

Klaus Oehler [\*]

## Der entmythologisierte Platon: Zur Lage der Platonforschung

Es geht um Fragen, die durch neue Ergebnisse der Platonforschung in den letzten Jahren aufgekommen sind. Von der Beantwortung dieser Fragen wird es abhängen, ob das seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts vorherrschende Platon-Bild weiterhin in seinen Grundzügen verbindlich bleibt oder ob dieses Bild sich als geistesgeschichtlich und gesellschaftlich bedingtes Vorurteil kompromittiert und endgültig verabschiedet wird. Das traditionelle Platon-Bild steht zur Verhandlung, und damit steht mehr auf dem Spiel als das Bild, das sich die moderne Kultur von Platon gemacht hat. Auf dem Spiel stehen auch jene höheren Interessen, die auf dieses Bild eingeschworen sind. Bis zu welchem Grad entsprach die Einbürgerung dieses Bildes einem gesellschaftlichen Bedürfnis? Wie weit war es eine Konvention? Erweist sich dieses Bild am Ende als ein Götze, und ist vielleicht das, was sich heute in der Platonforschung ereignet, eine Art von Götzendämmerung, in der es nach Nietzsches glänzender Formulierung ja bekanntlich zu Ende geht mit der alten Wahrheit?

Eine solche Behauptung wäre sicherlich eine Übertreibung. Und doch zeigt es sich heute, daß die bisherige, traditionsgemäß fast ausschließlich an den Dialogen orientierte Beschäftigung mit Platon einseitig war. Es gibt noch einen anderen Platon, den Platon der akademischen Lehrgespräche, den man den esoterischen Platon zu nennen sich gewöhnt hat, dessen philosophische Konzeption inhaltlich und methodisch über das hinausgeht, was die Dialoge vermitteln. Erst dieser Platon des innerakademischen Unterrichts, so scheint es, läßt uns die Radikalität des Platonischen Fragens und die Geschlossenheit der Beantwortung klar erkennen. Zugleich lernen wir sehen, daß viele der älteren Versuche, Platon zu deuten, perspektivische Verzerrungen sind, die einzelne Züge auf Kosten aller übrigen spiegeln. Das gilt auch für zahlreiche Unternehmungen, wie sie in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts besonders in Deutschland veranstaltet worden sind, die Platon je nachdem als Politiker, Erzieher, Künstler und existentiellen Denker in den Vordergrund stellten. Es wäre ungerecht zu übersehen, daß diese Deutungen wertvolle Einzelerkenntnisse zutage gefördert haben; allein zu einem philosophischen Verständnis dessen, was die Philosophie Platons ihrem Inhalt und ihrer Methode nach ist, haben diese Versuche nicht geführt.

In diesen Arbeiten und unter ihrem Einfluß trat, wie es jetzt Gadamer aufklärend formuliert hat, "die dogmatische Gestalt der Ideenlehre" ganz zurück.<sup>[1]</sup> Auf sie kann jedoch nicht verzichtet werden, wenn es um die Platonische Philosophie im ganzen geht. Es sieht so aus, als ob das Wiederernstnehmen der esoterischen Philosophie Platons als einer geschichtlichen Realität und die Arbeit an der Erschließung dieser Philosophie zum erstenmal in der Geschichte der Platonforschung so etwas wie eine Totalansicht durch den Zugang von allen Seiten ermöglichen. Aber, und vor diesem Irrweg warnt Gadamer mit

---

\* aus: Klaus Oehler, *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*, C.H. Beck, München 1969, p. 66-94.

s. auch: Zeitschrift für Philosophische Forschung 19, 1965, 393-920.

<sup>1</sup> Hans-Georg Gadamer, *Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief*. SB Heidelberg, philos.-hist. Klasse, 1969, z. Abh., S. 6. – Die große Ausnahme ist das hermeneutisch wichtige Sokrates-Buch von Helmut Kuhn, Berlin 1934 (Münchens 1959), das von der Einheit des Platonischen Gesamtwerkes ausgeht. Vgl. die Rez. von K. Gaiser, *Philos. Rundschau* 8, 1960, 160-170. Das gleiche gilt für das Platon-Buch von Gerhard Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des Platonischen Denkens*, Frankfurt a. M. 1939, 21948, 31965. In einer für die damalige Forschungslage außerordentlich sicheren Formulierung stellt Krüger in seiner methodisch wichtigen Einleitung (XX) die Frage, "ob nicht das Selbstzeugnis Platons im 7. Brief einerseits und die Existenz jener esoterischen Lehre andererseits mit der Darstellung, die die Dialoge geben, vereinbar sei" ... "die Frage bleibt offen".

Recht, "es kann sich nicht um ein Entweder-Oder handeln" (a. O. 6). Die mündliche Lehre und das dialogische Schriftwerk haben ihren gemeinsamen dialektischen Ursprung im akademischen, im sokratischen Gespräch, und Gadamer bemerkt hermeneutisch richtungweisend: "Die besondere literarische Gestaltung, die Plato für seine sokratischen Reden erfand, ist nicht nur ein kunstvolles Versteck für seine Lehren, sie ist auch – innerhalb der Möglichkeiten, die die Kunst des Schreibens gibt – ihr tiefsinniger Ausdruck" (a. O. 7). In diesem Sinne sind auch die durch die gegenwärtige Diskussion über den esoterischen Platon aufgeworfenen Methodenprobleme der philosophischen Platoninterpretation zu durchdenken. Zu diesem Zweck empfiehlt es sich, zunächst sich mit der veränderten Situation in der Platonforschung vertraut zu machen. Das geschieht vielleicht am besten durch einen einleitenden Überblick über die neuere Geschichte dieser Forschung.

## 1

Mit dem Erwachen des historischen Bewußtseins in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts hatte sich das gelehrte Interesse auch Platon zugewandt. Was man bei einem Philosophen von Rang als selbstverständlich voraussetzte, nämlich das Vorhandensein eines Systems, das versuchte man jetzt auch bei Platon zu eruieren. Was diesen im Grunde noch ganz rationalistischen Aufklärern fehlte, war der sichere Besitz hermeneutischer Grundsätze. So unternahmen sie es, ein System Platonischer Philosophie dadurch zu gewinnen, daß sie unter vollständiger Vernachlässigung der Form der Dialoge aus den einzelnen Dialogen deren dogmatischen Gehalt zu destillieren und dann zu einer begrifflichen Einheit zu komponieren versuchten. Es war ein Versuch mit untauglichen Mitteln. Trotzdem war der Grundgedanke dieser systematischen Platoninterpretation des 18. Jahrhunderts im Ansatz richtig. In welchem Sinne er richtig war, wird sich noch zeigen.

Die Geschichte der neueren Platonforschung beginnt mit Schleiermacher. Unter dem Einfluß der Romantik und insbesondere Friedrich Schlegels erkannte Schleiermacher, daß die dialogische Form der Platonischen Schriften keine bloße Einkleidung der Gedanken, nicht Beiwerk ist, sondern daß die Form des Dialoges ein wesensmäßiges Element des Platonischen Schrifttums ist, von dem nicht ohne Schaden für ein angemessenes Verständnis des in dieser Form Ausgedrückten abstrahiert werden kann. Das heißt, er erkannte die äußere, schriftstellerische Form des Dialoges als die zugleich innere Form der dialektischen Bewegung des hier zu künstlerischem Ausdruck kommenden Denkens. Aber darüber darf das Wichtigste an Schleiermachers Entdeckung nicht vergessen werden: er sah diese innere Form nicht nur im Ganzen jeder einzelnen Schrift, sondern auch im Ganzen des Gesamtwerkes, das für ihn eine von Platon planmäßig verwirklichte gedankliche Einheit darstellte. Diese so verstandene gedankliche Einheit des Platonischen Schriftwerkes beruht nach Schleiermacher auf der Einheit der Philosophie Platons, die der Reihe der Dialoge als im wesentlichen fertige Größe zugrunde liegt. Die Reihe der Dialoge spiegelt also nicht die philosophische Entwicklung des Autors, sondern muß pädagogisch-didaktisch verstanden werden im Sinne eines methodisch gesicherten Fortschreitens zu einem von vornherein feststehenden Ziel. Die Aufgabe, die sich von daher für Schleiermacher stellte, mußte konsequenterweise die Rekonstruktion der ursprünglichen, von Platon befolgten teleologischen Ordnung der Dialoge sein.

Der wachsende Einfluß der deutschen Romantik im Geistesleben des 19. Jahrhunderts ließe auch schon ohne Kenntnis der Fakten vermuten, daß es bei der Schleiermacherschen Betrachtungsweise nicht blieb. Zu mächtig war das Interesse an der geschichtlichen Individualität des Menschen Platon. In seinem Werk sollte diese Individualität faßbar sein.

Unter diesem psychologischen und biographischen Aspekt verstand man das Werk nicht mehr als eine von dem Urheber mehr oder weniger losgelöste Setzung, sondern als Ausdruck des geistigen Schicksals einer großen Persönlichkeit. Die Dialoge werden zu Fragmenten einer Lebensgeschichte, zu "Bruchstücken einer großen Confession", zu Dokumenten der Entwicklung Platons. Zu der Frage nach den schriftstellerischen Absichten Platons kam nun noch die Frage nach der situationsgebundenen, erlebnismäßigen Kausalität hinzu. Die Forschungslage fing an, kompliziert zu werden.

Es war Karl Friedrich Hermann, der 1839 in seinem Werk 'Geschichte und System der platonischen Philosophie' den Entwicklungsgedanken zuerst in die Platonforschung eingeführt hat. Der Titel des Buches läßt die These deutlich erkennen. Es geht Hermann darum zu zeigen, daß die Werke Platons Manifestationen der Entwicklung der Philosophie Platons sind, Ausdruck der verschiedenen Phasen eines Systems. Diese Position machte die Einzelerklärung der Dialoge und die Bestimmung ihrer Entstehungszeit zur vordringlichen Aufgabe. Schon Schleiermacher hatte den Versuch unternommen, die zeitliche Aufeinanderfolge der Platonischen Schriften zu bestimmen. Seine Vorstellung eines didaktischen Planes, dem Platon gefolgt sei, diente ihm dabei als Leitfaden. Es waren fast ausschließlich inhaltliche Gründe, die man in der Nachfolge Schleiermachers zur Beantwortung der Datierungsfrage angeführt hatte.

Die These Hermanns, daß die Dialoge die Entwicklung des Platonischen Denkens spiegeln und daß in ihnen die einzelnen Phasen dieser Entwicklung noch erkennbar sind, war ein wirkungsvoller Angriff auf die Position Schleiermachers. Diese schien vollends erschüttert, als es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Sprachstatistik gelang, die bis dahin bloß inhaltliche Begründung der Mutmaßungen über die Reihenfolge der Dialoge durch stilkritische Beobachtungen zu ergänzen oder zu ersetzen und die relative Chronologie weitgehend zu sichern. Das bedeutete eine nahezu vollständige Revolution der Platonforschung. Vorangegangen war die Entdeckung Hermanns von der späten Entstehung des Phaidros, den Schleiermacher für ein Jugendwerk Platons gehalten hatte. Aber es war erst die Großtat der Engländer unter Führung von Lewis Campbell, welche die größte Umwälzung in der Platonforschung seit Schleiermacher auslöste. Durch stilistische Untersuchungen kamen sie zur Spätdatierung der dialektischen Werke, die Schleiermacher in seiner Rekonstruktion des didaktischen Planes Platons als logisch-methodologische Einführungsschriften an den Anfang von Platons Schriftstellerei gestellt hatte. Jetzt rückten diese als Spätwerke erkannten dialektischen Schriften mit einem Schlage in den Mittelpunkt der Betrachtung.

Zu eben dieser Zeit befand sich auch die Philosophie des 19. Jahrhunderts in einem tiefgreifenden Umbruch. Die Wirkung der großen metaphysischen Systeme des deutschen Idealismus war verblaßt. Fragen der Erkenntniskritik und der Methodologie hatten sich in den Vordergrund geschoben. Eine Rückbesinnung auf Kant war die Folge. In dieser Situation war für die Philosophen des Neukantianismus Platons Problematik in seinen dialektischen Spätschriften, auf die durch die neue Chronologie alle Aufmerksamkeit gerichtet war, von unmittelbarer sachlicher Aktualität. Man glaubte, die eigenen Probleme bei Platon wiederzuerkennen. Platon wurde durch das Medium der Philosophie Kants gesehen und von der neukantianischen Schule als ihr eigentlicher Ahnherr okkupiert. Die Ideen wurden zu Methoden, zu Gesetzen erklärt, und auch die frühen Schriften Platons wurden in diesem Sinne interpretiert. Das klassische Dokument dieser neukantianischen Platoninterpretation ist das mit Recht so berühmte Werk von Paul Natorp: 'Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus.' Es erschien 1903. Das Platon-Buch von

Natorp ist bis heute der bedeutendste Beitrag der philosophischen Forschung zur Platonerklärung der neueren Zeit geblieben. Es ist Interpretation und Philosophie aus einem Wuchs und von bisher nicht mehr erreichter spekulativer Kraft auf diesem Felde der Forschung. Nach einer beinahe hundertjährigen fast ausschließlichen Beschäftigung der Philologen mit Platon erschloß dieses Buch Platon wieder der philosophischen Interpretation. Seine bahnbrechende Leistung bestand darin, daß hier in einer bis dahin nicht gekannten Intensität und Schärfe des Zugriffs die Bedeutung methodologischer Probleme im Denken Platons bewußt gemacht wurde. Dieses Interesse an der philosophischen Methodologie bei Platon war um so auffälliger, als die dem Neukantianismus vorangehende Philosophie des 19. Jahrhunderts in ihrer auf Kant folgenden Rückkehr zur Metaphysik und teilweise im Kampf gegen Kants Kritik die Platonische und Aristotelische Metaphysik als Schutzmacht betrachtet hatte. Von Methodenkritik ist hier kaum etwas zu spüren. Aber sowohl die metaphysisch als auch die methodologisch orientierte Platonauffassung hatten doch bei aller Verschiedenheit im einzelnen eines gemeinsam, nämlich das zentrale Interesse an der Ideenlehre. Mit der Konzentration auf die logische, methodologische und erkenntnistheoretische Problematik ergab sich auch für den Neukantianismus dieses Interesse zwangsläufig. Was immer man gegen die Platoninterpretation der neukantianischen Marburger Schule einwenden mag, so steht doch unbezweifelbar fest, daß zu dem Zeitpunkt, als sie in die Diskussion eingriff, die Platonforschung vor Problemen stand, der die Philologie allein nicht mehr gewachsen war. Es ging um das philosophische Verstehen der Ideendialektik, und es ging darum, ob es möglich sei, das philosophische Gesamtwerk Platons von der Frage nach der logisch-methodologischen Leistung der Idee her zu erschließen. Das machte eine genuin philosophische Durchdringung des ganzen Platon erforderlich, und eben das war die große Tat Natorps, der damit zu einer ganz neuen Gesamtauffassung der Platonischen Philosophie kam.

Aber neben den unbestrittenen Vorzügen wies Natorps Interpretation auch unübersehbare Mängel auf. Insbesondere war es Natorp nicht gelungen, seine Grundüberzeugung von der logischen Leistung der Idee mit der in den Dialogen zu beobachtenden Aspektverschiebung in der Betrachtungsweise der Ideen gehörig abzustimmen und auszubalancieren. Das ist auch Natorps Schüler Nicolai Hartmann nicht gelungen, der das Unternehmen seines Lehrers 1909 unter dem Titel 'Platons Logik des Seins' fortsetzte. Man glaubt, aus dieser Themenstellung schon den späteren Erneuerer der Ontologie herauszuhören. Aber diese Schrift ist noch ganz am Geiste der neukantianischen Marburger Schule abgefaßt.

Ein Großteil der Mißverständnisse, zu denen die Platoninterpretation der Marburger Schule den Anlaß gab, geht auch zu Lasten der eigenen Schulterminologie, die sich der besseren Einsicht oft hindernd in den Weg stellte. Man gebrauchte die eigenen Begriffe zu unkritisch bei der Deutung der Platonischen Philosophie und übertrug auf diese eine Fragestellung, die nicht die Platons, sondern eben die der Marburger war. Das alles schmälert nicht den philosophischen Wert insbesondere des provokativen Buches von Natorp.

Die durch die neukantianische Platoninterpretation sichtbar gemachten Probleme sollten erst eine angemessene Beantwortung erfahren, als sich die Methoden der philosophischen und philologischen Forschung in Personalunion vereinigten. Das war bei Julius Stenzel der Fall. Seine 1917 erschienenen 'Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles' stellen den gewichtigen Versuch einer Vermittlung zwischen der genetischen und der systematischen Betrachtungsweise der Platonischen Philosophie, im besonderen der Ideenlehre, dar. Die unvermittelte Gegenüberstellung von Genese und System war es ja

gewesen, die seit Hermann eine ungelöste Spannung in der Platonforschung hatte aufkommen lassen. Diese Antithese von Genese und System war durch die Neukantianer noch verschärft worden. In dieser Situation gelang es Stenzel, einen Ausgleich zu erzielen, indem er einerseits von der Vorstellung der Einheit des Platonischen Denkens ausging, andererseits aber einen Entwicklungsbegriff in Ansatz brachte, der die Entwicklung als eine Entwicklung in der Einheit des Platonischen Denkens verstand. Damit gelang Stenzel zweierlei: er vermied die modernistischen Übertreibungen der Neukantianer, und er ging gleichzeitig den Naivitäten und Trivialitäten der biographischpsychologischen Methode aus dem Wege. Darüber hinaus förderte Stenzel in bedeutendem Umfang die Erschließung der esoterischen Philosophie Platons und gab damit der Platonischen Frage die in unserem Jahrhundert und besonders in der neuesten Phase der Forschung charakteristische Wendung. Es ist die Frage, ob und wieweit sich die Existenz einer esoterischen Sonderlehre Platons verifizieren läßt.

Die Frage als solche ist nicht neu. Sie kam auf im 19. Jahrhundert, nachdem die Entdeckung der Dialogform Schleiermacher veranlaßt hatte, den Unterschied zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit, zwischen Geschriebenem und Gesprochenem bei Platon zu entwesentlichen. Schleiermacher hatte in der Einleitung (1804) seines Übersetzungswerkes den Dialog und seine Form verabsolutiert. Die Folge war, daß für mehr als ein Jahrhundert in den Kreisen der philosophischen und philologischen Zunft der Glaube an die Existenz einer esoterischen Sonderlehre Platons von der herrschenden Meinung als Hirngespinnst abgetan wurde. Im Tone eines nachsichtigen Besserwissens sprach man von dem "Gespenst des esoterischen Platonismus". Diese plötzliche Sinnesänderung, die Schleiermacher inaugurierte, ist um so erstaunlicher, als man bis dahin, nämlich vom Altertum bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, ganz allgemein von der Existenz einer esoterischen, nicht in den Dialogen publizierten Philosophie Platons überzeugt war. Diese Überzeugung war veranlaßt durch die Selbstzeugnisse Platons im Phaidros und im Siebenten Brief und durch die Spuren einer mündlichen Lehre Platons bei Aristoteles und den Späteren. Im übrigen war bekannt, daß es die Unterscheidung zwischen exoterischer und esoterischer Lehre der Sache nach schon bei den Pythagoreern gab, zu denen Platon persönliche Beziehungen unterhalten hatte. Sie ist in gewisser Weise für die gesamte antike Schultradition charakteristisch.

Angesichts dieser Tatbestände blieb Schleiermachers These von der mehr oder weniger ausschließlich schriftstellerischen Wirksamkeit Platons nicht auf der ganzen Linie unwidersprochen. So widersprach neben anderen auch Christian August Brandis in seiner Schrift von 1823 'De perditis Aristotelis Libris de Ideis et de Bono', und ebenfalls widersprach Karl Friedrich Hermann in dem Vortrag von 1839 'Über Plato's schriftstellerische Motive'. Aber dieser Einspruch drang nicht durch. Auf der anderen Seite sah man sich gezwungen, auf irgendeine Weise mit der indirekten Überlieferung fertig zu werden, die eine besondere Lehre Platons für den innerakademischen Bereich bezeugte.

Diese indirekte Überlieferung geht auf Platons Vorlesung *Περὶ τὰ γὰ θοῦ* zurück. Im Rahmen des Schleiermacherschen Platon-Bildes gab es dafür keinen Platz, und tatsächlich hat Schleiermacher auch die indirekte Überlieferung ignoriert. Man stand also vor der nicht ganz leichten Aufgabe, die Konzeption Schleiermachers, an der man doch im großen und ganzen festzuhalten gedachte, mit dem Faktum der indirekten Überlieferung in Einklang zu bringen. In dieser Verlegenheit befand man sich, als die gerade aufkommende entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise ihre Hilfe anbot, die man in dieser Situation auch gerne annahm. Man erklärte die durch die indirekte Überlieferung bezeugte Lehre

Platons zur Spätphase seiner Lehrentwicklung und wies diese Phase einem letzten Lebensabschnitt zu, in dem Platon dem Dialogwerk nichts mehr hinzugefügt hat. In diesem Sinne wurde dann *Περὶ τὰ γαθοῦ* als Altersvorlesung verstanden, gewissermaßen als eine Fortsetzung des Platonischen Philosophierens mit anderen Mitteln. Diese Auffassung, von Karl Friedrich Hermann zuerst formuliert und dann von Eduard Zeller wirkungsvoll begünstigt, hat die Forschung bis in die jüngste Vergangenheit hinein entscheidend bestimmt.

Das gilt auch noch für diejenigen Pionierarbeiten, denen wir die fragmentarische Wiederentdeckung der esoterischen Philosophie Platons zu verdanken haben. Planmäßig vorbereitet wurden diese Untersuchungen erst zu Beginn dieses Jahrhunderts, und zwar durch L. Robin, der es in seinem 1908 erschienenen Werk 'La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote' unternahm, die bei Aristoteles erhaltenen Zeugnisse über die Lehre Platons von den Ideen-Zahlen zusammenzustellen und zu erklären. Aber es war erst Stenzel, der erkannte, daß es vor allem darum ging, diese Zeugnisse mit den Dialogen in eine sinnvolle Beziehung zu bringen. Stenzel hat diese schwierige Aufgabe in Angriff genommen und hat sie dadurch einer Lösung näherzuführen versucht, daß er die schulinternen Diskussionen über die Ideenlehre, soweit wir von solchen Diskussionen und Disputen etwas wissen, seiner besonderen Aufmerksamkeit unterzog. Das geschah vor allem in den schon erwähnten 'Studien' von 1917 und in dem Werk 'Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles' von 1924. Stenzels Arbeiten in dieser Richtung waren mit angeregt worden von Werner Jaeger, der mit seinen 'Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles' von 1912 auch einen starken Impuls auf die Platonforschung ausübte, indem er darin unter anderem auch seine Überzeugung von der Existenz einer esoterischen Sonderlehre aussprach und damit diese alte Frage in die Erinnerung der Forschung zurückrief und erneut zur Diskussion stellte. Zum anderen aber wirkten Jaegers 'Studien' auch deshalb auf die Platonforschung, weil Jaeger im Hinblick auf die Aristotelischen Schriften den Unterschied zwischen Schulvorlesungen oder Vorlesungsmanuskripten und veröffentlichten Dialogen überzeugend herausgearbeitet und angewendet hatte. Seit dieser klaren literarhistorischen Unterscheidung kamen mehr und mehr Forscher zu der Meinung, daß über den Zusammenhang zwischen der Platonischen und der Aristotelischen Philosophie überhaupt nur dann wirklich etwas ausgemacht werden könne, wenn es gelänge, die esoterischen Lehren Platons zu rekonstruieren. Denn nur dann sei allererst die Grundlage für einen angemessenen Vergleich mit den Lehrschriften des Aristoteles gegeben. Das sei aber nicht der Fall, solange man die exoterischen Dialoge Platons mit den Schulschriften des Aristoteles konfrontiere. Stenzels Untersuchungen sind der erste groß angelegte Versuch, dieser neuen, durch Jaegers Aristoteles-Studien deutlich gewordenen Problemlage gerecht zu werden. Aber Stenzels bahnbrechendes Unternehmen krankte von vornherein an einer methodischen Einseitigkeit. Zu ausschließlich sah er im *Diairesis*-Begriff die Möglichkeit eines direkten Zuganges zum Denken und zur Philosophie Platons. Wesentliche Lehrstücke brachte Stenzel nicht unter diesen Begriff, oder die Erklärung blieb unzureichend. Daß das bei so zentralen Problemen wie dem der Ideen-Zahlen und dem der Zurückführung alles Seienden auf den einen Prinzipiengegensatz geschah, erzeugte Resignation vor der Aufgabe des Nachweises einer esoterischen Sonderlehre Platons, zum Teil führte es auch direkt zur Bestreitung der Existenz einer solchen Lehre. Repräsentativ für diese radikale Lösung sind die Arbeiten von Harold Cherniss, vor allem 'Aristotle's Criticism of Plato and the Academy' (1944) und 'The Riddle of the Early Academy' (1945). Die außergewöhnliche Gelehrsamkeit der Untersuchungen von Cherniss hat die Forschung mannigfach befruchtet, aber seine Hauptthesen haben die Mehrheit der Sachverständigen

nicht zu überzeugen vermocht. Das war während der inzwischen vergangenen zwanzig Jahre auch immer weniger möglich, weil in diesem Zeitraum die Erschließung der esoterischen Lehre Platons stetig fortschritt und neues Material für die Rekonstruktion dieser Lehre vorgelegt werden konnte. Das gilt für die Arbeiten von Philip Merlan, der, anknüpfend an seine früheren Untersuchungen, in seinem 1953 erschienenen Buch 'From Platonism to Neoplatonism' nachweisen konnte, daß zentrale Elemente des Neuplatonismus sich historisch bis in die Akademie Platons zurückverfolgen lassen. Das gleiche gilt auch für die Forschungen von Paul Wilpert; sein Buch 'Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre', 1949, hat uns dem von Stenzel abgesteckten Ziel, das einheitliche Ganze der Philosophie Platons wiederzuerkennen, ein beträchtliches Stück nähergebracht. In der Nachfolge von Merlan und Wilpert hat C. J. de Vogel in mehreren Aufsätzen den neuen Ansatz weiter ausgebaut. Von diesem Ansatz her versuchten die genannten Forscher, vor allem die ontologischen Bestimmungen der esoterischen Philosophie Platons wiederzugewinnen.

Der axiologische Gehalt der esoterischen Lehrvorträge Platons wurde demgegenüber stark vernachlässigt. Es ist das Verdienst der Tübinger Dissertation von Hans Joachim Krämer 'Arete bei Platon und Aristoteles', 1959, diese Lücke geschlossen zu haben. Es gelang Krämer der Nachweis, daß das Aristotelische Wertdenken über die Platonischen Dialoge hinaus auf innerakademische Lehrvorträge Platons zurückgeht. Die forschungsgeschichtliche Bedeutung des Krämerschen Buches liegt aber nicht so sehr in diesem speziellen Ergebnis, als vielmehr in der Beobachtung und der hermeneutischen Erfahrung, die sich damit verband, daß nämlich die esoterische Lehre Platons für die Interpretation der Dialoge sowohl als auch für den verstehenden Nachvollzug der Platonischen und der Aristotelischen Philosophie sowie des Zusammenhanges beider von ausschlaggebender Bedeutung ist. Von einer die Platonforschung revolutionierenden Sprengkraft aber ist seine These, daß jene indirekte Überlieferung, die zuletzt auf die Vorlesung Platons 'Über das Gute' zurückgeht, keineswegs die späteste, jenseits der Dialoge liegende Phase der Platonischen Lehrentwicklung erkennen läßt, sondern daß jene Überlieferung genau die esoterische Philosophie Platons spiegelt, die als solche in den publizierten Dialogen nicht zur Darstellung kommt, die aber gleichwohl von Anfang an Gegenstand der hinter den Dialogen sich vollziehenden innerakademischen Lehrtätigkeit Platons gewesen ist.

Diese These ist ein Programm. Denn wenn die Krämersche Annahme stimmt, muß konsequenterweise die nächste und dringendste Aufgabe der Platonforschung darin bestehen, die esoterischen Lehren Platons nun in möglicher Vollständigkeit zu ermitteln und ihren Zusammenhang mit den Dialogen herauszuarbeiten sowie für das Gesamtverständnis der Platonischen Philosophie auszuwerten. Das ist ein weites Feld. Anschließend an die Ergebnisse von Krämer hat Konrad Gaiser in seinem Buch 'Platons ungeschriebene Lehre', 1963, versucht, auf der Grundlage der bekannten antiken Berichte über die esoterische Philosophie Platons die Platonische Prinzipien- und Wissenschaftslehre zu rekonstruieren. Ich selbst habe in meinem Aufsatz Hermes 1965 'Neue Fragmente zum esoterischen Platon' auf der Grundlage von bisher unerkannt gebliebenen Zeugnissen bei Porphyrios diese Linie weiterverfolgt.

## 2

Die Ergebnisse der Untersuchungen von Krämer haben die Lage der Platonforschung fundamental verändert. Darüber kann es ernsthaft keinen Zweifel geben. Es ist auch schon

abzusehen, daß sich das konventionelle Bild vom Ablauf der antiken Philosophiegeschichte grundlegend mit verändern wird. In welchem Sinne das vermutlich der Fall sein wird, soll am Schluß kurz skizziert werden. Jetzt muß es zunächst darum gehen, die wichtigsten Ergebnisse Krämers zusammenfassend darzustellen. Nur auf der Grundlage dieser Kenntnis ist heute eine fruchtbare Weiterarbeit möglich. In seinem Buch über 'Platons ungeschriebene Lehre' baut Gaiser auf den Ergebnissen Krämers weiter. Auch deshalb ist es notwendig, das von Krämer entworfene Bild genau zu kennen.

Danach hat es neben dem literarischen Wirken Platons eine innerakademische Lehrtätigkeit Platons gegeben. Repräsentativ dafür ist Platons Vorlesung *Περὶ τὰ γὰθοῦ* die aber nicht eine einmalige sogenannte Altersvorlesung des greisen Platon war, sondern eine Vorlesungsreihe, bei der es sich um die wiederholte und regelmäßige Lehrtätigkeit Platons in der Akademie handelte, also um innerschulische Lehrvorträge unter dem Generalthema *Περὶ τὰ γὰθοῦ*. Eine chronologische Festlegung dieser Vorträge auf die Zeit nach den Dialogen oder auf irgendeinen anderen Lebensabschnitt Platons wird von der antiken Überlieferung nicht gestützt. Dagegen wird die Existenz einer besonderen, innerschulischen Lehre von Platon selbst im *Phaidros* und im Siebenten Brief unter dem Hinweis auf die Mängel der Schriftlichkeit angedeutet. Dazu passen die über das ganze Schriftwerk verteilten Äußerungen der Zurückhaltung. Es ist nicht sicher, aber es ist wahrscheinlich, daß die Grundzüge der Sonderlehre spätestens seit der Zeit der *Politeia* festlagen. Das bedeutet – und eine genauere Interpretation unter diesem Gesichtspunkt bestätigt das –, daß die schriftlichen Äußerungen Platons zusammengehalten werden durch eine dahinterstehende, umgreifende Prinzipienlehre und einen dazugehörigen systematischen Gesamtentwurf. Für das Spätwerk gelingt die Reduktion durchgehend, für das Frühwerk muß gelegentlich, mangels spezifischer Äußerungen, von der Sache her ergänzt werden. Solche Ergänzungen bleiben freilich hypothetisch. Im ganzen aber ist die historische Rekonstruktion von einem ausreichenden Sicherheits- bzw. Wahrscheinlichkeitsgrad.

Die übereinstimmenden Zeugnisse der Dialoge, des Siebenten Briefes und der indirekten Überlieferung lassen erkennen, daß das in den Dialogen erklärtermaßen Ungesagte nicht schlechthin unsagbar ist: es ist, wie der Siebente Brief deutlich macht, von Platon selbst mündlich weitergegeben worden. Er läßt auch keinen Zweifel darüber, um welche Sache es dabei ging. Es ging um die Prinzipien, die er im Siebenten Brief *ἄκρα* und *πρωτα* nennt. Die Vorträge *Περὶ τὰ γὰθοῦ* handelten aber, wie die Berichte zeigen, von Prinzipien, vor allem von zwei Prinzipien, der Eins und der Unbegrenzten Zweiheit. Dieser Tatbestand legt es nahe, daß das im Siebenten Brief und im *Phaidros* als angeblich unsagbar Bezeichnete und in den Dialogen tatsächlich Ungesagte in den Vorträgen *Περὶ τὰ γὰθοῦ* ausgesagt wurde und also Gegenstand des innerschulischen Unterrichts war, zu dem naturgemäß nur ein engerer Kreis Zugang hatte.

Eine bemerkenswerte Bestätigung findet diese Annahme durch die Tatsache, daß der im Siebenten Brief gebrauchte Ausdruck für den dialektischen Unterricht im persönlichen Zusammensein mit Platon, nämlich *συνουσία* in dem mehrfach überlieferten Titel der *συνουσία περὶ ἀγαθοῦ* wiederkehrt. Das in der literarischen Öffentlichkeit ungesagte Unsagbare hat im mündlichen Unterricht Platons seinen Ausdruck gefunden und ist, wie sich zeigt, umrißhaft in den Berichten von den Vorträgen *Περὶ τὰ γὰθοῦ* erhalten.

Unsagbar ist das Ungesagte der Dialoge, wie der Siebente Brief deutlich macht, weil es keinen Sinn hat, vor den Unverständigen, Uneinsichtigen und der philosophisch unbegabten Menge über das Letzte und Höchste zu sprechen. Die Vermittlung der letzten Dinge ist nur

mündlich, in dem komplizierten dialektischen Prozeß geistiger Aneignung möglich. Dafür ist das dialektische Gespräch, der mündliche Unterricht da, der durch die Schulung des dialektisch-diskursiven, dianoetischen Nachdenkens die schließliche Einsicht, die Wesenserkenntnis, das noetische Denken vorbereitet. Die im einheitlichen Akt der Noesis erfaßte Einheit ist aber, wiewohl solchermaßen Einheit, gleichwohl der prädikativen Bestimmung durch das diskursive, dianoetische Denken grundsätzlich zugänglich und ist aussagbar. Nur das, was jeder möglichen Bestimmung vorausliegt, jede mögliche Bestimmung allererst begründet, kann selbst nicht prädiert werden, es ist das Größte, wie es der Siebente Brief nennt. Es ist das Prinzip, von dem alles Seiende in seiner Vereinzelung abhängt, das Absolute, das als solches nicht positiv bestimmbar, sondern von dem Vereinzelten nur negativ abgrenzbar ist. Unsagbar in diesem engsten Sinne ist also nur das Prinzip, und zwar auf Grund seiner unbestimmbaren Einzigkeit. Seine dialektische Erfassung ist nur in der Form der Negation möglich. Aber sie ist notwendig, denn nur sie vermittelt jene letzte, höchste noetische Einsicht in den Grund des Seins. Die Ermöglichung dieses Erkenntnisprozesses bis zur höchsten Stufe der Noesis ist für Platon an die persönliche mündliche Unterweisung und dialektische Führung einiger weniger dazu Geeigneter gebunden. Platon hat das nicht der zufälligen Öffentlichkeitswirkung seiner Dialoge überlassen. Vieles deutet darauf hin, daß die Dialoge überhaupt nur die protreptische Funktion hatten, für die Akademie und ihren Unterricht und für die Philosophie und die philosophische Lebensform zu werben. Der Siebente Brief setzt also, wie sich so zeigt, die Prinzipienlehre von *Περὶ τὰ γὰθοῦ* und ihre grundsätzliche Mitteilbarkeit voraus. Der mündliche Unterricht, die diskursive Belehrung und dialektische Übung, ist in dem Prozeß der Aneignung eine notwendige Bedingung. Die esoterische Lehre Platons ist also kein Gespenst, sondern eine in ihren Umrissen genau erkennbare Größe. Und es geht nun darum, die noch greifbaren Reste festzustellen und ihre Beziehung zu den veröffentlichten Schriften zu bestimmen, um auf diese Weise zu einem Gesamtverständnis der Philosophie Platons zu kommen. Das ist, in großen Zügen, die Grundkonzeption Krämers, soweit sie hier in unserem Zusammenhang wichtig ist.

Daß sich bei Anwendung der richtigen hermeneutischen Grundsätze in dem Schriftwerk Platons überraschende Entdeckungen hinsichtlich des esoterischen Platon machen lassen, hat Gadamer in überzeugender Weise am Siebenten Brief demonstriert.<sup>[2]</sup> In einer eingehenden Sachinterpretation des erkenntnistheoretischen Exkurses begründet er die These, daß dieses Stück ein von Platon selbst schriftlich niedergelegtes Zeugnis seines philosophischen Unterrichtes ist und daß es sich dabei um eine Art Einleitung oder Vorspruch für denselben handelt.<sup>[3]</sup> Man wird wohl kaum die Richtigkeit der Beobachtung bestreiten wollen, daß die in dem Exkurs entwickelten Gedanken nicht den Eindruck machen, als seien sie eigens ad hoc erdacht, nämlich um Dionys II. von der Verkehrtheit seines Unternehmens zu überzeugen und von der völligen Sinnlosigkeit, eine Schrift über die Platonische Philosophie zu verfassen. Platon sagt selbst, daß er das, was er hier mitteilt, schon oft vorgetragen habe; und das dürfte in extenso eben im mündlichen Unterricht der Akademie geschehen sein. Genau deshalb muß man aber auch, worauf Gadamer mit Nachdruck hinweist, den Gedankengang des Exkurses exoterisch verstehen: "Nur ein solcher Gedankengang, der nicht ein Letztes und Tiefstes sagen will, ließ sich überhaupt in

<sup>2</sup> In der oben zitierten Abhandlung.

<sup>3</sup> Gadamer macht seinen Ansatz en passant auch für die *Politeia* geltend (10): "eine glänzende literarische Utopie, die indirekt und voller Anzüglichkeiten den Unterricht in der Akademie, die Hinführung zur Ideenlehre, im Konterfei der öffentlichen Einrichtung eines Staates vor Augen stellt".

ein politisches Sendschreiben sinnvoll einfügen" (9). Das zu sehen ist um so wichtiger, wenn es richtig ist, daß der Anlaß zu dem Exkurs jene von Dionysios veröffentlichte Schrift war, von der man wohl mit Recht vermutet, daß sie thematisch mit Περὶ τὰ γαθοῦ übereinstimmte. Eine solche Einführung, wie sie im Exkurs des Siebten Briefes greifbar zu sein scheint, hätte dann die Funktion gehabt, die Schüler wohl auch stimmungsmäßig auf das erhabene Geschäft der Philosophie vorzubereiten und sie gleich bei dieser Gelegenheit vor der Scheinweisheit unliebsamer Konkurrenten zu warnen, wobei Platon vielleicht besonders Antisthenes im Auge hatte, aber sicher auch andere, die er leerer Argumentationskünste beschuldigte.

Auf Grund seiner Interpretation kommt Gadamer auch zu einer bemerkenswerten Vermutung darüber, warum Platon von der schriftlichen Darstellung seiner Lehre so entschieden Abstand genommen hat: "Es scheint wie ein dürre Schematismus, in den Erzeugungsprinzipien der Zahlen, der Eins und der Zwei, die Erzeugungsprinzipien aller Einsicht und das Aufbaugesetz aller sacherschließenden Rede zu erblicken, und es dürfte dieser Schein gewesen sein, der Plato die schriftliche Fixierung dieser Lehre unratsam erscheinen ließ" (31). Der Schein des Schematismus hätte bei der Masse der Unbegabten zu der bloß technischen Fertigkeit des Schematisierens verführt und hätte gerade das Höchste, um dessentwillen die Struktur der Ideen überhaupt aufgezeigt wurde, nämlich die noetische Erkenntnis des Ursprungs, vergessen lassen. Das System war für Platon nur das dianoetisch verständliche Abbild der einen, absoluten Wahrheit und war deshalb für ihn nur etwas Hypothetisches, nichts Fertiges, Endgültiges, Abgeschlossenes, es war ein offenes System, dessen literarische Fixierung für Platon ein Widerspruch in sich gewesen wäre. Die geistige Aneignung dieser Konstruktion war daher für Platon an die dialektische Bewegung der gesprochenen Sprache gebunden.

Vor diesem Hintergrund scheint sich ein neues Platon-Bild abzuzeichnen. Ganz unabhängig von dem Für und Wider, das in bezug auf diese neue Konzeption allenthalben jetzt laut wird, ist zunächst die bildungsgeschichtliche Tatsache festzustellen, daß die außerhalb des Corpus Platonicum überlieferten antiken Dokumente zur Platonischen Philosophie dem allgemeinen philosophiehistorischen Bewußtsein auch heute noch so gut wie unbekannt sind. Die Ursachen dafür sind komplex und sind zum Teil gekoppelt mit dem vor allem in Deutschland noch immer nachwirkenden Bildungsbegriff und dem Platon-Bild des klassizistischen Humanismus. Es kann deshalb nicht überraschen, daß der neue, radikale Versuch, die Philosophie Platons von den außerdialogischen Dokumenten her zu erschließen, weithin auf ein beträchtliches Maß an völligem Unverständnis stößt. Die restaurative Abwehr des Unvertrauten, Ungewohnten besteht auch hier hauptsächlich in der Aktivierung von Vorurteilen. Diese Vorurteile beruhen in dem vorliegenden Fall sehr oft einfach auf der Unkenntnis des objektiven Lehrgehaltes jener außerdialogischen Dokumente. Man ist dann nur um so schneller bereit, diese Zeugnisse hinwegzuskamotieren, sobald man mit ihnen konfrontiert wird. So rettet man sein liebgewordenes Platon-Bild vor der Selbstauflösung. Aber so geht das nicht. Das mittlerweile, vor allem seit Stenzel, zusammengetragene Material zu den innerakademischen Lehrgesprächen und Vorträgen hat inzwischen eine Aussagefähigkeit und Beweiskraft erlangt, die nur noch bei souveräner Verachtung der Tatsachen ignoriert werden können. Es kann in Anbetracht dieses wieder aufgefundenen Materials gerechterweise heute schon gar nicht mehr um die Frage gehen, ob es eine inhaltlich und methodisch über die Dialoge hinausgehende Philosophie Platons gegeben hat, sondern es kann sinnvoll überhaupt nur noch um die Frage gehen, in welchem Verhältnis diese sozusagen außerdialogische Philosophie zu dem in den

Dialogen Ausgesagten steht. Das aber läßt sich nur ernsthaft diskutieren, wenn über den Grundstock der Lehrstücke jener außerdialogischen Dokumente einige Klarheit besteht. Damit ist der elementare Lehrgehalt der indirekten Überlieferung gemeint, die auf die Vorlesung *Περὶ τὰ γαθοῦ* zurückgeht. Soweit über diesen Lehrgehalt in der Forschung ein Consensus besteht, soll dieser Lehrgehalt im Folgenden im Grundriß memoriert werden, und zwar mit Akzentuierung derjenigen Elemente, die für unsere Grundfrage besonders wichtig sind. Auf überlieferungsgeschichtliche und textkritische Probleme werden wir in diesem Zusammenhang nicht eingehen. Zunächst also die synoptische Darstellung einiger Hauptlehrstücke der dem Titel *Περὶ τὰ γαθοῦ* zugeordneten Fragmente, soweit darüber in der *Περὶ τὰ γαθοῦ* -Forschung heute Einigkeit besteht. Versuche der Rekonstruktion der Platonischen Vorlesung *Περὶ τὰ γαθοῦ* ergeben folgendes Bild.

### 3

Platon geht von der Frage aus, auf welche Elemente sich das All zurückführen läßt. Seine Methode ist zuerst analytisch, später synthetisch. Es geht zunächst um die Analyse des Ganzen und die Reduktion auf seine Elemente.

Diese Methode wird sich später bewähren müssen in der Gegenprobe, nämlich der Möglichkeit des Hervorgangs des Ganzen aus den aufgewiesenen Elementen. Die Frage nach den Elementen ist in der Platonischen Vorlesung identisch mit der Frage nach den Ursachen und Prinzipien. Die Begriffe Element (*στοιχείον*) Prinzip (*ἀρχή*) und Ursache (*αἴτιον*) werden synonym verwendet. In dieser Platonischen Elementenlehre ist, wie wir wissen, der Einfluß Demokrits wirksam. Aber nicht dieser historische Bezug ist wichtig, sondern die Form, in der sich für Platon hier die Prinzipienfrage und damit die Frage der Letztbegründung stellt. Seine Prinzipienfindung vollzieht sich in der Form einer Analyse des Wirklichen. Der Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren wird dabei sofort ausgeklammert. Denn wenn das Sichtbare sich aus unsichtbaren Teilen zusammensetzt, kann das Zusammengesetzte nicht Prinzip sein. Die Prinzipien des Wahrnehmbaren müssen also im Bereich des Unsichtbaren gesucht werden. Aber nicht nach Art der Atomisten, für die das nicht mehr Wahrnehmbare immer körperlich, also ausgedehnt und mithin grundsätzlich weiter teilbar bleibt. Platon sieht in diesem Vorgehen des Atomismus eine Inkonsequenz, die auf dem halben Wege der Erklärung verharret. Platons Überzeugung, daß die Elemente der Körper nicht wiederum selbst quantitative Größen sein können, führt ihn über die Quantität der Elemente und damit über den atomistischen Ansatz hinaus. Damit ist die Analyse des Wirklichen in den Bereich der Intelligibilität verlegt, und die Reduktion vollzieht sich für Platon nur noch im dianoetisch-noetischen Bereich.

Hier ist nun die Stelle, wo in dem Gedankengang von *Περὶ τὰ γαθοῦ* Platons Ideenkonzeption ins Spiel kommt. Die Ideen sind unkörperlich, und sie sind vor den Körpern. Sie erfüllen die Voraussetzungen, die Platon für die Prinzipien fordert. In dieser Form kennen wir die Ideen als Prinzipien der empirischen Wirklichkeit aus den Dialogen. Diese Konzeption der Ideen als Bedingungen der Möglichkeit empirischen Seins ist auch in der Vorlesung *Περὶ τὰ γαθοῦ* gültig. Aber diese uns aus den Dialogen bekannte Ideenlehre steht in *Περὶ τὰ γαθοῦ* in einem größeren Zusammenhang. Eine neue Frage steht hier im Vordergrund, die Frage nach der Begründung der Ideen. Wenn die Ideen das Letzte sind, wie erklärt sich dann die sie bestimmende Dialektik der Einheit und Vielheit? Auch die dialektischen Spätdialoge lassen dieses Problem erkennen. Nicht nur die Beziehung der vielen empirischen Gegenstände zu der einen Idee untersteht dieser Dialektik, sondern auch die Beziehung der Ideen untereinander, die *κοινωνία τῶν γενῶν*. Das heißt, das Problem der

Letztbegründung taucht auf einer höheren Stufe wieder auf: es geht nicht allein um die Erklärung der Mannigfaltigkeit der empirischen Gegenstände, es geht in einem radikaleren Sinne um die Erklärung der Vielheit der Ideen. Mit anderen Worten: es geht um das Problem des Ursprungs. Eben dieses Problem sucht Platon in *Περί τὰ γὰθοῦ* zu lösen.

Die Entfaltung der Einheit zur Vielheit und die Teilhabe des Vielen an dem übergeordneten Einen bestimmen den gegliederten Aufbau des Ideenkosmos. Nun geht aber weder der Aufstieg zu den umfassenden Begriffen ins Unendliche fort, noch geschieht das bei dem Abstieg zu dem Einzelnen. Der Aufstieg ist begrenzt durch den allgemeinsten und umfassendsten Begriff, das *ἔν* der Abstieg ist begrenzt durch das jeweils letzte *εἶδος*. Das bedeutet aber, daß die Ordnung der Ideen zahlenmäßig bestimmt ist. Folglich ist jede Idee durch die Zahl von Inhalten, die sie umschließt und an denen sie teilhat, eindeutig festgelegt. Jede Idee ist also durch eine Zahl bestimmt und ist als solche zahlenmäßig bestimmbar, angebbar. Diese numerische Fixiertheit verleiht der Ordnung der Ideen ihre rationale Klarheit, ihre Durchsichtigkeit und Übersichtlichkeit. Ist das Mannigfache der sinnlichen Wahrnehmung nur durch die Teilhabe an der Idee das, was es ist, so ist die Idee nur durch die Teilhabe an der Zahl das, was sie ist. Mithin muß die Zahl vor der Idee sein. Die Ordnung der Zahlen ist der Ordnung der Ideen übergeordnet, weil überlegen. Das bedeutet aber: die Ideen sind nicht das Letzte und mithin nicht die Prinzipien des Seienden. Das ist das erste entscheidende Ergebnis bei der Lösung des Problems des Einen und Vielen, das die Ideenkonzeption Platon aufgab.

Platon erzielt dieses Ergebnis, wie die Fragmente von *Περί τὰ γὰθοῦ* erkennen lassen, durch die Anwendung einer ganz bestimmten Argumentationsform. Das entscheidende Kriterium, nach dem diese Methode fragt, ist das Mitaufgehobensein (*συναναίρεισθαί*). In diesem Sinne ist das Frühere in höherem Maße Ursache als das Spätere, insofern mit dem Früheren auch das Spätere aufgehoben wird, dessen Sein von dem Früheren abhängig ist. Das Früher- oder Spätersein bestimmt sich so nach dem Aufgehobensein. Ständige Beispiele dafür sind das Buchstabengleichnis und die Reihe: stereometrischer Körper - Fläche - Linie - Punkt. Diese Methode hat Platon auch bei der Bestimmung des Gattung-Art-Verhältnisses eingesetzt. Danach ist also die Gattung früher als die unter sie fallenden Arten, denn wenn die Gattung aufgehoben wird, dann werden die Arten mitaufgehoben, weil die Art von der Gattung abhängt, aber nicht umgekehrt. Diese Denkweise ist genuin Platonisch und für Platon vielfach bezeugt. Sie besagt, daß die Gattung ohne die Art ist, – denn das meint das Früher, – daß aber die Art nicht ohne die Gattung ist. Und dieses ontologische Verhältnis bedeutet für Platon logisch, daß der Inhalt des Gattungsbegriffes, z.B. des Lebewesens, unabhängig ist von den Momenten, die diesen Inhalt des Gattungsbegriffes zum Artbegriff, z.B. des Menschen, besondern. Daher die Behauptung, daß der niedere Begriff wohl mit dem höheren aufgehoben sei, aber nicht umgekehrt. Dieses Platonische Argument kommt infolgedessen überall da zum Zuge, wo es sich um das Verhältnis der Über- und Unterordnung von Begriffen handelt und um das Verhältnis des Bedingenden zum Bedingten, der Ursache zur Wirkung usw.

In diesem Sinne ist Platons Suche in *Περί τὰ γὰθοῦ* nach den Elementen, Prinzipien oder Ursachen des Seienden eine Untersuchung der logisch-ontologischen Bedingungen. Dabei widerfährt es schon ihm, daß er seine Analyse der Begriffe für eine Analyse der Wirklichkeit hält und sich ihm die logisch-dialektischen Bedingungen des Gedachtwerdens eines Gegenstandes zu Bedingungen des Seins dieses Gegenstandes objektivieren. Es ist jetzt offensichtlich, welche Bedeutung das Argument des Mitaufgehobenseins bei dem Forschen nach den Prinzipien des Wirklichen für Platon gehabt hat. Es diente ihm als

Richtungsanzeiger bei jener Reduktion auf immer höhere, allgemeinere Prinzipien bis hin zu den ersten, alles umfassenden, den Bedingungen der Möglichkeit alles Seienden.

Nun erklärten die Ideen zwar das Sein der Gegenstände der phänomenalen Welt, aber sie erklärten sich selbst nicht. Die Problematik des Einen und Vielen griff für Platon von der Welt der Erscheinungen über auf den gegliederten Kosmos der Ideen. Die einzelne Idee steht ebenfalls in einem Relationsgefüge, ist keine einfache Einheit, sondern Einheit der Mannigfaltigkeit, synthetische Einheit. Als solche ist sie Zahl. Wie Platon das Verhältnis von Idee und Zahl genau bestimmt hat, ist auf Grund der fragmentarischen Überlieferung m. E. nicht ganz klar zu entscheiden. Verschiedene Texte sprechen dafür, daß er dieses Verhältnis als Gleichheit verstanden hat, andere scheinen deutlich auszusprechen, daß die Ideen-Zahlen und die Ideen für Platon zwei getrennte Bereiche bezeichneten. In diesem letzteren Sinne sagt Theophrast: "Platon scheint mit der Zurückführung auf die Prinzipien alle Gegenstände zu erfassen, indem er sie mit den Ideen verbindet, diese selbst aber führt er auf die Zahlen zurück und über diese auf die ersten Prinzipien; umgekehrt läßt er dann den Entfaltungsprozeß sich vollziehen bis hinunter zu den genannten Gegenständen" Πλάτων μὲν οὖν ἐν τῷ ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχὰς δόξειεν ἂν ἄπτεσθαι τῶν ἄλλων εἰς τὰς ἰδέας ἀνάπτων, ταύτας δ' εἰς τοὺς ἀριθμούς, ἐκ δὲ τούτων εἰς τὰς ἀρχὰς, εἶτα κατὰ τὴν γένεσιν μέγρι τῶν εἰρημένων. Met. 6 b 11–15).

Andere Stellen scheinen dagegen, wie gesagt, deutlich auszusprechen, daß Platon die Ideen selbst Zahlen nannte. In diesem Fall hätte Platon möglicherweise die Zahl als das bestimmende Strukturelement der Idee verstanden, zugleich als den Grund ihrer Rationalität, aber doch ganz ohne eine ontologische Abstraktion der Zahl von der Idee im Sinne der gattungsmäßigen Differenzierung, also ohne ein ontologisches Früher der Zahlen vor den Ideen. Die Ideen wären zahlenmäßig bestimmt, aber eben so, daß sie Zahlen wären und die Zahlen Ideen. In diesem Fall wäre auch Platons eigene Ideenkritik sehr viel weniger einschneidend gewesen, als es durch den Bericht des Aristoteles den Anschein hat. Platon hätte dann nur zu einem bestimmten Zeitpunkt plötzlich den Zahlcharakter der Idee erkannt, d.h. ihre Funktion als synthetische Mannigfaltigkeit. Wie dem auch immer sei, sicher ist, daß die Erkenntnis der Idee und der Zahl als synthetischer Einheiten, als zusammengesetzter Größen, die Reduktion weitertrieb bis zu den höchsten und ersten einheitstiftenden Prinzipien, die nach Platon die logisch-ontologische Letztbegründung leisten.

Die Ableitung dieser Grundprinzipien scheint Platon in verschiedenen Argumentationsreihen vorgenommen zu haben, wie durch die Überlieferung bezeugt ist. Diese Ableitungen führten ihn auf zwei Grundprinzipien, die Eins (ἕν) und die Unbestimmte Zweiheit (ἀόριστος δυάς). Es sieht nicht so aus, als hätte Platon den Versuch gemacht, diesen Prinzipidualismus durch einen Monismus zu übersteigen, in der Weise, daß er die Unbestimmte Zweiheit aus der Eins hätte hervorgehen lassen. Jedenfalls sprechen die besten Quellen zugunsten einer Zweiprinzipienlehre. Der leitende Gesichtspunkt war, daß alle Zahlen unter die Eins fallen. Jede Zahl ist eine, ist eine Einheit, aber Einheit einer Vielheit, und sie ist das nur durch ihre Teilhabe an der Eins. Der Eins entgegengesetzt scheint die Zweiheit. Sie setzte Platon als das Prinzip des Vielen und des Wenigen an, weil sie das Viel und das Wenig umfaßt, insofern das Doppelte ein Viel, das Halbe ein Wenig ist. Platon macht auch bei dieser Zurückführung wieder von dem Argument des Mitaufgehobenseins Gebrauch, indem er danach fragt, was an den Zahlen ohne ein Anderes gedacht werden kann, während es selbst Bedingung für das Denken dieses Anderen ist. Diese Voraussetzung erfüllen ihm die Eins und die Zweiheit, die nun gemäß der Platonischen Ineinsetzung von

logischer und ontologischer Priorität vergegenständlicht werden, also nicht mehr nur als Momente an jeder Zahl gedacht werden.

Die Zweiheit ist Prinzip der Vielheit. Die Zwei ist der erste Fall einer Menge. Mit ihr nehmen alle anderen Vielheiten ihren Anfang. Sie selbst aber, als Zahl zwei, ist bereits festgelegt, ist begrenzt. Sie selbst schreitet nicht fort zu unbestimmter Vervielfältigung. Deshalb macht Platon nicht sie, die Zahl zwei, zum Prinzip der Vielheit, sondern die Unbestimmte Zweiheit. Während die Eins als absolut Einfaches unteilbar ist, ist die Unbestimmte Zweiheit grundsätzlich unbegrenzt teilbar. Damit glaubt Platon die Prinzipien der Zahl gefunden zu haben und mit ihnen die Prinzipien alles Seienden.

Es erübrigt sich, die anderen Versuche der Prinzipienableitung, die Platon im Rahmen seiner Vorlesung 'Über das Gute' unternommen hat, hier im einzelnen vorzuführen. Sie alle bezeugen das große Vertrauen Platons in die Macht des Logos, seine Überzeugung, durch die Analyse der Begriffe die Elemente des Wirklichen bestimmen zu können.

Dieser Analysis des Alls in seine letztbegründenden Elemente folgte in Platons Vorlesung, wie es scheint, die Gegenprobe durch die Synthesis. Ihre Bewegung bestand in dem methodischen Hervorgang des Kosmos aus den beiden Urelementen, der Eins und der Unbestimmten Zweiheit, und durchlief alle jene Stufen, die zuvor die Bewegung der Analysis in umgekehrter Richtung passiert hatte. Dem historischen Nachvollzug stellen sich dabei wegen der lückenhaften Überlieferung Schwierigkeiten besonders auf der ersten Stufe in den Weg, wo es um die Entstehung der Zahlen aus den beiden Urprinzipien des Einen und der Unbestimmten Zweiheit geht. Es sei hier auf die Spezialstudien zu diesem Problem verwiesen. Trotz entsprechender Versuche, die gemacht worden sind, scheint mir aber die Theorie von Oskar Becker über 'Die dihairetische Erzeugung der platonischen Idealzahlen' (1931) bis heute unwiderlegt.

Mit der Erklärung der Genesis der Zahlen scheint auch für Platon die größte Schwierigkeit der Synthesis überwunden gewesen zu sein. Der Übergang von der Eins zur Zwei, zur Drei, zur Vier erklärt Platon die Entfaltung des Punktes in die Dimensionalitäten, von der Zahl zur stereometrischen Räumlichkeit. Die mit dem Abstieg verbundene zunehmende Materialisierung scheint dann den Übergang in die Körperlichkeit der Erscheinungswelt motiviert zu haben.

Damit ist das Gedankengebäude von Platons Vorlesung 'Über das Gute' im Grundriß wiedergegeben, soweit das die überlieferten Fragmente ermöglichen und soweit ein Consensus darüber in der *Περὶ τὰγαθοῦ*-Forschung besteht. Die strittigen Punkte sind in diese Skizze nicht aufgenommen worden.

Unser Referat über *Περὶ τὰγαθοῦ* wird, so denke ich, genügen, um erkennen zu lassen, welches Ziel Platon in seiner Vorlesung verfolgte. Es ging ihm um die Erklärung der Welt durch letzte Elemente, um die Zurückführung alles Seienden auf den Ursprung und um die Möglichkeit, die Entfaltung des Ursprungs zur Weltfülle zu verstehen. Es ging um die Frage des Verhältnisses von Einheit und Vielheit, darum, das Viele aus dem Einen und das Eine für das Viele begreiflich zu machen. Aber es ging Platon nicht nur um die ontologische Erklärung des Seins. Das *ἔν* ist ja das *ἀγαθόν* und dieses Faktum begründet für Platon den Wert des Seins und das Sein des Wertes. In diesem Ansatz wurzelt die axiologische Bedeutsamkeit der Platonischen Ontologie. Und deshalb konnte Platon seiner Vorlesung gar keinen angemesseneren Titel geben, als er es getan hat. 'Über das Gute', unter diesen Titel ließen sich auch alle Dialoge Platons sinnvoll subsumieren. Es war das Thema seiner Philosophie.

Die mittlerweile stattliche Sammlung von Texten zu der Vorlesung bezeugt unwiderleglich, daß Platon eine inhaltlich über die Dialoge hinausgehende Konzeption gehabt hat, die sich auch in ihrer gedanklichen Geschlossenheit und methodischen Strenge von dem Lehrgehalt der Dialoge unterschied. Der einstige, nun schon zwanzig Jahre zurückliegende einsame Versuch von Cherniss, den Zeugniswert dieser Texte für die innerakademische Lehre Platons generell zu bestreiten, ist in der Forschung einer besseren Erkenntnis fast gänzlich zum Opfer gefallen.

Bei dieser Lage der Dinge geht es überhaupt nur noch um die Alternative, ob die Konzeption Platons, die in der Vorlesung ihren Ausdruck gefunden hat, an das Ende der Wirksamkeit Platons gehört und als ein sozusagen letzter, konzentrierter Kraftakt seines philosophischen Genius verstanden werden muß oder ob diese große Konzeption die Platonische Philosophie in Reinkultur ist, die auch schon hinter dem Dialogwerk steht, jedenfalls mindestens von der Zeit der Politeia an. Das allein ist noch die Frage, um die es heute im Ernst gehen kann.

Aber werfen wir noch einmal einen Blick auf die große philosophische Konzeption von Περὶ τὰ γὰθοῦ im ganzen. Die einschlägigen Texte bezeugen übereinstimmend das gewaltige Unternehmen Platons, in welchem er alle Wirklichkeitsbereiche auf die Wirksamkeit zweier Prinzipien zurückführte und dann wiederum aus diesen als den Elementen alles Seienden das Weltganze hervorgehen ließ. Diese Konstruktion Platons, für die Vorlesung hinreichend bezeugt, ist eine historische Tatsache. Man wird auch nicht umhinkönnen, diese Prinzipienlehre Platons, wie er sie in seiner Vorlesung vorgeführt hat, ein System zu nennen, wenn anders das Wort System überhaupt noch eine verbindliche Bedeutung haben soll.

Unter einem philosophischen System verstehen wir, in möglicher Allgemeinheit formuliert, den Zusammenschluß eines Mannigfaltigen zu einem einheitlichen und gegliederten, in sich geschlossenen Ganzen, in dem das Einzelne im Verhältnis zum Ganzen und zu den Teilen die ihm gemäße, bestimmte und bestimmbare Stelle einnimmt. Es ist eine nach einheitlichen Gesichtspunkten festgelegte Ordnung oder, wie Kant definiert, "die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee" (KdrV B 860). In diesem Sinne ist jede Philosophie, sofern sie Philosophie ist, ein System, und Hegel hat vollkommen recht, wenn er in den Nürnberger Schriften sagt: "Die Scheu vor einem System fordert eine Bildsäule des Gottes, die keine Gestalt haben sollte. Das unsystematische Philosophieren ist ein zufälliges, fragmentarisches Denken, und gerade die Konsequenz ist die formelle Seele zu dem wahren Inhalt" (443). Es verstößt aber gegen die hermeneutischen Grundsätze, wenn man von einem ganz bestimmten modernen Systembegriff ausgeht oder den Systembegriff in ganz bestimmter Weise definiert und dann verallgemeinernd behauptet, den Begriff des Systems hätte es in der antiken Philosophie, speziell aber bei Platon und Aristoteles, überhaupt nicht gegeben. Diese Methode ist unzulässig, und was sie suggerieren möchte, ist schlicht falsch. Es hat in der Antike schon ein Denken in Systemen gegeben nicht nur in der griechischen Musiktheorie, Mathematik und Naturwissenschaft, in der Stoa und im Neuplatonismus, sondern auch bei Platon und Aristoteles. Beide verfügen, was nur zu unbekannt ist, auch über das dazugehörige Wort, *πεσθημα*, das zuerst im Corpus Hippocraticum begegnet und hier den Begriff des natürlichen Systems bezeichnet. Aber schon bei Platon bezeichnet das Wort den Begriff des künstlichen Systems, also eines Systems, bei dem die Gesichtspunkte der Ordnung unabhängig von der natürlichen Ordnung vom Menschen aus Gründen der Zweckmäßigkeit oder Übersichtlichkeit gewählt sind. In diesem Sinne gebraucht Platon in den Nomoi 686 B 7 das Wort zur Bezeichnung des Bünd-

nissystems der drei Dorerstaaten. Aristoteles gebraucht das Wort in der Bedeutung des künstlichen Systems in der Nikomachischen Ethik 1168 b 32 zur Bezeichnung der politischen Organisation einer Gesellschaft, der Verfassung eines Staates, und weist darauf hin, daß es immer der herrschende Teil ist, der das Ganze im höchsten Grade ist, wie beim Staat so auch bei jedem anderen System (πάν ἄλλο σύστημα); und so sei es auch beim Menschen. In der Poetik 1456 a 11 nennt Aristoteles das epische Dichtwerk ein System, das man nicht zu einer Tragödie umformen solle, da im Epos das Verhältnis der einzelnen Teile untereinander und zum Ganzen ein anderes sei.

Es ist überflüssig, diesen Nachweis weiterzuführen. Die Ablehnung des Systemgedankens in seiner Anwendung auf die klassische griechische Philosophie hat ihren wahren Grund ganz irgendwo anders, nämlich in der existenzphilosophischen Abwertung des Systemdenkens, die mit Kierkegaard und Nietzsche ihren Anfang nahm; Nietzsche hat bekanntlich den "Willen zum System" einen "Mangel an Rechtschaffenheit" und eine "Charakterkrankheit" genannt (WW VIII 64, XIV 3540. Und so war es verständlicherweise ein Hauptanliegen der jugendbewegten, der Georgesen und der existenzphilosophischen Platon- und Aristotelesinterpretation der zwanziger und dreißiger Jahre, die angeblich von jeglichem "welt- und lebensfremden" Systemdenken unbeschattete Jugendfrische des griechischen Denkens zu verkünden. Die Epiphanie der griechischen Götter stand bevor (: statt dessen kam Hitler). Gadamer hat jetzt in seiner Abhandlung über den Siebenten Brief die damaligen Forschungsintentionen der meisten Platoninterpreten in Deutschland rückschauend in einer historisch höchst bedeutsamen Weise kritisch charakterisiert (S. 6). Diese geistesgeschichtlich bedingte Einstellung der Zwischenkriegsjahre wirkt noch immer nach, und diese Einstellung vor allem ist, wie mir scheint, der Grund, wenn der neue Versuch, das systematische Element der Platonischen Philosophie im ganzen zu eruieren, als Absurdität abgestempelt wird. Man kann diesem Unternehmen aber nicht einfach mit dem pauschalen Vorwurf begegnen, es systematisiere Platon. Platon selber hat systematisiert, hat seine Erkenntnisse in einer genialen Zusammenschau geordnet, und was in seiner Vorlesung 'Über das Gute' zum Vorschein kommt, ist ein philosophisches System par excellence. Auch hier kommt alles darauf an, die richtige Alternative zu finden; die besteht aber nicht zwischen dem sogenannten Frage-Denker Platon und dem "systematisierten Platon" (Perpeet), sondern allein zwischen dem systematischen Lehrgehalt der Platonischen Philosophie und dem, was der verstehende historische Nachvollzug heute daraus macht. An diesem Punkt hätte eine Kritik an der These vom esoterischen Platon anzusetzen. Nur wenn man auch den Lehrgehalt der Vorlesung 'Über das Gute' wirklich zur Kenntnis nimmt, besteht die Gewähr für eine angemessene Auseinandersetzung.

#### 4

Läßt man sich auf dieses Ernstnehmen ein, – und die philologischen Tatbestände empfehlen das zu tun, dann ist, wie eben ausgeführt wurde, die einzig mögliche Alternative die, ob es sich bei Περὶ τὰγαθοῦ um eine einmalige Altersvorlesung nach den Dialogen handelt oder ob es sich um die Reihe der innerakademischen Lehrvorträge handelt, in denen Platon seine philosophische Konzeption in konzentrierter Form vermittelt hat. Um zu einer Entscheidung zwischen diesen möglichen Lösungen zu kommen, braucht man keine psychologische Wahrscheinlichkeitsberechnung anzustellen. Man sollte sich lediglich daran erinnern, was man selber empfand, als man zum erstenmal Platonische Dialoge las, oder was man empfindet, wenn man nach der Lektüre Aristotelischer Texte wieder in Platons Dialogen liest. Es ist das Gefühl des Genarrten, das Gefühl, daß man von jemand, der das Ganze

weiß, mit Absicht in dem Zustand dessen gehalten wird, der nur ein bißchen mehr als gar nichts weiß, daß man es gewissermaßen mit einem Eisberg zu tun hat, dessen sehr viel größerer Teil unsichtbar ist, mit anderen Worten, daß hinter den Dialogen eine große Konzeption steht, die alles in den Dialogen Gesagte umklammert und umgreifend zusammenhält. Diese Vermutung, von der sich wohl kaum ein Leser Platons ganz wird freisprechen können, ist durch die neueste Forschung im Rahmen der uns zur Verfügung stehenden Mittel der historischen Erkenntnis zur Gewißheit geworden, und ich behaupte, daß es heute möglich ist, klar zu sehen, wie die exoterische Lehre Platons in einer esoterischen Lehre verankert ist. Es ist das Verdienst von Krämer, diese Beziehung zum erstenmal in umfassender Weise aufgedeckt zu haben. Die Einwände, die von philologischer Seite bisher gegen sein Unternehmen erhoben wurden, sind nicht durchschlagend. Sie operieren weithin ohne neue Gesichtspunkte und bestehen zumeist aus Argumenten, die Krämer schon in seinem 1959 erschienenen Buch überzeugend entschärft hat. Krämer hat seinen philologischen Kritikern in dem Aufsatz 'Retraktationen zum Problem des esoterischen Platon', *Museum Helveticum* 21, 1964, geantwortet und die Einwände glänzend widerlegt und abgewiesen. Eine nochmalige Zusammenfassung seiner Ergebnisse hat Krämer vorgenommen in der Abhandlung: 'Die Platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons', *Kantstudien* 55, 1964.

Wichtig sind vor allem die methodologischen Konsequenzen, die sich aus dem neuen Ansatz ergeben und die zu bedenken sind. Das gilt vor allem für zwei Problembereiche: für die "Platonische Frage" und für, wie ich sie nennen möchte, die "Aristotelische Frage", das heißt die Frage nach der Abhängigkeit der Aristotelischen Philosophie von der Platonischen.

Die Platonische Frage als die Frage, ob die Reihenfolge der Dialoge den Prozeß der allmählichen Ausbildung der Platonischen Philosophie widerspiegelt oder ob sie das nicht tut, muß unter der Voraussetzung einer mündlichen Sonderlehre neu durchdacht werden. Der von Hermann in die Platonforschung eingeführten genetischen Auffassung stand von Anfang an jene andere, ältere, von Schleiermacher neu begründete Auffassung von der ursprünglichen Einheit des Platonischen Denkens gegenüber. Diese Ansicht, dergemäß die Abfolge der Dialoge didaktisch und nicht biographisch-psychologisch verstanden werden muß, ist im ersten Drittel dieses Jahrhunderts von Shorey, Jaeger und v. Arnim mit neuen Argumenten vertreten worden. Es ist auch Jaeger gewesen, der schon 1912 in seinen "Studien" darauf hingewiesen hat, daß es "doch stets ein bloßer Notbehelf bleibt, wenn wir aus Mangel an anderen Quellen über Platons Ideenlehre oder Zahlenlehre aus seinen Dialogen Auskunft schöpfen" (140). Durch den inzwischen erbrachten Nachweis der Existenz einer hinter den Dialogen stehenden, mehr oder weniger geschlossenen philosophischen Konzeption Platons haben die Dialoge ihre mutmaßliche Zeugniskraft für eine Entwicklungsgeschichte des Platonischen Denkens vollends eingebüßt. Die Frage nach einer Entwicklung dieses Denkens kann sinnvoll nur noch im Rahmen der esoterischen Philosophie Platons gestellt werden. Über eine solche Entwicklung wissen wir aber, bis auf eine einzige Angabe bei Aristoteles, gar nichts. Es empfiehlt sich daher aus hermeneutischen Gründen, in bezug auf die philosophischen Theorien Platons eher mit Konstanten als mit Variablen zu operieren, mindestens mit Konstanten über größere Zeitabschnitte hinweg. Dieses Verfahren hat sich ja auch in der Aristotelesforschung trotz aller entwicklungsgeschichtlichen Experimente bis heute am meisten bewährt, wie das Gadamer schon 1928 vorausgesehen hat (vgl. Hermes 1928). Es spricht vieles für die Annahme, daß die verschiedenen Dialoge jeweils nur einzelne Aspekte der einheitlichen Konzeption darstellen, die Platon in ihrer systematischen Geschlossenheit und Ganzheit nur mündlich

im engeren Kreis der Akademie vorgetragen hat. Das veröffentlichte Dialogwerk und die innerakademische mündliche Lehre verhielten sich dann, wollte man es in einem Bilde ausdrücken, etwa so zueinander wie der rotierende Lichtkegel zu dem Leuchtturm, von dem er ausgestrahlt wird. In diesem Bild kommt vergleichsweise auch der Umstand zum Ausdruck, daß das, was systematisch zusammengehört, bei der Übersetzung in die vermittelnde Darstellung ohnehin nur im Nacheinander vorgeführt werden kann. Das hat nichts mit der Entwicklung des Denkens zu tun. Belege für so bedingte Zurückhaltungen und vorbereitende Vorverweise gibt es bei Platon in Fülle.

Die Frage nach der Bedeutung der Dialoge stellt sich unter diesen Voraussetzungen neu. Die Vermutung liegt nahe, daß die Dialoge das wirksamste Mittel sozusagen der Öffentlichkeitsarbeit der Akademie waren, Werbeschriften mit gleichzeitiger propädeutisch-protreptischer und doch wohl auch politischer Funktion, die Platons Willen zur Veränderung der Gesellschaft und sein politisches Engagement dokumentieren. Der Gedanke an die Rolle, die im Gesamtwerk Sartre's die Dramen spielen, stellt sich m. E. hier lebhaft ein. Auf jeden Fall scheint mir diese Art der Bedeutungsbestimmung der Dialoge noch am ehesten vereinbar mit der, aufs Ganze gesehen, doch faktisch vorhandenen inneren Einheit des Platonischen Schriftwerks. Diese Einheit hat schon Schleiermacher konstatiert, aber er hat aus dieser Feststellung nicht die richtigen Schlüsse gezogen, vielmehr auf Grund seiner Bewertung der Dialogform die Auffassung vertreten, daß Platon in der Gesamtheit der Dialoge seine Philosophie vollständig zur Darstellung gebracht hat. Das hatte auch Hermann angenommen, allerdings unter Aufnahme des Entwicklungsgedankens. Aber für die, wie er meinte, in der letzten Lebensperiode Platons entwickelte Prinzipienlehre hat Hermann eine Esoterik in der Form mündlicher Lehrvorträge in Anspruch genommen. Die Forschungsgeschichte nach Hermann ist im wesentlichen bestimmt worden durch die Synthese gerade der unwahrscheinlichen Elemente in den Theorien von Schleiermacher und Hermann, nämlich der Bestreitung des Esoterischen einerseits und der Anwendung der genetischen Betrachtungsweise andererseits. Demgegenüber ist der neue Ansatz von Krämer ein Rückgriff auf die beiden wahrscheinlicheren Elemente ihrer Theorien, die These von der Einheit des Gesamtwerkes und die These von der Existenz einer esoterischen Sonderlehre, wobei die Möglichkeit einer Entwicklung im einzelnen grundsätzlich bejaht wird.

Als sicheres Indiz für eine Wandlung in der Platonischen Position wird man in der gesamten antiken Literatur jedoch nur ein einziges Zeugnis werten können, nämlich den Beleg bei Aristoteles im Buch M der 'Metaphysik', wo die Lehre von den Ideen-Zahlen von einer älteren Fassung der Ideenlehre unterschieden wird. Aber man kann dieser Angabe nicht mehr entnehmen als die Nachricht, daß Platon von irgendeinem Zeitpunkt an die Ideen als Zahlen interpretiert hat. Die Notiz des Aristoteles stützt sich allem Anschein nach auf die innerakademische Lehre Platons. Chronologisch läßt sich die Umformung des Ideenverständnisses gar nicht festlegen. Ebensowenig kann man den durch die *Περὶ τὰ γὰθοῦ*-Referate bezeugten Inhalt der Lehrvorträge bezüglich seiner zeitlichen Entstehung einfach aus Gründen der Nachbarschaft im Systematischen auf die Periode der dialektischen Spätschriften festlegen, weil sich längst herausgestellt hat, daß die wesentlichen Lehrstücke dieser Dialoge keineswegs erst dem späten Platon vertraut waren. Andererseits ist damit nicht gesagt, daß die *Περὶ τὰ γὰθοῦ*-Berichte schon für die Anfänge Platonischen Philosophierens gelten. Nur dieses ist damit gesagt, daß die Dialoge kein zuverlässiges Erkenntnismittel sind, wenn sie in den Dienst der entwicklungsgeschichtlichen Frage gestellt werden.

So ist also durch das Ernstnehmen und die genaue Erforschung der mittelbaren Platon-Überlieferung ein neues Platon-Bild entstanden, das sowohl zu den entscheidenden Selbstzeugnissen Platons paßt als auch mit der antiken Bewertung von Platons mündlicher Lehre übereinstimmt.

## 5

Bei der zentralen Stellung Platons im Ganzen des antiken Denkens hat die Wiederentdeckung der systematischen Form der Platonischen Philosophie für unser Gesamtverständnis der Philosophie des Altertums revolutionäre Bedeutung. Die vorplatonische, aber noch mehr die nachplatonische griechische Philosophie erscheinen in einem helleren Licht. Es ist jetzt ganz deutlich, daß Platon mit seiner Prinzipienlehre an die Tradition der Arche-Problematik der Vorsokratiker anknüpft und eine neue Grundlegung der Philosophie des Ursprungs vollzieht. Mit seiner Hinzufügung eines Gegenprinzips geht er über das *ἐν* des Parmenides hinaus und ermöglicht so die dialektische Bewegung, die den Zusammenhang alles Seienden mit dem Seinsgrund herstellt. Der hermeneutische Leitfaden dieser ontologischen Konzeption ist die sacherschließende Rede im Miteinander und Gegeneinander des Gesprächs als des Ursprungs aller Dialektik. Darauf hat Gadamer (a. O. 31 f.) jetzt noch einmal verdeutlichend hingewiesen, denn daß es eine Lehre von zwei Prinzipien ist, "gibt doch zu denken". Platon erzählt hier keine "genealogischen Geschichten, wie sie die Früheren erzählten ..., sondern es ist der Sinn von Sein, wie es sich im Logos einheitlich-vielfältig darstellt, der auf diese Eins und Zwei zurückführt, ein Ganzes der Logoi, in dem sich die Ordnung des Seins eint und entfaltet, ein wahrhaftes Ganzes, das freilich dem menschlich-endlichen Erkennen nur seiner Grundverfassung nach und nur im konkreten Vollzug sachlicher Zusammenhänge erfahrbar ist". Maßgebend sind die Strukturbegriffe des Logos, nicht die einer bloßen derivativen Kosmologie. Dabei setzt Platon das vorsokratische Denken *περὶ φύσεως* durchaus fort, und daher nimmt sich die Wendung *περὶ φύσεως ἄκρα καὶ πρῶτα* im Siebenten Brief (344 D 4) tatsächlich wie ein Titel aus, und es ist vielleicht sogar der Titel jener Schrift, die Dionys II. ehrgeizigerweise über die Platonische Philosophie angefertigt hat, wie Gadamer (a.O. 30) andeutungsweise vermutet. Es ist gerade diese Arche-Thematik des esoterischen Platon, die in ihrer Durchführung erkennen läßt, daß Platon der großartige Abschluß des frühgriechischen Arche-Denkens ist. Schon mit Aristoteles bricht die aus dem Ursprung gedachte Einheit der Platonischen Konzeption auseinander, um freilich in veränderter Gestalt weiterzuwirken.

Aristoteles gab ganz offensichtlich den ideentheoretischen Ansatz Platons in der Überzeugung auf, daß mit den Mitteln bloßer Begriffszerlegung kein Weiterkommen sei. Er überwand nicht den begründungstheoretischen Ansatz Platons, sondern ließ ihn einfach liegen, um sich denjenigen Aufgaben zuzuwenden, die er als die richtigeren erkannt zu haben glaubte. Wissenschaftsgeschichtlich und erkenntnistheoretisch war dieser Übergang von Platon zu Aristoteles, wie es uns heute scheinen will, notwendig für das Zustandekommen der modernen mathematischen Naturwissenschaft. Wahrscheinlich war erst eine jahrhundertelange Beschäftigung mit der Physik des Aristoteles nötig, um dann seit dem 17. Jahrhundert die Mathematisierung der Phänomene zu vollziehen, was der Sache nach einem Rückgriff auf Platon gleichkommt. Deshalb ja auch die besondere Aktualität der Platonischen Methode heute bei den Versuchen einer philosophischen Grundlegung der Naturwissenschaften, im besonderen der Physik. Tatsächlich wurde die Bedeutung des Platonischen Ansatzes durch die Hinwendung des Aristoteles zu den Phänomenen gar nicht in Mitleidenschaft gezogen oder gar vernichtet, auch nicht geschichtlich. Das beweist am

besten die Tatsache des Neuplatonismus, dem es fast ausnahmslos gelang, die Lösungen, die Aristoteles für seine speziellen Fragestellungen gefunden hatte, in das System der erneuerten Platonischen Metaphysik ohne sonderliche Anstrengungen einzubauen.

Die Forschung hat sich allzu lange von der Vorstellung beherrschen lassen, daß der Neuplatonismus nur eine Philosophie der Verbiegungen ursprünglich Platonischer Gedanken sei. Die Zukunft wird immer deutlicher zeigen, wie falsch diese Annahme war.<sup>[4]</sup> Im Gegenteil: wir werden eines Tages überrascht sein zu sehen, wie gering an Zahl und Gewicht die wirklich originären Beiträge des Neuplatonismus gewesen sind. Der Neuplatonismus knüpft an die bis in die römische Kaiserzeit ununterbrochen wirksam gebliebene Tradition der mündlichen Lehren Platons an. Der Neuplatonismus ist die erste Platon-Renaissance in weltgeschichtlichem Stil. Ich werde in einem anderen Zusammenhang bald zeigen können, wie der esoterische Platon in der Philosophie des Mittelalters im griechischen Osten, bei den Byzantinern, weitergewirkt hat – bis in die italienische Renaissance hinein.

Damit ist, so meine ich, auch deutlich, daß es sich heute bei dem Unternehmen der Erschließung und Rekonstruktion der innerakademischen Lehren Platons nicht um das handelt, was man gerne abwertend eine sogenannte neuplatonische Interpretation Platons nennt. Dieser Vorwurf übersieht die Tatsache, daß das neue Bild des esoterischen Platon sich auf Zeugnisse stützen kann, die einer Überlieferung entnommen sind, welche direkt oder indirekt auf Platon selbst zurückgeht. Es ist vielmehr so, daß das mit Hilfe dieser Belege gewonnene Platon-Bild die neuplatonische Platoninterpretation vielfach bestätigt. Es unterliegt keinem Zweifel mehr, daß in der weiteren Erschließung und Interpretation von Texten zur mündlichen Lehre Platons die zentrale Aufgabe der Platonforschung in der nahen Zukunft bestehen wird. Das Thema ist zu gewaltig, die Folgen für unser Gesamtverständnis der europäischen Philosophiegeschichte und Philosophie zu einschneidend, als daß wir nach den neuesten Vermutungen einfach wieder zur Tagesordnung übergehen könnten. Es ist die Aufgabe, die uns allem Anschein nach in dieser forschungsgeschichtlichen Situation aufgegeben ist.

Was wir als Geschichte der Philosophie verstehen, ist zu einem erheblichen Teil persönliche Vision. Und doch ist es mehr als eine persönliche Vision. Es gibt Grundelemente der historischen Erfahrung, die sogenannten Fakten, über die sich alle oder die meisten oder die besten Sachverständigen einig sind, ganz gleich, wie uneinig man sich in der Deutung ist. Die Deutung aber wird von Historiker zu Historiker und von Generation zu Generation wechseln. Was in vierzig Jahren bei der Beurteilung der Philosophie Platons besondere Bedeutung hat, wird vielleicht nicht dasselbe sein, was wir heute für bedeutsam halten. Aber es geht heute primär nicht um das, was in vierzig Jahren vielleicht wahr sein könnte; es geht darum, jetzt nicht an den Ufern der Geschichte zu stehen und zu versuchen, die Flut der neuen Erkenntnisse zurückzuhalten.

Die Erforschung der Geschichte der griechischen Philosophie ist nun endlich wieder in Deutschland so in Bewegung gekommen, wie das seit den zwanziger Jahren, seit der Zeit eines Jaeger, Stenzel und v. Arnim, nicht mehr der Fall gewesen ist. Man sollte dieses

---

<sup>4</sup> Das soeben erschienene neue Buch von Hans Joachim Krämer, 'Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin', Amsterdam 1964, bestätigt diese Aussage vollauf. Vgl. außerdem den ebenfalls soeben erschienenen Aufsatz von Willy Theiler, Einheit und Unbegrenzte Zweiheit von Plato bis Plotin. In: Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken. Hrsgg. von J. Mau u. E. G. Schmidt. Berlin 1964, S. 89-109.

Phänomen als das ansehen, was es seiner Natur nach ist: als das Epiphänomen einer neuen Epoche der Forschung. In dieser Epoche der Forschung wird der Philosophiehistoriker, der weiß, was er tut, Systemanalytiker sein.

---

The text was originally edited and rendered into PDF file for the e-Journal <[www.vordenker.de](http://www.vordenker.de)> by *E. von Goldammer*

---

*This material may be freely copied and reused, provided the author and sources are cited*  
a printable version may be obtained from [webmaster@vordenker.de](mailto:webmaster@vordenker.de)

---

**vordenker**  
ISSN 1619-9324