selbst auf die „Nomoi“ (731 c, 860 d ; vgl. auch 644 dff.), wo Platons Bestreitung einer freien Wahl des Schlechten noch offenkundiger ist und sich auch in seiner (relativen) Straftheorie (dazu III 130f.) manifestiert. Nicht überzeugend sind K.s Argumente, Platon sei Inkompatibilist, da er weiterhin einen Tun-Ergehens-Nexus vertrete, ja Lehren gebe, wie man sich bessern könne – kein kluger Kompatibilist bestreitet, daß böse Taten auf welche Weise auch immer oft böse Folgen für den Täter haben und daß man versuchen sollte, seine Mitmenschen zu bessern. Richtig ist allerdings, daß Platon immer wieder mit dem Mythos der Wahl des eigenen Charakters in einem Jenseits spielt – das entspricht in etwa dem intelligiblen Charakter bei Kant, Schelling und Schopenhauer. Man fragt sich bei diesen Vorstellungen immer, *wer* da wählt.

Verfehlt ist leider das Proprium von Platons Materiebegriff. Daß jeder Verweis auf Heisenbergs und Weizsäckers Rezeption des „Timaios“ und ihr Abheben auf die *Symmetrien* der Elementardreiecke fehlt, ist bedauerlich; daß K. das vorzügliche Werk von D. J. Schulz⁴¹ nicht kennt, führt sogar zu einer Mißdeutung des Platonischen Materiebegriffs. Es besteht überhaupt kein Zweifel, daß Platon erstens, ganz anders als Aristoteles, den K. III 67, Anm. 87 wider seine Prinzipien gegen eine Dialogstelle auszuspielen sucht, Raum und Materie zusammendenkt; Materie ist nur eine besondere Raumeigenschaft. Daraus ergibt sich auch Platons Ablehnung des Vakuums, die K. abzuschwächen sucht (III 73, 78). Für Platon ist die Materie gleichsam der Schatten, den die Ideen im Raum werfen; sie ist kein eigenes Prinzip, und daher gibt es keine ersten Substanzen im Sinne des Aristoteles. Neben den Ideen und der χώρα gibt es allerdings die Ele-

⁴¹ Das Problem der Materie in Platons Timaios, Bonn 1966.

mente als lokale Eigenschaften des Raums. Diesen entsprechen bekanntlich vier der regelmäßigen Polyeder. Deren Körperhaftigkeit hat nun Platon zweitens als – physikalisch – *abgeleitete* Eigenschaft angesehen, ganz so wie andere Eigenschaften der sinnlich erfahrbaren Welt. Undurchdringlichkeit ist ihm ebenso sekundär wie Wärme (die bei Platon nicht nur subjektiv ist). Er nimmt durchaus für sich bestehende Dreiecke an (die keineswegs als kleine Prismen bezeichnet werden!). K. lehnt die Zuschreibung dieser Vorstellung an Platon ab (III 71, Anm. 97; III 75, Anm. 104), obgleich sie widerspruchsfrei, ja extrem ingeniös ist und mannigfaltige Berührungspunkte zur modernen Elementarteilchenphysik hat.

Den „Kritias“ unterschätzt K.: Fiktionen über Weltkriege seien philosophisch unergiebig. Doch ist die entsetzliche menschliche Tendenz zu Kriegen der philosophischen Aufmerksamkeit mindestens ebenso würdig wie Trugschlüsse, und es ist daher zu bedauern, daß Platon seine Geschichtsphilosophie nicht ausgeführt hat. K. folgt Wilamowitz' Annahme, Platon habe bei der Abfassung des „Timaios“ schon beschlossen, den früher konzipierten „Kritias“ nicht mehr weiterzuführen – warum sollte denn dann im „Timaios“ überhaupt eine Rede von Kritias in Aussicht gestellt werden? Nein, die von K. erwähnte alternative Erklärung ist besser, daß die Themen des „Kritias“ am Anfang des „Timaios“ deswegen angesprochen werden, damit die thematische Einheit der Trilogie deutlich bleibe. K. aber meint, eine naturphilosophische Abhandlung passe schlecht in den Kontext staatsphilosophischer Dialoge (III 87). Das ist doch gerade das Geniale an der Konzeption der Trilogie! Daß der Mensch als politisches, kämpfendes Wesen aus der Natur hervorgeht, ist eine hochbedeutsame Einsicht, die es erlaubt, bei Platon ein bemerkenswertes Schwanken zwischen den beiden Grundtypen des objektiven Idealismus festzustellen – dem emanationistisch-neuplatonischen und dem dialektisch-Hegelschen.⁴² Und umgekehrt bedeutet die Verbindung von Natur- und Staatsphilosophie auch, daß der Staat sich um seine natürlichen Grundlagen bemühen muß – eine in der neuzeitlichen Staatsphilosophie weitgehend verlorengegangene Einsicht. Die Passage 111 bff. über die rapide, teilweise anthropogene Verschlechterung der Umwelt ist großartig und wahrlich eines Platons würdig – ich kenne keinen früheren griechischen Text, der das Thema behandelt. Daß Umweltzerstörung und Kriege die Menschheit in ihrer Geschichte bedrohen, ist gerade im 21. Jahrhundert eine ernst zu nehmende Botschaft.

Im „Philebos“ sieht K. im Dialektikexkurs in der Forderung nach Vollständigkeit das Neue (III 95). Daß der Bezug auf Naturgesetze bei der Definition von Vollständigkeit fehle, versteht sich, da die Griechen keinen Begriff des Naturgesetzes haben; K. geht nicht darauf ein, daß die Eide gleichsam ein funktionelles Äquivalent der modernen Naturgesetze sind (wobei beide Ansätze kompatibel sind). Im zweiten Exkurs gehe es Platon nicht um eine allgemeine Metrisierung komparativer Begriffe (III 98) – diese würde ja als solche noch keineswegs aus dem Subjektivismus herausführen (III 117). Wichtig sei Platons Erkenntnis der Intentionalität von Lust (III 103f. zu 35 b 1). Skeptisch bin ich gegenüber K.s These, Platon kritisiere mit den Antihedonisten seine eigene frühere Position, auch

⁴² Siehe meinen Aufsatz „Hegels ‚Naturphilosophie‘ und Platons ‚Timaios‘ – ein Strukturvergleich“, jetzt in: Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus, München 1996, 37–74 und 242–251.

wenn das Interesse an den Emotionen – ähnlich wie bei Kant – sicher im Alter zugenommen hat (vgl. auch Lg. 643 b f.); der Plural 44 b 9 spricht dagegen. Sicher wäre es schön, wenn „hinter der doch oft recht gravitätischen und präntösen Front seines Altersstils die alte Ironie“ aufblitzte (III 107; zum Altersstil vgl. auch III 122) – aber Platons Ironie ist nirgends Selbstironie.

Der Staat der „Nomoi“ soll „deutlich liberaler“ (III 127) sein als jener der „Politeia“; in Wahrheit gründet er sich nur auf eine realistischere Anthropologie. Daß Platon hinter die Aufklärung und damit auch hinter Sokrates zurückwill, ist m.E. das Beängstigende an diesem Werk, das, weil detaillierter und weil nicht primär die philosophischen Eliten behandelnd, viel totalitärer wirkt als das frühere. K.s Überblick ist nützlich, auch wenn er kaum auf die juristische Begriffsbildung des Werkes eingeht; nur bei einigen Punkten würde ich Fragezeichen setzen. 965 b 9 und 965 c 2 meinen wohl dasselbe, weil das Eine zugleich die oberste Gattung ist (zu III 133). Die Kritik an der entfesselten Demokratie fehlt nicht (III 137), sondern gipfelt in der genialen Wortschöpfung ‚Theatrokratie‘ (701 a), die manches auch an der modernen Mediendemokratie erfaßt. Fehlinterpretiert ist m.E. die zentrale Passage 893 c ff. (III 140). Gaisers großartige Analyse der Stelle⁴³, etwa sein Vergleich mit dem Hermodorbericht, aber auch die teilweise abweichende neuere Rekonstruktion von Ch.Pietsch⁴⁴ gehen zu Recht davon aus, daß mit *συγκρίνεσθαι* und *διακρίνεσθαι* eigene Glieder der Dihairesis benannt sind. Plausibel sind K.s Interpretation von 896 e, nach der Platon nur mit der Möglichkeit zweier Weltseelen rechnet, nicht deren Realität behauptet (III 142), sowie sein abschließender Vergleich von 903 b ff. mit Heraklit DK B 52 (III 146 ff.). Leibniz verhält sich ähnlich zu Spinoza.

Das Kapitel über die ungeschriebene Lehre versucht eine Vermittlung zwischen den verhärteten Fronten. Das ist in der Tat verdienstvoll, und viele der methodologischen Aussagen werden auf Konsens stoßen. Die inhaltliche Rekonstruktion unterbietet allerdings das bisher Geleistete, u.a. aufgrund einer auffallenden Vernachlässigung, ja Mißachtung der bisherigen Forschung. Ich gestehe gerne, daß ich lieber mit Aristoteles Platon „dämliche“ Ansichten zuschreibe, sie zu verstehen suche und dann selber dämlich dastehe (III 154) als daß ich mich von K.s Neigung infizieren lasse, philologisch schwer zu rekonstruierende, philosophisch teilweise von den unseren abweichende Ansichten als „dämlich“ zu bezeichnen und sie deswegen zu ignorieren. Dessen ungeachtet kommt K. den „Esoterikern“ entgegen – angesichts des Einflusses, den der Antiesoteriker Heitsch auf ihn ausgeübt hat, ist das ein Indiz der Wahrheit. K. erkennt gegen Cherniss an, daß Platon prinzipientheoretische Einsichten, wie sie ihm etwa von Aristoteles zugeschrieben werden, vertreten, aber nicht schriftlich dargestellt habe. Viele der bekannten „Aussparungsstellen“ werden von ihm zustimmend zitiert (Phdr. 278 d soll allerdings anders gedeutet werden als die verwandte Stelle Plt. 285 e ff.); der Exkurs im siebten Brief dürfe nicht mystisch interpretiert werden; wenn Platon

⁴³ Platons ungeschriebene Lehre, op.cit., 173–189.

⁴⁴ Die Dihairesis der Bewegung in Platons Nomoi X 893 b 1–894 c 9, in: Rheinisches Museum für Philologie 146 (2003), 303–327.

versuche, sich vor Kritik an seiner Theorie zu immunisieren, dürften wir ihm nicht folgen (III 149f.). Zu Recht unterscheidet K. zwischen der öffentlichen Vorlesung „Über das Gute“ und innerakademischen Seminaren und vermutet einen gewissen Grad an Offenheit der Theorie für Korrekturen und Weiterentwicklungen. Das Problem, das er hat, betrifft die Zuverlässigkeit der Berichte. Nun mag man einräumen, daß etwa der Grad der Platonnähe des Sextusberichts strittig bleiben wird, auch wenn die Behauptung nicht stimmt, ein solcher Bericht könne wegen der ungeklärten Quellenfrage nicht als authentisch gelten (III 151). Gewiß erhöht die Klärung der Quellen die Glaubwürdigkeit eines Textes, aber wenn wir uns von allen antiken Texten verabschieden, deren Quellen unsicher sind, steht es um die Geschichtsschreibung nicht gut. Die Übereinstimmungen zwischen Sextus und anderen zeitlich näheren Quellen zu „Über das Gute“ sind einfach zu eng, als daß man seinen Text ignorieren könnte. Gaisers und Krämers Testimoniensammlungen – die kein einziges Mal zitiert werden – haben ihn nach den üblichen philologischen Standards zu Recht aufgenommen. Bei den Testimonien des Aristoteles, der zwanzig Jahre lang unter Platon gearbeitet hat – und zudem ein Aristoteles war, ist die Destruktion der Zeugnisse kaum möglich. Dennoch glaubt K. zu wissen, Arist. De an. 404 b 18–27 könne nicht Platonisch sein, da „unsinnig“; Aristoteles habe manches nicht recht verstanden bzw. sei nicht ausreichend informiert gewesen (III 152). Nun, er war sicher besser informiert als wir Heutigen, und es ist nicht schwer, Sinn in jenen Text zu bringen (den einem der Platonschüler zuzuschreiben alles andere als naheliegend ist, wenn man mit deren Philosophie vertraut ist). Wie manche Pythagoreer hat Platon die Vierzahl ausgezeichnet, die er in der Dreidimensionalität des Raumes (der Punkt, als in unserer Sprache 0-dimensionales Gebilde, entspricht der Eins, der Raum also der Vier) ebenso wie in den Erkenntnisvermögen exemplifiziert sah; zudem nimmt seine Ontologie, wie die Plotins, offenbar vier Schichten an – die Prinzipien, die Ideen, die mathematischen Entitäten und die empirische Welt. Wer an einer apriorischen Erkenntnis der Ideen interessiert ist, muß versuchen, eine Antwort auf die Frage zu finden, woher sie kommen und z. B. wann eine Begriffseinteilung vollständig ist – die Erfahrung lehrt uns das nicht. Platon optiert in der Regel für Dichotomien, manchmal aber für Tetrachotomien, und unser Text belegt eine Parallelisierung zweier viergliedriger Strukturen, wie man sie ganz analog, allerdings für triadische Strukturen, aus Schelling und Hegel kennt. Den Erkenntnisgewinn solcher Analogien halte ich mit K. nicht für groß, aber ich sehe nicht ein, warum wir Platon ein Verfahren absprechen sollten, das aus anderen großen Philosophen vertraut ist und das auch für die Pythagoreer belegt ist. Zudem ist die Frage, warum die erfahrbare Welt dreidimensional ist, bekanntlich nicht einfach zu beantworten und nicht deswegen schon illegitim, weil Platons Antwort nicht Stich hält. Ja, ich schließe nicht einmal aus, daß einige Pythagoreer wie vielleicht Eurytos Zahlen mit Dingen „identifiziert“, d. h. als deren Wesen angesehen, haben, selbst wenn das sachlich in der Tat absurd ist. K.s Argument dagegen ist schwach – gute Mathematiker seien dafür zu intelligent (III 156). Ich kenne gute Physiker, die Bewußtsein für materiell halten, und gute Biologen, die moralische Normen für evolutionär begründbar halten: Einzelwissenschaftliche Intelligenz feht vor philosophischen Irrtümern nicht.

Daß nach Platon die Dyas sich auf ideeller ebenso wie auf materieller Ebene ausprägt, Platon also wie viele Neuplatoniker eine intelligible Materie annimmt, ist in der Forschung seit langem – spätestens seit C.J. de Vogel⁴⁵ – anerkannt (zu III 158f.). Die Prinzipiierung ist dabei nicht als zeitliche Erschaffung zu verstehen. Ein persönlicher Gott spielt in der ungeschriebenen Lehre keine Rolle, wie schon Alexander klagte,⁴⁶ und ich würde den „Timaios“ eher als exoterische Fassung der ungeschriebenen Lehre deuten, als umgekehrt wegen der Spannung zwischen beiden an der Zuverlässigkeit letzterer zweifeln. Sinnvoll ist allerdings K.s Kritik, daß die Dyas für zu vieles und zu Unterschiedliches verantwortlich ist: für gegensätzliche ebenso wie für relative (inklusive komparativer) Begriffe, für Verdoppelungen usw. Ihr Weiterwirken bei Aristoteles ist entsprechend vielfältig. Dabei ist allerdings zu bedenken, daß – wie etwa Krämer immer eingeräumt hat⁴⁷ – die beiden Prinzipien nur notwendige, nicht hinreichende Bedingungen für die Prinzipiate sind; woher das kategoriale Novum neuer Stufen entspringt, bleibt ungeklärt. Es besteht m.E. kein Zweifel, daß sich die zwei Prinzipien nach Platon auch in Ethik, Politik und Geschichte ausprägen, auch wenn ihm die Fundierung der Mathematik ein besonderes Anliegen war.

Leider sind K.s diesbezügliche Rekonstruktionen kein überzeugendes Beispiel dafür, wie man Mathematikgeschichte betreiben sollte. K. kennt Euklid schwerlich gründlich, um von den späteren antiken Mathematikern und Mathematikphilosophen in Platonischer Tradition zu schweigen, die die Reduktion mathematischer Kategorien auf die Prinzipien fortsetzen, wie sie in der „Politeia“, ja schon im „Euthydemos“ angedeutet wird, hinter den man also mit der Datierung der ungeschriebenen Lehre schwerlich zurück kann. K. ist auch nicht ausreichend mit der Sekundärliteratur vertraut; Heaths Mathematikgeschichte und zwei Aufsätze von O.Becker sind alles, was er zitiert. Natürlich ist es richtig, wenn man das hohe Niveau der Mathematik des vierten Jahrhunderts betont – das erste, bis I 28 absolut-geometrische, das fünfte mit Eudoxos' Dedekinds Schnitte in der Tat antizipierende Proportionenlehre und das zwölfte, ebenfalls auf Eudoxos zurückgehende Buch Euklids sind in der Tat enorme Leistungen, denen Analoges erst das 19. Jahrhundert vollbracht hat. So ist etwa die Infinitesimalrechnung des 17. Jahrhunderts zwar ein leistungsfähigeres Instrument als die antike Exhaustionsmethode, aber sie ist erst im 19. Jahrhundert auf logisch stringente Grundlagen gestellt worden – die Beweise im zwölften Buch dagegen sind tadellos (besser sogar als die des Archimedes). Aber von Mengenlehre ist bei den Alten nicht die Rede, wie K. selber anerkennt (I 165, 168) – wie soll dann eine von Frege inspirierte Konstruktion der Zahlen uns beim Verständnis Platons helfen? K. hält sich – auch III 58 – nicht an das von ihm formulierte Prinzip, wir müßten Platons Vorstellungen „auf jenem intellektuellen Niveau ansiedeln, das die Mathematik erreicht hatte, mit der Platon nachweislich vertraut war“ (III 171). Ein nachträglicher Vergleich mit modernen Konzeptionen ist allerdings durchaus statthaft, ja sinnvoll. Zudem

⁴⁵ La théorie de l'ἄπειρον chez Platon et dans la tradition platonicienne, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 149 (1959), 21–39.

⁴⁶ In *Metaph.* 59. 28–60.2 Hayduck.

⁴⁷ *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano 1982, 177, 265, 278.

finden sich einige philologische Fehler: Nach K. hält Platon die Ideenzahlen für addierbar (III 166), während nach den Zeugnissen des Aristoteles dies für die mathematischen Zahlen gilt (Metaph. 1080 a 19ff und besonders 1083 a 34ff.). Das gibt auch guten Sinn – $3 + 2 = 5$, aber was soll die Addierung der (wie, K. Aristoteles richtig wiedergibt, einzigen) Idee der 3 und der Idee der 5? (Höchstens gäbe das zwei Ideen.) Daß $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omega\nu$ Metaph. 988 a 1 f. „ungerade“ bedeuten soll (III 168, Anm. 241), ist schwer zu glauben; das Wort bedeutet entweder „erste“ oder „Primzahlen“. Metaph. 1091 a 23 ff. ist Platon nicht ausdrücklich genannt; nach den besten Interpreten ist von Xenokrates die Rede. Es ist nicht „einigermaßen zweifelhaft“ (ebd.), ob es für Platon die leere Menge gab; es gab sie nach allen Zeugnissen ganz sicher nicht. Interessant, wenn auch nicht neu ist allerdings der Punkt, Platon habe die Geometrie auf Arithmetik zurückführen wollen.⁴⁸

Der umfangreiche Rückblick ist ein gelungener und nützlicher Versuch einer Systematisierung von Platons Philosophie (besonders gut die Darstellung der Ideentheorie III 177–194). Da er die Ergebnisse der Untersuchung wiederholt, will ich auf ihn nicht eingehen (ebensowenig auf die zwei kurzen Kapitel zu den K. als unecht geltenden Dialogen, an denen die Analyse der Stellung des Autors des „Großen Hippias“ zu adjunktiven Definitionen III 242 ff. wichtig ist, die Platon als Begriffsrealist nur dann akzeptiert haben wird, wenn den Gliedern der Adjunktion etwas Sachliches gemeinsam ist). Nur dies sei angemerkt: Die Prinzipienlehre sollte vor der Ideenlehre abgehandelt werden. Eine Abhandlung der Dialektik ist radikal unvollständig, wenn sie Platons transzendente Reflexionen ignoriert. Zu Platons Naturphilosophie wäre mehr zu sagen gewesen; das Fehlen eines Kapitels über die Erotologie ist bedauerlich; Abschnitte über Geschichtsphilosophie ebenso wie über Platons Kunsttheorie und seine Methode der Interpretation (u. a. von Mythen) wären eine Bereicherung gewesen. Was für eine zeitgemäße Erneuerung des Platonismus philosophisch getan werden müßte, steht nicht mehr im Blickfeld des Buches. Meine – rein versichernde – Antwort ist: viel, insbesondere aber eine plausible Theorie apriorischer Erkenntnis einschließlich einer Theorie der grundlegenden Ideen. An ihr hängt die Zukunft des Platonismus. Leibniz und Hegel sind auf dem Wege seiner Erneuerung am weitesten vorangeschritten.

Abschließend seien noch einige Quisquilien erwähnt, und zwar ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit. Merkwürdig ist K.s Bemerkung I 13, die geringere literarische Begabung Xenophons sei ein Argument gegen seine Zuverlässigkeit – ich würde eher einem Historiker als einem Dichter trauen! Nach frg. 96 Döring war Apollonios Kronos ein Schüler des Eubulides, nicht Euklids, nach frg. 103 Zenon von Kition ein direkter (nicht mittelbarer) Schüler des Diodoros Kronos (zu I 37). I 39 finden sich drei Ungenauigkeiten. Zu (Pseudo-)Apuleius' Platonbiographie müßte es wegen Philodem heißen: „erste *vollständig* erhaltene“ (so wie in K. Alberts „Einführung“ zu seiner Apuleius-Übersetzung⁴⁹), ganz davon abgesehen, daß bei „De Platone et eius dogmate“ an der Autorschaft des Apu-

⁴⁸ Er findet sich, Anregungen Toeplitz' folgend, in meinem Aufsatz „Zu Platons Philosophie der Zahlen und deren mathematischer und philosophischer Bedeutung“ (1984), jetzt in: Platon interpretieren, op.cit., 107–143.

⁴⁹ Apuleius, Platon und seine Lehre, Sankt Augustin 1980, 12.

leius Zweifel bestehen. Platon ist zweitens 427, nicht „428/427“ geboren, wenn man neben der von Apollodor überlieferten Jahresangabe seine Monatsangabe Thargelion ernst nimmt; man kann zwar an ihr zweifeln, aber ebenso auch an seiner Jahresangabe.⁵⁰ Drittens ist das fiktive Datum des „Charmides“ Anm. 47 falsch (siehe I 169f.). Über die Struktur der Akademie hätte man gerne mehr erfahren;⁵¹ daß die Institution ohne Unterbrechung bis 529 bestanden habe (I 43), gilt allgemein als höchst unwahrscheinlich – die Örtlichkeit ging 86 v. Chr. bei der Eroberung Athens durch Sulla zugrunde;⁵² und im 1. Jh. n. Chr. gab es nicht einmal mehr einen Scholarchen.⁵³ Sokrates war ein patriotischer Athener, aber schwerlich „ein überzeugter Demokrat“ (73). Das Theognisizitat I 75 sollte belegt werden; es handelt sich um V. 141. Der Terminus „Philosophie“ ist, wenn nicht sogar Pythagoreisch, wohl Sokratisch und nicht erst Platonisch, wie K. (I 76) vermutet; siehe die ziemlich sicher Sokratischen Einfluß verratenden Dissoi Logoi 9 (1) in Wilamowitz' Text. Die „Apologie“ ist kein Dialog (I 81; siehe I 84). Die Behauptung, für Kant werde „es erst dann richtig moralisch ..., wenn sich die Annehmlichkeiten aufhören“ (I 104), ist philosophiehistorisch ebenso unzutreffend wie sprachlich unkorrekt. II 27 muß es heißen: „Dieser Grundsatz wird impliziert von“, nicht „ist äquivalent mit“ Platons Kausalprinzip. II 49 ist in der Aussage über Sokrates' Reden der „Menexenos“ vergessen. τέχνη bei Platon bedeutet keineswegs nur instrumentelles Wissen im Gegensatz zu wertendem (II 67). II 72, Anm. 65 sollte der Anonymus Jamblichii bedacht werden. Platon kennt durchaus Homonyme (II 75; kontrastiere II 131). Von „rationalistischer“ Gerechtigkeits- und Staatstheorie (II 72, 81) würde ich in einem Platonbuch nicht reden; K. verwendet hier den modernen (Zweck-)Rationalitätsbegriff, den Hobbes, Hume und Schopenhauer geprägt haben, den aber noch Kant, und ganz sicher Platon, ablehnt. Die Einteilung der Irrationalitäten bei Theaitetos hat nichts mit dem Grad algebraischer Zahlen zu tun, wie II 206 unterstellen könnte. (Selbst nach der späteren Erweiterung Euklid X 115 kennen die Griechen etwa keine fünften Wurzeln entsprechenden Strecken.) Warum wird III 11 Linné statt Aristoteles für die Zoologie und Theophrast für die Botanik genannt? Die biologische Systematik geht schließlich auf Akademie und Peripatos zurück. Ich stimme K.s Rekonstruktion von Platons Parmenidesinterpretation zu (III 20, Anm. 19), bin mir aber nach L.Ruggius Arbeit⁵⁴ nicht sicher, ob diese Interpretation historisch korrekt ist. III 29 widerspricht sich K. selbst; das fiktive Datum des „Politikos“ ist 399. III 54 sollte das x zweimal besser als Exponent geschrieben werden. III 72 muß es „4 Erdatome“ (statt „8“) heißen. III 250 ist die Schlußfolgerung von der

⁵⁰ D.Nails, *The People of Plato*, Indianapolis/Cambridge 2002, 243 ff. will gegen die alternativen antiken Geburtsdaten das Geburtsjahr Platons gegenüber Apollodors Angabe nicht vor-, sondern nachverlagern.

⁵¹ Vgl. etwa H.J.Krämer, *Die Ältere Akademie*, in: H.Flashar (Hg.), *Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos*, Basel/Stuttgart 1983, 1–174, 4ff.

⁵² Vgl. Cic. Fin. 5, 1, 1f.

⁵³ Vgl. Sen. Nat. 7, 32, 2.

⁵⁴ Parmenide, *Poema sulla natura, presentazione ...* di G.Reale, *Saggio introduttivo e Commentario filosofico* di L.Ruggiu, Milano ²1992.

Priorität des fiktiven Datums eines Dialogs auf die Priorität des realen Datums abwegig.

Eine alle Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte zu Platon zusammenfassende, in diesem Sinne synthetische Platondarstellung hat K. nicht vorgelegt, wohl aber ein Buch, an dem keiner, dem an einer solchen Synthese gelegen ist, vorbeikann. Die meisten von Platons Argumenten in den Dialogen sind von K. einer kompetenten logischen Prüfung unterzogen worden. Die Originalität des Buches ist dabei keineswegs durchgehend, aber doch stellenweise hoch. Die Leistung, die es, als Bewältigung des komplexesten Philosophen aller Zeiten, darstellt, ist bei allen Mängeln im einzelnen, auf die ein Rezensent nun einmal abzuheben hat, erstrangig. Daß nun eine systematisch inspirierte Deutung der in den Dialogen entwickelten Philosophie Platons durch einen bedeutenden, ihr wohlwollend gesinnten analytischen Philosophen vorliegt, ist etwas, wofür K. der aufrichtige Dank all jener gebührt, die Platon lieben.

Meine Erwiderung auf Franz von Kutscheras Replik, für die ich ihm danke, erscheint im Wiener Jahrbuch für Philosophie 37 (2005).