

*Year: 2011*

## **Zur Begründung des metaphysischen Denkens bei Platon**

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A5848468>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (2011) Zur Begründung des metaphysischen Denkens bei Platon. In: Möglichkeit und Aufgabe christlichen Philosophierens. Wien, S. 17-31.

## Emil Angehrn

### Zur Begründung des metaphysischen Denkens bei Platon

#### 1. Der Anfang der Philosophie

„Platon steht am Anfang der europäischen Metaphysik“. Mit dieser bündigen Feststellung eröffnet Michael Erler den Ausblick auf die Nachwirkung des platonischen Denkens im *Grundriß der Geschichte der Philosophie*.<sup>1</sup> Zwar findet sich der Begriff ‚Metaphysik‘ noch nicht in Platons Schriften (ebenso wenig wie bei Aristoteles, dem eigentlichen Begründer der Disziplin), doch markiert sein Denken einen Anfang par excellence in der Geschichte der abendländischen Philosophie. Nicht nur stellt sein großes, in weiten Teilen erhaltenes Werk gegenüber den vielfältig verstreuten Zeugnissen des vorsokratischen Denkens eine Schwelle in der Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte der Philosophie dar. Ebenso sind die Weichenstellungen, die er darin vornimmt, für die Theoriebildung in zahlreichen philosophischen Disziplinen, allen voran in deren Kern- und Grundlagendisziplin, der Metaphysik, maßgeblich geworden. Viele Autoren von der Spätantike über das Mittelalter bis zum deutschen Idealismus verstehen sich von vornherein in der Fortführung und transformierenden Weiterbildung der platonischen Philosophie. Andere gewinnen ihr genuines Profil in der intensiven Auseinandersetzung mit ihr, teils der kritischen Ablösung von ihr. Daß der platonischen Philosophie dieser überragende ideengeschichtliche Stellenwert zuwachsen konnte, ist nicht zuletzt dadurch bedingt, daß sie in unmittelbarer zeitlicher Nähe ihre kritische Rezeption und Weiterführung durch einen Denker gleichen Ranges gefunden hat, der zwanzig Jahre in der Schule Platons verbracht hatte: Der Anfang durch Platon verfestigt sich zum Anfang einer umfassenden Tradition durch seine tiefgreifende Weiterbildung bei Aristoteles.

---

<sup>1</sup> Michael Erler, *Platon*, Grundriß der Geschichte der Philosophie, hg. von Helmut Holzhey, Die Philosophie der Antike, Band 2/2, Basel, 2007, 520. – Berühmt in diesem Zusammenhang ist das Diktum Whiteheads, daß die philosophische Tradition Europas „aus einer Reihe von Fußnoten zu Platon bestehe“: Alfred North Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York, 1929, 63. – Die folgenden Überlegungen sind ausführlicher entwickelt in: Emil Angehrn, *Der Weg zur Metaphysik. Vorsokratik, Platon, Aristoteles*, Weilerswist, 2000, 201–331.

Unsere Frage ist, wodurch Platon diese Gründerrolle übernimmt, welche spezifischen Merkmale seines Denkens den – für die Folgegeschichte so gewichtigen, nach Nietzsche und Heidegger fatalen – Ansatz des metaphysischen Denkens geprägt haben. Bevor ich auf die begrifflichen Weichenstellungen eingehe, will ich gleichsam aus der Außenperspektive drei Merkmale seines Denkens festhalten, die den Beginn der eigentlichen Philosophie kennzeichnen.

Das erste ist der umfassende, integrative Charakter philosophischen Wissens. Im Gegensatz zu den vorsokratischen Fragementen haben wir hier zum ersten Mal eine ausgebildete Philosophie vor uns, die nicht nur zu partikularen Themen Untersuchungen anstellt, sondern eine umfassende intellektuelle Weltinterpretation präsentiert, die zwar keine systematische disziplinäre Gliederung enthält, aber doch die unterschiedlichen Dimensionen der Verständigung über die Wirklichkeit, über Polis, Physis und Kosmos, Götter und Menschen in ihrem Zusammenhang entfaltet. Überlegungen zum Sein der Ideen, zum Schicksal der Seele, zur richtigen Ordnung des Staates und zur Entstehung der Welt stehen nicht losgelöst nebeneinander. Unverkennbar bildet die Ausrichtung auf eine umfassende Erkenntnis, auf ein ganzheitliches Verständnis des Menschen und der Welt einen Grundzug der philosophischen Tradition.

Das zweite Merkmal besteht im emphatischen Wahrheitsanspruch, mit dem Philosophie auftritt und der sich bei Platon sowohl mit einer praktischen Grundhaltung und existentiellen Relevanz wie mit einer bestimmten Wissensform verknüpft. Bevor sich Philosophie als ein bestimmter Wissenschaftstypus etabliert, kommt sie als Bezeichnung einer bestimmten Denkart und Lebensform ins Spiel. So zeichnet Sokrates im Phaidon (64a–69d)<sup>2</sup> das Bild der „wahrhaft Philosophierenden“, die sich um wahre Erkenntnis und die Reinigung der Seele bemühen, und im VII. Brief, dem persönlichsten Zeugnis Platons, nennt er eine Art Prüfung, anhand derer festzustellen ist, ob jemand „wirklich philosophisch“, „von der Philosophie wie von einem Feuer ergriffen ist“ (340b–c): dann nämlich, wenn er in keiner Weise die Mühen des Wissenserwerbs scheut und entsprechend handelt. Dabei gehört es zur Signatur der platonischen Ethik (als so genannter Wissensethik), die unmittelbare praktische Relevanz des Erkennens herauszustreichen, deren letzte Konsequenz in der berühmten These der Philosophen-Könige gezogen wird, derzufolge allein die „wahre Philosophie“ in der Lage sei, über das Richtige im persönlichen und politischen Leben zu befinden, so daß die Menschheit von ihrem Elend nicht erlöst wird, bevor „entweder die wahrhaft Philosophierenden an die städtischen Ämter gelangen

<sup>2</sup> Platons Schriften werden zitiert nach: Platon, *Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch*, hg. von Gunther Eigler, Darmstadt, 1970ff. (Epist.: Briefe; Phd.: Phaidon; Phdr.: Phaidros; Tim.: Timaios; Pol.: Politeia).

oder die Machthaber in den Städten durch göttliche Führung wahrhaft zu philosophieren beginnen“ (Epist. 326a–b). Auch wenn diese Zusammenführung zwischen theoretischer und praktischer Richtigkeit in der Folge strittig ist – und schon von Aristoteles zurückgewiesen wird –, bleibt der starke Wahrheitsanspruch ein weiteres Kennzeichen der philosophischen Tradition.

Zu dieser gehört als drittes die Zentrierung auf eine Fundamentalreflexion, die in der Metaphysik stattfindet. Ethik, Politik, Naturphilosophie, Erkenntnistheorie haben ihre theoretische Grundlage in der Metaphysik, in welcher sowohl ontologische Grundprinzipien zum Seienden als solchen wie umfassende Konzepte der Wirklichkeit als ganzer entfaltet werden. Es ist keine Selbstverständlichkeit, die Spekulationen etwa zur Natur und zum Kosmos, welche Platon bei den Vorsokratikern antrifft, auf eine basalere Ebene der Explikation und Rechenschaftsablegung zurückzuführen und dabei, wie es zum Kennzeichen des platonischen Denkens geworden ist, hinter das Sichtbare auf eine andere Welt und eine andere Art von Seiendem zu rekurrieren. Zwar finden wir bei zahlreichen Autoren der Vorsokratik Ansätze einer allgemeinen Seins- und Prinzipienreflexion, von Parmenides und Heraklit über Anaxagoras und Empedokles bis zu Leukipp und Demokrit, doch vermögen diese in Platons Augen unseren Weltbezug nicht wirklich intelligibel zu machen und ihm ein Fundament zu verleihen. Gerade im Streit mit den materialistischen Welterklärungen und in Weiterführung ihres eigensten Anliegens, „die Ursachen von allem zu kennen“ (Phd. 96a), begründet Sokrates die Notwendigkeit eines grundsätzlich anderen Ansatzes, dessen erster und entscheidendster Schritt die Setzung „zwei-er Arten von Seienden“ (Phd. 79a) ist.

Platons Grundlagenreflexion erschöpft sich nicht in der These des Dualismus. Vielmehr gehört es zum besonderen Profil seines Denkens, daß er in seinen mittleren und späteren Schriften sowohl eine eigene kritische Auseinandersetzung mit den Prämissen der Ideenlehre betreibt wie auch weitere, über die Ideenthese hinausweisende Perspektiven entwickelt. Beides ist für die Folgegeschichte in verschiedenen Konstellationen bedeutsam geworden. Ich will im Folgenden einige Hauptlinien dieser Entwicklung festhalten.

## 2. Die Ideenlehre

Das Herzstück der platonischen Philosophie bildet die Ideenlehre. Deren Kern bildet die Zweiweltenlehre, die These des strengen Dualismus zwischen Ideen und Sinneswelt. Eine Explikation dieses bekanntesten Lehrstücks, das ich hier nur schematisch vergegenwärtige, verlangt erstens eine begriffliche Präzisierung des zweifachen – epistemologischen und ontologischen – Dualismus, zweitens eine Erörterung der Frage, aus welchen Gründen die Setzung der Ide-

en sich aufdrängt, und drittens eine Verdeutlichung des strukturellen und dynamischen Verhältnisses zwischen Ideen und Dingen.

## 2.1 Der zweifache Dualismus

### (a) Wahrnehmung und Denken

Die basalste Distinktion ist die erkenntnismäßige: Die Ideen sind jenseits der sinnlichen Wahrnehmung. Sie sind Gegenstand einer anderen Erkenntnis, eines reinen Denkens, welches idealiter durch die reine, vom Körper abgelöste Seele vollzogen wird. Wenn klassische Erkenntnistheorien den sukzessiven Aufstieg von niederen zu höheren, von einfacheren zu komplexeren Erkenntnisformen – etwa von der Empfindung über die Wahrnehmung und das Verstandesdenken zur Vernunftkenntnis – beschreiben, so gehört zum Spezifischen des platonischen Ansatzes die letztliche Getrenntheit beider Welten. Auch wo Platon, wie im *Symposion*, den Aufstieg der Seele in der Schau des Schönen nachzeichnet, geht es am Ende um einen Sprung, einen Übergang zu einer ganz anderen Art des Wahrnehmens, in welchem sich das Erkenntnisstreben vollendet. Die Erhebung zur Schau der Ideen folgt der Logik einer Steigerung – in der Graduierung des mehr oder weniger Schönen, Guten, Gerechten –, die am Ende in eine Negation alles bisher Bekannten und aus der Sinneserfahrung Vertrauten mündet. Die Prädikate werden zu ihrer vollendeten Gestalt gesteigert, einer Idealisierung unterworfen, in der sie letztlich den Kontakt mit den phänomenalen Bestimmtheiten der jeweiligen Eigenschaft verlieren. Erkenntnis wird das „farblose, gestaltlose, tastlose“ Wesen der Dinge (Phdr. 247c), in welchem zugleich mit der Täuschungsanfälligkeit der *aisthesis* deren Sphäre als solche überschritten wird.

Damit verbindet sich die signifikante Umschreibung der Idee über das Prädikat des „selbst“. Bei den wertenden Prädikaten des Guten, Gerechten, Schönen – paradigmatischen Instanzen der Idee – geht es nicht nur um eine qualitative Steigerung hin zu dem in höchster Weise Gerechten oder Schönen, sondern zum Schönen und Gerechten „selbst“ oder „an sich“. Die Formulierung macht deutlich, daß wir erst hier mit der Sache an ihr selbst zu tun haben. Die Formen des sinnlichen Erfahrens sind Annäherungen, die dasjenige, womit sie konfrontiert sind, nicht wirklich erfassen und in ihrem Wesen erkennen. Sinneserkenntnis ist trüb, unbestimmt, perspektivisch gebrochen, durch die Endlichkeit unserer Vermögen beschränkt; nur die Befreiung von den mit dem Leib verstrickten Sinnen eröffnet den Weg zur Bestimmtheit und Klarheit. Philosophie versucht, die Seele zu erlösen, indem sie sie ermuntert, sich ganz „in sich selbst zu sammeln und zusammenzuhalten und nichts anderes zu glauben als wiederum sich selbst, was sie für sich selbst von den Dingen an und für sich anschaut“ (Phd.

83a–b). Der Ausblick auf die Dinge an und für sich gibt gleichsam rückwirkend erst dem sinnlichen Wahrnehmen seine (relative) Stabilität und Erkenntnis-kraft. Im *Menon* und im *Phaidon* wird dieser prospektive Ausblick seinerseits auf die retrospektive Erinnerung, die Anamnese der vor der Geburt durch die noch nicht inkorporierte Seele erblickten reinen Formen zurückbezogen.

(b) Die Idee des wahrhaft Seienden

Die Idee ist nicht nur jenseits der sinnlichen Erfahrung, sondern ebenso das Andere gegenüber den einzelnen Dingen. Die Transzendenz – Kennzeichen und Streitpunkt der Metaphysik par excellence – ist eine erkenntnis- und seins-mäßige gleichermaßen, wobei beide Seiten aufs engste ineinander verschränkt sind: Reines Denken ist zur wahren Erkenntnis befähigt, weil sein Gegenstand jenseits der vielfältigen Dinge und Mischungen der Welt ist. Die ontologischen Merkmale, mit denen Platon die Differenz der Welten charakterisiert, sind analog zu den ‚Wegzeichen‘ gefaßt, mit denen schon Parmenides den Weg der Wahrheit auszeichnete. Ihre ersten Kristallisationspunkte sind die Stetigkeit im Wandel und die Einheit in der Vielfalt.

Wie die Zeitlichkeit mit den Implikationen der Veränderlichkeit und Vergänglich-keit zum ursprünglichsten Mangel alles Endlichen, Irdischen und Sinnli-chen gehört, so ist die *Zeittranszendenz* mit den Konnotationen der Dauer, der Selbstidentität und der Unvergänglichkeit eine erste, eminente Auszeichnung des wahren Seins. Der Zeit unterworfen zu sein, gehört zum tiefsten Leiden der Menschen, unsterblich zu sein, zu den ersten Privilegien der Götter. Das von allem Nichtsein und aller Mischung befreite Seiende ist nach Parmeni-des „nicht hervorgebracht und unzerstörbar“, reine, mit sich identische und in sich erfüllte Gegenwart (Fragm.8, Z.5–6). Die klassische Umschreibung der Zeittranszendenz hat ihren Kern im Ausschluß der Veränderung bzw. positiv in der Gleichheit des Sichverhaltens: Die Idee ist dasjenige, „was sich immer gleich („gemäß demselben“) und auf einerlei Weise verhält“ (Phd. 78c). Nicht die Unbegrenztheit der Dauer, das Hinausgreifen über Vergangenheit, Gegen-wart und Zukunft, sondern die Identität-mit-sich bildet das zentrale Motiv der platonischen Ewigkeitsvorstellung. Die erste Abwehr gilt nicht dem Vergehen, sondern der Veränderung, dem Selbstverlust, der im Anderswerden liegt. Im *Timaios* überführt Platon die beiden Seiten des Unvergänglichen und Vergäng-lichen aus der begrifflich-statischen Relation in ein dynamisches Verhältnis des Aufeinander-Bezogen-seins und der Nachahmung, wobei das Ewige, das auch hier als das „sich stets gleich Verhaltende“ (Tim. 28a) und als „gleichmäßig und an ein und derselben Stelle und in sich selbst“ prozessierende Bewegung (34a) beschrieben wird, nicht als abstrakt Zeitloses, sondern als höchste Lebendigkeit fungiert, nach dessen Bild der Demiurg den sichtbaren Kosmos schafft. Es ist

eine Schöpfung, deren Endpunkt in der Erschaffung der Zeit besteht, welche der Demiurg zur Vollendung des Geschaffenen – um es „seinem Urbilde noch ähnlicher zu gestalten“ – hervorbringt und die Platon als „bewegliches Abbild der Ewigkeit“ bezeichnet (37c–d). Zeit ist das Andere des Ewigen und zugleich Medium der Teilhabe an ihm.

Von gleicher Fundamentalität – und mit der Relation von Beständigkeit und Wandel im Innersten verschränkt – ist der Gegensatz von *Einheit* und *Vielfalt*, der seinerseits zu den initialen Problempunkten der philosophischen Reflexion gehört. Die Engführung zwischen der Frage nach dem Seienden und dem Einen, die Aristoteles in der Eingangspassage der Ontologie vollzieht (Met. IV.2) und die im scholastischen *ens et verum convertuntur* wiederkehrt, steht auch im Hintergrund der Differenzbestimmung zwischen Idee und Ding. Die Idee ist das numerisch Eine gegenüber ihren vielfachen Verkörperungen, das Konstante und Allgemeine gegenüber ihren empirischen Variationen. Zugleich ist sie das Eine im Sinne der inneren Ungeteiltheit (Einfachheit) im Gegensatz zu dem in sich Vielfältigen und Zusammengesetzten, das Einartige (*monooides*). Im Weiteren assoziieren sich mit der Einheitsidee Konnotationen der Einheit-mit-sich, des inneren Zusammenspiels, aber auch der Allgemeinheit sowie der Ganzheit – Gegenbegriffe zu je anderen Spezifizierungen der Mannigfaltigkeit in der Erfahrungswelt. Im Horizont der speziellen Metaphysik kommen hier schließlich die Abschlußfiguren der Einheit der Welt, der Ungeteiltheit der Seele und der Einzigkeit Gottes in den Blick, die in je anderer Weise den Gedanken des *hen* ausformulieren.

Einheit und Unvergänglichkeit sind Insignien des wahrhaften Seins. Ein Hauptakzent der platonischen Ideenthese operiert mit Abstufungen im Seinsgrad. Gegenüber den vielfältig defizienten Realitätsformen wird die Idee zur Instanz des *wahrhaften Seins*, des „vollkommen Seienden“ (Pol. 477a) bzw. „seiend Seienden“ (*ontos on*: Tim. 28a, Phdr. 247c,e). Jenseits der formalen Opposition zwischen Seiendem und Nichtseiendem, wie sie uns im parmenideischen Lehrgedicht begegnet, wird der Seinsbegriff selbst gleichsam zu einem Wertbegriff, einem Affirmativen aufgeladen, so daß für die Metaphysik die Hierarchie der Wesen – vom materiellen Ding über die Pflanze und das Tier zum Menschen – auch zu einer Abstufung im Seinscharakter wird: Ein höheres Seiendes ist in ontologischer Lesart auch ein Mehr-Seiendes. Im Zielpunkt des Aufstiegs der Seele steht die Betrachtung des „wahrhaft seienden Wesens“; die höchste Wissenschaft wird von Platon als die „in dem, was wahrhaft ist, befindliche wahrhafte Wissenschaft“ definiert (Phdr. 247c,e).

Zum entscheidenden Kriterium des wahrhaften Seins wird schließlich die *Bestimmtheit*. Der Gegensatz zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit ist ein

durchgehendes Scharnier in der Suche nach dem festen Halt vom Mythos bis zur aristotelischen Metaphysik, und schon Platon nimmt die gleiche Verankerung der Bestimmtheit im Wesensgehalt der Sache vor, die Aristoteles in der Theorie der substantiellen Formen zum Fokus des metaphysischen Denkens machen wird. Etwas *ist* dadurch und in dem Maße, wie es in sich wesensmäßig bestimmt ist; seine Formbestimmtheit – sein *eidōs* bzw. *ti en einai* – ist nicht nur Grund für sein So-und-nicht-anders-Sein, sondern für sein Sein.

Mit dieser Wesensbestimmtheit verbinden sich die Bestimmungen des *Durchsich-selbst-Seins* im Gegensatz zu dem, was nur an Anderem oder durch Anderes ist. Auch wenn die kategoriale Prägung des Gegensatzes von Substanz und Akzidens erst durch Aristoteles formuliert wird, operiert die Fokussierung der Ideenlehre auf das „an sich Schöne“ oder „Schöne selbst“ mit der analogen Unterscheidung von Absolutheit und Relationalität. Der Bezug auf eines, das an ihm selbst über die entsprechende Bestimmung verfügt, ist Voraussetzung dafür, anderes identifizieren und erkennen zu können, welchem diese Eigenschaft nur nebenbei zukommt (aber auch fehlen oder nur partiell zu eigen sein kann).

## 2.2 Die Ideen als Voraussetzung von Sprache und Erkenntnis

Diese Ausführungen weisen zurück zur Frage, welches der Grund für die Setzung von Ideen ist. Aristoteles reiht eine Anzahl von Argumenten auf, welche die Anhänger der Ideenlehre zugunsten ihrer Theorie vorbringen und unter denen das von Aristoteles an erster Stelle genannte, erkenntnistheoretische, als das wichtigste gelten kann. Ihm zufolge muß es „von allem, wovon es Wissenschaften gibt, Formen geben“ (Met. I.9, 990b 11–13). Erkennen setzt den Bezug auf ein Festes und Verlässliches – gegenüber dem jederzeit sich Verändernden –, aber ebenso auf ein klar Definiertes, ein in sich Einheitliches, letztlich ein in sich Bestimmtes voraus. Aristoteles selbst wird dieses Verhältnis in der Metaphysik – prominent in seiner Auseinandersetzung mit der Sophistik bei der Verteidigung des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch (Met. IV.3–6) – mit Nachdruck als Basis allen Sprechens und Erkennens reklamieren. Wo Sprache nicht auf Eines, in sich Bestimmtes geht, hebt sie sich selbst auf: Wer nicht etwas Bestimmtes meint und sagt, sagt Nichts, nimmt nicht an der Rede, am Sichunterreden mit sich und mit anderen teil. Der eine Angelpunkt dieser zentralen These ist die Festigkeit des Gegenstandsbezugs, der fließend, gleichsam haltlos wird, wenn nicht im intentionalen Relat ein fester, beharrlicher Kern unterstellt wird. Der andere ist die Überzeugung, daß solche Festigkeit nicht in einem materiellen Substrat, sondern nur in der Bestimmtheit eines in sich Identischen und Wesentlichen begründet sein kann. Die Setzung des *eidōs* dient der Identifizierung und ist darin Voraussetzung allen rationalen Denkens und Argumentierens. Im Dialog *Kratylos* verbindet Platon diese Überzeugung

mit der sprachphilosophischen Frage nach der Richtigkeit der Namen, indem er die These diskutiert, daß die wahrheitsfähige Sprache nicht auf bloß konventioneller Namengebung beruhen kann, sondern auf eine Benennung zurückgreifen muß, welche das Wesen der Dinge selbst zum Ausdruck bringt. Die Funktion der Sprache, die Dinge zu manifestieren, bedarf ihrerseits des Bezugs auf ein – und der Begründung in einem – Wesen, das seiner Artikulation entgegenkommt. Aus der genannten Doppeldimensionalität von epistemischer und ontologischer Fundierung resultiert, daß der Voraussetzungscharakter der Ideensetzung für Sprache und Erkennen nur das Pendant eines analogen Fundierungsverhältnisses in der Sache ist. Wenn Sprache in aller Rede auf den Bezug zum in sich bestimmten Wesen verwiesen wird, so vollzieht sie nur nach, in welcher Weise die Dinge selbst im *eidos* den Grund ihres Seins und Soseins haben.

### 2.3 Das Verhältnis zwischen Ideen und Sinneswelt

Neben diesen kognitiven Verweisungen auf die Idee in unserem Bezug auf die Dinge ist die ontologische Beziehung von Belang, die Platon im Wirklichen selbst zwischen beiden Seiten angelegt sieht. Für deren Umschreibung kommen vor allem zwei Begriffe zum Tragen, die das dynamische Verhältnis zwischen Ding und Ideenwelt artikulieren: Nachahmung und Teilhabe, *mimesis* und *methexis*. Für die Diskussion stellen sie von Anfang an Kristallisationspunkte der Problematisierung dar: Platon vollzieht im *Parmenides* eine rigorose Selbstkritik an den Vorstellungen der Teilhabe und Nachahmung; und Aristoteles merkt an, daß der von Platon eingeführte Ausdruck der Teilhabe nur ein neues Wort für eine ältere Vorstellung sei, die bei den Pythagoreern Nachahmung hieß: „Was aber eigentlich diese Teilhabe oder Nachahmung sei, dies zu untersuchen, haben sie anderen überlassen“ — ja, die Bezeichnung der Ideen als Urbilder, an denen die Dinge teilhaben, erscheint ihm am Ende als „leeres Gerede und poetische Metapher“ (Met. I.6, 987b10–14; I.9, 991a20–22). Ungeachtet dieser Problematisierung ist festzuhalten, daß beide Begriffe explikationsfähige Aspekte der Begründungsrelation artikulieren, die zwischen der Idee und den Dingen besteht.

Etwas ist, was es ist, indem „es teilnimmt an dem eigentlichen Wesen dessen, woran es teilhat“ (Phd. 101c). Im Gegensatz zur aristotelischen These von der immanenten Form wird durch den Gedanken der *Teilhabe* die Unselbständigkeit der endlichen Dinge betont: Diese sind nur kraft eines Anderen, von dessen Substanz sie zehren, dessen Namen sie entleihen. Dem gleichen Motivkreis lassen sich die Vorstellungen der *parousia* und der *koinonia* zuordnen: Die Anwesenheit der Idee bei und in den Dingen, ihre Gemeinschaft mit ihnen macht sie zu dem, was sie sind. Betont wird in alledem eine innere Einheit zwischen beiden Welten; der Chorismos, der damit nicht geleugnet wird, besteht sozusagen

gen primär auf Seiten der Idee, nicht der Dinge. In gewisser Weise scheint die Vorstellung der Teilhabe die nächstliegende Umschreibung der Seinsbegründung. Allerdings führt der Versuch, das Modell begrifflich zu explizieren, in Aporien, die Platon im *Parmenides* schonungslos offenlegt. Dennoch ist es für einen Hauptstrang metaphysischen Denkens eine tragende Grundvorstellung geblieben. Unverkennbar zieht es einen Teil seiner Stärke aus seinem bildlichen Gehalt, teils aus religiöser Herkunft.

Das Modell der *Nachahmung* markiert dazu ein Gegengewicht insofern, als es die gegenseitige Äußerlichkeit beider Relata voraussetzt und zugleich deren Beziehung anders faßt. Als Vorbild (*paradeigma*) kann die Idee dienen, sofern sie die vollendete Gestalt einer Bestimmung ist, an der sich andere Realisierungen als ihrer Norm orientieren; die Urbild/Abbild-Relation akzentuiert gleichzeitig die defiziente Formrealisierung und deren Ausgerichtetsein auf die reine Gestalt, den Abstand und die Bezogenheit. Interessant ist die von Platon im *Phaidon* vorgenommene Verbindung dieses Bezugs mit einem Streben, das im Seienden tätig wird. Ein Seiendes in seiner *mimesis*-Relation erfassen, heißt in ihm ein Streben nach Angleichung an seine Form, ein Streben nach Selbstwerdung im Sinne der Formrealisierung erkennen. In mehreren Variationen umkreist Platon den Tatbestand, daß die Wahrnehmung ein sinnlich Gegebenes so auf seine reine Form hin bezieht, daß sie darin bemerkt, wie das Gegebene danach strebt, so zu sein wie die Idee, doch notwendig dahinter zurückbleibt (Phd. 74d–75b). Wahrnehmen heißt jene Tendenz *und* die Unzulänglichkeit jeder Realisierung erkennen. Es ist dies eine Relation, die Aristoteles im IX. Buch der Metaphysik unter den Titeln der Möglichkeit und Verwirklichung aufgreifen wird, wobei die Verwirklichung letztlich nichts anders als das Zu-Ende-Denken des wesensmäßigen Bestimmtheits, das Ausgerichtetsein der Formbestimmtheit auf ihre eigene Realisierung zum Tragen bringt. Auch dieser Gedanke bleibt ein Nukleus metaphysischen Denkens, das seine Ausformulierung nicht zuletzt im naturphilosophischen Kontext – etwa der immanenten Teleologie der Naturdinge – finden wird.

## 2.4 Ideenlehre und Seelenlehre

Für ein gängiges Verständnis gehört die Annahme einer Seele zu den traditionellen Thesen metaphysischen Denkens. Sie scheint in ähnlicher Weise einen Dualismus und eine Transzendenz zu unterstellen wie die ontologischen Differenzen von Substanz und Akzidens oder wahren Wesen und Erscheinung. Die Seele ist das Andere zum Körper. Gerade Platon gilt als ein Urvater dieser Gegenüberstellung; namentlich im Dialog *Phaidon* finden wir eine exemplarische Parallelisierung der beiden Relationen von Ding und Idee, Körper und Seele. Die Seele, von welcher hierbei die Rede ist, ist nicht (nur) die Seele

als Lebensprinzip, wie sie sonst in Metaphysik und Naturphilosophie erörtert wird (und auch bei Platon, etwa im *Timaios*, Thema ist), sondern die Seele als Bewusstseinsinstanz und personales Zentrum, ja als Statthalterin der Person. Zur Diskussion steht im Kontext der Metaphysik der ontologische Status der Seele, die eine eigenartige Zwischenposition zwischen Idee und Sinnenwelt einnimmt, doch zugleich eine spezifische Affinität zur Idee, auf die sie sich bezieht und der sie sich anzugleichen sucht, besitzt; in der Fluchtlinie dieser Betrachtung steht die Frage, inwiefern die Seele selbst ein Modell für die Ontologie des wahrhaft Seienden abgibt.

Eine Zwischenstellung zwischen beiden Welten nimmt die Seele insofern ein, als sie — anders als die Dinge — nicht sichtbar, gleichzeitig aber — anders als die Idee — individualisiert ist, nicht ein allgemeines *eidos*, an welchem die vielfachen Exemplare teilhaben. *Sie* ist dasjenige, das nach Gleichheit mit den Ideen strebt, nicht ist sie selber dasjenige, an welchem anderes teilhätte oder wonach der Körper strebte; und doch ist sie von grundsätzlich anderer Beschaffenheit als die Dinge, gehört sie nicht zur Welt der Erscheinungen, hat sie ihr *telos* und ihre Richtschnur nicht in einer Seele an sich, von welcher sie ein Teil wäre. Zu den ersten Prädikaten, die die Nähe der Seele zur Idee bekunden, gehört die Selbständigkeit. Wie der Chorisomos die Grundlage der Ideenthese bildet, ist die Vergewisserung der getrennten Existenz das Ausgangsmotiv des Gesprächs über die Seele im *Phaidon*, die erste Reaktion auf die Angst angesichts des bevorstehenden Todes; ergänzt wird die Selbständigkeitsthese durch die Verklärung der schon antizipativ, im gegenwärtigen Leben vollzogenen Sublimierung und Ablösung vom Körper. Trennung, Erlösung, Befreiung sind Orientierungsmarken des Vollzugs, der die Seele von ihrem Verhaftetsein an den Körper — an den sie durch die Begierden „angenagelt und angeheftet“ ist und dadurch in sich selber „leibartig“ wird (Phd. 83d) — ablösen und ihr dazu verhelfen soll, für sich und als sie selbst zu existieren (und dadurch letztlich der Sterblichkeit zu entkommen). Das erste Anliegen gilt der Substantialität und Subsistenz der Seele — einem Merkmal, das in metaphysikkritischer Perspektive, in eigentümlicher Parallele, die initiale Fragwürdigkeit der Seele und der Substanz ausmacht.

Ein zweites Merkmal, das dem ersten argumentativ zugrunde liegt, ist die Einfachheit: Die innere Ungeteiltheit soll das Nichtvergehen — da Entstehen und Vergehen nur als Verbindung und Dissoziation gedacht sind — begründen. Im strengen Sinn kann das Nichtzusammengesetztsein, das die Idee als „einartiges“ definiert, der Seele nur thetisch zugesprochen werden, als Korollarium der Selbstgleichheit des Verhaltens, die ihrerseits nur approximativ, als Ideal behauptet wird. Die Ungeteiltheit weitet sich aus zu den Ideen der inneren Einheit, der Ganzheit, der Ursprünglichkeit, der Lebendigkeit und der Erfüllung.

Darin wird die Seele selbst zum Vorbild des wahren Seins: Sie repräsentiert, worin das wahrhafte Sein als Vollzug und Selbstverwirklichung besteht. Jenseits des formalen Konzepts der Idee steht die Seele für dasjenige Seiende, dessen Wirklichsein höchste Autarkie und Erfüllung impliziert. So steht sie in der Fluchtlinie des *ontos on* und geht darin über die Schranken hinaus, der der platonischen Idee gewissermaßen von ihrer eleatischen Herkunft gesetzt sind. Sie präfiguriert die Idee des Selbstseins als Wesensverwirklichung, wie sie in der aristotelischen Weiterzeichnung der platonischen Formen in den Blick kommt. Umgekehrt kann man darin die Linie angelegt sehen, die in der Neuzeit vom Substanz- zum Subjektivitätsdenken führt, sofern letzteres nicht wie bei Descartes bewusstseinstheoretisch fokussiert, sondern wie bei Hegel seinerseits ontologisch ausformuliert ist.

### 3. Kritik und Transformation der Ideenlehre

#### 3.1 Aporien der Ideenthese

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß die theoretischen Schwierigkeiten der – in den mittleren Dialogen idealtypisch entfalteten – Ideenlehre in Platons eigenen Schriften expliziert und reflektiert werden. Es handelt sich sowohl um Schwierigkeiten, die Ideenkonzeption selbst begrifflich konsistent auszuformulieren, wie um das Problem, auf der Grundlage der Ideensetzung die Logik menschlicher Erkenntnis wie die Ontologie des Wirklichen auf den Begriff zu bringen. Ich will an dieser Stelle nur Hauptlinien dieser Problematisierung durch Platon benennen.

Probleme der ersten Art betreffen namentlich die genannten Relationen bzw. bildlichen Vorstellungen der Teilnahme und Nachahmung, die das Verhältnis zwischen Einem und Vielem nur unzulänglich zu artikulieren erlauben. Virulent ist etwa das Problem des unendlichen Regresses, in welchem dasjenige, worauf sich die Sinnesgestalt bezieht, seinerseits durch eine analoge Verweisung intelligibel gemacht werden muß, so daß die Nachahmungsrelation iteriert wird; nach anderer Hinsicht ist es die Frage, wie die Ähnlichkeit zwischen Ding und Idee anders gesichert werden kann als über den gemeinsamen Bezug auf ein Drittes, das aber seinerseits mit jedem von ihnen in seiner Ähnlichkeit erst vermittelt werden muß. Grundsätzliche Bedenken betreffen andererseits die Frage, wie der strenge Dualismus überhaupt mit dem Anspruch des Erkennens vereinbar sein soll, wie die Immanenz beider Seiten aufgesprengt und vermittelt werden kann. Stehen solche Probleme im Dialog *Parmenides* zur Diskussion, so stellt der *Sophistes* die kritische Frage nach der isolierten Festgelegenheit und

Getrenntheit der Ideen, auf deren Basis konkrete, der Lebenserfahrung adäquate Erkenntnis nicht begründbar scheint. Während jene ersten Probleme in der Erörterung keine positive Beantwortung finden, begegnet Platon dem letzteren durch eine vertiefende Untersuchung, welche die notwendige ‚Verflechtung‘ der Ideen als Grundlage allen Sprechens und Erkennens aufweist.

Im Folgenden seien zwei Richtungen genannt, in denen Platon über den Rahmen des Ideendualismus als ontologischer Letztbestimmung hinausgeht und gleichzeitig Fluchtlinien des metaphysischen Denkens definiert.

### 3.2 Jenseits der Ideen: Die Idee des Guten

Einen herausgehobenen Ort der vertiefenden Reflexion stellen die drei berühmten Gleichnisse der Philosophie – Sonnengleichnis, Liniengleichnis, Höhlengleichnis – im 6. und 7. Buch der *Politeia* dar. Die beiden ersten gelten in je anderer Weise dem, was nach Aristoteles das innerste Anliegen der höchsten Wissenschaft ausmacht: der Suche nach dem ersten Grund. Gilt das Liniengleichnis der Explikation des voraussetzungslosen Anfangs, der *arche anhypothetos* (Pol. 510b), zu welchem nur die Philosophie, nicht die Fachwissenschaften zurückgehen, so steht im Zentrum des Sonnengleichnisses die Idee des Guten, von der es heißt, sie sei noch „jenseits des Seins“ (*epekeina tes ousias*, Pol. 509). Die berühmte Formulierung macht deutlich, daß es hier um eine Begründung *sui generis*, eine andere Rückführung als die Bezugnahme der Sinnenwelt auf die Ideen als wahrhaft Seiendem geht. Ausgangspunkt ist die Leitfrage der *Politeia* nach der Bestimmung der Gerechtigkeit, deren Explikation letztlich dahin führt, die Besprechung des Gerechten auf ein anderes und „Größeres als Gerechtigkeit“ (504d) hin zu übersteigen, um die politische Grundlagenreflexion darin zu ihrem Abschluß zu bringen und das Gerechtigkeitsprinzip selbst auf seine Geltung hin zu befragen (indem gezeigt wird, „inwiefern das Gerechte auch gut ist“: 506a). Diese Vertiefung mündet in eine metaphysische Reflexion, in welcher das Gute nicht nur als ethischer, sondern als ontologischer Begriff fungiert und für jenes „Beste unter den Seienden“ (532c) steht, das als „die Ursache selbst“ (533c) von jedem bestimmten Seienden Rechenschaft ablegen läßt.

Dieses höchste Prinzip beschreibt Platon in Analogie zur seins- und erkenntnistiftenden Funktion der Sonne: Wie diese zwischen Auge und Wahrnehmungsgegenstand eine Erkenntnisbeziehung ermöglicht und gleichzeitig dem Gegenstand selber „Werden und Wachstum und Nahrung verleiht“ (509b), so soll die Idee des Guten gleichsam als transzendente Bedingung der Erkenntnis wie des Seins fungieren: einerseits als „Ursache der Erkenntnis und der Wahrheit“, die „dem Erkennbaren Wahrheit“, „dem erkennenden Subjekt die Fähigkeit“

zum Erkennen verleiht (508a), andererseits als letztes ontologisches Prinzip, von dem her alles sein „Sein und Wesen“ hat (509b). In dieser Stellung ist die Idee des Guten nicht einfach ein eminentes Seiendes wie das Gerechte oder das Schöne selbst, nicht einfach eine Idee unter anderen – Platon spricht hier bezeichnenderweise nicht von *eidos*, sondern von *idea* –, sondern jenseits der Ideen: Sie ist, als Grund des Seins, „nicht selber Sein, sondern ragt an Würde und Kraft noch über das Sein hinaus“ (509b). Sie bringt, jenseits der jeweiligen Fundierung der empirischen Realitäten durch die ihnen korrespondierenden Ideen, gleichsam eine zweite, grundlegendere Ontologie zum Tragen. Von ihr aus soll sowohl die Seinsverfassung der Idee selbst wie deren Verhältnis zu den Dingen erfaßt werden; sie artikuliert, was es heißt, Idee bzw. wahrhaft Seiendes zu sein, und in welchem Sinn die Idee das Sein der Dinge begründet. Was aber bedeutet es, wenn solche transzendente Fundierung unter dem Titel des Guten geschieht?

Ideen sind mehr als allgemeine Prädikate oder Klassifikationsbegriffe. Etwas in seiner Wahrheit erkennen heißt es als teilhabend an seiner bestimmten Idee erkennen; solches Erkennen aber ist mehr als eine kategoriale Zuordnung. Sie ist Wahrnehmung eines bestimmten Verhältnisses zwischen Ding und Idee, das nicht zuletzt als Streben gekennzeichnet wurde. Das Ding erkennen, heißt in ihm sein Streben nach Angleichung an seine Idee, nach Selbstwerdung und Verwirklichung seines *eidos*, und zugleich sein Zurückbleiben hinter diesem erfassen. Die Idee nicht als bloßer Allgemeinbegriff, sondern als Ziel eines Strebens und Norm der Vollkommenheit jedes Seienden: dies scheint der eigentliche Sinn zu sein, in dem von der Idee gesagt werden kann, sie sei gut. Wenn die Idee des Guten der Erkärung der *ousia* eines jeden zugrunde liegt (534b), so heißt das, daß sie die allgemeine Tiefenstruktur des Seins überhaupt artikuliert.

Zu sein heißt, das Spannungsverhältnis zwischen Strebensziel und defizienter Realisierung vollziehen, sein *eidos* mehr oder weniger verwirklichen. Sein überhaupt ist etwas, das einer inneren Norm unterliegt und eine Norm ausdrückt: die Norm, dasjenige, was etwas seinem *eidos* nach ist, in vollendeter Weise zu sein. Dies gilt nicht nur für in sich normativ qualifizierte Begriffe wie die des Schönen oder Gerechten, sondern für alles Seiende, und das Gewahrwerden dieser Fundierung gehört zur letzten Begründung allen Wissens. Ich verweise nur darauf, daß Platon genau diesen Zusammenhang an einer signifikanten Stelle des *Phaidon* zur Geltung bringt, in welcher Sokrates gegenüber den materialistischen Naturerklärungen der Vorsokratik das Desiderat einer wahrhaften Ursachenerkenntnis anmeldet, von der es in analoger Formulierung heißt, daß sie zu zeigen hätte, inwiefern es für die Dinge gut und am besten sei, so zu sein oder sich zu verhalten, wie sie sind oder sich verhalten (Phd. 97c–98b). In seiner Wahrheit erkannt ist etwas dann, wenn es in seiner inneren Not-

wendigkeit, seinem Ausgespanntsein auf sein Telos hin verstanden wird, wenn von den Phänomenen gezeigt wurde, inwiefern sie in ihrer Bestimmtheit ihre Norm zum Ausdruck bringen. So artikuliert die Idee des Guten die ontologische Grundstruktur des Seienden schlechthin und ist in diesem Sinne nicht selbst ein Seiendes neben anderen, sondern „jenseits des Seins“ (509b). Es geht hier nicht um ein höheres, eminentes Seiendes, sondern um einen transzendentalen Grund des Seins und der Erkennbarkeit überhaupt (wobei gerade die Metapher der Sonne als Prinzip des Entstehens und der Sichtbarkeit für den Nexus zwischen beiden Seiten steht). Allerdings ist es kein Zufall, daß die erneute Inanspruchnahme der Transzendenzfigur – „jenseits des Seins“ – der anderen Lesart Vorschub leistet, die im Neuplatonismus zum Tragen gekommen ist und die auf ein transzendentes, ‚überseiendes‘ Erstes hin denkt.

### 3.3 Einheit, Ganzheit, Ordnung

Nach einer anderen Richtung finden sich Linien der metaphysischen Denkt-  
tradition in Platons späteren Dialogen dort angelegt, wo diese die Gedanken  
der Einheit, Ganzheit und Ordnung vor Augen bringen. Auch darin geht Platon  
über die Ideenthese hinaus, nun aber nicht mehr im Sinne einer grundlegenden  
Seinsfundierung, sondern eher im Horizont der späteren *metaphysica specialis*,  
als Verständigung nicht mehr über die allgemeinsten Grundlagen des  
Wirklichen, sondern über das Wirklichkeitsganze. Neben der Begriffsübung  
zum Einen und Vielen im zweiten Teil des *Parmenides* sei hier vor allem auf  
den *Timaios* verwiesen, in welchem Platon das Konzept der in sich gegliederten  
kosmischen Ganzheit entwickelt, die gleichzeitig die Ganzheit eines individu-  
ellen Lebewesens ist. Bemerkenswert ist die affirmative Wertung, die von vorn-  
herein mit diesen Ideen verbunden ist und die durch den theologischen Hinter-  
grund des Schöpfungsberichts vorgegeben ist, demzufolge der Gott frei von  
Mißgunst ist und nichts anderes will, als „daß alles ... gut und nach Möglichkeit  
nichts schlecht sei“ (Tim. 29e). Der *Timaios* gibt die theologische Übersetzung  
der ontologischen Seinsteologie und bekräftigt darin die normative Seinsord-  
nung: Das Gute ist Grund des Seins überhaupt und seiner Vollkommenheit. Be-  
merkenswert ist nun, daß zu den ersten Bedingungen solcher Vollkommenheit  
die Ganzheit zählt. Um das All als vollkommenstes Werk zu schaffen, kann sein  
Vorbild nichts Partielles, sondern nur ein in sich vollendetes Ganzes sein, das  
nichts außerhalb seiner hat und in sich erfüllt und eins ist. Die innere Einheit  
ist eine durch wechselseitige Verbindung und Harmonie gestiftete, die Platon  
in einer weit ausgreifenden mathematischen Konstruktion über das Verhältnis  
der Proportion generiert (die als „das schönste aller Bänder“ die innere Ein-  
heit des Zusammengefügteten stiftet: Tim. 31c). Übereinstimmung mit sich und  
Unauflöslichkeit bilden das innere Pendant zur äußeren Geschlossenheit des  
Kosmos, wie sie anschaulich in dessen Kugelgestalt und Kreisbewegung zum

Ausdruck kommt: im Bild der glatten Oberfläche der Kugel, die keine Organe zum Verkehr mit der Außenwelt besitzt und deren Leben sich ganz im Selbstverhältnis, als Selbstbewegung und Selbstbeziehung vollzieht — Sinnbild der ontologischen Selbständigkeit der Substanz wie der Vollendetheit göttlichen Glücks. Aufs Ganze projiziert, ist die Geschlossenheit Kehrseite der Totalität: Philosophie denkt auf das Umfassende hin, das kein Außen hat. —

So finden wir unter verschiedenen Abschattungen in den platonischen Dialogen Figuren jener Letztheit und Unbedingtheit, in denen noch Kant die Signatur des metaphysischen Denkens sieht. Es liegt auf der Hand, daß damit ebensoviele Bestimmungen genannt sind, die für die philosophische Theologie grundlegend geworden sind, sei es, daß sie von dieser übernommen, transformiert oder kritisch zurückgewiesen werden. Platon hat in seinen Schriften nicht selbst wie Aristoteles oder die neuplatonischen Autoren (und die an Platon anschließende mittelalterliche und moderne Metaphysik) systematische theologische Spekulationen ausgearbeitet, auch wenn sich sein Werk wie selbstverständlich im Horizont eines religiösen Denkens bewegt. Das Göttliche, die Götter, auch ‚der Gott‘ sind Bezugspunkte seines Denkens und figurieren unter vielfältigen Bezügen in der Explikation der Ideenlehre wie im Rahmen der ethischen und politischen Theorie — so daß M. Erler sogar zum Schluß kommen kann, daß Platons Werk „neben dem Homers und Hesiods als eines der bedeutendsten Zeugnisse der paganen antiken Theologie zu gelten“ hat.<sup>3</sup> Wieweit diese im Rahmen der nie in Frage gestellten antiken Religion sich bewegende Denkform mit der späteren Verschränkung von Philosophie und christlicher Religion zu vermitteln ist, ist eine andere Frage.

---

<sup>3</sup> Erler, *Platon*, 464.