

## PLATON – THEMATISCHE HINWEISE ZU EINZELNEN WERKEN:<sup>1</sup>

- 1) Einleitend
- 2) Kratylos – Menon
- 3) Phaidon
- 4) Politeia [Gleichnisse]
- 5) Symposion
- 6) Phaidros
- 7) Timaios
- 8) Parmenides
- 9) Theaitetos
- 10) Sophistes

1) Platons Bedeutung für die weitere Entwicklung der Geschichte der Philosophie markiert am deutlichsten eine Bemerkung von A.N. Whitehead: Alle weitere philosophische Arbeit ließe sich als „Fußnote zu Platon“ verstehen. Von grundlegender Bedeutung ist sie allemal – und dies insbesondere für das, was ‚Anfang der Philosophie‘ heißt.<sup>2</sup> Die Bestrebungen, die seit Hesiods Formel und Anspruch, ‚Wahres zu sagen‘, im griechischen Kulturraum eine rapide Entwicklung in Gang gesetzt haben, erfahren in Platons Werk eine erste ‚systematische‘ Zusammenfassung.

Im Folgenden können hierzu nicht mehr als nur stichpunktartige Hinweise gegeben werden.

---

<sup>1</sup> Um diese VL nicht zu umfangreich werden zu lassen, bleiben viele Dialoge unerwähnt – etwa der ‚Gorgias‘. Auch das, was zu den im Folgenden behandelten Werken Platons sich angesprochen findet, kann nicht mehr als stichpunktartige Hinweise geben. Das gilt z.B. für die ‚Politeia‘ oder das ‚Symposion‘. Bei den gegebenen Hinweisen geht es auch um Akzentsetzungen – etwa die Akzentuierung der ‚sophistischen Herausforderung‘ als wichtigem Einsatzpunkt platonischer Philosophie.

<sup>2</sup> Eine Vorlesungsreihe, die H.G. Gadamer 1988 in Neapel gehalten hat und die als ‚L'inizio della filosofia occidentale‘ veröffentlicht wurde, erschien 1996 in deutscher Übersetzung bei Reclam mit dem Titel ‚Der Anfang der Philosophie‘. Auch wenn ich in dieser Vorlesung darauf keinen Bezug nehme, möchte ich doch auf die Parallele in der Titelgebung hinweisen.

Sie gehen aus von den ‚Herausforderungen‘, denen sich Platon im Übergang vom 5. Jh. zum 4. Jh. v. Chr. gegenüber sah.

Zu diesen Herausforderungen – dem ‚Bewußtsein von Nöten‘ (Hegel) – gehören

- die realgeschichtliche Katastrophe, die die athenische Polis 404. v. Chr. erlitten hatte (eine Katastrophe, die u.a. mit Alkibiades verbunden ist, der zeitweilig ‚Schüler‘ von Sokrates war, vgl. in Teil 5) den Schlußteil des ‚Symposion‘)
- das für Platons Erleben unmittelbar einschneidende Trauma, daß die athenische Polis Sokrates 399 v. Chr. zum Tode verurteilte und hinrichtete
- schließlich im ‚Hintergrund‘ das Zugrundegegangensein bzw. der Schwund normativ-gültiger ethischer Maßstäbe für das, was ein Zusammenleben in der Polis, also ‚politisches Dasein‘, erfordert – letztlich wirksam wird dabei die ‚sophistische Herausforderung‘, die im Laufe des 5. Jh.‘s immer drängender die Formen gesellschaftlicher Selbstverständigung charakterisierte.

All diese Katastrophen kann man als Rückfall ins Amorphe und die Gewalt bloßer Natur (‚das Recht des Stärkeren‘= Gewaltsameren) umschreiben – ein Rückfall, vor dem keine zivilisatorische Praxis (‚Kultur‘) gefeit ist.

Was läßt sich einem solchen Rückfall entgegensetzen, um ihn zu verhindern?  
Platons gesamtes Werk kann man als Versuch einer Antwort auf diese Frage(n) verstehen.

Koordinaten für (‚Referenzen‘ bei) diesem Versuch finden sich insbesondere bei

- a) Heraklit: mit der Forderung, den ‚Logos‘ einsichtig zu machen, dem alles folgt, und bei

- b) Parmenides: nur das durch das ‚noein‘ Geprüfte habe Anspruch auf Gültigkeit. Hinzukommt natürlich
- c) Sokrates als Vorbild, weil er für das, was er philosophisch praktizierte (es gibt von ihm keine eigenen Texte – zur Gestalt ist er durch die Dialoge Platons geworden!), mit seinem Leben einstand und damit einen Anspruch aufstellte, der ‚Philosophie‘ von ‚Sophistik‘ (und ... ..) abgrenzte.

Alle drei der genannten Herausforderungen und Vorgaben lassen sich in der Frage (und der Entwicklung von Konzepten der Antwort auf diese Frage) versammeln, worin die ‚Richtigkeit von Wortverwendungen‘ gründet und was sie garantiert – denn:

→ ‚Wahrheit‘ ist zunächst auch nur ein Wort (wie andere ...). Wenn das so ist, dann kommt es darauf an, zu klären, was damit verbunden wird und was mit diesem Wort ‚gesichert‘ werden soll.

Zum Beispiel impliziert der Anspruch, ‚Wahres zu sagen‘, so etwas wie transsubjektive – nicht nur intersubjektive – Gültigkeit (mit Kant formuliert: die Forderung, jedermann ‚anzusinnen‘ zuzustimmen – das ist ein sehr hoher [oder tiefgreifender...] Anspruch: in ‚alltäglichen Urteilen‘ wird er nicht benötigt – thematisch wird er erst in Krisen=Konfliktsituationen).

Die Frage nach der Richtigkeit der Wortverwendungen (onomatōn orthotētos) ist ein im Kern sprachphilosophisches Thema – im direkten Anschluß an die ‚sophistische Herausforderung‘.

Protagonisten sind hier vor allem Gorgias und Protagoras – beiden hat Platon jeweils einen Dialog gewidmet, beiden hat er die Referenz erwiesen, zugleich aber dafür gesorgt, daß das Adjektiv ‚sophistisch‘ eine durchaus pejorative Zuschreibung geworden ist.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Historisch (soziokulturell real) hat sich in der Politik im übrigen nicht Platon, sondern der Gorgias-Schüler und Rhetor (wie gerühmte Logograph) Isokrates (436-338) ‚durchgesetzt‘

Was hierbei ‚sophistische Herausforderung‘ meint, findet sich insbesondere bei Gorgias formuliert. Diese Herausforderung wird zum Beginn/Einsatzpunkt sprachphilosophischer Reflexion, die zugleich Ausdruck einer Krise ist.

Ausdruck welcher Krise? Es geht um den

- Ausdruck des Zweifels an der Eignung der Worte, die ‚Dinge‘ korrekt wiederzugeben.

Neben Gorgias vgl. z.B. auch:

„Aus dieser Annahme ging die überspannteste unter den erwähnten Ansichten hervor, derer nämlich, die sich Anhänger des Herakleitos nennen, und des Kratylos, der zuletzt gar nichts mehr glaubte sagen zu dürfen, sondern nur den Finger zum Zeigen bewegte und dem Herakleitos Vorwürfe darüber machte, daß er erklärte, man könne nicht zweimal in denselben Fluß einsteigen: denn er meinte, man könne es auch nicht einmal.“ (Arist., Metaphysik IV, 1010a9-15)<sup>4</sup>

1.2) Auf diese ‚Überspannung‘ reagiert in originärer Weise Platon:

mit der Frage nach der ‚Richtigkeit der Wörter‘ (onomatōn orthotētos)

Ausgangspunkt ist der

Zweifel an der Eignung der Worte, die ‚Dinge‘ – die Gegenstände der Erfahrungswirklichkeit korrekt wiederzugeben:

Was ist für diese Defizitempfindung das Kriterium?

a) Zweifel an der Sprache (...) als einem problemlos (=automatisch)

funktionierendem Korrelat von Dingen:

---

= tagespolitisch mehr Wirksamkeit erreicht.

<sup>4</sup> Durch diesen Kratylos soll Platon zur Philosophie gebracht (überzeugt) worden sein.

- was sichert ..., wem die Wörter ‚korrespondieren‘ sollen?

b) Zweifel an der Sachhaltigkeit der Wörter / = der Bezeichnungen (in) der Sprache: wir verständigen uns nicht mittels der ‚Dinge‘, sondern mit Zeichen .../ mdl. ausf.: Der Zweifel an der Sachlichkeit der sich als Zeichen auf ...

beziehenden Wörter ging so weit, daß Antisthenes erklärte, einzig Tautologien seien wahr).

► Daraus folgen (mindestens) folgende Problemstellungen:

- a) Was sichert eine Gültigkeit/Verbindlichkeit der als 'Zeichen' aufgefaßten Wörter?
- b) Was heißt 'Zeichen' verstehen?
- c) Was verstehen wir als Bedeutung der als Zeichen verstandenen Wörter (bzw. Äußerungsformen)?

→ Zusammengefaßt ist das die Frage nach der Korrektheit des Wirklichkeitsbezugs der Wörter: was erklärt ihre Richtigkeit und Falschheit?

2) Damit sind wir beim (Dialog) „**Kratylos**“:

/: Dialog zwischen Sokrates, Hermogenes (Schüler von Sokrates)  
und Kratylos (Schüler von Heraklit/ ‚Lehrer‘ von Platon)  
mdl. ergänzen...

2.1) ‚Thesei‘-These = Hermogenes:

a:/ den Wörtern kommt ihre Bedeutung/ Referenz durch → Übereinkunft  
(synthēke) zu

/ die Details, z.B. 384 d ... mdl.

b:/ Sokrates‘ Prüfung / Einwand (elenchos):

Wenn alles thesei ist (gesetzt durch Übereinkunft) – kann es  
dann falsche Rede geben (vgl. 385 c)?

c:/ was heißt durch Übereinkunft ‚setzen‘?

→ d:/ 387 b: Ist Reden (legein) eine Praxis (Handlung)? die des onomazein?

/ nun habe jede Handlung die ihr eigene ‚Natur‘ (387 d) und bedient  
sich eines Instruments (organon) – also

Praxis = onoma (Benennung) ist das organon (Werkzeug).

Dieses (=Hermogenes‘) Modell braucht

a) einen Wortbildner (nomothetēs) und b) einen Beurteiler =  
Dialektiker (vgl. 388 e – 389 a + 389 d/e), da der Nomothetēs  
kontrolliert werden muß: vgl. 390 e + ...

→ Was haben wir damit gewonnen?:

Es wird ‚entdeckt‘, daß Sprache

α) eine Handlung ist (praxis) 387b-c [to legein/ to onomazein] und

β) daß das Wort (“onoma”) [Verb: = rhema] ein Werkzeug (organon) ist  
388b 13-21:

► „Ein Wort ist ein behrendes/ informationsübermittelndes Werkzeug und ein das  
Wesen unterscheidendes Werkzeug“: ein „órganon didaskalikòn kaì diakritikòn tēs  
usías“.

→ Damit wird Sprache aus der Sicht des Sprechens definiert/konzipiert.

Fazit – Hermogenes-Teil:

Aspekte der Sprache (und immer im Hinblick auf die Frage, was die Gültigkeit von Wortverwendungen garantiert):

Ein Benutzer der Wörter (= Lehrender: didaskalikòs)

Ein Verfertiger der „ (= nomothetēs)

Ein Beurteiler der „ (= dialektikós).

Das Verfertigen der Wörter ist ein Handwerk gemäß Natur (wie andere handwerkliche Techniken).

Damit widerlegt Sokrates Hermogenes' Arbitraritätsthese –

1. Zusammenfassung (Überleitung zum Krat. Teil): 390e

die individuell arbiträre These wird ad absurdum geführt:

↘ 'Sprechen' (Gültigkeit) ist nichts, was individuell kontingenten Regeln folgt / Denn: Was sichert die Richtigkeit der mentalen Setzungen (vgl. Gorgias!)

Weil wir im Sprechen nicht je individuellen Regeln folgen, trifft die thesei-These nicht zu (Platon wendet sich nicht gegen „kata synthēken“!).

► Widerlegung der ‚thesei‘-These:

die Regeln des Sprechens beruhen nicht auf individuell-arbiträren Akten.

↓

Neuansatz:

2.2) Kratylos' These = physei These (vgl. 390e / 391 a):

→ Den Wörtern kommt ihre Bedeutung nicht durch arbiträre Akte, sondern ‚von Natur aus‘ zu.

/Wenn das ‚Verfertigen‘ auch der Wörter ein Handwerk gemäß Natur (s.o.) ist, dann muß sich dies ‚gemäß Natur‘ in den Wörtern zeigen.

/Sequit: Etymologienteil (Etymologien enthalten die ‚Geschichte der Wörter...‘)<sup>5</sup>

423 c – erster Einschnitt: Auch wenn man der physei-These folgt, muß man zugeben, daß Wörter ‚nachgebildet sind/ nachahmen‘ = mimēsis sind:

α) Das Wort soll wiedergeben, was einen Sachverhalt wesenhaft (ousia!), 423e, kennzeichnet.

β) dies geschieht (= mimēsis) durch Bezeichnung (sēmainein): 427 c/d  
.... Daraus folgt:

γ) Widerlegung der physei-These (für die Platon ‚Sympathie‘ hat, weil sie Sprache menschlicher Willkür entrückt, trotzdem Widerlegung) –

denn: Es gibt auch falsche Rede

[damit ist NICHT LÜGE gemeint – ‚Lüge‘ ist in gewisser Weise präzisester Umgang mit ... (Wahrheit?), wer lügt, kennt ja ...]

Sondern: es gibt auch falsche Rede – durch irrigen Zeichengebrauch.

Daraus folgt die Frage:

► Was ist der Maßstab für die Richtigkeit von Wortverwendungen?

Damit fragt man nach dem Maßstab der Richtigkeit von Wortverwendungen wie danach, was Quelle der Täuschung ist.

Eine Handlung, die uns *gemeinsam* ist = auf die wir uns geeinigt haben:

[434e] „Und wenn du Gewohnheit sagst (ethos), glaubst du etwas anderes zu sagen als Übereinkunft (synthēke)? Oder meinst ...

[435 b] „Wenn wir dieses nun eingestehen, Kratylus, ... so würden auch Übereinkunft und Gewohnheit (synthēke + ethos) etwas beitragen

---

<sup>5</sup> Nicht für uns interessant/ aber wer Platon genauer kennenlernen will, hat hier eine Fundgrube – vgl. z.B. 397 c/d: a) Ableitung von Theos (Gott) von thein (gehen/ laufen): Götter als konkreter Allg.begriff/ b) zweites Beispiel: anthropos – 339 c: ‚anthropos = anathrōn ha opōpe/ c) der Körper als Kerker/ Gewahrsam der Seele: „sōma = sēma“, 400c, d) 404 b/c: Dēmētēr/ Phronēsis/ Dikaiosynē ... usw. usw.).

zur Kundgabe der Gedanken, indem wir sprechen.“

↓

Ergo = Konklusion: die physei-These trifft aus zwei Gründen nicht zu:

- a) Es gibt keine vollständige (bedeutungsidentische) Nachahmung, die die Wörter = physei leisten: ‚physei‘ erklärt nur ‚Ähnlichkeit‘.
- b) Was ‚die Wörter‘ leisten (ihr Gelingen) bedarf zusätzlich der Konvention und Vereinbarung (434e), also eines ‚übersubjektiven‘ Akts.

2.3) Weder also die ‚thesei‘- noch die ‚physei‘-These erklären, was die Wörter ‚funktionieren‘ läßt:

→ **Die Richtigkeit der Wörter kann nicht aus den Wörtern allein deduziert / als Maßstab gewonnen werden.**

Wenn die Wörter den ‚Fluß der Dinge‘ (vgl. Heraklit) nachahmen und deshalb weder diese Dinge noch die sie nachahmenden Wörter stabile Referenz bedeuten, dann muß

- ▶ etwas anderes (auf)gesucht werden als Worte, was „uns ohne Worte“ die ... verstehen läßt: „aneu onomátōn (...) tēn alētheian tōn ontōn“ (438d).

/....

-----

▶ Evident, daß hier auf die die ‚Ideenlehre‘ verwiesen bzw. sie ihrem logischen Ort nach eingeführt wird:

das Verstehen eines Wortes/ Namens bezieht sich auf/ bedarf einer intelligible/n Leistung = ‚Idee‘ (conceptus). Daraus folgt das

→ semiotische Dreieck:

- pragma    - phone    - intell. Leistung /

res    - signum    - conceptus

/ mdl. ergänzen

----

Konklusion – Kratylos (bezüglich beider Optionen/ was sie leisten):

- a) Hermogenes: kommunikativer Aspekt ohne Fundierung
- b) Kratylos: bloß physei ohne kommunikative Leistung

## 2.4) MENON:

- a) Kernfrage ist, ob Tugend (aretē) lernbar ist
- b) In diesem Zusammenhang kommt Sokrates auf den „streitsüchtigen Satz“ (eristikos logos) zu sprechen, daß
  - ein Mensch weder suchen kann, was er weiß, noch suchen kann, was er nicht weiß –
  - /was er weiß, braucht er nicht zu suchen, was er nicht weiß, kann er nicht suchen.

Und hält diesem Satz die Wiedererinnerung als Gehalt und Methode des Lernens (des Lernenkönnens und Lernenmüssens) entgegen, ...

- /: Einsatzpunkt, daß Sokrates erzählt, was er von
  - „weisen Priestern und Priesterinnen gehört hat“,
  - denen daran gelegen war, Rechenschaft zu geben („logon didonai“)
  - = Rückblick auf Geheimkult der Pythagoräer:
  - Sokrates will das „alte Wissen“ (sophia) in die argumentierende Sprache der Philosophie übersetzen/
  - d.h.: Erinnern argumentativ transparent machen:
  - Suchen kann man nur, was man kennt (These) – was man kennt, hat man erinnert

↓

### 2.4.1) Menon 81 b ff.: Anamnesis-Theorem –

gekoppelt an Unsterblichkeit der Seele

- 81 c/d: orphisch-pythagoreische These, daß Natur unter sich verwandt ist
- daraus folgt erster Thesensatz ► „Alles Suchen und Lernen = Wiedererinnern“

### 2.4.2) Beispiel, // Voraussetzung ist gemeinsame Sprache!

/ mdl. vorführen:

wie konstruiert/ rekonstruiert man ein Quadrat von der doppelten Größe eines vorgegebenen Quadrats ABCD (... + Zeichnung)

Der in Geometrie nicht ausgebildete Hausdiener vollzieht die logischen Überlegungen, wie man ... verdoppelt ohne Probleme mit

2.4.3) Menon 85d: Eine Erkenntnis aus sich selbst (aus dem eigenen Wissen)

hervorholen (analambanein) == Wiedererinnerung: anamnēsis +  
erläutern – etwas latent Gewußtes wissend aktualisieren

2.4.4) Fazit doppelt:

- die ‚richtige‘ These: Lernen = (Wieder)Erinnern: eine Erkenntnis aus sich  
hervorholen: betrifft die Struktur der Erkenntnis –

betrifft die Begründung der Form apriorischer Erkenntnis –

es ist die Frage nach dem Grund der Urteilskraft („Kannst Du  
zustimmen, wenn ich sage ...“),

dieser ‚Befund‘ (des strukturellen Aspektes) ist zu unterscheiden

- davon, wie die Möglichkeit der Wieder-Erinnerung selbst ‚begründet‘ wird:  
Unsterblichkeit, Zusatzmythologem der Präexistenz etc.

► : was das Wiedererinnerungstheorem leisten soll, ist von der Art, wie  
es begründet – „unterfüttert“ – wird, zu unterscheiden!

### 3) PHAIDON

3.1) Plot: Gespräch bis Sonnenuntergang – erst nach Untergang der Sonne darf Sokrates hingerichtet werden (Schierlingsbecher) –

Zeit für das Gespräch ist, weil sich die Hinrichtung verzögerte: vor dem Gerichtstag war das ‚Schiff nach Delos‘ losgefahren, bis zu seiner Rückkehr mußte die polis ‚reingehalten‘, niemand hingerichtet werden – am Abend vor dem Gesprächstag war das Schiff zurückgekehrt...

Deshalb das lange Gespräch am Hinrichtungstag (vom Vormittag bis Sonnenuntergang) + ...

Teilnehmer:

- *philoí*: Phaidon, Apollodoros (auch: Sympo.), Kritobulos, Kriton, Hermogenes (vgl. „Kratylos“), Epigenes, Aischines, Antithesnes / Platon selbst war ‚krank‘ (ihm war wegen der bevorstehenden Hinrichtung schlecht ...)

- *xenoi*: Simmias, Kebes (beides Pythagoräer), Phaidondes, Eukleides, Terpsion

Schluß=Ziel: Lob des Sokrates als

– ariston	der edelste, beste
– phronimōtaton	vernünftigste
– dikaiotaton	gerechteste

Ein zentrales Leitwort für das, was durchgängig plausibel gemacht werden soll, ist das:

► „von hier nach dort: enthende ekeise“ (107e, 117c, <sup>vgl. auch im Phaidros</sup>/frei erl.

/ Die Bewegung dorthin, wo die Seele frei ist

/ mdl. ergänzen

+ : Sokrates, der mit seinem Leben einstand für die Lehre, daß

*Philosophieren heiße, sterben zu lernen*

: was nichts mit ‚Selbstmord‘ zu tun hat(!) –

mit dem Verbot, der Ächtung des Selbstmordes setzt das Gespräch ein ...

: sondern (→ 67d)) formuliert, sich unabhängig zu machen von ...

+ einen ethischen Kontext (vgl. 69b/c) hat =

Lebensführungsziel

Impliziert die

:Trennung (Chōrismos) mundus sensibilis / mundus intelligibilis (spätere Terminologie von Augustinus)

Der Phaidon vermittelt in exemplarischer Weise

: vier zentrale Themenstellungen/ Zentren platonischer Philosophie (des klassischen Platonismus) –

α) - die Lehre von der Wiedererinnerung (Anamnesis, insbes. 72a ff., 75d/e)

β) - die sokratische Forderung des „logon didonai“ (vgl. 76b, 101d)

γ) - die Bestimmung von Sinn und Wesen von „philosophia“ (z.B. 81b)

δ) - (der Gebrauch des Wortes) „idea“, z.B. 104 b-105c

3.2) Das Theorem der Anamnesis wird im Phaidon – Gespräch von Sokrates mit seinen Freunden ehe er.. – formuliert im Abschnitt 72e-77a,

beginnt orphisch-pythagoreisch (70c): "Wir haben eine alte Rede erinnert/palaios logos mnemēmetha" (über die Unsterblichkeit der Seele, ..):

Kreislauf des Lebens - Entstehen des Entgegengesetzten aus

Entgegengesetztem, Werden des Belebten aus Totem etc. –

Präexistenz wird nicht als Metapher gedacht: Platon (Sokrates) genügt es

nicht, die Lehre von der Wiedererinnerung ‚innerpsychisch‘ (in der / als Beziehung der psychē auf sich) zu ‚begründen‘. Sokrates will vielmehr die innere Struktur der ... mit einem außerpsychischen (‚natürlichen‘) Zusatzgrund ‚absichern‘:

► logisch hat das die gleiche Struktur wie die Rückführung von Bewußtsein auf neurophysiologische Gegebenheiten (vor ihrem Bewußtwerden sind sie im ‚Gehirn‘ gegeben: vor der ‚Geburt‘ des Bewußtwerdens sind die Gedanken bereits im Gehirn präformiert und Bewußtsein dadurch determiniert ...). Reduktive Neurobiologie ist so die ‚modernste‘ Form des Mythologems=der Annahme, mentale Gehalte präexistierten ...

Eine logische Bestimmung (der ‚Semantik des Erinnerns‘) wird auf eine chronologische ‚zurückgeführt‘: sozusagen naturalistische Ersatzbegründung.

→ konzeptionell soll mit der Rede von einer Präexistenz aber vor allem die Möglichkeit erfahrungsvorgängiger und damit erfahrungsunabhängiger (apriorischer) Erkenntnis ‚gesichert‘ werden.

In dem Sinn heißt es: „alles Lernen (mathēsis) ist Wiedererinnern“ (72e).

→ Zum sachlichen Kern:

wenn wir uns erinnern, dann heißt das, daß wir auf etwas zurückkommen, was wir kennen (d.h. offenkundig schon erinnert haben, insbesondere beim bewußten Erinnern: wenn wir erinnern, daß wir erinnern ...)

+ das rhetorische Spiel Platons – Simmias sagt z.B. zu Kebes:

"Erinnere (hypomnēson) mich, denn ich habe es jetzt nicht gegenwärtig erinnert (memnēmai)" – Schleiermacher: "besinne mich im Augenblick nicht recht darauf" ...

Für die ‚Semantik‘ des Erinnerns:

Struktur ‚hypomnēsis‘ (Mahnung, Denkmal, Erinnerungszeichen, kann

z.B. Schrift sein) – „mnēmonein“=Erinnern als Aktus und Vermögen –  
„anamnēsis“: Struktur sich selbst begreifenden (sich auf sich  
beziehenden) Erinnerns ...

### 3.3) ‚Beweise‘ für die ‚Unsterblichkeit der Seele‘ evtl. mündlich

► der entscheidende ‚Beweis‘ –

nur wenn das, was wir Seele nennen, mit dem Tod=der Ablösung vom Körper nicht stirbt,  
wird Verantwortlichkeit für das jeweils eigene Tun und Lassen vor dem Tod plausibel, weil  
die Seele nur ‚zur Rechenschaft gezogen werden kann‘ ...

wurde im BBB-Meeting<sup>/26.1.2021/</sup> angesprochen

Hier nur Hinweis auf den Übergang zur/

die Vorbereitung der ‚Ideenlehre‘ 78c – 79a:

/ „Das viele Schöne (...) kannst du berühren, sehen ... mit den Sinnen  
wahrnehmen

: was aber etwas (als es) selbst gemäß seiner selbst (ist), kann  
nur durch das Denken (durch den logismos der dianoia) erreicht werden

–

: es ist aeide (unsichtbar, ohne Form) ... und wird nicht gesehen (ouk  
orata)

ergo: dyo eide (zwei Formen) des Seienden – das Sichtbare und das Unsichtbare

→ Die Seele gehört zum Unsichtbaren: hält sie sich hier an das ‚mit sich  
selbst Gleiche‘ ist sie im Zustand der phronēsis

81 b – die Welt des Geistes/ der Vernunft/ des Denkens als diejenige, die  
für die Augen dunkel [,Angstmotiv!/: nicht ‚beherrschbar‘] ist/ nicht sichtbar –  
vgl. die darauf beruhende Metapher vom ‚inneren Auge des Geistes‘ ...

und vor allem die terminologische Setzung des Wortes

„philosophia“, die dem „noēton“ (dem durch Vernunft ,Faßbaren) gilt.

► Damit ist ‚Philosophie‘ als (Terminus) Programm wie Anspruch  
inauguriert.

Die Seele gleicht dem Unveränderlichen, woraus folgt:

→ Philosophie bedeutet die Differenz zwischen aisthēton/oraton und  
noēton/aeides zu erkennen und den Grund der Differenz zu begreifen.

3.3.1) In diesen Zusammenhang gehört Sokrates’ autobiographischer Bericht/  
der Rückblick auf seine intellektuelle Sozialisation (96a ff.):

‚histor physeos‘ – die ‚naturabgelesenen‘ Antworten befriedigten nicht –  
Abkehr von den physiologi: von den Naturlehrern, die den ‚nus‘ aus der  
physis ableiten oder in ihr aufzeigen wollten (vgl. Teile 1-3 der VL).

Dieser Bericht ‚kulminiert‘ 99d in Sokrates’ Bekenntnis zur

► „zweitbesten Fahrt“ = der ‚Liebe zur Weisheit‘/  
für die steht an dieser Stelle die Ideenlehre.

/.../

99 e: ‚Zuflucht‘ beim Logos

: Übergang zu den logischen Bestimmungen / zu den Gedanken  
(vgl. Parmenides’ Revolution) –

verbunden damit (101 d) das logon didonai = „Gib Rechenschaft!“

= a) benenne die ‚rational‘<sup>(ratio = rechnen/ logisch formalisieren)</sup> überprüfbaren wie  
b) ethisch zu verantwortenden Gründe.

In diesem Zusammenhang gebraucht Platon die Termini

: eidos (species) – Begriff/ entspricht: ousia – was etwas wirklich ist

: idea (‚Ideen‘) als Bedeutungsgehalt eines Wortes (vgl. 103b, 104b)

und verknüpft dies 103 b mit dem: Benennen – onomazein =

→ Bedeutungs-, Wahrheitsgehalt eines Wortes ist die in ihm benannte  
idea (104b):

Idea kommt von idein, das ist grammatisch der Aorist zu  
oraō=sehen. Der Aorist ist im Griechischen die Form eines Verbs, die  
das durch es angezeigte Tätigsein als solches bezeichnet –: bezüglich  
,Sehen‘ also nicht: wer sieht und wann gesehen wird, sondern das ,reine  
Sehen‘ selbst – ,Sehen, wie etwas in Wirklichkeit ist ...‘)

/ mdl. weiter

ausführen

/ Deutlich wird hier, daß das, was ,Idee‘ meint – der logische Ort der Ideen –  
- der Sicherung und Gültigkeit unserer Wortverwendungen sowie  
- deren Rekonstruktion und Überprüfbarmachung gilt. Deren Methode =  
- das Verfahren ist die Dialektik, die Gesagtes mit dem Gemeintem  
vergleicht. Unmittelbar verbunden damit ist  
- eine zutiefst ethische Konnotation: Bei dem, was durch die ,Einsicht‘, wie  
,etwas wirklich‘ – und nicht bloß irgendwelchen Anscheinen nach – ist, geht  
es um verantwortliches + zu verantwortendes Tun (Tun oder Lassen) und um  
ein Lebensführungsziel:

dieses Ziel hat Platon auf eine sehr kurze und einprägsame Formel  
gebracht – diese lautet (zweimal im Phaidon gesetzt – vgl. 107c +

117c): „von hier nach dort“ – *enthende ekeise*

(gegen (114 b) „überreden“, Gorgias ...).

114 d: Deutung von *enthende*:

„wir sind dem Asklepios noch einen Hahn schuldig“ –

und *ekeise*: „Da waren seine Augen gebrochen.“ (118 a)

Einige Stichwörter zur Zusammenfassung:

- 1) Philosophieren heißt die Geschiedenheit der Seele vom Körper begreifen
- 2) psyche chōris somatos
- 3) Anamnēsis
- 4) Ideenlehre
- 5) Ethisch richtige/ gerechtfertigte Lebensführung.

#### 4) POLITEIA

/....

Was im Phaidon angesprochen/ konzipiert ist, versucht Platon in der ganzen Breite seiner Konsequenzen insbesondere in der Politeia – den zehn Büchern über den ‚Staat‘ – darzustellen/ auszuführen.

- Die Politeia ist das wirkmächtigste Werk Platons (unmöglich in einer ... ..)

Zunächst zum Titel (Untertitel: Über das Gerechte, das Politische=das Zusammenleben Betreffende...)

Politeia: von „polis“ –

das ist für Platons Epoche die Form gesellschaftlichen Zusammenlebens/ vergesellschafteten Seins, außerhalb der menschliches existere nicht möglich ist – die Grenzen der Polis markieren die Grenzen des Lebensmöglichen, dies ist dann übersetzt: der ‚Staat‘

: was setzt eine solche Form des Zusammenlebens voraus – was sind die inneren Kriterien ihrer Beurteilung?

#### 4.1) Übersicht:

1) Buch I (gehört zu Platons frühen Dialogen):

: Exposition der Fragestellung – insbesondere im Gespräch mit dem

Sophisten Thrasymachos (letztes Drittel des 5. Jahrhunderts – aus Chalkedon am Bosoprus) – Platon läßt hier Sokrates ‚antisophistische‘ Thesen mit sophistischer ‚Anti-logik‘ (vgl. Teil 4 der VL) vertreten

: 338 a ff./ 338 c – Perspektive: was ist für das Zusammenleben der Menschen gerecht (dikaion; ‚das Gerechte‘ als Maßstab)?

Nach einem argumentativen Hin und Her, in dem 340 d Sokr. einmal als

Sykophant („Verdreher“) gescholten wird (vgl. seine Verurteilung durch die polis!), mündet die Frage nach dem Maßstab fürs dikaion 353d in die

Frage – was die die Seele spezifisch auszeichnende ‚Fertigkeit‘ = aretē ist?

: das ist die Frage danach, was uns „gut und lobenswert und glücklich leben“ läßt – was uns „wohl leben“ läßt (vgl. ‚Leb wohl!’)

→ 354a: (eu zon + makarios + eudaimon)

--

Buch I hat ein offenes Ende: in Buch II wird es auch als Prooimion der Politeia bezeichnet – aber die grundsätzliche Fragestellung ist exponiert. Es ist eine Probe des logon didonai

- Sokr. bedient sich der Wörter und beansprucht ein Wahrheitskriterium
- soll geklärt werden können, wie menschliches Leben als ‚gutes‘, als *eu zein*<sup>6</sup> funktionieren kann

2) Buch II – V / 471 c:

- Genealogie der polis (Grund der Vergesellschaftung) – 369b: „So entsteht eine polis, weil jeder einzelne von uns sich selbst nicht genügt, sondern gar vieles bedarf. Oder glaubst du, daß aus einem anderen Grund (archē) eine polis gebaut (oikizein) wird?“

/vgl. weiter: 371 b: Geldwirtschaft 371 e: Proletarier (Tagelöhner – misthōtoi), ... .

- Wächtererziehung: frei erg. und erläutern (Platon als Urahn totalitärer Herrschaft ..., s. gleich)

- Kritik an den Dichtern (insbes. Homer) – wegen deren schlechter Darstellung der Götter (keine Vorbilder ...)

---

<sup>6</sup> „eu zein“: sprichwörtliche Formel für Sophokles, vgl. Aristophanes’ Auskunft (im „Frieden“) – auf die Frage „Was macht Sophokles?“ lautet die Antwort: „eudaimonei“/ „ihm geht's gut“.

→ deshalb 376c-403c (etwas, was man Platon nicht verzeihen kann!) die Vertreibung der ‚Dichter‘ aus der polis, z.B. 398 a/b, wiederholt 595a-608b)

- Wächtererziehung weiter↓ | totalitärer/
- ▶ Spartanische Kasernierung + Schmerzen 413 d | spartanischer (...)
- Kasernierung 415 d ff. | Sadismus

/hier greift der Vorwurf eines programmatischen Totalitarismus!

:auch wenn Weisheit + Tapferkeit (andreia) + Gerechtigkeit

(diakaiosynē) + Besonnenheit (sophrosynē) durch die geschilderten

Praktiken/Methoden erreicht werden sollen – durch die Methoden des

Wegs zu ihnen werden die zu erreichenden Ziele ein wenig diskreditiert

...

- ▶ Evtl. kleiner Exkurs zum 435c zitierten Sprichwort:  
„chalepa ta kala: das Schöne ist schwer“ – mit Verweis auf  
Symposion/aber nicht in dieser Vorlesung...

↓ Weiter mit den totalitären Maßnahmen:

z.B. (Buch V, 449a ff): Frauen- und Kindergemeinschaft (449a ff.)

totale Kasernierung mit dem Ziel entindividuierten = totalitär

beherrschten ‚Aufwuchses‘:

‚So daß weder ein Vater sein Kind kenne, noch ein Kind seinen Vater‘

/(jeder ist permanenter und restloser Kontrolle unterworfen)

= Verhinderung kernfamiliärer Bindungen als basales Erziehungsziel in totalitären Systemen

: das ist der Entwurf eines totalitären Staates (einer ‚Volksgemeinschaft‘:

koinōnia, vgl. 466d) und totalitärer Gleichschaltung als seiner inneren

Form/ (um die Abgründe deutlich zu machen: Hinweis auf die Napolas der Nazis! ...)

//: Braucht breiten Raum für mündliche Diskussion!.....

Insgesamt aber:

→ Gäbe es nur diese Seite(n) der „Politeia“ wäre sie nur von historiographischem Interesse.... (manche, z.B. Popper, sehen das so).

/.....

Deshalb zum

Neuansatz – markiert durch das „*exaiphnēs*“ 472a (plötzlich)/

/ „*exaiphnēs*“ ist bei Platon ein ganz entscheidender

„Argumentations-Marker“ – vgl. *Symposion*, 7. Brief, *Parmenides*:

mdl. ergänzen und erläutern...

- mit einem „*logos paradoxos*“ („*paradox*“ hier = unerwartet, sachlich aber auch: überraschend für die geläufige Meinung ...)

und der Feststellung, die die ‚Bedingung der Möglichkeit‘ ist der Realisierung jener vorbildhaften (*paradeigma*, 472e) Vergesellschaftungsform, die Gerechtigkeit und Glück (*eudaimonia*) zusammenfügt.

Diese Feststellung lautet→ 473c-e, daß es nur dann:

- ▶ „(...) wenn entweder die *Philosophen Könige* werden oder die *Könige (basilēes)*<sup>7</sup> und Machthaber (*dynastai*) zu *philosophieren* lernten, so daß politische Herrschaft (*politikē*) und Philosophie zusammenfielen (...)“, „Erholung von dem Übel (*kakōn paula*)“ gäbe „für die Staaten und das menschliche Geschlecht“.

475 b (Buch V): ‚der Philosoph‘ ist ein / nicht nach Herrschaft!, sondern/

---

<sup>7</sup> Vgl. Anm. 2 zu Teil 5.1 der VL: „*Basileus*“ hat nicht mehr die ‚priesterkönigliche‘ Bedeutung wie noch bei Heraklit (vgl. Heraklit, B 52, und Teil 2 der Vorlesung), sondern primär eine ‚kultisch-religiöse‘. Das im engeren=direkten Sinn ‚politische‘ Führungsmandat der Macht- und Gewaltausübung lag beim „*archōn*“ (beschreibt die ‚Wächtererziehung‘ die Ingredienzen solcher und das making fit for solche ‚Machtausübung‘ entsprechend dressierter ‚Funktionäre‘?)

nach Sophias<sup>/Plural!</sup> (Wissen, Kundigsein, Verstehen) – Begieriger (im Gemüt Bewegter)

Was zeichnet nun den Philosophen (gegenüber den Wächtern!) aus??

Damit ist die Frage exponiert, deren Beantwortung insbesondere in den Büchern VI und VII erfolgt.

Gegenstand der Bücher VI und VII ist die Darstellung, worin philosophisches Wissen gründet und was es als Verhalten fordert.

In den Zusammenhang dieser Darstellung gehört der Satz 497 d: „Denn alles Große ist unsicher/schwankend<sup>8</sup>, und das Schöne ist (ta kala), wie man sagt, seinem Sein (seiner Wirklichkeit) nach schwer.“

► In den Zusammenhang, was philosophisches Wissen und Tun kennzeichnet (und was im zugrunde liegt), gehören dabei insbesondere die

► drei Gleichnisse:

- das Sonnengleichnis (Buch V, 506b-509b)
- das Liniengleichnis (Buch V, 509c-511e) und
- das Höhlengleichnis (Buch VI, 514a-517a + ‚Deutung‘: 517b-521b)

Die ‚Gleichnisse‘ sollen plausibel machen (davon ‚überzeugen‘!), daß sich nur durch (prinzipien-)theoretisch fundiertes und dialektisch geprüftes Grundlegungswissen erreichen lasse, was ‚vernünftiges‘ Zusammenleben ermöglicht.

/ Mdl. das kritische Moment solchen dialektisch geprüften Grundlegungswissens stark machen – das kritische Moment, die Zwänge der Gewohnheit wie die Gewohnheit der Zwänge zunächst als solche zu erkennen, um sich ‚Klarheit‘ zu verschaffen und ‚Aufklärung in Zwielficht‘

---

<sup>8</sup> Evtl. Hinweis auf Heideggers Mißbrauch(?) dieser Stelle: Alles Große „stehe im Sturm“ (Rektoratsrede...).

des Gewohnten zu bringen (Klarheit, Aufklärung, Zwielficht = die Metaphorik von Sonnen- und Höhlengleichnis ....).

-----

In den Büchern VIII und IX werden dann folgende Herrschaftsformen diskutiert –

sortiert nach besserer und verkehrter Form –

a) Aristokratie –

Timokratie

b) Oligarchie –

Demokratie

c) Tyrannis

(= als pure Willkür größte Krise)

Buch IX: der tyrannische Mensch – Anthropologie des Tyrannischen

Buch X: erneute Poetenvertreibung (unverzeihlich!)

Wichtiger aber (in Buch X) sind:

596 a – die Stelle zu eidos = Bedeutungsgehalt eines onoma:

Platon benennt also schon in der Politeia jenes Argument, das Aristoteles zum Generaleinwand gegen die ‚klassische‘ Ideenlehre erheben wird (bloße Verdoppelung des empirisch Vorfindlichen). 596a ist der ‚Kippunkt‘, der zur ‚Verabschiedung‘/Relativierung der Ideenlehre führt...

– 597 d-e: Stelle zu Mimesis, die Nachahmung zum bloßen Kopieren degradiert (... von den drei Betten)

– 607 b – Dichtervertreibung (‚alter Streit zwischen Philosophie und Dichtung‘ – schlechtes Gewissen Pl.s?)

: sequit Jenseitsmythen – poetische Erzählungen ... bezogen auf die

## Kraft der psychē: kosmisches Recyclingsystem

=====

4.2) Nun zum Kern des in dieser VL Behandelten –  
den berühmten drei Gleichnissen (Schluß von Buch VI, Beginn von Buch  
VII).

► Insbesondere in den drei Gleichnissen der *Politeia* hat Platon die beiden  
Gedanken

– Erkenntnis als Teilhabe am zuhöchst Guten/=Licht und als Realisierung des in  
ihm/dem Licht gründenden ‚unerschütterlichen Wissen‘ –  
zu veranschaulichen versucht.

Genau diese Struktur – oder diese Logizität – teilt das Licht der Wahrheit  
oder die Wahrheit als (intelligibles) Licht mit dem sich selbst reflektierenden  
Denken oder der Sphäre des Intelligiblen.

4.2.1) Im Sonnengleichnis der *Politeia* wird dies versinnbildlicht.

Plausibel gemacht werden soll, daß die Idee des Guten die größte  
Einsicht ist (Resp. 505a), um deretwillen die Seele alles tut (505e). Dieses  
Gute selbst sei nicht bestimmbar, aber durch Vergleiche lasse es sich  
verdeutlichen.

Ausgangspunkt ist, daß das Viele gesehen, aber nicht gedacht werde, die  
Ideen hingegen gedacht, aber nicht gesehen werden (507b/c).

Das Sichtbare (oreton) sowohl wie das Sehen selbst (die opsis)  
bedürfen einer dritten Instanz, die Bedingung von beider Möglichkeit ist:  
diese Instanz ist das Licht (507e).

Der Sinn des Sehens und das Vermögen des Gesehenwerdens sind durch  
das zu ‚verehrende Band des Lichts‘ verbunden (507e/508a).

Ihm entspricht auf der Seite der Wahrnehmung (aisthēsis) das Auge –  
das sonnenartigste (508b) unter den Wahrnehmungsorganen.

→ NB: Privilegierung des Lichts und des Sehens ...

→ Was das Gute im Bereich des Denkbaren im Verhältnis zum Denken und dem Gedachten ist, das ist die Sonne im Bereich des Sichtbaren im Verhältnis zum Gesicht und zum Gesehenen (508b/c).

Die Strahlkraft der Sonne ist der Grund deutlicher Sichtbarkeit.

Dem Licht der Sonne, den Farben, die das tägliche Licht (*hēmerieon phos*) bringt, folgt deutliches Sehen – ihm entspricht die Seele, der die Wahrheit (*alētheia*) dessen, was wirklich ist, ‚einleuchtet‘.

Dieser leuchtenden Wahrheit steht das mit Finsterem Gemischte entgegen, dem allein vernunftlose Meinungen entsprechen./ vgl. ob.: Privilegierung des Lichts und des Sehens...

Entscheidend nun ist der Übergang *von der metaphorischen zur metaphysischen* Analogie:

so wie es zwar für den Bereich des Sichtbaren richtig sei, Licht und Gesicht für sonnenartig zu halten,  
nicht richtig hingegen, sie für die Sonne selbst,  
so sei zwar richtig, Erkenntnis und Wahrheit für dem Guten verwandt (zu halten),  
für das Gute selbst aber beide zu halten nicht richtig.

Die Idee des Guten (*idea agathou*) überrage vielmehr in ihrer unverursachten Einzigkeit alle (übrigen) Ideen, die als von ihr verursacht zu denken sind.

→ Implizit das Strukturprinzip – die Logizität von: Ursache – Verursachtes / wenn etwas Wirkung ist (als Wirkung zu verstehen ist), dann ist es Erscheinung einer (seiner) Ursache ...

Dieses Strukturprinzip wird auf das (Sonnen-) Licht als Quelle alles

Sichtbaren übertragen:

Wie die Sonne dem, was gesehen wird, nicht nur das Vermögen,  
gesehen zu werden, sondern auch Werden und Wachstum und  
Nahrung verleiht, / ohne doch selbst ein (oder im) Werden zu sein,  
so ist dem Erkennbaren nicht nur das Erkenntwerden von dem Guten her  
anwesend,

sondern auch Sein (einai) und Wesen (ousia) habe es von ihm.

[Werden und Wachstum und Nahrung // gegebenenfalls gesondert erl.]

Wie die Sonne dem, was gesehen wird, nicht nur das Vermögen,  
gesehen zu werden, sondern auch

Werden und Wachstum und Nahrung verleiht,

ohne doch selbst ein (oder im) Werden zu sein,

so ist dem Erkennbaren

nicht nur das Erkenntwerden von dem Guten her anwesend,

sondern auch Sein (einai) und Wesen (ousia) habe es von ihm.

► Es selbst aber ist jenseits des als/ des wie ein Wesen Bestimmbaren  
**(epekeina tēs ousias, 509b).**

An der Relation zwischen der Sonne und dem im Tageslicht Erscheinenden  
wird klar, daß die Quelle des Lichts von allem in ihm Erscheinenden  
unterschieden bleibt –

jede bestimmende, das Sein des Lichts in seinem ‚Wesen‘ fassen  
wollende Definition würde das Licht als Prinzip wie etwas durch  
es und in ihm Prinzipiiertes denken.

Licht ist insofern wie die Idee des Guten, die sich deshalb als

das „Leuchtendste des Seienden“ (518c) erweist,

der Grund der Sichtbarkeit und des Sehens von allem Erscheinenden und  
deshalb von jedem erscheinenden Gegenstand prinzipiell verschieden:

→ ‚Prinzip‘/

Was (als) Prinzip (zu denken) ist, bleibt von dem von ihm  
Prinzipierten ‚prinzipiell‘ unterschieden.

► **Mit dem „epekeina tēs ousias“ (509b) formuliert Platon in originärer  
Weise den Gedanken der bleibenden Transzendenz dessen, was als  
menschlicher Willkür entzogen zu denken ist.**

// Der Gedanke der Transzendenz (real?-)metaphorisch:

(1) Wie das Licht als transzendentes Prinzip in der Immanenz des im  
Licht sich Zeigenden (den phainomena) sich zeigt/ und (2) nicht  
selbst erscheint/ so kann sich (3) Denken nur in Relation zu etwas  
begreifen, was von ihm unterschieden bleibt ...

Die erkenntnistheoretischen wie *praktisch-ethischen* Konsequenzen dieses  
Gedankens, daß

→ Denken sich nur in Relation zu etwas zu begreifen vermag,  
was von ihm unterschieden bleibt /was es als von sich  
unterschieden bleibend denkt ...,

für das menschliche Zusammenleben entfalten

a) das Linien- und

b) das Höhlengleichnis.

: Die erkenntnistheoretischen (‚geistphilosophischen‘) das Liniengleichnis,  
weil es das, was „epekeina“ ist (und zu denken bleibt), nicht in einen  
getrennten Raum (chōris) setzt, sondern mit der Selbstreflexion des Denkens  
– will es begreifen, was sich in ihm zeigt und ‚findet‘ – verbindet.

---

#### 4.2.2) Liniengleichnis

Allg.: Struktur des Denkens, in der sich zugleich zu dem, was sich

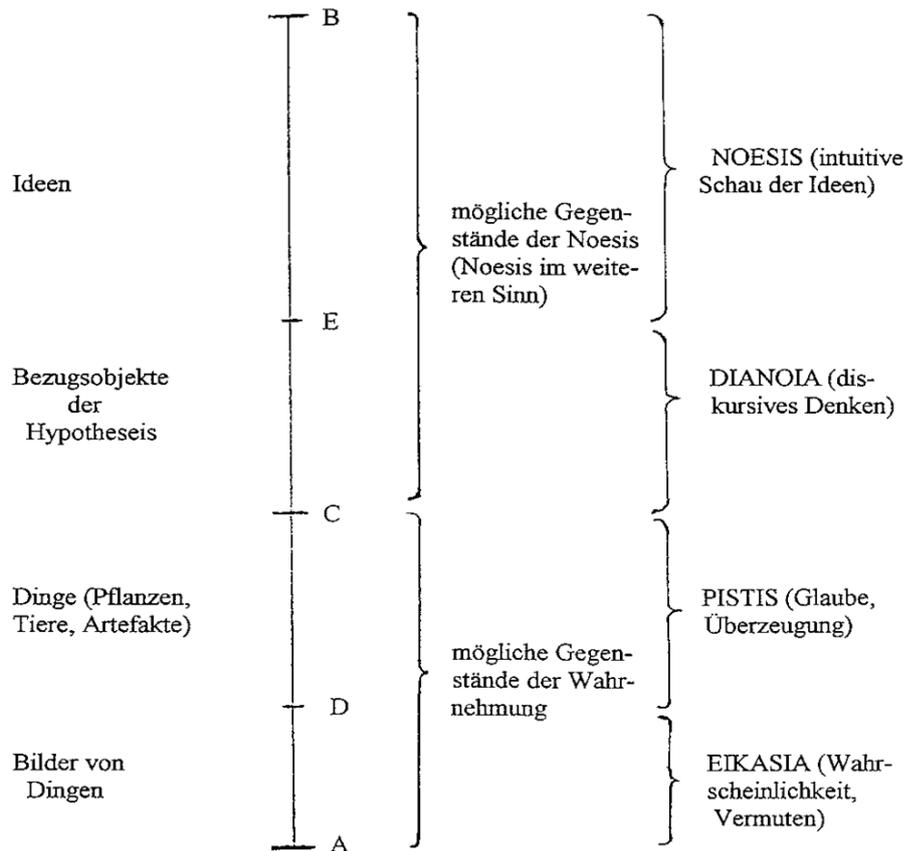
der Bestimmung durch das Denken entzieht, ein Zugang – Methode +

Überprüfbarkeit – findet –

+ Hierher gehörig auch die Def. von Dialektik (nachgeholt Pol. 533c-534b): der Dialektiker ist der, der diese Struktur des Denkens reflektiert (prüft, vergleicht usw. ...)

Für das Folgende vgl. Schematisierung des Liniengleichnisses – mdl. zu erläutern:

LINIENGLEICHNIS: Pol. 509e – 511b



$$AC : CB = AD : DC = CE : EB$$

- doxa (Meinung): das für wahr Gehaltene (empirisch Gesehene)
- pistis (wörtl.: Glaube): die Hypothesen, die den Bereich A-D erklären sollen (= naturwissenschaftliche Annahmen, ‚Gesetze‘)
- dianoia (Denken): Reflexion der logischen Implikationen, die dem Denken eignen, das z.B. die Hypothesen (vgl. pistis) bildet – ‚Logik des Denkens‘
- noēsis: worin gründet dieses Vermögen der dianoia, was ist seine Ermöglichung? ...hier geht es ‚letztlich‘ um das, was Aristoteles ‚Denken des Denkens‘ nennen wird. ‚Intuitiv‘ heißt: nicht durch Beziehung auf ‚Denk-Äußeres‘ vermittelt – ‚Schau‘ = Theorie der ‚Ideen‘, aber nicht nur der Ideen, sondern dessen, was „epekeina ...“ bleibt: wodurch sie zu ‚denken‘ selbst ermöglicht wird und sich in der Noesis im engeren Sinn ‚findet‘.

Erster Hinweis – ‚Gleichung mit einer Unbekannten‘ (Vergleich nicht überstrapazieren – „B“ ... läßt sich nicht ausrechnen)

Zweiter – viel wichtigerer – Hinweis auf die hier in originärer Form grundgelegte:

- negative Dialektik des Einen.

Weiterer Hinweis:

Im Liniengleichnis läßt Platon zunächst den Bereich des Sichtbaren nach dem Grad von Deutlichkeit und Undeutlichkeit (saphēneia/asapheia) einteilen.

saphēneia/asapheia = an der Metaphorik des Lichts orientiert!!

Wie sich Deutlichkeit und Undeutlichkeit hier als Verhältnis zwischen Gedachtem und bloßem Meinem erweise, verhalte sich die Vernunftesicht (noēsis) zum diskursiven Denken (dianoia).

Ad ‚Verhältnis‘ = „ana logon“ → gemäß einem Logos: d.h. logisch explizierbar. „Ana“, weil sich Denken hier auf sich selbst bezieht – „kata“

hieße auch ‚gemäß‘: aber gemäß einem gegebenen (‚äußerlichen‘) Verhältnis – hier aber bezieht sich das ‚Denken des Denkens‘ als noēsis auf ‚sich selbst‘, d.h. auf seine ‚inneren Strukturen‘ – es findet (oder soll finden) etwas ‚analogon‘= durch sich selbst: in sich selbst. Das leitet zur ‚Spätphilosophie‘ ... über.

#### 4.2.3) **Höhlengleichnis:**

Geht es im

- Sonnengleichnis um die Bestimmung des Maßes, an dem sich Denken zu orientieren hat, und im
- Liniengleichnis um das Verhältnis des Erkennens zu diesem Maß – der Idee des Einen jenseits des wie ... Bestimmbaren –, so zieht
- Platon im Höhlengleichnis daraus im Hinblick auf den Bildungsgang wie den Anspruch philosophischen Wissens die zugleich ethisch-praktische Konsequenzen.

Darüber hinaus ist das Höhlengleichnis einer der wirkungsträchtigsten Erzählungen, die Struktur und Vorgang des Erkennens nach Maßgabe und mit den Mitteln der Aufklärungs- und Lichtmetaphorik gleichsam orchestrieren.

Zugleich bildet es (mit den beiden anderen Gleichnissen) den Übergang, der über Veranschaulichungsweisen wahren Erkennens in metaphorischer Rede hinausführen soll: die Logik (Logik im Sinne Hegels!) und Grammatik der Substrukturen ‚wahren‘ Erkennens ist dann der Gegenstand von Platons Spätphilosophie (und der Diskussionen, bei denen z.B. Aristoteles 18 Jahre in der Akademie zugegen war).

Die Höhle ist unterirdisch, sie hat einen gegen das Licht gerichteten Zugang. Die Gefangenen in der Höhle befinden sich nicht im Dunkel, sondern in einer

zweiichtigen Welt, in der die Wirkungen der Lichtquellen nur indirekt an von Menschen bewerkstelligten Dingen/Artefakten erscheinen.

Die Metaphorik ‚Gefangene‘ (z.B. den Kopf nicht drehen können ...) steht für die ‚Zwänge‘ jeweiliger Sozialisation, gesellschaftlicher Gewohnheiten ... für das Nicht-Bemerken solcher Zwänge *als* Zwänge (Unterdrückung funktioniert dann perfekt, wenn sie als Unterdrückung gar nicht (mehr) wahrgenommen wird – vgl. die Analysen z.B. von Foucault...).

→ Um sich aus diesen Fesseln der Zwänge ‚lösen‘ zu können, braucht es einen Zwang (vgl. 515c): ‚Zwang‘ = das Gewohnte befriedigt nicht mehr oder wird Ursache des Leidens ... der Zwang, die Zwänge des Eingewöhnten, der Internalisierung von Zwängen zu verlassen: ‚aufzustehen‘ ...

Eine solche Lösung von den Fesseln bedeutet eine Wendung (*periagōge*) gegen das Licht und initiiert die Umlenkung aus einem nachthafte in den wahren Tag

(*nykterinos hēmeras eis alēthinēs*, 521c).

Über die Nötigung, in das Licht selbst zu sehen, führt der Weg weiter hinauf an das Licht der Sonne (*phos hēliou*, 515e).

/ aus dem Zwielicht in das Klare, d.h. (sich selbst) Durchsichtige

Das *Symposion* stellt dieser *Nötigung* zum Licht das Wollen, d.h. den sich am Schönen (*kalon*) entzündenden *eros als Triebkraft* des Aufstiegs zum Licht der Erkenntnis an die Seite (vgl. *Symp.* 204d-212a)// *Symposion* evtl. frei erg.

Zurück zum Höhlengleichnis:

Da die Augen von der Strahlkraft des Lichts im unvermittelten Sehen überfordert wären, führt der Aufstieg ins erkennende Sehen des Lichts im Höhlengleichnis zunächst in ein nächtliches Ambiente aus Mond- und

Sternenlicht mit Erscheinungen, die sich im reflektierenden Spiegel des Wassers zeigen,  
d.h. logisch zu

→ Vermittlungsinstanzen, in denen sich die Unmittelbarkeit bricht (reflektiert erscheint und deshalb der Reflexion bedarf...).

Das Erkennen dieser Vermittlungsinstanzen ist der Weg, der zur Erkenntnis des Wahren im Sinne wahrer Erkenntnis zu führen vermag.

Bezogen aufs Sonnengleichnis: Es ist die Übung in diesem Reflektieren des reflektierten Erscheinens des Lichts, die es letztlich ermöglicht, die Sonne selbst als Quelle des Lichts selbst an der ihr eigenen Stelle (chōra) anzusehen und zu betrachten (515e-516c).

Bezogen aufs Liniengleichnis: Reflexion des Reflektierens steht für das Begreifen dessen, was in Relation zwischen ...- .... jeweils „ana logon“ zu erkennen ist.

Das Gleichnis schließt mit der

→ Notwendigkeit der Um- oder Rückkehr in die Höhle – mit der Parallele der Wendung vom reinen Licht des Denkens in das Zwielight der vielen Meinungen (inkl. der Anspielung, daß der, der in die Höhle zurückkehrt „womöglich ausgelacht und umgebracht“ würde, vgl. 517a: = Anspielung auf das Sokrates in Athen Widerfahrene).

► Diese ethische Konsequenz ist entscheidend:

Aufgabe philosophischen Wissens wird es, im ‚Dunkel‘ der Alltagswelt Aufklärungs- und Anleitungarbeit im Hinblick auf die Idee des Guten zu leisten.

Denn die Idee des Guten sei für alles der Ursprung des Richtigen und Schönen: im Sichtbaren, indem sie das Licht und seine Ursache (die

Sonne) erzeugt – im Denkbaren als alleinige ‚Herrscherin‘, indem sie zu Wahrheit und Vernunft verhilft (517b/c).

Der Erkenntnisweg der Seele erfülle sich insofern darin, daß man ihr Erkenntnisvermögen ‚nach oben‘/ sic

Sehen + ...

richtet und das Einsehbare vom Zwielight (...) sondert.

Die Intelligibilität des Guten wird realisiert, indem seine bleibende Transzendenz erkannt wird bzw. schlagartig (exaiphnes: 515c, 516a) einleuchtet.

Den ‚Ort‘ (chōra) dieser Idee zeichnet strahlende Helligkeit aus; es bedarf philosophisch geschulter Augen, um hier etwas zu sehen, die ‚Vielen‘ sind des Anblicks des Göttlichen mit den ‚Augen der Seele‘ nicht fähig.<sup>9</sup>

Noch einmal:

→ der erreicht hat, wofür ‚philosophisches Wissen‘ steht, darf (für Platon) nicht mit oder in seinem ‚Wissen‘ ruhen bzw. sich bescheiden, sondern muß den ‚Weg zurück‘ / den ‚Weg hinab‘/ ins Zwielight menschlichen Zusammenlebens = das ‚Dunkel‘ vergesellschafteten Daseins antreten.

Weil es schwierig ist, sich in diesem Zwielight ‚geschickt‘ zu verhalten – so geschickt, wie die Sophisten bzw. jeweiligen ‚Lebenskunstberater‘, die sich mit ihren spirituellen Wellnessangeboten im Zwielight ebenso wie die das gesellschaftliche Zwielight nur Beschreibenden eingerichtet haben –, wird der, der in die ‚Höhle‘ zurückkehrt verlacht oder sogar (vgl. Sokrates) umgebracht.

---

<sup>9</sup> Vgl. *Sophistes* 254a.

→ Gerade aber deshalb benennt und betont Platon mit der Forderung, den ‚Weg zurück‘ zu nehmen, die ethische Dimension wie Verpflichtung für das, was er unter philosophischem Wissen versteht.

5) **SYMPOSION** –

.../ frei

Bericht eines Berichts...

Apollodoros (,Geschenk des Apoll'), zum engsten Kreis um Sokrates gehörend, referiert, was er von Aristodemos (,Bester des Volks', der zum Kreis um Sokrates gehörte) gehört hat von jenem berühmten Gespräch ...

= Festgesellschaft bei Agathon (\*440 v., aus Anlaß von dessen erstem Sieg 416 bei den Gr. Dionysien (Tragödien-Agon – frei erl.). Agathon war wegen des Glanzes = der Rhetorik seiner Stücke bekannt und umstritten/ er ging 407 an den Hof des Makedonenkönigs Archelaos in Pella)

Damit ist 416 = das Datumjahr des realen Geschehens, das Platon im „Symposion“ rekonstruiert/ ,wiedergibt' ...

/ Ausgangspunkt: der Tag nach der ersten Feier ...

: Sokrates wollte bei der ersten Siegesfeier = deipnos nicht dabei sein, deshalb einen Tag später nochmals ein Treffen ... (zur ,Szenerie': Sokrates' Stehenbleiben: ,daimonion' ...)

/ (176 e) nicht wieder wie gestern nur wegen der methē (Rausch, Trunkenheit), sondern nur zum ,Vergnügen' (hedonē) .../ deshalb soll

→ über ein bestimmtes Thema gesprochen werden

Einigung über das Thema: „Erōs“

= die ,Kraft', die menschliches Tun antreibt und umtreibt

(ein Vorschlag des Erixymachos ...)

Es folgen die Reden ...:

--

(1) Phaidros – Erōs = der älteste + größte Gott (Hesiod)/

Hesiod + Homer + orphische Mythen<sup>10</sup> – hymnische

Benennung als ‚Eingangsrede‘ = Anpreisung des Erōs/ ...

/ auf die Rede folgt keine Diskussion

/ danach noch einige Reden, die dem Aristodemos jedoch nicht  
im Gedächtnis geblieben sind – berichtbar war ihm als nächste  
die Rede des

(2) Pausanias – es gebe nicht nur einen Erōs, jenen, den der Hymnos ...

sondern zwei

α) erōs ouranios = himmlisch (e Aphrodite)

/ ‚geistiger‘, auf die psychē gerichteter ...

β) eros panthēmos = gemein (e Aphrodite)

= körperlicher/ sexueller Eros

der unter α) betreffe z.B. Knabenliebe: diese gelte nicht dem Körper,  
sondern dem ‚nus‘ / ‚Geist‘

der unter β) hingegen das körperliche Begehren, insbesondere die  
geschlechtliche Vereinigung zwischen/ von Männern und Frauen. Im  
Kern geht es um käuflichen Sex und „freie Frauen“ = Hetären (181e-  
182a) – im Gegensatz dazu

182a: zu erstreben (‚gut‘) seien Formen,

die „kosmiōs (schmückend: vgl. Kosmetik) + nomimōs“ (geordnet und  
dem ‚nomos‘, dem, was sich gehört ... folgend ...) seien

---

<sup>10</sup> Auf orphische Hintergründe kann im Rahmen dieser ... nicht eingegangen werden.

/deshalb:

182 a ff Sequenz zum „nomos“ bezüglich des eros ...

/ bezogen auf gute und schlechte Formen der Knabenliebe (Päderastie)

– dazu 183a so etwas wie ein Sittengemälde (korrumpierter ...) –

vorlesen: durchaus übertragbar auf die Gegenwart...

Mündet in: erōs gerichtet auf (184c) aretē (und ēthos!: 183e),

/Pausanias insgesamt: durch Funktionalität entkernter ‚erōs‘ – in beiden  
Formen durch die polis ‚geregelt‘.

: Abspaltung: eros ouranios = staatstragend + sublimiert

Eros panthēmos = prostituierbar/ austauschbar

// evtl. Hinweis auf 185a: ‚Entlastung‘ dessen, der ‚geliebt‘ wird

– dem Liebhaber ‚gefällig, wohlwollend‘ zu sein, sei gut, auch

wenn der Liebhaber täuscht, weil der wachgerufene Erōs ...

↓

: Pausanias’ Rede entspricht mit dieser Trennung dem klassischen

‚Platonismus‘ zweier Welten...

Evtl.: [184a: chronos, der ja das Meiste zu prüfen scheint... – ‚Zitat?‘ Pindar:

Olym.X.53-55: ... chronos, der als einziger die ‚echte‘ Wahrheit erweist/ prüft...]

(3) Erixymachos:

185 c (intertextueller Hinweis ...): „Pausaniou de pausamenon“ =

dessen Rede: langweilig ...

↓ Pausanias’ Rede verursacht Aristophanes, der eigentlich

fortfahren ...

einen Schluckauf (Pausanias’ ... war keine ‚trinkbare Rede‘).

Für Aristophanes springt Erixymachos ein ...

: dieser knüpft an den ‚zweifachen erōs‘ ... an

Was erōs sei, könne aber nicht eine Trennung von Seele und Leib  
wiederholen bzw. bedeuten –

→ von der Anlage her also

a) Wiederholung des ‚Trennens‘ (ouranios vs. panthemos..), aber zugleich

b) gegen ‚chorismos‘: was für die Seele ... gelte analog auch für den  
Körper

Erixy. spricht als Arzt – Heilkünstler über Physis somaton/  
und über die Gegensätze in der physis: diese halte der eros  
zusammen = Ziel ist das Gleichgewicht ...

↓

Dann Aufzählung: iatrikē ↔ gymnastikē ↔ georgia und

→ „Mousikē“ und die Bestimmung

187 a: „to hen gar phēsi diapheromenon auto auto sympherestai ...“

/daß das Eine in sich Unterschiedene mit sich selbst

zusammenstimme wie die harmonia toxou te kai lyras (... bei

Bogen und Leier)“ [Heraklit, B 51]<sup>11</sup> + <sup>12</sup>

[Kontext berücksichtigen!] – Erixymach.

hält sich an Pausanias’ Vorgaben und weitet sie auf die physis +

‘musikalische/ musische Harmonie’ aus

↑

---

<sup>11</sup> [Ου ξυνιᾶσιν ὁκῶς διαφερόμενον Sie verstehen nicht, wie das Unstimmige mit  
ἑωυτῶ συμφέρεται παλίντονος sich zusammenstimmt: des Gegenstrebigen  
ἄρμονίη ὁκῶσπερ τόξου καὶ λύρης.] Fügung wie bei Bogen und Leier.

[Ου χυνιασιν hokōs diapheromenon  
eōutō symphéretai. Palíntonos  
harmoníē hokōsper tóxou kai lýrēs.]

<sup>12</sup> „Das große Wort, das *ev diapheron heauto* (das Eine in sich selber unterschiedne) des  
Heraklit, das konnte n u r ein Grieche finden, denn es ist das Wesen der Schönheit, und ehe  
das gefunden war, gabs keine Philosophie.“ (Hyperion, ‚Athener-Brief‘)

187b: - warum läßt Platon einen ‚Banausen‘, der Harmonie reduziert (auf ‚Einklang‘: harmonia – symphōnia – homologia)

die Semantik von Harmonie vortragen?

Plus folgende Bestimmung der Musik (musikē) geben – diese sei:

→ ‚eine Wissenschaft der Liebe [erōtikōn ēpistēme] bezüglich harmonia und rhythmos“... /sequit dann Differenzierung in

: himmlischen Eros (entspricht der Muse Urania) und

den eros panthemos (ihm entspricht die Muse Polyhymnia) – der mit Vorsicht anzuwenden sei, damit er zwar ‚Lust/ hedonē‘, aber keine Ungebundenheit/ Ungezügeltheit /akolasia hervorbringe.

↓

188c/d

Eryximachos geht es darum, die beiden Formen des Eros zu ‚beaufsichtigen‘ und zu ‚heilen‘, um zu ‚Themis/ Recht‘ und Eusebeia/ Frömmigkeit zu führen.

→ Ziel: Harmonisierung + eudamonia im Miteinanderumgehen (homilein) und ‚Befreundetsein (philein)

4) Sequit Aristophanes (evtl. kurz charakterisieren – Aristophanes ... wird z.B. auch Sokrates ‚kritisieren‘)

/Aristophanes = philantrōpotatos: Ihm geht es

um die ‚Natur des Mensch(lich)en‘: physis anthropien

es folgt – der

Androgynen mythos... ► 189d-

... evtl. kurz erzähl.: drei Geschlechter m/ w/ + androgyn

‚Kugelmenschen‘ – die Kugelbewegung als sich selbst

genügende + in sich zurückkehrende ... Figur/ Hinweis auf

schlechte Unendlichkeit und wahrhafte Unendlichkeit (unendlich  
in sich selbst ...)

/Die ‚Kugelmenschen‘

→ wurden zu mächtig (wollten anabasis ouranon)/

Zeus + die ... wollten sie aber nicht beseitigen: denn dann hätten die  
Götter keine Ehrbezeugungen und Opfer durch die Menschen erhalten .../  
190c)

→ ... zerschneiden in zwei Hälften + 190d: „und aufrecht sollten sie gehen  
auf zwei Beinen“ (aufrechter Gang...)

→ 190e: Apoll ... Bauchnabel (omphalos)

→ 191a ff.: „Nachdem nun die physis der Menschen entzweigeschnitten war  
... sehnte sich jede Hälfte nach der anderen und konnte sich mit ihr  
nicht vereinigen, und sie starben/ gingen ein/ über dem Begehren  
zusammenzuwachsen/ symphynai...)/

→ 191b: ... erbarmte sich Zeus und legte die Scham-/Geschlechtsteile  
(aidoia) nach vorne, damit es „im weiblichen aidoion durch das  
männliche“ (Er)Zeugung (genesis) gäbe (... von Mann zu Mann  
zumindest Sättigung, um dann wieder an die Arbeit ... zu gehen/ von Frau  
zu Frau wird nicht erwähnt).

↓

// worum es geht, ist die Erklärung der / von Sehnsucht:

Jeder ist als Hälfte ein „symbolon“ der „ursprünglichen Natur“  
(archaia physis) eines ‚Eins –Seins‘/

→ die Sehnsucht, ‚aus zweien eins zu machen‘ („und aus zwei ward eins ...),  
ein verlorenes Eines-Sein durch Vereinigung wieder zu erreichen, ist uns

→ als Erōs angeboren (emphytos)

191d ff. kommen Differenzierungen nach den verschiedenen  
geschlechtlichen Präferenzen, die es gibt ...

192a ...: und das hohe Lied männlicher Homosexualität (zur Ehe und Kinderzeugung keine Lust, nur durch den ‚nomos‘ würden sie dazu genötigt: wenn solche vollkommen ausgebildet sind, wären sie vorzüglich für die Angelegenheiten der polis – die politika – geeignet .../ sic! – zur Diskussion stellen!)

/als solch konservative Homosexuelle werden 192b Pausanias und Agathon bezeichnet/

193d: Aristophanes schließt dann mit der Hoffnung, daß der Erōs, wenn man ihn richtig ehrt, für die/in der Zukunft „glücklich und selig (makarios + eudaimonas) mache“.

Diese eudaimonia wird aber durch ‚Wiederherstellung‘/ durch so etwas wie ‚Rückkehr‘ – ‚restaurativ: rückwärtsorientiert‘ – erreicht: nicht ‚zeugend‘ (vgl. dagegen die Rede der Diotima → ‚vorwärts‘ auf ‚Zeugung‘ = Hervorbringen orientiert).

(5) Agathon:

ist ...

der eigentliche Antipode von Sokrates – beide sind (193e) = deinos! ...

: alle hätten bislang über die Wirkungen des Eros gesprochen, nicht darüber, was der eros *ist*, er sei

195 a: eros = eudaimonestaton + kalliston + ariston

↓ aei neon – neotaton ... / gegen Phaidros!

: Agathon liefert eine rhetorisch prunkende Rede .../

eine den Eros überschwenglich preisende (‚geschwollene‘), nach allen Regeln der ‚Überredungskunst‘(!).

Deshalb vergleicht Sokrates Agathon mit Gorgias / 198 c „gorgisches Haupt“

– Wortspiel mit dem schrecklichen=versteinernenden Blick der Gorgo/<sup>13</sup>

6) 198 d – was er (Sokr.) dagegen beansprucht, sei ... die Wahrheit sagen/

Zuerst ist es immanente Kritik, was Sokrates vorhat

a) t' alēthēn legein ...

b) nicht ,ausschmücken bzw. beschwören

c) keine Lobrede (enkomion) ...

auf den Erōs, sondern

dessen ,innere Struktur' – was er ,wirklich' ist: das geschieht zuerst in einem ,Vorgespräch' mit Agathon (199c-201c)

a) 200a ff. – eros = Liebe / Liebe ist immer Liebe von etwas – Trieb zu etwas/ wovon ist die Liebe Liebe (was ist der Trieb, der als ... treibt?)

b) 200 a: - eros ist begehrend

- nicht fertig

- (gilt dem) was man nicht hat

- (... dem) wessen man bedürftig ist

- (gilt dem ...) was und von dem man will, daß es lebendig und ,anwesend' bleibe

c) = kallos (201c) – daraus folgt

d) die 1. Definition (201b):

► „bedürftig ist der eros und hat es nicht“

e) 201b: bedürftig ist der erōs der Schönheit (kallos)/

---

<sup>13</sup> Gorgonen wohnen ,jenseits des Okeanos im äußersten Westen' und gibt es drei: Sthenno, Euryale, Medusa – letztere = sterblich: verbindet sich mit Poseidon und wird (von Poseidon schwanger) von Perseus enthauptet, ihrem Leib entspringt das Flügelroß Pegasos – ihr Haupt ist ... Medusenhaupt.../ ,böser Blick'

also ist er nicht selbst ‚kalos‘ = die Behauptung von Agathon ...,

+ Ergänzung/ Erweiterung:

wenn das Gute = schön ist... und der Eros des Schönen bedürftig ist,  
dann ist er auch des Guten bedürftig ...

→ kalogakathia ... (+ Philosophie)

6.1) hier setzt nun Sokrates' Referat der Rede der Diotima ein

► 201 d – vorlesen ...

/ zu Diotima: Frau + aus Mantinea (Vorbild gerechter Polis:  
eunomia...) + Priesterin (das Göttliche ehrend: dios timoros/tima-  
oros: die ‚Ehre wärend‘)

► 201 e: erste Rede der Diotima

/ evtl. frei + erg.

α) eros (= Begehren/ Bedürfnis)

metaxy // in der Mitte – zwischen Göttlichem (Unsterblichem) und  
Menschlichem (Sterblichem)

eudaimonas = Götter:

eros metaxy thnētou – athanatou

β) 202 e: = daimon – vorlesen: göttlich+ übersetzende/ vermittelnde Kraft

+ Hermeneut (hermēneuon) zwischen Göttern ↔ Menschen (in  
beiden Richtungen!)

// wer sich auf dieses Übersetzen versteht, ist ein daimonischer  
Mann (eu-daimonia!!)

→ → → → entspricht:

Philosophie

[wer sich darauf nicht versteht = ein banausos, 203a]

γ) die Geschichte von den Eltern des Erōs (203a ff.)

= poros                      und                      penia

204 a: mdl. erläutern!

Verbunden ist das mit einem Perspektivwechsel mit einem Wechsel in der Argumentation:

Eros nicht = dem Geliebten (erōmenon), sondern  
= das Liebende (erōn)

δ) 204 d: erōs ist die Liebe nach dem Schönen/

es ist das Schöne, das wir begehren, und das  
macht produktiv/ kreativ: → poiesis!

ε) 206 b: Verlangen/ Begehren nach ‚Zeugung im Schönen‘ ...

Was wird damit – was wird darin – gewollt?

: ‚Unsterblichkeit‘ // das sich erhaltende Lebendige –  
nicht durch Rückbindung oder ... (vgl. Aristophanes‘ Rede), sondern  
durch Hervorbringen (‚Fortpflanzung‘), Produktivwerden ...

► Begriff der poiēsis (205b/c): Hervorbringen von ... aus ‚Nicht-Sein‘ in  
‚Sein‘ = Produktivwerden –

Bezogen auf Musik und Verskunst: metra ... / kurz. Erl.

/ Hier setzt nun

6.2) die ‚zweite‘ von Sokrates referierte, die ‚eigentliche‘ Rede der Diotima  
ein: ‚Zeugung (...)‘ als↓

α) (206b-208b) leibliche – geschlechtliche/ lebendiges aei –  
Lebendigkeit/ Lebenskraft des = aion (vgl. Heraklit, B 54) /  
(Er)Zeugung im Schönen – erstrebt (erga des eros): athanasia durch  
(somatische!) mnēmē //

208 c: evtl. vorlesen

β) (208c-209e) psychische erga =  
durch Lehren: die praktischen Erscheinungsformen dieses Strebens =  
psychische erga + unsinnlich-praxisbestimmend –  
: somatisch – Kinderzeugung –  
: psychisch – sophrosyne, dikaiosyne +  
Staatslenkungskunst: oikos + polis<sup>14</sup>  
/evtl. frei ... ergänzen, etwa um überzuleiten zu

→ γ) 210a-d: ‚Aufstieg in den Grund‘ des Eros =  
Anabasis, ausgehend von ... der Vielgestaltigkeit des sinnlich  
Erscheinenden//  
in dieser Vielgestaltigkeit ist wirksam=wirklich eine (numerisch  
*plus* logisch ‚eine‘) ‚Schönheit‘ (kallos)/  
Anabasis, die zu tun hat mit den ‚Schönheiten der Seelen‘ (des  
Wahrnehmungsvermögens von äußerlich Erscheinendem, der  
Sitten und Handlungsweisen)  
→ verbunden mit Anklängen an ‚Mysterieneinweihung‘ (209e-210a)  
+ terminologisch ‚traditionsbildend‘:  
/ ‚anthos‘ (2010b) (innerliche Blüte) +

---

<sup>14</sup> In diesem Zusammenhang werden 209d sogar Homer und Hesiod (als „gute poiētas“) gelobt!

/ katidein (210d)... – nach den Formen der epistēmē... /

→ jeweils frei am Text erg. – evtl. Übersetzungsmöglichkeiten  
vorlesen/diskutieren

„Philosophie“ – vgl. Daimon=Mittlerin zwischen ... – bleibt bei diesen  
Formen nicht stehen ...) – deshalb weiter ...

/dieser Aufstieg führt/ soll führen zu „mia epistēmē“: ein (einziges)  
Erkennen. Welches auf ein „Schönes folgender↓ Art“ zielt:

δ) 210e-212a: telos erōtikōn ...

/ exaiphnes katopsetai (der wird für sich selbst erblicken):

ein „aei on (...) auto kath' auto meth' auto“

/ auto to kalon (das Schöne selbst) –

monoeides (‘einzigartig’) –

aei on (‘immerlebendig/ -belebend’)//

(kein

‘hyperkalon’!)

ε) (211d-212a): ‘Zweite Anabasis’ – periagoge: jeweils frei am Text –

/ ephapto: Sehen/ Gesehenhaben der wunderbaren Natur des

Schönen = Berühren/ Berührthaben des Wahren / erl.

→ jeweils frei am Text erg. – evtl. Übersetzungsmöglichkeiten vorlesen

/ Erōs ist die ‚innere Natur‘ der Wirkweise/ ‚Resonanz‘ des Schönen –

+ der Grund wirklicher „aretē“

vgl. auch rückblickend: ‚Bedürftig ist eros der Schönheit und hat sie

nicht‘, 201a, hen diapheromenon auto autō sympheresthai, 187a, 202c,

210c, 211b)

→ evtl. zusammenfassend wiederholen

ζ) 212b – „Solches und (...) ... sprach“... die mantineische Fremde (211d: mantinikē xenē) und Sokrates will es „überzeugend“ wiedergeben.

7) Schlußteil (Sokrates – Alkibiades): der eine Teil ‚Komödie‘ nach den drei Teilen ‚Tragödie‘ ...

7.1) /Ankunft des Alkibiades (Schüler von Sokr.!) – sturzbetrunken +  
Flötenspielerinnen

/212c! – (zweites) exaiphnēs

/Alki. setzt sich zwischen Sokr. und Agathon ...

/213c/d – Alki. zu Sokrates als Geliebtem/

Sokr. wehrt sich gegen Alkibiades ‚mania + philasteria‘

/213e – Szene mit der Kühltasche = acht Katylen (= 2,16 Liter)/

Alkib. und Sokra. Trinken jeweils ‚ex‘ ...

/214a – Alki.: er wolle die ‚Wahrheit über Sokrates‘ sagen

→ 215b: Vergleich des Sokr. mit dem Satyr Marsyas (sic! ...)

Sokr. = Flötenspieler (...) mit Worten ...

7.2) 217b-219d: Alkibiades stellte Sokrates nach: wollte ihn verführen –

was nicht funktionierte, vgl. 219b-d: der verführt werden sollte,  
dreht den Spieß um ...

/ und zwar durch ‚mania + baccheias philosophou: Sokrates  
Wirken als ‚mania‘ und bacchische Begeisterung...‘

7.3) 219e ff.: Sokrates im Krieg...

/ niemals betrunken + widerständig

220c: vor allem aber ‚Sokrates‘ daimonion‘ (einen Tag lang ...)

7.4) 221d ff. – Vergleich des Sokrates und seiner Reden  
mit Silenen und Satyren ...

7.5) 222b/c – Sokra. täusche: mimt den Liebenden und wird zum Geliebten/  
verstellt sich als erastes und wird dadurch zum eraston ...  
→ So schare Sokrates eine Schar ‚vernarrter‘ Jünglinge um sich  
(Vorwurf: Sokr. = so etwas wie ein Geheimbündler .../ Widerspruch  
zum üblichen Bild von Sokrates Tätigkeit!)

7.6) Finish ... 223b: „gewaltig viel Wein“ ...

/ als erste gingen: Eryximachos, Phaidros und einige andere

/ Aristodemos sei eingeschlafen

/ als er beim Krähen des Hahns aufwachte – seien nur noch

/ Agathon, Aristophanes und Sokrates im ‚dialegesthai‘ gewesen und  
haben ‚rechtsherum aus einem Becher getrunken‘ –

→ Sokrates Anliegen: der ‚künstlerische Tragödiendichter müsse auch  
Komödiendichter sein (können)

/223d: zuerst Aristophanes eingeschlafen, dann Agathon

Dann sei Sokrates aufgestanden und, gefolgt von Aristodemos, ins

Lykeion gegangen, habe dort gebadet und den ganzen Tag verbracht, um  
sich abends nach Hause zu begeben.

## 6) Phaidros

Der „Phaidros“ ist für den Blick auf Platons gesamtes Werk von weichenstellender Bedeutung. Zudem ist es der Dialog, der zusammen mit dem „Symposion“ in der Platon-Neurezeption in der Renaissance eine wesentliche Rolle spielte.

In thematischer Hinsicht ist es der Dialog Platons zum Verhältnis

- ‚Seele/ psychē – Erinnerung‘ (= das von den Speicherleistungen des Gedächtnisses unterschiedene Erinnern)
- + das begeisterte Erinnern, die göttliche Begeisterung, die uns ‚schöpferisch‘ werden läßt.
- → Was unterscheidet Philosophieren von ... : Hören, Meinen, schriftlicher Fixierung: Informationsspeicherung? ... vgl. die ‚Schriftkritik‘ am Schluß des Dialogs.

6.1) ...beginnt ‚spielerisch‘ = Prooimion (Motive + methodos: Terminus→ 270d, benennend: „hodos“ = Weg/ die „met-hodos“ = die (reflektierte!) Art und Weise, wie man einen Weg geht ...: hier wird sie explizit als

► Dialektik gefaßt und bezeichnet (vgl. 249b/c, 266b/c) – ‚Dialektik‘ im Sinne Platons: der Kunst des Unterscheidens/ Differenzierens wie des Zusammenfassens zu ‚Einem‘ (ein Eines gibt es nur als Einheit des Verschiedenen ...)

/Szenerie: Phaidros ist ganz begeistert von einer Rede über den Eros, die er bei Lysias (Sophist) gehört und gekauft hat/

231 a – Referat der Rede des Lysias (auf dem neuesten Stand der Redetechnik)  
+ Sokr.’s Kritik (234 d)

: 237 a: Sokrates’ 1. Rede dann gleichsam parallel zu der des Lysias –  
enthält aber

238d bereits die motivische Einbeziehung von: dithyrambōs (Dithyrambos eigentlich Kultlied zu Ehren des Dionysos [des ‚entgrenzenden Rausches‘ ...] und: nympholēptos (von den Nymphen ergriffen = ‚von Sinnen‘ im Sinne von ‚begeistert‘ = ‚wahnsinnig‘ sein/ das ist die Begeist(er)ung, die es zur →

Philosophie zu erheben/ als Philosophie aufzuheben gilt) –

→ diese 1. Rede= ‚paraphrasiert‘ Lysias‘ Rede → bis zur Zäsur

242c: durch das „sēmeion daimonion“, das Sokrates erscheint (er nennt es sein Daimonion: es ist für die Gestalt des Sokrates ebenso typisch wie sein plötzliches ‚Stehenbleiben‘ – wegen/ in einer Überlegung ‚stillzustehen‘, vgl. Symposion). Daß er durch dieses Zeichen zur Besinnung kommt (vgl. Motivik des Von-Sinnen-Seins ...!), bewegt ihn zum Widerruf (zur Palinodie) dessen, was er in der 1. Rede gesagt hat (Stichwort ‚dialektische Übung‘). Er will jetzt eine ‚trinkbare Rede‘ geben, um den ‚Geschmack des vorher Gehörten hinunterzuspülen‘ (243d).

Diese ‚trinkbare‘ – der Seele keinen ‚Schluckauf‘ (vgl. Symp. 185c: dort bekommt Aristophanes wegen Pausanias‘ Rede einen Schluckauf) verursachende – Rede bildet dann den

## 6.2) ersten Hauptteil des Phaidros.

244 a: Sokrates‘ 2. (zentrale) Rede über die ‚mania‘ (den ‚Wahnsinn‘, der uns schöpferisch werden läßt). Hier geht es darum, was jeweils

→ eros (‚Liebe‘ als das, was uns um- wie antreibt)<sup>15</sup>

→ psychē (was zu Bewußtsein kommt) wie

→ anamnēsis (mit der semantischen Evidenz, daß jedes ein Wiedererinnern = ein ‚Erinnern des Erinnerns‘ ist ...)

wirklich, d.h. ihrer jeweiligen Wirklichkeit nach sind.

Oder bezogen auf die ‚Kraft des Eros‘: es geht um ein Rede(n)/

legen: über den „Wahn- und Wahrsinn“ der Liebe und dessen Explikation – das liebende und begeisterte Erinnertsein (257 b) dem eros gewidmet.

Hierzu nur einige Verweise:

245a: α) tritē mania ... ‚Mantik‘: das Verstehen von ‚Zeichen‘ (Zeichen als Zeichen zu verstehen – vgl. Kratylos)

In diesem Zusammenhang lobende Erwähnung der Dichtkunst (poēsis), fast Rehabilitierung (statt der ‚Dichtervertreibung‘ in der Politeia)

β) „pēri physeōs psychēs: Über die Natur der Seele“ = Theorie von

---

<sup>15</sup> In zentraler Weise von Platon im „Symposion“ diskutiert.

Bewußtsein einschl. des Theorems der ‚Unsterblichkeit der Seele‘ (damit nicht gemeint ist ‚Individualseele‘ im nachantiken Sinn!):

psychē = sich selbstbewegend (Körper werden von anderen ... bewegt)/  
was ‚auto kinēton‘ kann nicht vergehen, ergo ...)

/ + 246 a ff.: Seelenwagen-Gleichnis (Triebkräfte in der ‚Seele‘: im ‚Bewußtseinshaushalt‘ ...und

/ 246 e: das Göttliche ist ... einschl. der Rede (der ‚Erzählung‘ ...) vom  
247 c: hyperouranios topos: ‚überhimmlischer Ort‘,

an dem das Seelengespann (248c: Mythos vom Seelenwagen-Gespann)/  
die ‚Seele‘ als Triebkräftegespann (248 c)

einen ‚Umschwung‘ erfährt –

→ mit (der Metaphorik) dieser Rede vom ‚überhimmlischen Ort‘ werden vor allem räumliche Vorstellungen für mentale Ordnungen ad absurdum geführt

: in der (als) Natur der Seele (des Bewußtseins) findet sich (qua Erinnerung) die Dynamik eines zeithaften Geschehens ...

Auf diese ‚Realia‘ verweist auch die erste ‚Definition‘ dessen, was nach Platon unter Dialektik zu verstehen ist – er läßt Sokrates 249b-c sagen:

„Denn der Mensch muß gemäß dem, was man Idee (eidos) nennt, Einsicht gewinnen, bis er aus dem Vielen der vorübergehenden Wahrnehmungen zu dem Einen (hen) Zusammengenommenen durch (schlußfolgernde) Überlegung (logismō) kommt. Und dieses ist die (Wieder-)Erinnerung (anamnēsis) von jenem (ekeinōn), die (Plural!) die Seele einst(mals) geschaut, den Gott begleitend und das überblickend, was jetzt zu sein scheint, auf das hin, was wahrhaft (wirklich) ist.“

► Das Unterscheiden und Verbinden IST (=) Wieder-Erinnerung – und ‚Dialektik‘ zum Verfahren (zur ‚methodos‘) ausbuchstabiertes, methodisch gewordenes Erinnern (vgl. auch 265e-266c).

Zurück zur mythologisch(-metaphorisch)en Rede im Phaidros.

Der Erfahrungsweg, der mit dem Bild vom Weg des ‚Seelengespanns‘ zum ‚Umschwung‘ am ‚überhimmlischen Ort‘ führt, leitet über zur

‚vierten Art des Wahnsinns‘: der ‚tetartēs mania‘, die wiederum

a) mit der ‚semantischen Natur‘ der Wiedererinnerung und

b) mit der Erfahrung des Schönen (dem Grund ‚ästhetischer Erfahrung‘)

zu tun hat: ‚Wenige (oligai) bleiben übrig, denen das Erinnern stark genug gegenwärtig ist (mnēmēs ikanōs parestin) (...)‘ (250a)

→ c) Was uns dergestalt gegenwärtig (von neuem erinnert) erscheint, läßt uns begeistert = ‚in Gott sein‘ (vgl. 249d, 253a): enthousiasmos (‚entheou-siasmos‘). Nietzsche verwendet dies, wenn er von Augenblicken spricht, ‚in denen ein Gott durch uns tanzt‘ ...

→ d) es sind Augenblicke der ‚Schönheit (kallos)‘: ästhetische Erfahrung als Sinnevidenz ...

/ mdl. mit Beispielen ergänzen (was ‚tut sich in uns‘, wenn uns etwas wirklich ‚gefällt‘, wenn wir von ... ‚begeistert‘ sind? .../

► ↓ „Der Schönheit (kallos) allein ist dies zu teil geworden, daß sie uns das ekphanestaton (Hervorleuchtendste) und erasmiōtaton (Liebreizendste) ist.“ (250d)

→ Darin gründet auch (vgl. 250b) die ‚Sonderstellung‘ der ‚Idee des Schönen‘ gegenüber den anderen ‚Ideen‘ (Gerechtigkeit, Besonnenheit, usw. ...). Der Erfahrung des Schönen eignet jene Sinnevidenz, die den anderen ‚Ideen‘ mangelt. ‚Der Schönheit allein ist es zuteil geworden‘, daß ihr Bedeutungsgehalt nicht nur zu denken (→ Ideen) ist, sondern daß sie uns/ ihr Bedeutungsgehalt in sinnlicher Gegenwart erscheint (wobei Platon hier zugleich das Sehen in extremer Weise privilegiert). Der ‚Preis‘, den wir dafür zu zahlen haben, besteht darin, daß diese begeisterte/ begeisternde Sinnevidenz nicht eindeutig ist – sie läßt sich

nicht eindeutig definieren.<sup>16</sup>

Das „ekphanestaton kai erasmiōtaton“ wird zugleich 250e mit

→ „enthende ekeise“ = ‚von hier nach dort‘: dem Sich-Lösen aus den Beschränkungen des Empirischen ...verbunden (vgl. Phaidon).

Doch zurück zur Struktur des Erinnerns.

Es ergibt sich die Differenzierung zwischen

- hypomnēsis      gedächtnishaftes Aufbewahren: Erinnertes
- mnēmē          Erinnern als Vermögen, als eigenständiger ‚Akt‘
- anamnēsis      Erinnerung als ‚Erinnern des Erinnerns‘/    Begreifen der Struktur.

Nach dem ‚Höhepunkt‘ 259/250 läßt Platon Sokrates noch einmal

253d: den Mythos vom Seelengespann/ dem guten und schlechten Teil der Seele aufgreifen,

255d: eine reflexionstheoretische Anmerkung (daß die Seele „wie in einem Spiegel sich selbst zu sehen/ scheint“) einfügen, dies

256a: mit dem terminologisch-expliziten Hinweis auf „Philosophie“ verbinden und

256e ff. mit dem Schlußgebet an den Eros als Gott beenden.

= Summe von Teil I

6.3) Teil II – hat zu tun mit der Schreib- und Redekunst/

stellt also Platons Hauptauseinandersetzung mit Rhetorik und Sophistik dar

Die Kunst der Rede (rhētorikē)      → Gorgias!!

---

<sup>16</sup> Denn wäre diese Sinnevidenz eindeutig = als Wahrheit uns gegenwärtig, gäbe es kein Halten mehr: davor warnt Platon mit dem „deinos“ (250d): deinos = ungeheuer, furchtbar (vgl. das berühmte 2. Stasimon in Sophokles‘ „Antigone“: Viel Ungeheures gibt’s./ Doch nichts ist ungeheurer als der Mensch ....).

= die Kunst der Seelenleitung durch Worte

(261 a) rhētorikē technē = psychagōgia dia logōn

/:Wie leitet die Rede durch Worte die ‚Seele‘?

Vorspann: Zikaden-Mythos

: Dichtung → philomouson/ Mittagsstundenmotiv – vgl. 242 a, Sokr. Rede-I

259 e (gegen Soph. – mehrmaliger Neuansatz, 264 e/ 265 a – 266 d, 269 d, 272 c)

↓

265 d-266be: zentrale Passage zum ► „dialektischen Verfahren“,

seiner Semantik: α) Zusammenbringen des β) Unterschiedenen, des genau Differenzierten (einschl. ‚Einbau‘ der ‚Ideenlehre‘):

265d-e – wörtliche Übersetzung:

α) „Zusammensiehend (synorōnta) das überall Zerstreute einzusammeln in eine (=einzige) idea (Form), so daß ein jedes genau bestimmt (horizomenos) ist.“ +

β) „Die umgekehrte Fähigkeit: nach Formen (eidē<sup>Begriffen‘ übers. Schleiermacher</sup>) zu zerteilen, wie etwas in seinen Gliedern gewachsen ist, und nicht zu versuchen, nach der Art eines schlechten Kochs, irgendeinen Teil zu zerbrechen, sondern vielmehr so vorzugehen, wie gerade auch die beiden Reden das Vernunftlose (aphron – vgl. phronēsis: Besinnung) des Denkens (dianoia) als eine gemeinsame Form (eidos) aufgefaßt haben (...).“ [Übersetzung Paulsen/ Rehn]

266c: Sokrates: „Hiervon nun bin ich ein großer Verehrer (erastēs), Phaidros, von den Trennungen (diarseōn) und Zusammenführungen (synagōgōn), damit ich zu sprechen und zu denken in der Lage bin. Wenn ich aber einen anderen für fähig halte, auf das von Natur aus Eine und Viele zu schauen (hen kai polla pephykos oran), so folge

ich ihm »auf seiner Spur nach wie auf der eines Gottes«<sup>[Zit. Odyssee  
v.193]</sup> „ [Übersetzung Paulsen/ Rehn]

Vgl. auch noch einmal 249b-c: „Denn der Mensch muß gemäß dem, was man Idee (eidos) nennt, Einsicht gewinnen, bis er aus dem Vielen der vorübergehenden Wahrnehmungen zu dem Einen (hen) Zusammengenommenen durch (schlußfolgernde) Überlegung (logismō) kommt. Und dieses IST<sup>Hervorhebung, JK</sup> die (Wieder-)Erinnerung (anamnēsis) von jenem (ekeinōn), die (Plural!) die Seele einst(mals) geschaut, den Gott begleitend und das überblickend, was jetzt zu sein scheint, auf das hin, was wahrhaft (wirklich) ist.“

// Zum Begriff von Dialektik:→mdl. ‚Dialektik‘ ... bis hin zum ‚notwendigen Widerspruch‘ – hat nichts mit dem ‚Dreischritt‘: ‚These‘ ‚Antithese‘ und ‚Synthese‘ (= Verballhornung von Dialektik) zu tun ...

-----

Auf die Passage zur Struktur dialektischen Denkens folgt im Phaidros:

↓

266 d – 271 c: Kritik zeitgenössischer Rhetorik, ausgehend von:

271 c: (die Kraft der Rede) logou dynamis = psychagōgia (Seelenleitung):

" : gegen das Glaubliche (pithanos)

" : und gegen das eikos

(Wahrscheinliche)

mdl. erläutern – auch gegen das ‚Überreden‘ (peitho...) gerichtet ...

: mündet in die↓

274c (ff.) – Sage (akoē) von Theuth (einer der „alten Götter“ in Naukratis in Ägypten – also Berufung auf archaische Zeit)

– davor die methodische Bemerkung:

„Sage (lege), was du gehört zu haben (akēkoenai, s. akoē) behauptest“: d.h. also eine erinnerte Begebenheit durch Rede (Sprache) zu erinnern – wiedererinnern zu lassen

/ ... frei ergänzen

Theuth = Erfinder von Zahl (arithmos), Rechnung (logismos), Geometrie und Astronomie, Brett und Würfelspiel = ‚Superingenieur‘, der neben den genannten

→ auch die Schrift (grammata) erfunden habe.

Er stellt seine Erfindungen dem ägyptischen König Thamus vor. Alle werden von Thamus geprüft – und Platon inszeniert dann insbesondere die Diskussion der Erfindung der Schrift (=Hardware des kulturellen Gedächtnisses – vgl. die Erfindung der Vokalschrift + Benutzung von Papyrus (vgl. den separaten Exkurs zur Hardware kultureller Überlieferung: „Papyrus, Pergament, Papier...“) =

Damit kommen wir zur

► **Schriftkritik** [Noch einmal: Sage, was du gehört zu haben behauptest]

α) Sage, was du ... - was du erinnert hast (erst in der ...)

β) Wortspiel mit der Doppeldeutigkeit von *pharmakon*:

zum einen Hilfsmittel (so Theuth)

zum anderen Gift (darauf weist Thamus hin)

γ) ein *Hilfsmittel* für die Speicherleistungen

des Gedächtnisses → hypomnēsis (vgl. ‚Festplatte‘)

*Gift* aber für die Fähigkeit des Erinnerns: die mnēmē – „Weil sie auf das Speichern und seine Möglichkeiten vertrauen, wirst du den Seelen der Lernenden Vergessen (lēthē) einflößen, da sie das Erinnern (die mnēmē) vernachlässigen und sich nicht durch sich selbst erinnern (anamimnēskomenous, Verbform zu anamnēsis).“

(275a)

- δ) Thamus' Kritik mündet in das unübersetzbare Wortspiel, daß die, die sich auf Informationsspeicherungshardware verlassen (= meinen, algorithmisieren zu können, was Erinnern ist)

→ „doxosophoi anti sophōn“ würden –

Schleiermacher übersetzt „dükelweise statt weise“: sie ‚düken‘ sich weise(=kundig), haben aber genau das Gegenteil erreicht/bewirkt.

/Freilich bedeutet die Präposition anti nicht nur „statt“, sondern auch „angesichts“ (nah gegenüber, vgl. im Dtsch. „ant“ als Vorsilbe in: „Antlitz“, „Ant-wort“) – denn natürlich hat die Speicherleistung des Gedächtnisses mit der Fähigkeit des Erinnerns zu tun, sie kann diese Fähigkeit aber nicht ersetzen ...).

- ε) Konklusion: ‚deinos‘ (‚ungeheuer‘...) wird die ‚Schrift‘ – werden Speichermedien, wenn man meint, sie könnte(n) die ‚lebendige Rede‘ und das ‚lebendige Erinnern‘ ersetzen: Formen des Speicherns sind Hilfsmittel für das Erinnern, werden sie aber mit der Fähigkeit des Erinnerns verwechselt, flößen sie ‚Vergessen‘ ein.

Im Gegensatz zur ‚Kopie der Kopie‘ (die gespeichert wird) kommt es auf das lebendige Ineinander von Äußerungsformen und Erinnerungsgeschehen an, erst darin erfüllt sich, was ‚Sprache‘ meint und ihrem ‚Wesen‘ nach bezweckt (als ‚Seelenleitung durch Worte‘). Sie wird von Sokrates folgendermaßen beschrieben:

- Eine Rede, „mit Wissen (epistēmē) geschrieben in der Seele des Lernenden, fähig, sich selbst zu helfen, und zu reden und zu schweigen (legein te kai sigan) wissend, gegen wen sie soll. – Du meinst die lebende und beseelte Rede des Wissenden, von der die geschriebene ein Abbild (eidōlon) ist.“ (276a)

↓

276a: ... zu reden und zu schweigen zu wissen (aus wahrhafter ...)/  
mdl. ergänzen und erläutern – ‚Schweigen‘ (sigan) ist nicht der Gegensatz von Sprache, sondern gehört in sie – es steht z.B. für das Moment des Hörens im Reden (des sich Besinnens: vgl. phronēsis! ...) ...

Platon ist kein Maschinenstürmer – natürlich ist die ‚Schrift‘, wie jede Informationsspeicherungshardware, ein Hilfsmittel gerade auch kultureller Überlieferung und des kulturellen Gedächtnisses.

► 276e – 277a: Bestimmung des philosophischen Logos,

„wenn einer sich der Kunst der Dialektik bedient und dann, wenn er eine geeignete Seele gefunden hat, mit Einsicht Worte pflanzt und sät, die fähig sind, sich selbst und dem, der sie gepflanzt hat, zu helfen, und nicht fruchtlos sind, sondern (andere Worte in anderen Charakteren erwachsen lassen), und eben dies unsterblich zu erhalten vermögen, und den, der sie besitzt, so glücklich zu machen (eudaimonein), wie dies für einen Menschen möglich ist.“

Darauf folgt die Schlußsequenz mit

- eher tadelnden Ratschlägen, die Phaidros dem Lysias überbringen soll (inkl. Herabstufung von Poeten, Redenschreibern, Gesetzesschreibern)
- einem lobenden Hinweis auf Isokrates (436-338: Schüler des Gorgias, Konkurrent von Platon – von der Wirkung her hat sich in Athen Isokrates mit seiner Schule durchgesetzt), der „Freund/ Gefährte“ genannt wird
- und 278d der Wortbestimmung für Philosophie: „Jemand einen Weisen zu nennen“, sei etwas Großes und gebühre allein Gott. „Weisheitsliebend (philosophon)“ den zu nennen, der „mit Einsicht Worte pflanzt“ (vgl. oben), sei „angemessen (harmottoi) und schicklich.“

-----  
6.4) Aus einem veröffentlichten Text zur Schriftkritik im „Phaidros“:

Was ist das Kriterium für die Kritik an den Notationssystemen des Erinnerns (...)?

[...] Das Rahmenthema des „Phaidros“ ist die Frage nach der Redekunst als der Fähigkeit einer „Seelenleitung durch Worte“ (einer psychagōgía dià lōgon, Phdr. 261a). Diese Fähigkeit zeige sich im Wissen, in der Rede „zu reden und zu schweigen zu wissen“ (vgl. 276a). Diese Fähigkeit läßt sich durch keine Technik kopieren, da es dabei um die weder technisch noch logisch hintergehbare Beziehung von Sprache und Erinnerung selbst geht. In diesem Zusammenhang wird der Mythos von Theuth referiert (vgl. 274c-275b).

Gefragt nach dem Nutzen der von ihm erfundenen Buchstaben antwortet der Supererfinder (und Gott) Theuth, daß diese ein Hilfsmittel für die Erinnerung (mnēmē) sei, da dadurch die Menschen gedächtnisreicher würden. Die Kritik an dieser Technik bzw. Kenntnis (máthema) benutzt die Zweideutigkeit des Wortes „phármakon“. Hilfsmittel und zugleich Gift sei die Schrift als ein Verfahren der Speicherung von Gedächtnisgehalten, d.h. möglichen Gegenständen des Erinnerns. Natürlich entlastet der Gedächtnisspeicher der Schrift als Informationsaufzeichnungstechnik die Fähigkeit des Erinnerns. Aber im Vertrauen darauf, daß sich die Fähigkeit des Erinnerns durch eine solche (wie überhaupt eine) Informationsaufzeichnungstechnik ersetzen lasse, bewirkt diese Erfindung das Gegenteil. Sie werde „der Lernenden Seelen Vergessen einflößen aus Unbesorgtheit um das Erinnern“. Daraus folgt als Zusammenfassung, daß die Schrift ein Hilfsmittel nicht für die Fähigkeit des Erinnerns (die mnēmē), sondern allein für die Aufbewahrungsleistung (die hypomnēsis) des Gedächtnisses ist.

Kein Akt der Aufzeichnung und Archivierung/Thesaurierung von Gedächtnisgehalten kann Erinnern als Fähigkeit und als Vermögen sui generis ersetzen.

Gerade die Schrift ist keine Kopie des Erinnerns.

Sie bedarf vielmehr der Erinnerung (bzw. Wiedererinnerung). Ohne Erinnern bleibt die Schrift ‚stumm‘: sie verharrt ehrwürdig schweigend (semnōs siga, 275d). Der schweigende Logos der Schrift bedarf der (Wieder)Erinnerung. Erst dadurch

entsteht die sinnvolle Sprache lebender und beseelter Rede (276a). Die Notationssysteme, in denen Erinnern äußerlich fixiert erscheint, ‚helfen‘ insofern, als sie zum Erinnern anregen. Platon konstruiert deshalb keinen Gegensatz zwischen Schrift und Erinnerung: er stellt vielmehr die Ansicht zur Kritik, den Akt des Erinnerns durch Technologien der Gedächtnisspeicherung/ Informationsaufzeichnung ersetzen zu wollen. Mit dieser Kritik aber ist Platon kein ‚Maschinenstürmer‘.<sup>17</sup> Seine Kritik der Schrift ist vielmehr im wörtlichen Sinn dialektischer Natur.

Die Schrift als die Form, in der die Übersetzung von Erinnerung in Sprache fixiert wird, ist nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt der Kritik. Denn es ist die Schrift, die uns bemerken läßt, daß kein Austausch von Gedächtnisgehalten die Fähigkeit des Erinnerns zu ersetzen vermag. Umgekehrt erschöpft sich diese Fähigkeit nicht in bloßer Inwendigkeit. Die Erinnerung bedarf der Sprache. Deshalb geht Sokrates‘ Bericht über Theuths Erfindung als Leitmotiv der Satz ‚Erzähle, was du gehört (d.h. erinnert) zu haben behauptest‘ (Phdr., 274c) voraus. Erst in Formen der Äußerung können wir auf unser Erinnern zurückkommen und sei es im Modus der Defizienz, daß keine Technologie den Akt des Erinnerns ersetzen kann.

Daß wir erst in Formen der Äußerung auf die Fähigkeit und die Kraft des Erinnerns zurückzukommen vermögen, ist im übrigen für Platons Theorem der Erinnerung als Wiedererinnerung fundamental. Nicht die Schrift wird deshalb im ‚Phaidros‘ kritisiert, sondern die Meinung, die Zusammengehörigkeit von Erinnerung und Sprache durch eine Technik ersetzen zu können.

-----

Die Schriftkritik im ‚Phaidros‘ zeigt (Antwort auf die Frage: Wann und unter welchen Voraussetzungen würde Theuth’s Erfindung funktionieren?):

- wenn Erinnerung mit Gedächtnis zusammenfielen, würde Theuth’s Erfindung ...

---

<sup>17</sup> Im ‚Timaios‘ (Tim. 23a-c) etwa wird die Schrift als notwendiges Mittel kulturellen Gedächtnisses bezeichnet.

- tut es aber nicht: Erinnern ist nicht als gleichsam automatisch funktionierender Kopiervorgang zu denken/ zu erklären
- Erinnern konserviert nicht + ist nicht die bedeutungsideologische Kopie von etwas vor-anamnetisch Gegebenen
- ist eine Bewußtseinsleistung sui generis: nicht auf etwas Anderes zurückführbar...
- und läßt sich durch ‚Datenspeicherungsvorgänge‘ und/ oder Datenträger nicht substituieren.

Nicht zuletzt die Frage, was es mit dieser Bewußtseinsleistung ‚Erinnern‘ auf sich hat, leitet zu den Themen über, die der ‚späte Platon‘ diskutiert hat.

## 7) TIMAIOS

7.1) Der „Timaios“ gehört zu jenen Texten Platons, die den Übergang bilden von den klassischen Dialogen („klassisch“ nicht zuletzt wegen der darin jeweils vertretenen „Ideenlehre“) zu den späten mit neuen und umfassenderen Themenstellungen, die bis heute nichts von ihrer sachlichen Brisanz und Erschließungskraft verloren haben. (Zu diesen späten Dialogen vgl. insbes. die Teile 9 und 10 dieser VL.)

Bis heute kontrovers ist die Entstehungszeit des „Timaios“ (im folgenden: Tim.).

a) Die Eingangsszenerie läßt Platon unmittelbar an die „Politeia“ anschließen – an den Dialog bzw. besser die durch Teilnehmer orchestrierte lange Rede (oratio perpetua), die Sokrates „gestern“ vorgetragen hat. Diese Darlegungen werden 26c als „mythos“ bezeichnet.

Die in der „Politeia“ nicht namentlich genannten Teilnehmer werden einen Tag später nun namentlich begrüßt – es sind Timaios, Hermokrates und Kritias, der vierte Teilnehmer ist „heute“ nicht mehr dabei (Sokr.: „Eins, zwei, drei, aber wo ist der vierte, lieber Timaios“, Tim. 17a).

Diese drei wollen Sokrates für seine ‚Rede gestern‘ mit eigenen Reden Dank sagen – Sokrates wird ab 27c Zuhörer sein.

Zu Timaios, Hermokrates, Kritias vgl. 7.2).

b) Auch die in der „Politeia“ in ihrer ‚klassischen‘ Form vorgetragene ‚Ideenlehre‘ erscheint im Tim. als Grundlage (vgl. aber das „triton genos“ und die Bedeutung der „chora“ Tim. 48e ff.!). – vgl. 7.3) f).

c) Wäre der „Timaios“ in unmittelbarem Anschluß an die „Politeia“ verfaßt, müßte er ab ca. 380 v.Chr. entstanden sein.

Dem widersprechen stilkritische Untersuchungen (Vorkommen bestimmter Partikeln und Konjunktionen, Rhythmisierung des Textes, ...), die den Tim. in die Nähe der „Nomoi“ (Platons ...), also in die Zeit nach 360 v. Chr. rücken.

→ Argumentieren könnte man folgendermaßen: Pl. wird an mehreren Texten gleichzeitig gearbeitet haben können – also nicht so: erst wenn der ... abgeschlossen ist, beginne ich mit ...

d) Offenkundig war ihm daran gelegen, eine innere Verbindung zwischen der ‚Staatstheorie‘ der ‚Politeia‘ und einer ‚Naturphilosophie/ Kosmologie‘ herzustellen, die dem staatstheoretische Konzept der Pol. so etwas wie einen Rahmen, vielleicht sogar eine naturphilosophisch/kosmologisch umfassende ‚Begründung‘ gibt.

Die im „Timaios“ aufgeführten Teilnehmer sprechen dafür, daß Platon dies in einer Art Trilogie ausführen wollte (vgl. 27a):<sup>18</sup>

- Teil 1 = Timaios: als kosmologische Grundlagenreflexion
- Teil 2 = Kritias: paläologischer Rekurs auf Atlantis/ Ur-Athen: Stiftungserzählung bezüglich ‚Gemeinwesen/ Vergesellschaftung‘ (vgl. Mythos als Erzählung mit Erklärungsfunktion...).
- Teil 3 = Hermokrates: politische ‚Verfallsgeschichte‘ bis in die Gegenwart (Platons) –Athens grandiose Zeit ist vorbei...: was gilt es daraus zu lernen – nicht nur ‚theoretisch/ konzeptionell‘, sondern praktisch, den politischen Handlungsraum betreffend.

Erstellt von dieser Trilogie ist nur der „Timaios“ sowie der Anfang der „Kritias“ (mit dem oft ‚kommentierten‘ Beginn des Mythos von „Atlantis“...

---

<sup>18</sup> Vgl. den plausiblen Vorschlag von Paulsen/ Rehn in Ed. Timaios (reclam), Stuttgart 2003, 240.

‚Urform‘ von Staatsutopien, die insbesondere am Beginn der frühen Neuzeit formuliert wurden: vgl. Thomas Morus, Utopia (1517), Tommaso Campanella, Sonnenstaat (1623), Francis Bacon, Nova Atlantis (1638)

/ da dies meist ‚Ordnungskonzeptionen/ -modellierungen‘ sind = sind sie sehr (im negativen Sinn) ‚platonisch‘: Campanellas ‚Civitas solis. Ideæ Reipublicæ Philosophicæ“ z.B. ist das Modell eines Überwachungsstaates .../ keine ‚Utopie‘, sondern Dystopie...

Von einem Dialog ‚Hermokrates‘ ist nichts überliefert.

Offenkundig hat Platon das Projekt der ‚Trilogie‘ beiseite gelegt (zugunsten der Arbeit an den ‚Nomoi“?).

e) Darüber hinaus könnte man aber auch ‚inhaltlich‘ argumentieren – dergestalt, daß Platon auf die Grenzen gestoßen ist, die sich ergeben, wenn er die klassische Ideenlehre unrevidiert weiter als Grundlage hätte benutzen wollen – wie das im Tim. unbefragt geschieht: Timaios beginnt damit, daß er das ‚stets Seiende“ (on aei) dem ‚stets werdenden“ (gignomenon aei) gegenüberstellt (vgl. 27d) und etwas später folgert: ‚Wie das Sein (ousia) zum Werden (genesis), so verhält sich die Wahrheit (alētheia) zum Glauben (pistis)“ (29c) [eine der klassischen Chorismos-Formeln].<sup>19</sup>

Dem entgegen ‚entdeckt‘ Platon – im ‚Timaios‘ – Problemstellungen, die dazu zwingen,

über die Konzeption, die dem chorismos zugrunde liegt, hinauszugehen – jenem chorismos von ‚ideenhaftem Sein‘ und ‚unsicherer Sinnenwelt‘ .....

---

<sup>19</sup> Hinweis ‚pistis“ + Liniengleichnis: ‚pistis‘ = ‚Hypothesenbildung‘.

Es muß die ‚Vermittlung‘ zwischen intelligibler Ordnung und sensibler Erscheinung erklärt werden können (Thema der Kosmologie: wie kommt das Noetische zu seiner/ in die materielle Stofflichkeit, die der Kosmos ‚auch‘ ist

- ▶ Problem der ‚Vermittlung‘ – der Logizität (Erklärbarkeit) von Vermittlung (von ‚Form‘ und ‚Stoff‘) wie der Logizität, auf der diese Vermittlung beruht...

Man könnte von einer Selbstkorrektur sprechen, die – qua Komposition der Dialoge – Platon sich in immanenter Kritik erarbeitet.

// Die Selbstkorrektur wird nicht benannt, sondern vorgeführt: ‚kommentarlos‘ präsentiert.

Der „Timaios“ ist damit Zeugnis des Übergangs ... /

→ evtl. hinweisen, daß das staats-theoretisch auch so gelesen werden könnte, daß menschliche Vergesellschaftung sich nicht mehr in eine kosmische Ordnung (,in Natur) zurückführen läßt:

→ ‚Geschichte‘ gründet darin, daß der Mensch sich als Naturwesen zu Natur verhält – ein Verhalten, das sich nicht in Natur zurückführen läßt. Vgl. die Ansätze zur Thematisierung von ‚Geschichte‘ z.B. im „Politikos“ ...

7.2) Nun zu den Teilnehmern/ Rednern (Sokrates ist, wie erwähnt, ab 27c stummer Zuhörer)

- Timaios von Lokroi oder Lokris (Italien), vermutlich eine von Platon erfundene Figur: er wird als pythagoräischer Naturlehrer dargestellt. Cicero rechnet ihn (De re publica 1.16) dem Kreis um Archytas v. Tarent zu. Platon bringt im Tim. somit keinen eigenen Mythos zu Darstellung,

sondern läßt den fiktiven Timaios in pythagoräischer Art reden: das nicht direkt Aussagbare ‚verschlüsselt‘ mitteilen.

Wichtig ist auch die Zuschreibung Lokroi (Sizilien): dort gab es im 7. Jh. v. Chr. die für eine polis in Europa erste Gesetzgebung – die politische und materielle Blüte fällt in die 1. Hälfte des 4. Jh./ die Lokrer wurden 356 von Syrakus unterworfen/ Platon kannte in Lokris (vgl. Tim. 20a wird Lokris als Stadt mit der besten Gesetzgebung (eunomōtatēs polis) bezeichnet.

Vgl. auch Nomoi I, 638a/b, wo Platon die Unterwerfung von Lokroi unter Syrakus erwähnt (= Term. post quem für Abfassung Nomoi, Buch I)

- Kritias: ist nicht Platons berüchtigter Onkel, der wie Alkibiades Schüler von Sokrates und als Haupt der ‚Ultras‘ maßgeblich an der Terrorherrschaft und den Massenmorden der ‚Dreißig‘ 404/03 in Athen beteiligt war. Die Gestalt des Kritias sagt im „Timaios“ 21b, daß sein Großvater mit Solon befreundet war: Solon ist 560 v. Chr. gestorben.

Daraus läßt sich folgern, daß der Gesprächspartner Kritias im Tim. der Großvater des Tyrannen Kritias und damit ein Urgroßonkel Platons war.

- Hermokrates von Syrakus (gest. 407 v. Chr.): konservativer Politiker und Feldherr, einte die Griechen Siziliens gegen die von Athen drohende Gefahr – setzt sich nach dem Erfolg gegen Athen für eine mildere Bestrafung der athenischen Kriegsgefangenen ein. Wurde verdächtigt, eine Tyrannis zu erstreben.

// Evtl. diese ‚Szenerie‘ mündlich ausführlicher: warum diese drei?

- Lokri mit der besten Gesetzgebung: also ist auch der Redner Timaios ...
- Kritias mit Kontakt zu Solon (einer der „Sieben Weisen“): Verbindung zum ursprünglich Richtigen??

- Hermokrates ein (letztlich) gescheiteter ‚Politiker‘, der die Verfallsformen politischer Ordnungen präsentieren sollte (??).

### 7.3) Übersicht:

#### a) Vorgespräch: Anknüpfung an „Politeia“ (s.o.)

α) Rekapitulation mit drastischer Wiederholung der kasernierten Erziehung der „Wächter“ zu Relais‘ totalitärer Systeme (insbesondere die Zerstörung jeder ‚familiärer‘ Bindung wird repetiert: ‚Vater‘ ist alleine der ‚Staat‘, seine ‚Mutter‘ soll keiner kennen, z.B. 18c: Niemand solle das eigene Kind als eigenes erkennen können ... Plus Ansätze zu staatlich geplanter Eugenik 19a: die „Kinder der Schlechten“ müsse man „heimlich in einen anderen Teil“ der polis verbringen...)

β) Kritik an der ‚Gattung der Sophisten‘, die von polis zu polis zögen und nirgend feste Wohnsitze hätten (19e): die also die geschichtliche (!) Dimension des Vergesellschaftungszusammenhangs ‚Polis‘ nicht kennten – was gelingende ‚Politik‘ verunmöglicht.../ evtl. mdl. ergänzen

γ) Formulierung des Trilogie-Programms durch Hermokrates und Kritias (s.o.)

/darin der Bericht von Solon (Kritias berichtet, was ihm davon überliefert wurde), daß Solon nach Saïs (Ägypten, Tempel zu Saïs ...) gereist sei und von einem sehr alten Priester gesagt bekommen habe: „O Solon, Ihr Griechen (Hellenēs) bleibt doch immer Kinder, und einen alten Griechen gibt es nicht.“ (22b)

δ) Bericht von „Atlantis“ und „Ur-Athen“: Atlantis als ‚riesige Macht‘, gegen die das Versklavung verhindernde „Ur-Athen“=vorbildhaft sich wandte, ans Recht (Themis!) sich haltend – die „Insel“ Atlantis verschwand mit seinen „kämpferischen Menschen später“ durch Erdbeben und

Überschwemmungen „innerhalb eines einzigen schlimmen Tages und einer schlimmen Nacht in der Erde“ (25d) ... seitdem sei das Meer dort ‚ohne Weg‘ und unerkundbar ...

b) Erste Rede des Timaios: 27c-29d –

= die unbefragte Repetition des mit der (‚konventionellen‘) Ideenlehre einhergehenden chorismos (s.o.)

c) Ableitung des Kosmos aus dem(Singular) Gott als einziges ‚schöpferisches Prinzip‘ – inkl. ‚Demiurg‘ + ‚pater‘ + der Kosmos als das „schönste“... + Genealogie der Seele (psychē) als der das Sinnenfällige ‚durchpulsenden‘ Instanz: als das Verlebendigende ... / das ist der Zusammenhang, in dem

d) Zeit als chronos aus der Bestimmung der Ewigkeit ‚abgeleitet‘ wird –

► diese (erste) Verhältnisbestimmung von Zeit als einem ‚nach Zahlen fortschreitenden Bild des im Einen verharrenden Ewigen‘ wird in der VL etwas ausführlicher behandelt (s. 7.4.)

e) danach Beginn der Deduktion kosmologischer Strukturen aus den gewonnenen noetischen Prinzipien (des göttlich Einen, das sich – aus ‚überfließender Güte‘ – durch Setzung von Differenz ‚neidlos‘ mitteilt – letztlich pythagoräische Matrix, die verwendet wird, um ...).

In diesem Zusammenhang formuliert Timaios (Platon) 30b die Trias von ‚hen – nus – psychē:

diese Trias ist doxographisch überaus folgenreich (evtl. Hinweise auf Plotin und Proklos ...).

Bezogen auf den dargestellten Logos/ die angesprochene ‚Logizität‘ des Kosmos heißt es dann,

man müsse „mit wahrscheinlicher Rede (eikos logos)“ sagen, daß qua und durch den „nous“ auf Grund dessen, was durch ihn als ‚schöpferisch Eines‘ gedacht wird, „dieser Kosmos durch göttliche Vorsehung (pronoia) als ein in Wahrheit beseeltes und vernunftbegabtes Lebewesen entstanden ist.“ (30 b/c)<sup>20</sup>

f) 48e gibt es dann aber einen „nochmaligen Anfang“, der mit der erwähnten (vgl. 7.1.)f) ‚Selbstkorrektur‘ zu tun hat und zu triton genos ... chora als Stichworten führt.

► Von der Trennung mundus intell.-mundus sensibilis ausgehend hatte Timaios ‚vorher‘ nur zwei Formen/ ‚Gattungen‘ diskutiert

α) die dem nous zugängliche (noetische) Sphäre als Vorbild (paradeigma) und ‚immer seiend‘ (aei on) – die zweite (sinnliche) als Nachbild (mimēma) des ‚Vorbilds‘, werdend und sichtbar (oraton) – nun aber:

„Eine dritte (Gattung) aber unterschieden wir früher nicht, da wir meinten, daß die beiden ausreichen würden; doch jetzt scheint die Untersuchung (logos) uns zu dem Versuch zu nötigen, eine schwierige und dunkle Form (eidos!) durch Reden (logoi) zu erhellen. Welche Kraft (dynamis) wollen wir annehmen als ihrer Natur gemäß (kata physin). Vor allem eine derart, daß sie alles Werden wie eine Amme in sich schließt. (...)“ (Tim. 49a)

Das ‚triton genos‘ als ‚Amme des Werdens‘ (tithēnē geneseōs): das ist bildliches und eigentlich ‚verbergendes Reden‘//

---

<sup>20</sup> Zu „eikos logos“ bezüglich der ‚noetischen Ableitung‘ vgl. 29c, 30b, 48d („eikos mythos“: 29d, 59c, 69b – bezieht sich auf ‚naturwissenschaftliche Erkenntnis!‘). Hinweis auf „eikos logos“ – Spannungsverhältnis zu ‚wahrer Rede‘...: Verweis auf ‚Wissen im Hintergrund‘, das ungesagt – ungeschrieben! ... – bleibt.

→ Das Sachthema dabei ist das Problem der Vermittlung von Intelligiblem und körperlicher ‚Materie‘. Es muß erklärt werden können, wie die intelligiblen Formen (‚Strukturen‘, ideenhaft Bestimmbares) eine Verkörperung erlangen. Eine ideenhafte Matrix (ein noetischer ‚Superalgorithmus‘) reicht dafür nicht aus.

Denn diese Vermittlung kann weder auf der Seite der intelligiblen Formen noch auf der Seite der formbaren ‚Materie‘ (Somatizität) unterstellt werden.// mdl. ausführen...

Letztlich geht es bei dieser Problemstellung um die Frage des Werdens – genauer: Werden als Entstehung von / als der Übergang zu etwas, was ‚vorher‘ noch nicht war.

Die sich ergebenden Fragen können als logisches Resultat der Chorismos-Konzeption angesehen werden:

- ▶ Wenn das Noetische (‚Denkbare‘) vom Sinnlichen (‚Sichtbaren‘) getrennt ist (wie umgekehrt das Sichtbare vom ...), kann das sinnlich Materielle nicht im Noetischen präformiert sein – ergo braucht es ein triton genos als Prinzip
  - des Entstehens
  - das zugleich das Prinzip der Vermittlung zwischen ... - ... ist.

52a umschreibt Timaios das folgendermaßen (die Nähe zur ‚klassischen Ideenlehre‘ klingt deutlich durch, aber ...):

„Da sich das so verhält, so muß man zustimmen, das eine sei (1) die Form (eidos), die sich stets gleich verhalte, nicht geboren ... unvergänglich ... unsichtbar und unwahrnehmbar. Ein zweites aber sei (2) das ihm

Gleichnamige und Ähnliche, wahrnehmbar und geboren ... durch Meinung in Verbindung mit sinnlicher Wahrnehmung erfaßbar. (3) eine dritte Art (triton genos) sei ferner die des Raumes (chōra), immer seiend, Vergehen nicht annehmend, allem, was ein Entstehen hat, einen Raum gewährend (,einräumend‘), selbst ohne sinnliche Wahrnehmung durch eine Art logos (nothōs logōs: ,uneheliche Schlußfolgerung‘) erfaßbar, wenig zuverlässig (...) worauf wir wie im Traum blicken und sagen, daß es nötig sei, daß jedes Seiende an einem Ort (topōs) sei und einen Raum (chōra) einnehme.“  
(Tim. 52a/b)

/mdl. ergänzen

Nehme man dieses „triton genos“ (das, was Strukturen sich gleichsam auskristallisieren – zu Verkörperung gelangen läßt) *nicht* an, dann sei zu konstatieren: „(...) daß solange das eine dies, das andere das ist, keines von beidem je in dem anderen entsteht, und so zugleich ein und dasselbe und zwei wird.“

Die Vermittlung ... (1) – s. oben im Zitat – und ... (2) ist das Gegenteil von Vermengung.

► Was Platon implizit fordert, ist die Anwendung von ‚Dialektik‘ – so, wie sie sich im Phaidros (vgl. Teil 6) charakterisiert findet:

Erkennen und bestimmendes Festhalten von Widersprüchen und Entgegensetzungen, um erklären zu können, was das jeweils Entgegengesetzte ‚verbindet‘ (Dialektik als bewußtes Bestimmen der Notwendigkeit von Widersprüchen....)

// Im Tim.zitat oben: „und zugleich ein und dasselbe und zwei“ wird: Einheit als Zusammenbringen von Verschiedenem (verschieden Bleibendem).

Deshalb brauche es das triton genos in dem „ganz genau wahren Satz (akribeias alēthēs logos)“ – wie erläutert.../wdh.<sup>21</sup>

→ ‚**chora**‘: unterschieden von ‚topōs‘ (bestimmter Ort) – der ‚Raum der chora/ die chora als Raum‘ ist ‚Prinzip‘ davon, daß sich etwas verdichten = ‚Raum einnehmen‘ kann.

Solcher Raum ist kein leeres ‚Behältnis‘, sondern das

Prinzip der ‚Konkretion‘ – evtl. hinweisen: das ‚Konkrete‘ = das Zusammengewachsenene (concrecere → Part.Perfekt: concretum)

g) Danach pythagoräische Ableitung des Kosmos qua Zahlhaftigkeit: „der Gott gestaltete“ den einen Kosmos „nach Formen und Zahlen“ (eidesi kai arithmois) – und er gestaltete ihn „möglichst schön und gut“ (Tim. 53b) – es folgt die Ableitung der Elemente (die Arten der Ursachen des ‚Stofflichen‘: der ‚hylē‘), aus denen der ‚Werkmeister‘ (dēmiourgos) auf Grund der (physischen) ‚Notwendigkeit‘ den Kosmos als „das Schönste und Beste im Bereich des Werdenden“ schuf (vgl. Tim. 68e).

h) ab 69a/b: Verbindung von Nus und (stofflicher) Notwendigkeit =

/Entstehung der ‚Seele‘

+ Physiologie des Menschen als einer psycho-physischen Einheit (‚belebter Körper‘)

// am Schluß (90e-91d) dann reichlich misogynie ‚Herleitung‘ des weiblichen Geschlechts...

Zusammenfassung

---

<sup>21</sup> Plus evtl. Hinweis auf die ‚Vater (pateras)-Mutter (matēra)‘-Metaphorik 50d, 51a (vgl. auch 29c: der ‚Vater‘=Schöpfer: poiētēs).

- „daß dieser Kosmos ein sichtbares Lebewesen (zōon oraton) ist, als ein wahrnehmbarer Gott (theos aisthētos) das Bild (eikon) des denkend (noētou) zu Erfassenden, als größter und bester, als der schönste und vollendetste eine und einzigartige Himmel (ouranos).“ (Tim. 92c)

// = optimistische Weltsicht plus Privilegierung des Sehens/ Sichtbaren..., nun aber zur Philosophie der Zeit im „Timaios“ .↓

<sup>22</sup>7.4.) Platon thematisiert Zeit in vierfacher Hinsicht –

a) als durch Zahl bestimmte Bewegung. Das ist die innerkosmische Zeit: die Abständigkeit der veränderlichen, dem Werden (der ‚Genesis‘) unterworfenen Körper von einer ewigen (unverursachten) Bewegung. Als Prinzip dieser unverursachten Bewegung fungiert (im *Timaios*) der Aiōn. Platon denkt Zeit –

b) als vergängliche Zeit körperlicher Wesen, denen die Unsterblichkeit der Seele entgegengesetzt wird (vgl. den *Phaidon* und den Schluß der *Politeia*) und –

c) als Umlaufzeit des Kosmos, die einen Rhythmus hat: als ‚Umschlagszeit‘. Der Kosmos des Erfahrbaren wird (insbesondere im *Politikos*) gedacht als von periodischer Wiederkehr bestimmte ‚Geschichte‘. Zeit wird schließlich insbesondere im *Parmenides*

d) als die zeitlose Zeit des *exaiphnēs* thematisch: als der Augenblick des Plötzlichen – das ist die Form der Zeitbetrachtung, in die Pindars Kairologie transformiert wird.

---

<sup>22</sup> Die Teile 7.4) und 7.5.) stammen – teilweise gekürzt – aus folgendem Text: J. Kreuzer, Von der erlebten zur gezählten Zeit. Die Anfänge der Zeitphilosophie in der Antike, in: J.K.G. Mohr (Hrsg.), Die Realität der Zeit, München 2007, 19-27.

Die folgenden Skizzen beschränken sich auf den ersten Aspekt – Platons Ableitung der Zeit des Veränderlichen aus einer ewigen (unverursachten) Bewegung – und einen Hinweis auf den letzten: die Bestimmung der zeitlosen Zeit, die mit dem *exaiphnēs* reflektiert wird.

7.4.1 Die Zeittheorie des *Timaios* ist ein erster Versuch der Synthese der vorangegangenen Konzepte und Thematisierungen von Zeit.<sup>23</sup>

Diese Synthese kann insbesondere als Antwort auf das Verunsicherungspotential von Pindars Thematisierung der Zeit endlicher Wesen verstanden werden. Ihr stellt Platon eine ‚Erklärung‘ gegenüber, die Zeit als Gegenstand zugleich in einer überzeitlichen Ordnung soll aufgehoben sein lassen. Ging es bei Pindar noch um eine Transzendenz von Zeit im Rahmen und auf Grund unserer Selbsterfahrung als endlicher Wesen, so setzt Platon die Transzendenz des Intelligiblen dem veränderlichen Sein in der Zeit entgegen.

Eine der klassischen Formulierungen dieser Entgegensetzungen – des Chorismos von *kosmos aisthetos* und *kosmos noetos* – wird im *Timaios* formuliert: wie zum Werden der Glaube verhalte sich zum Wesen die Wahrheit.<sup>24</sup> (...) Die Wahrheit des Erkennens ist zeitlos gleich der Sphäre, auf die sie sich richtet. Die Wahrheit der Erkenntnis hat keinen Zeitsinn, sondern wird dem Sinn der Zeit entgegengesetzt.

Das betrifft nun gerade auch die Ableitung des Chronos als der Zeit des Veränderlichen aus einem universellen und deshalb ewigen Prinzip, als deren Ergebnis die klassische Definition im *Timaios* erscheint, Zeit sei (zu denken

---

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 1-18.

<sup>24</sup> „(...) pros genesin ousia, touto pros pistin alētheia.“ (Timaios 29d)

als) „ein nach Zahlen fortschreitendes ewiges Bild des im Einen verharrenden Ewigen“<sup>25</sup>

In dieser Definition sticht die Zuordnung bzw. Kontraposition von: Ruhe (Verharren) gegen: Bewegung (Fortschreiten) hervor. Das unaufhörlich- ‚ewige‘ Fortschreiten, das Zeit kennzeichnet, erfolgt wiederum nach Zahlen: Zeit ist – wie Heraklits ‚nach Maßen‘ auf- und verlöschendes Feuer – ein zahlenmäßig fortschreitendes Bild. Qua Zahl ist der Chronos rational und durch Erkenntnis (re)konstruierbar. Dem Bild, das sich als Geschehen von Zeit zeigt, wird damit Erklärbarkeit zugesprochen.

Was aber impliziert die als Bild (eikōn) zu begreifende Zeit? Was ist die Semantik des ‚Bildes Zeit‘?

Die Logik, die einem Bild implizit ist, besagt, daß es weder eine Kopie, das heißt die identische, differenzlose Wiedergabe eines Vorgegebenen, noch das bloße Abbild eines neben dem Bild verfügbaren ‚Urbildes‘ ist: denn so würde dasjenige, wovon das Bild Bild ist, gedacht wie ein Bild. Ein Bild aber ist die sinnliche Erscheinung dessen, wovon es als Bild gedacht wird: sein intelligibler Gehalt, der von der sinnlich gegebenen Gestalt des Bildes unterschieden bleibt, seine Logizität, zeigt sich im Bild selbst.<sup>26</sup>

Was heißt das nun für den Chronos – wodurch und auf Grund wessen begreifen wir das Geschehen der *Zeit als Bild*? Auf diese Frage antwortet die argumentative Exposition, die der zitierten Definition 37d vorausgeht und in den Abschnitten Tim. 28a bis 37c formuliert wird.

---

<sup>25</sup> Zum Chronos als einem „kat’ arithmon iousan aiōnion eikona en heni menontos aiōnos“ vgl. Timaios 37d.

<sup>26</sup> Zu dieser Semantik des Bildes als eikōna vgl. Sophistes 240c (vgl. Teil 10 der VL).

7.4.2 Ausgangspunkt ist die These, daß dieser Kosmos geworden ist. Ist er geworden, dann ist er es notwendig aus einer Ursache. Mit gleicher Notwendigkeit handelt es sich bei dieser Ursache (diesem logischen Prinzip der Verursachung) um *eine* (d.h. einzige) Ursache. Diese Ursächlichkeit muß als ununterbrochen wirkend gedacht werden: wäre sie es nicht, müßte die Ursache genannt werden, weshalb die behauptete Ursache zu einem Zeitpunkt ursächlich, zu einem anderen aber es nicht ist. Da auch dies zur Angabe *eines* Verursachungsprinzips führen würde, muß der veränderliche Kosmos als unveränderlich, d.h. immerwährend und ‚ewig‘ (*aei*) von dieser einen Ursache verursacht gedacht werden.<sup>27</sup> Als unvergängliche Prinzip ist sie verschieden von dem, was sie bewirkt. Der sichtbare Kosmos *ist* nicht seine (nicht gleich seiner) Ursache, sondern deren Erscheinung. Deshalb ist er ‚Bild von etwas‘ (*eikona tinos*). Platon nennt diese Ursache ‚Vorbild‘: *paradeigma*. Im Hinblick auf dieses ‚Vorbild‘ ist die Sphäre des zeitlich werdenden als sinnliche Erscheinung mit natürlicher Ursache (*kata physin archēn*) zu begreifen.<sup>28</sup> Daraus folgt a), daß das zeitliche Erscheinen des Veränderlichen in logischer Hinsicht der einzige Ort ist, an dem diese Ursache wirklich ist. Wie es nur eine Ursache des zeitlichen Kosmos gibt, so ist dieser Kosmos auch das einzige Bild dieser Ursache. Und daraus folgt b) die Isomorphie des (prinzipiierten) Bildes mit der Ursache, die in ihm (prinzipiierend) erscheint. Aus dieser Isomorphie folgt schließlich c) – da die menschliche Natur zum Gewordenen gehört – die Erkenntnisfähigkeit des Bildes, das die Zeit ist.

Platon übersetzt diese logische Struktur in die mythische Rede vom ‚Schöpfer des Geschaffenen‘ und folgert, daß man „gemäß der wahrscheinlichen Rede“ sagen müsse, diese Welt sei  $\alpha$ ) „durch des Gottes

---

<sup>27</sup> Die Bestimmung *aei* übernimmt bzw. erfüllt die Forderung, daß das Kontinuum der Zeit zu erklären ist.

<sup>28</sup> Vgl. Timaios 29b.

Fürsorge als ein in Wahrheit beseeltes und mit Vernunft begabtes Lebewesen“  
entstanden.<sup>29</sup> Damit dieses körperlich sichtbare Lebewesen in seinem  
Einzigsein dem vollkommenen Lebewesen ähnlich sei (*kata monōsin  
homoion*), machte ihr Urheber β) nicht zwei und nicht unendliche Welten,  
sondern alleinig und einmalig geworden (*monogenēs*) ist sie, ihre Form ist γ)  
die *Sphäre* als vollkommene Gestalt und ihre Bewegung δ) die  
Kreisbewegung (*kyklos*) als in sich vollkommene Selbstbewegung. Der Gott  
erzeugte in diesem Sinn ε) den Himmel als einen qua zyklischer  
Selbstbewegung seeligen Gott (*eudaimona theon*), in dessen Mitte die Psychē  
sei. Das ist die Weltseele, von der ζ) als psychischem Prinzip (als ‚Gebietlerin)  
der Intellegibilität diese sichtbare (zeitlich veränderliche) Welt durchdrungen  
sei.<sup>30</sup> Daß im sichtbaren, zeitlich erscheinenden Kosmos die Weltseele als  
zählhafte Struktur gegenwärtig ist, läßt diesen Kosmos zum Bild jenes  
göttlichen Geistes werden, der als seine Ursache gedacht wird. Die Seele  
erscheint als ‚kosmische‘ Wirklichkeit und als kosmischer Garant jenes  
Geistprinzips, das dem unaufhörlichen vorübergehenden Werden in der Zeit  
Logizität verleiht. Dieses mit oder in sich identisch bleibende Prinzip zeigt  
sich in dem, was es prinzipiiert – dem, was von ihm verschieden ist und der  
Bestimmung der Verschiedenheit unterliegt. ‚Verschiedenheit‘ – das ist die  
Erscheinungsweise des körperhaften Kosmos. Verschiedenheit heißt  
Veränderlichkeit und Wechsel. Die Kategorie der Verschiedenheit entspricht  
damit der Herrschaft des Chronos im Bereich des Endlichen. Sie zeigt oder  
materialisiert sich in der irreversiblen Sukzession des Werdens. Und die  
Kategorie der Verschiedenheit erklärt die Differenz (‚Verschiedenheit‘) der  
dieser Bedingung unaufhörlicher Sukzession unterliegenden veränderlichen  
Welt von dem ‚zeitlosen‘ Prinzip, das als diese Veränderlichkeit bewirkend

---

<sup>29</sup> Vgl. Anm. 7

<sup>30</sup> Vgl. (α) Tim. 30b/c; (β) Tim. 31b/c; (γ) Tim. 33b; (δ) Tim 34a; (ε) Tim. 34 b; (ζ) 34c-35a.

gedacht wird – und daß als dieses Prinzip wirklich ist, solange und sofern die Unaufhörlichkeit der Sukzession des Zeitlichen sich (in die Zukunft hinein) fortsetzt.

Damit sind die logischen Implikationen formuliert, die Platon im *Timaios* definieren lassen, daß der ‚Chronos ein nach Zahlen fortschreitendes Bild des im Einen verharrenden Ewigen‘ sei. Worum es dabei geht, ist eine rationale Ordnung des zeitlichen Kosmos bzw. des Kosmos des Zeitlichen. Es geht Platon um eine dem irreversiblen Werden und seiner irreduziblen Vielfalt immanente ‚Grundlogizität‘, die eine *chronologische Ordnung der Zeit* erklärbar und plausibel macht. Erklärbar und plausibel gemacht werden soll, daß ‚Zeit‘ a) ein Ganzes ist und einer *zyklischen* Ordnung folgt, und daß b) diese zyklische Ordnung *dimensioniert* ist: der Umlauf erfolgt nach Zahlverhältnissen. Zeit steht für die Sukzession des zeitlich Verschiedenen und bedeutet zugleich die Ordnung, gemäß der diese Sukzession abläuft. Das Ewige fungiert als Garant dieser Ordnung. Die Dimensionen der Zeit sind, so heißt es, „entstanden als Formen der das Ewige nachahmenden und nach Zahlenverhältnissen (kreisförmig) umlaufenden Zeit.“<sup>31</sup> (...)

[Deutlich wird, daß Platon eine mathematische/ pythagoräische Struktur als logische Innenstruktur des Chronos kosmologisch objektivieren will.] Bei dieser kosmologischen Objektivierung handelt es sich um eine Rückversicherung der aus dem Nous deduzierten rationalen Zahlhaftigkeit, die den Kosmos ‚beseelt‘. Diese Rückbindung, die logische Strukturen kosmologisch hypostasiert, wird deutlich, wenn es heißt, daß die Zeit mit dem Himmel entstand, „damit sollte je eine Auflösung stattfinden, sie (Zeit und Himmel), als erzeugt, zugleich aufgelöst würden, und nach dem Vorbilde der ewigen Natur/der Natur des Ewigen (*paradeigma tēs diaiōnias physeōs*), daß

---

<sup>31</sup> Vgl. Tim. 38a: „chronou tauta aiōna mimounenou kai kat’ arithmon kykloumenou gegonen eidē (...)“.

jene (die Zeit) ihm (dem Vorbild) so ähnlich wie möglich sei; denn das Vorbild ist durch alle Ewigkeit(en) seiend, der Himmel hingegen die ganze endlose Zeit hindurch geworden, seiend und sein werdend.“ Und weiter: „Damit es aber ein augenfälliges Maß für ihre zueinander relative Langsamkeit und Schnelligkeit gebe, mit der sie in den acht Bahnen sich bewegten, entzündete der Gott in dem von der Erde aus zweiten der Umläufe (*periodōn*) das Licht, welches wir jetzt Sonne nennen, damit (...) alle Lebewesen, deren Natur das angemessen war, die Zahl besäßen (*metaschoi te arithmou ta zōa*), indem sie sie (=die Zahl/Zahlhaftigkeit) aus dem Umschwung des Selben und Gleichförmigen (*periphoras tēs tautou kai homoiou*) erlernten.“<sup>32</sup> Gestirne, Planeten fungieren als Garant der Zählbarkeit des Chronos.

Damit kehrt in gewisser Weise die mythische Einheit mit einem Naturablauf wieder, die sich in der *Ilias* artikuliert findet. Weiter wird deutlich, daß Platons strategisches Argumentationsziel die Rekonstruktion einer Logizität ist, die qua der nach Zahlenverhältnissen umlaufenden Zeit der veränderlichen Welt innewohnt. Er unterstellt dieses logische Erfordernis als natürliche oder physikalische Gegebenheit. So heißt es: „Nun aber haben Tag und Nacht, dadurch, daß wir sie erblicken, und die Monate, der Jahre Umläufe, die Tagundnachtgleichen und Sonnenwenden die Zahl erzeugt und die Vorstellung der Zeit sowie die Untersuchung über die Natur des Alls uns gewährt (*memēchanēntai men arithmon, chronou de ennoian peri te tēs tou pantōs physeos zētesin edosan*).“<sup>33</sup> Das physikalisch Gegebene hat die Zahlhaftigkeit erzeugt, die die Verständigung über ‚Zeit‘ als etwas intersubjektiv Rationales ermöglicht. (...)

---

<sup>32</sup> Vgl. Tim. 38b/c; 39b.

<sup>33</sup> Vgl. Tim. 47a.

7.5) Das primäre Interesse Platons im *Timaios* ist ein Ordnungsbedürfnis und mit ihm die Mathematizität zeitlichen Geschehens. Es ist nicht die Rede von der konkreten Erfahrung, die Zeit als Vorübergehen des Zeitlichen bedeutet. Daß Platon diese Form qualitativ erlebter Zeit nicht bloß verdrängt, dokumentiert der *Parmenides*. Hier setzt er an die Stelle der gelebten Zeit der *Kairoi* deren logische Bestimmung: das ist das ‚a-topische Wesen‘ des *Exaiphnēs* – die ‚zeitlose Zeit‘ des plötzlichen Augenblicks.<sup>34</sup>

7.5.1) Wie erfahren wir, was ‚in‘ der Zeit ist – also dasjenige, was in der Zeit wirklich ist: denn das ‚war‘ und ‚wird sein‘ erfahren wir nicht als solches, sondern so, daß wir es von der Aktualität der Wahrnehmungsgegenwärtigkeit unterscheiden? Wie erfahren wir, was *jeweils jetzt ist*? Denn der Kontinuum wie Diskretion sichernde Fortgang der Zeit läßt sich nur von dem her, was ‚jeweils jetzt‘ ist, begreifen. „Dieser Fortgang in der Zeit bestimmt alles, und ist an sich selbst durch nichts weiter bestimmt; d.i. die Teile desselben (des Fortgangs) sind nur in der Zeit, und durch die Synthesis derselben, sie (diese Synthesis) aber ist nicht vor ihr (der Zeit) gegeben.“<sup>35</sup> Wie läßt sich dieser Fortgang, dessen Objektivität durch die Differenz zweier Zeitpunkte gegeben ist, begreifen?

Platons Antwort auf diese Frage ist eingesponnen in die Diskussion der „Hypothesen“, die er Parmenides (im gleichnamigen Dialog) vorführen läßt, und die die Kunst der Dialektik und mit ihr das Wesen wie Sinn und Zweck der Philosophie demonstrieren sollen. Es sind acht Hypothesen, die in zwei Argumentationsfolgen vorgetragen und erläutert werden. Die beiden Argumentationsfolgen ergeben sich aus: a) unterstellt das *Eins/e* ist, dann ist es die Negation von allem. Denn wäre es (wie etwas), dann wäre es

---

<sup>34</sup> Teil 7.5) ist zugleich ein Vorverweis auf den folgenden Teil 8 dieser VL.

<sup>35</sup> Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 255.

unterschieden von anderem, also nicht das Eine. Unterstellt aber b) daß das Eins/e *ist* – denn das von ihm Verschiedene ‚ist‘ nicht: es verändert sich –, unterstellt also, daß das Eins/e ist, dann muß es gedacht werden als die Negation eben jener Negation(en), die es das ‚nicht von allem‘ sein lassen. Übertragen auf Zeit – und die Konzeption ‚einer Zeit‘ – heißt das: a) was die Rede über Zeit reflektiert, ist weder das Vergangene noch das Zukünftige (noch das Gegenwärtige, sofern es als fixe Zeitstelle gedacht wird) – Zeit ist vielmehr b) wirklich als Verbindung (Kontinuum) des in der Zeit Unterschiedenen (Diskretion). Den Fortgang der Zeit sinnvoll zu verstehen ist nur möglich, wenn sich das, was zwischen dem in der Zeit Verschiedenen die Grenze bildet, begreifen läßt als zugleich vermittelnder Übergang.

Ansatzpunkt hierfür ist in der ersten Reihe der Hypothesen, in der expliziert wird, daß das Eine die Negation jeder Bestimmtheit bedeutet, die siebte. In ihr heißt es, daß das Eins/e weder Gleichheit oder Ähnlichkeit in der bzw. mit der Zeit hat. Denn dann wäre es etwas in der Sukzession des Zeitlichen, also schlechterdings verschieden (und nicht das ‚Eine‘). Was als das Eine gedacht wird, ist nichts Zeitliches. Wäre aber das, was mit dem Einen gedacht wird, nur die Negation alles Zeitlichen, dann hätte dies Eine einen Gegensatz, so daß es nicht ‚das Eine‘ wäre, das mit ihm gedacht werden soll – und bezogen auf Zeit bliebe unerklärlich sowohl deren Kontinuum wie die Diskretion verschiedener Momente der Zeit. Aus diesem Grund kann dabei, daß das Eine als Negation der Zeit gedacht wird – als Zeitlosigkeit im Gegensatz zur Zeit – nicht stehengeblieben werden; es muß, anders gesagt, die Negation, die das Eine von der Zeit trennt, selbst negiert werden. Zu diesem Zweck geht Platon (in der zweiten Argumentationsreihe) von der Negation aus: „Also kann auch wohl das Eins überhaupt nicht in der Zeit sein (*oude en chronō einai to hen*)“ – „Also hat es auch keine Zeit an sich und ist

in keiner Zeit (*oud' estin en tini chronō*)“.<sup>36</sup> Das Eine ist nicht in der Zeit, sofern diese als Aufeinanderfolge bestimmt wird, sofern als Zeit nur die irreversible Sukzession des Zeitlichen zählt. Die Negation also lautet: daß das Eine nicht *in* der Zeit ist. Wenn es aber *ist* – und wir haben Grund zur Annahme, daß es ist: denn im Hinblick worauf bezeichnen wir das zeitlich Verschiedene als Verschiedenes: was ist (als) das Sich-gleich-Bleibende im Unterschied zum Vorübergehen des Veränderlichen in der Zeit? –, dann muß auch ihm eine zeitliche Qualität zukommen. Diese zeitliche Qualität kann a) nicht wie Zeitliches in der Zeit gedacht werden – denn in dieser Form unterläge es der Bestimmung der Aufeinanderfolge. Sie muß b) als zu aller Zeit wirklich gedacht werden können. Denn wäre das Eine nicht zu aller Zeit wirklich, würde es auf eine Zeitstelle beschränkt werden (wäre also gedacht als bzw. wie Zeitliches: das soll es aber gerade nicht sein usw.), also muß es sowohl als gewesen/vergangen als auch als gegenwärtig/gegenwärtig als auch als sein werdend/zukünftig gedacht werden können.

Wie geht das: daß das Eins/e zu aller Zeit und nicht wie Zeitliches wirklich ist? Das Vergangene ist vom Zukünftigen unterschieden durch eine Grenze – durch den ‚Schnittpunkt‘, in dem sich Zukünftiges und Vergangenes überkreuzen. Wenn dieses ‚Dazwischen‘ als *Grenze und gleichzeitig Verbindung* gedacht werden kann, dann gibt es etwas, was zeitlos – d.h. jetzt: nicht wie Zeitliches – in der Zeit ist. Dies Eine ist zeitlos und gehört zugleich als Grenze und Verbindung zum Fortgang der Zeit. Bezogen auf ihren Ablauf und dessen Dimensionierung ist es der infinitesimale Moment, in dem und durch den das Vorübergehen des Zeitlichen anhält. Wenn das Eins/e in diesem Sinn ist – und wäre es nicht, könnte es nicht als wirklich gedacht werden, zugleich zerfiele Zeit in eine Abfolge beziehungsloser Jetztatome –, dann ist

---

<sup>36</sup> Vgl. Platon : Parmenides 141a, 141d, zit. nach: Platon, Werke ed. G. Eigler, Bd. V, Darmstadt 1983, 242-245.

es „werdend in der Zeit zwischen dem ‚war‘ und ‚wird sein‘. Denn es kann doch nicht aus dem ‚Einst/Damals‘ (Vorher) (*pote*) in das ‚Dann/Danach‘ (Nachher) (*epeita*) fortschreiten und das Jetzt überspringen. (...) Das Fortschreitende verhält sich nämlich so, daß es beide berührt (*amphoterōn ephaptesthai*), das Jetzt und das Danach, das Jetzt nämlich verlassend und das Danach ergreifend, zwischen beiden werdend, dem Jetzt und dem Danach.“<sup>37</sup> Das Eins/e ‚ist‘ also immer im Jetzt, und zwar im Jetzt nicht als dem fiktiven Punkt, der ‚einst/vorher‘ und ‚dann/nachher‘ trennt wie die dem Vergangenen und dem Zukünftigen entgegengesetzte Dimension Gegenwart, sondern im ‚Jetzt‘ als dem, was verbindet, und zwar durch Übergang bzw. Differenz verbindet.

Damit wird im *Parmenides* erläutert, wovon der Chronos nach der im *Timaios* gegebenen Definition der Zeit ‚Bild‘ ist – er ist ‚Bild des im Einen verharrenden Ewigen‘ –: Wenn das Ewige im Einen verharrt, dann verharrt es in jener Gegenwärtigkeit, die jeweils augenblickshaft ‚jetzt‘ ist bzw. war. Der Sache geht es bei diesem Jetzt um den Übergang von dem Einst zum Danach. Es geht um den Übergang von dem (was dann) ‚Einst‘ ist, zu dem (was jetzt noch) ‚Danach‘ ist. Als Verbindung trennt das Jetzt jeweils Vorher und Nachher. In seiner infinitesimalen Übergängigkeit ist dies ‚Jetzt‘ – und mit ihm das Eine – gleichzeitig Trennung und Verbindung. Es ist als das, was jeweils ‚inzwischen‘ ist, mit allem zugleich. „Also war das Eins/e und ist und wird sein und wurde und wird und wird werden.“<sup>38</sup> Die Antwort darauf, wie sich diese Übergängigkeit, die gleichzeitig Trennung und Verbindung des zeitlich Verschiedenen und weder ein Moment der Ruhe (etwa ein zeitloses Jetzt) in der Zeit noch der pure Ablauf bewegter Jetztte ist, charakterisieren läßt, gibt folgender Passus: „Und wenn es in der Bewegung still steht und aus

---

<sup>37</sup> *Parmenides*, 152b/c, Platon (1983), 276; Übers., 277.

<sup>38</sup> *Parmenides*, 155d, Platon (1983), 284; Übers., 285.

der Ruhe zur Bewegung übergeht, so muß es doch selbst nicht in einer Zeit sein? – Wie könnte es? – Daß das zuvor Ruhende hernach bewegt werde und das zuvor Bewegte hernach ruhe, dies kann ihm einesteils ohne Übergang/Übergehen (*metaballein*) unmöglich begegnen. – Wie auch? – Eine Zeit aber gibt es andernteils nicht, in der etwas zugleich weder bewegt sein noch ruhen könne. – Das gibt es wohl nicht. – Aber es kann doch nicht übergehen ohne Übergang? – Nicht glaublich. – Wann also geht es über? Denn weder während der Ruhe noch während der Bewegung kann es übergehen noch während es in der Zeit ist (*oute en chronō on*). – Freilich nicht. – Ist also etwa jenes Wunderbare (*to atopon*) das, worin es ist, wenn es übergeht? – Welches denn? – Der Augenblick. (*To exaiphnēs*) Denn das Augenblickliche scheint dergleichen zu bezeichnen, daß von ihm aus etwas übergeht in eins von beiden. Denn aus der Ruhe geht nichts noch während des Ruhens über noch aus der Bewegung während des Bewegt-Seins; sondern dieses wunderbare Wesen, der Augenblick (*alla hē exaiphnēs aute physis atopos*), liegt zwischen der Bewegung und der Ruhe, nirgends/niemals in der Zeit seiend (*metaxy tes kineseōs te kai staseōs, en chronō oudenī ousa*), und in ihm und aus ihm geht das Bewegte über zur Ruhe und das Ruhende zur Bewegung. (...) Auch das Eins also, wenn es ruht und auch sich bewegt, muß aus diesem zum anderen übergehen; denn nur so kann es beides tun. Geht es aber über, so geht es im Augenblick über (*metaballon d' exaiphnēs metaballei*), so daß, indem es übergeht, es in gar keiner Zeit ist (*en oudenī chronō an eiē*) (...).<sup>39</sup> Die ‚ortlose‘, das heißt nicht wie eine räumliche Zeitstelle zu denkende Natur des Augenblicks: das ist Platons Antwort auf die Frage, was in der Zeit wirklich ist und als dieses Wirkliche durch Trennung

---

<sup>39</sup> Parmenides, 156d, Platon (1983), 288; Übers. vgl. ebd. 289. Vgl. auch Platon (1901), 42/43. – Zum „exaiphnēs“ von Parmenides 156d vgl. auch die Parallelstellen: Kratylos, 396d; Symposion, 210e, 212c; Politeia, 515c, 516c; 7. Brief, 341c.

verbindet und durch Verbindung trennt.

*Exaiphnēs* – das ist der plötzliche Augenblick, der Diskretion und Kontinuum der Zeit zugleich ist. Atopisch ist dieses Augenblickliche im Hinblick auf die Dimensionierung, mit der wir zeitliches Geschehen als Bewegung von Zeitstelle zu Zeitstelle denken – als wären diese Zeitpunkte Ruhestellen außerhalb des Geschehens und des Fortgangs von Zeit. Die zeitlose Natur des Augenblicks bildet keine Zeitstelle zwischen zwei Zeitmomenten – kein isoliertes Zeitatom –, sondern erweist sich als die die Differenz dieser distinkten Zeitpunkte bewahrende Verbindung. Das atopische Wesen des Augenblicks erklärt Diskretion und Kontinuität der Zeit von der Objektivität zeitlichen Geschehens her, und es erklärt, weshalb erlebte und gezählte Zeit nicht auseinanderfallen müssen. Wie aber läßt sich für die Erfahrung dieses diskreten Kontinuums ‚Zeit‘ Identität im Vorübergehen des zeitlich Verschiedenen erklären – wenn die ‚Weltseele‘ als noetische Garantieinstanz solcher Identität ausfällt? (...)

Diese Fragestellung leitet (im veröffentlichten Text, vgl. Anm. 9) zu Aristoteles‘ zeitphilosophischen Überlegungen über. (...)

## 8) PARMENIDES

Zunächst zu der von Platon ‚konstruierten‘ Szenerie: der ‚junge‘ (ca. 20 Jahre alte) Sokrates habe den ‚alten‘ (= ca. 65 Jahre alt) Parmenides getroffen: das stimmt mit den bekannten Lebensdaten nicht überein. Wichtig daran ist, daß Platon damit so etwas wie ‚Lehrer-Schüler-Genealogie‘ herstellen will:

Parmenides → Sokrates → Platon (...). / mdl.

ergänzen

Der Dialog ‚Parmenides‘ ist vermutlich vor dem ‚Sophistes‘ verfaßt. Man wird den ‚Parmenides‘ zum Spätwerk rechnen können – nicht zuletzt deshalb, weil

im ‚Parmenides‘ Platon die (Selbst-)Kritik an der ‚Ideenlehre‘ exponiert:

► Er läßt diese vom ‚jungen Sokrates‘ in sozusagen naiv-begeisterter Form vortragen und von Parmenides ‚zerpflücken‘. Damit wird gezeigt, was die ‚klassische‘ Ideenlehre nicht leisten kann.<sup>40</sup> Die gezeigten Aporien verweisen auf die Notwendigkeit einer ‚grundlegenderen‘ philosophischen Konzeption. Man kann sie mit dem Titel ‚Prinzipienlehre‘ überschreiben.

Im Rahmen dieser Vorlesung soll nur auf Aspekte der Selbstkritik der Ideenlehre hingewiesen werden. Auf die ‚Übungen‘ zum Verständnis des ‚Einen‘ (vgl. Parm. 137c-166c), die den Dialog ‚Parmenides‘ zum ‚Meisterstück der Platonischen Dialektik‘ (so Hegel) haben werden lassen, wird hier nicht eingegangen.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Das heißt nicht, daß die ‚Ideenlehre‘ aufgegeben wird. Deutlich wird vielmehr, daß sie einer Situierung – ‚Unterfütterung‘ – bedarf (vgl. 8.1.).

<sup>41</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Theorie-Werkausgabe 19; in der ‚Phänomenologie des Geistes‘ nennt Hegel den ‚Parmenides des Platon (...) wohl das größte Kunstwerk der alten Dialektik‘ (Vgl. TW 3, 66; GW 9, 48).

8.1) Was soll(te) durch die Ideenlehre gesichert werden?

Die Gültigkeit von Wortverwendungen (Wahrheitsanspruch von Aussagen) (vgl. Teil 2 der VL)..

Geht das dadurch, daß man für die Ideen so etwas wie eine eigene ‚Region‘ ansetzt → (mundus intell. – mundus sensibilis)/ = chōrismos

: **wohl nicht.**

: für die Verdoppelung durch einen chōrismos → vgl. schon Pol. 596a.<sup>42</sup>

wenn es so viele ‚Ideen‘ gibt wie Wörter (Substantive), dann verliert die Rede von Ideen wissensstabilisierende Kraft...

Denn:

α) welche Instanz/ wer/ erklärt den Bezug der Ideen auf das, was durch sie gesichert werden soll – das können diese Ideen nicht selbst: denn dann wären sie nicht ‚getrennt‘

β)↓: negative Dialektik: es gilt bei der Negation als Negation (statische Entgegensetzung) nicht stehenzubleiben, sondern den ‚Grund‘ zu erkennen, der zum Widerspruch – zur Notwendigkeit der Negation positiver Bestimmungen führt

→ dieser Grund ist nicht ‚positiv‘ greifbar/ es gibt ihn nur durch Negation – dadurch, daß die Negation/ das Moment des Negativen integraler Bestandteil ist/ wird des ...bzw. der noēsis//

→ Vorverweis: auch ist die ‚Negation der Negation‘ nicht gleich ‚Position‘ – damit beginnt die Tradition ‚negativer Dialektik‘ /mdl. ...

γ) Weitere (‚umgekehrte‘) Frage: wie haben ‚wir‘ an der Sphäre der Ideen teil: methexis = ‚Teilhabe‘/

aber wie ist solche methexis zu denken?

---

<sup>42</sup> Vgl. auch die Teile 3 und 4 der VL.

Gibt es eine interne Struktur der Ideen (also dessen, was die Gültigkeit von Aussagen sichern soll)?

Oder in weiterer Perspektive gefragt:

ad  $\alpha$ ) wer erklärt, daß die Ideen richtig angewandt werden (interne Struktur der Ideen selbst + ihrer gegenseitigen Verbindung) –?/?/

→ hierfür braucht es eine ‚dritte Instanz‘ (Aristoteles‘ ‚Dritter Mann‘), die beurteilt, ob die Ideen richtig zugeordnet sind ...

ad  $\gamma$ ) Wie läßt sich die Teilhabe an ihnen erklären –

Pointe: teilhaben soll das, was nicht so unveränderlich ist wie die Ideen, die es/ wir/ als unveränderlich denken

→ die Kernfrage: wie kann Denken (die Prüfung von Erfahrung) Gültigkeit beanspruchen, wenn diese nicht empirisch abgeleitet werden kann und auch nicht als ‚zweite Welt‘ des Intelligiblen behauptet werden kann?

Diese Frage läßt sich nur beantworten, indem // dadurch, daß// man

‚dialektisch‘ trennt und zusammenbringt (‚vergleicht‘)<sup>43</sup>

:  $\alpha$ ) (s. oben) und

:  $\beta$ ) das Moment der Negation als konstitutiv hereinnimmt (Negation als Negation von ..., die dadurch das ‚von ...‘ setzt)

8.2) Was hier summarisch zusammengefaßt wurde, exponiert Platon im ersten Teil (126a-137b, ca. ein Viertel) des (Dialogs) „Parmenides“.

Grobgliederung:

- Prooemium: 126a-127a

Dann in Teil I drei Gespräche:

1) Zenon – Sokrates (127d-130a)

2) Sokrates – Parmenides (130a-136d)

---

<sup>43</sup> Vgl. die Definition von Dialektik im „Phaidros“ (Teil 6 der VL).

### 3) Parmenides – Zenon (136d-137b)

Teil II – ist dann die dialektische Übung, zu der sich Parmenides auf Drängen bereit erklärt, um nicht nur Kritik vorzubringen, sondern ein pragmatisches Beispiel dafür zu geben, daß das, was er von philosophischer ‚Begründungsarbeit‘ fordert, kein „unmögliches Ding“ (136a) ist. Diese Übung erstreckt sich 137c-166c als Gespräch zwischen Parmenides und einem Aristoteles (dem „Jüngsten“ im Kreis der Anwesenden: vermutlich jener Aristoteles, der wie Platons Onkel Kritias an der Terrorherrschaft der ‚Dreißig‘ 404 v. Chr. in Athen beteiligt war – also nicht der 384 v. Chr. geb. Aristoteles, der 18 Jahre in Platons Akademie zugegen war und dessen erster Kritiker wurde.

Diese dialektische Übung – das „Meisterstück der alten Dialektik“ – zu thematisieren, würde den Rahmen dieser VL sprengen. Ich beschränke mich auf Hinweise zu

Teil I:

Parmenides' Kritik an	128a
der ‚Ideen‘-Lehre	130a↓
des (jungen!) Sokrates	134e↓
bestimmte Negation	= 134e

135 c:

(Parm.): Wenn jemand „nicht von jedem einzelnen Ding eine Idee (eidos) bestimmt“, wird er „nichts haben, worauf er sein Denken (dianoia)richten wird, wenn er nicht für jedes Ding (ton hekastou) eine Idee (idean) zugibt, die immer dieselbe bleibt.“ (Übers. E.

Martens)

Und zugleich: „Obwohl sie (was ‚Idee‘ meint) also ein- und dieselbe ist,

soll sie in vielen voneinander getrennten Dingen ganz und zugleich sein und wäre auf diese Weise getrennt von sich (chōris).“ (131b)

(Allgemein vorweg) Impliziert dabei ist:

- Denken/
- sofern es Gültigkeit beanspruchen will
- ist das, was sich
- vom Seienden/ dem der ‚Zeit‘ Unterworfenen
- unterscheidet – aber
- nicht dadurch,
- daß es sich als ‚anderes Seiendes‘ → (qua) Ideen
- oder Nicht-Seiendes setzt\*, sondern
- dadurch, daß es sich als Bezug auf Seiendes
- und in seinem Bezug auf Seiendes/
- dem der Bedingung der Zeit Unterworfenen/
- begreift.

\* [Vgl. Parmenides’ Kritik an Sokrates’ Ideenannahme.]

Nun detaillierter (ab 130e):

130e – Parmenides steht/ spricht für ‚die‘ Philosophie

Parm.’s Darstellung/ Exposition des Kerns der Ideenlehre (des jungen(!) Sokr.) – strikte Trennung dessen, *was gesehen und nicht gedacht werden kann*, von dem, *was nur gedacht und nicht gesehen werden kann* (vgl. Teile 3 und 4 der VL).

131b – (erster/ zentraler) Einwand:

betrifft das chōris/ bezogen auf: hen + tauton →

seiner begrifflichen Bestimmung (eidos) nach soll es zugleich holon (‚Ganzes‘)/ im Vielen sein – d.h. chōris seiner selbst sein.

► Der Einwand gilt dem chōris:

wenn man annimmt, daß eidos (noetischer Gehalt) = chōris vom Sinnlichen ist, dann führt das dazu,

daß das ‚chōris‘ chōris seiner selbst gedacht werden muß.

132c – ‚Idee‘/ Bestimmung von ‚idea‘:

‚eins seiend und immer dasselbe seiend“...

↓: jedes Denken ist Denken von etwas ... – wovon?

: von dem, was der/ die in allem, was der Gedanke denkt,

anwesende eine (‚einigende‘) Denkgehalt / Idee ist/

was mit dem Gedanken als der/ die in allem anwesend eine

(einigende) Denkgehalt/ Idee erscheint

(Idee als vereinheitlichende Perspektive ist zu schwach!)

132d – zentraler Einwand von Parm. gegen chōrismos /

Es kann sich nicht um ‚zwei Naturen‘ handeln: mdl. ...

+ wenn man das annimmt, muß man erklären können ... → ‚Verbindung‘:

denn die Idee soll ja gerade der Begriffsgehalt des zu Erklärenden/

Bestimmenden sein.

132d – Sokrates‘ schwache Entgegnung auf diesen Einwand mit

dem ‚paradeigma‘-Argument:

→ Ideen = paradeigmata ... woraus eine Ähnlichkeits-/

Nachahmungskette folgt – die innere Verbindung sei

→ Methexis (aber was heißt ‚Teilhabe‘ genau: was heißt das logisch?)

Die Antwort führt auf) Nachbildung/ Nachahmung

Anknüpfungspunkt auch für das Drei-Betten-Gleichnis (!)

→ Wer ‚sichert‘, daß das Wovon der Nachbildung wirklich das ist, was

nachgeahmt werden soll – und was heißt „Ähnlichkeit“ (homoion)?

→ das ‚Nachbildungs‘argument trifft nicht bloß die Tätigkeit der

Mimeten, sondern auch schon die erste mimēsis selbst!!

Daraus folgt:

Wenn man mit „methexis“ und ‚Nachbildung‘ arbeitet/ argumentiert, =  
muß man erklären, was das

→ a) logisch heißt:

was ist der Maßstab, der das Nachgebildete als ähnlich beurteilen  
läßt? Das geht nur aus einer ‚Außenperspektive‘ (Aristoteles wird  
daraus das Argument vom ‚Dritten Mann‘ machen, das in einen infiniten Regreß  
führt: wer beurteilt, ob aus der ‚Außenperspektive‘ richtig beurteilt bzw.  
ausgesagt wird ...).

b) trifft die Kritik, die das Gleichnis von den drei Betten in der Pol. ..  
vorführt vorführt (vgl. Teil 4 der VL), dieses Theorem selbst =

- ein ‚Nachbildungstheorem‘, die das Nachgebildete als getrennt ... denkt,  
kann die Ähnlichkeit (innere Verbindung) nicht erklären.

Ergo:

132e-133a:

- (1) wenn etwas seinem Begriffsgehalt gleicht/ ähnlich ist, dann muß dieser  
Begriffsgehalt dem ihm Angeähnelten ähnlich sein, / =Verhältnis
- (2) Was ist der Maßstab, der beurteilen läßt, ob und wie das Viele =  
Angeähnelte dem, wovon es als ..., dem eidos ähnlich ist [Parad. –  
Eidos]?
- (3) Das kann nur der Begriffsgehalt/ das eidos selbst sein –  
das insofern am Ein- und Demselben/ dem Einen und Selben/ teilhat
- (4) Nur das eidos/ der Begriffsgehalt/ hat vollständig an sich selbst teil:  
Wenn das eidos dasjenige ist, was beurteilen läßt, was ihm ähnlich ist,  
α) dann kann das eidos nur mit sich ‚einig‘ sein und dasselbe

= tautologisch sein,

sonst bräuchte man eine Denkbestimmung, die das Verhältnis von  
,Ur- u. Abbild' ,von außen' bestimmt,

β) dann kann ihm nichts ,ähnlich' sein

- ▶ [der Maßstab, mit dem gemessen wird, kann nicht selbst ein  
Gegenstand dieses Messens sein]

Also: kann das Verhältnis Eidos – Vieles **nicht** durch die  
Nachbildungsrelation verstanden werden.

Es muß also etwas anderes als die Trennung der Ideen von dem, dessen  
Begriffsbestimmung sie sind, aufgesucht werden, was uns das Verhältnis  
zwischen ,Ideen' und dem ,Anderen' erklärt ...

: daß Ideen diejenigen Bestimmungen sind, die die Sicherheit von  
Wortverwendungen garantieren (sollen), bleibt davon unberührt!

133a/b ff. – Kerneinwand von Parmenides/

er argumentiert ab 134a mit ,Relationalität'/ diese gilt auch für  
epistēmē (135c) → zur Relationalität

von ,Eins-Vielem'/ Sein-Nichtsein [so der ,hist.' Parmenides!]

136a-c: vorlesen und mdl. erläutern:

→ logisches Set der von Parmenides geforderten Grundreflexionen

/ das Eine ↔ Vieles: als Verschiedenes

↓ jeweils in Bezug auf sich selbst (Identität) und aufeinander/

wechselseitig (Nichtidentität) –

Eins	Vieles (Verschiedenes)
Ähnlich	unähnlich (aber als Unähnliches mit sich identisch!)
Stasis	kinēsis ----- genesis – pthora
,einai'	,mē einai'

-----

„Position“/ Identität	Negation/ Nichtidentität
--------------------------	-----------------------------

→→...: das Nichtidentische ist als Nichtidentisches mit sich und seiner Bestimmung (seinem eidos) ‚identisch‘ –

das Identische ist als Identisches mit seiner Bestimmung ‚identisch‘ –  
sind also: ....? –

dazu vgl. auch die Darlegungen im „Sophistes“ (Teil 10 der VL).

### 8.3) Zusammenfassung.

Die ‚reine‘ Ideenlehre, die die ‚Ideen‘ in einer anderen (der ‚intelligiblen‘ – als erster oder zweiter?) Welt ansetzt, kann die Verbindung zwischen den Ideen und dem, was durch sie erklärt werden soll: was durch die Ideen als ‚wahr=gültig‘ gesichert werden soll, nicht erklären:

„(...) daß weder jene Ideen ihr Vermögen (dynamis), das sie haben in Bezug auf das (pros ta) haben, was bei uns ist, noch das, was bei uns ist, in Bezug auf jenes (pros ekeina), sondern jedes von beiden [nur: Erg. JK] in Bezug auf sich selbst.“ (134d)

- ▶ Wenn das, was ‚sicheres Wissen‘ garantieren soll, von dem, was als Gegenstand der Erfahrung erscheint, abgesondert wird, greifen die von Gorgias (dazu Hinweise in Teil 1) vorgebrachten Einwände.
- ▶ Soll nicht empirie-abhängiges ‚Erkennen‘ möglich sein, muß es aber vom ‚Wandel‘ nicht tangierte Denkbestimmungen (Wissensstrukturen) geben und es muß deren Verbindung mit dem, ‚was bei uns ist‘ erklärt werden können.

- ▶ Die Annahme einer (,zweiten‘) Welt des Noetischen neben oder über ... dem, was bei uns ist, leistet das nicht. Der Chorismos der Ideenlehre bringt die Unmöglichkeit der ,Verbindung‘ mit sich. Eine solche Verbindung kann nur über das ,Denken des Denkens‘ (in der Selbstreflexion begrifflicher Bestimmungen) erklärt/ geklärt?/ gesichert werden. Der mit der Ideenlehre beanspruchte Maßstab einer Gültigkeitsdimension, die von der Empirie (,Induktion‘) unabhängig ist, gilt weiterhin und noch viel entschiedener. Denken – das ,Denken des Denkens – kann ihn nicht in einer ,zweiten (separierten) Welt (der ,Ideen‘)‘ ansetzen (,ablesen‘), sondern muß sie, d.h. Maßstäbe für ,Gültigkeit‘ und deren Überprüfung, aus sich selbst erzeugen oder vielleicht besser: in sich finden (vgl. die ,semantische Evidenz‘, die mit der Anamnesis-Lehre formuliert ist).
- ▶ Dazu gehört (seit Parmenides), daß jedes Erklärungskraft beanspruchende Bestimmungsmodell nicht nur sich und sein Gegenteil muß erklären können, sondern ebenso aus sich selbst und seinem Gegenteil sich explizieren lassen muß (= Heraklits ,Logos‘: Struktur nicht nur der Rede über Erfahrungswirklichkeit, sondern zugleich Struktur dieser Erfahrungswirklichkeit selbst).
- ▶ Das ist das Grundmodell der ,dialektischen‘ Zusammengehörigkeit von Position (Thesis) und Negation (Anti-Thesis) und der Notwendigkeit, die Notwendigkeit der Negation (den ,Grund‘ der) Negation zu begreifen. Dieses ,Grundmodell‘ von Dialektik hat Platon „Parmenides“ 137c-166c paradigmatisch dargestellt (vgl. Hegels Würdigung).

9) THEAITETOS.

9.1) Der „**Theaitetos**“ schließt der Sache nach direkt an die erinnerungstheoretische Thematik an, die sich im „Phaidros“ angesprochen findet (vgl. Teil 6 der VL)..

Der Dialog wird als „Buch“ vorgestellt ... + das Vorgespräch thematisiert ,  
damit das Ineinander/ die Stufung von

hypomnēmata

↓ anamimnēskomenos

↓ agraphon + biblion (sic)

/ jeweils mdl. erl.

Das Geschriebene hat dann Eukleides bei Sokrates nachgefragt ... (vgl. 142a-143c).

*Szenario:* Theaitetos = Realgestalt aus Athen + Mitglied der plat. Akademie/

: im Dialog tritt Theai. als ca. 15-Jähriger auf – der Dialog spielt 399 (kurz vor S.'s Hinrichtung) – Theai. wurde 369 verwundet und starb auf dem Heimweg an einer Epidemie, der Dialog ist damit nach 369 verfaßt

...

Nun zur Thematik:

(1) Thema ist Bestimmung von ‚Wissen‘ (epistēmē)

Vgl. die Frage 145e – „was Erkenntnis ist?“

Es folgt: Aufzählung von einzelnen Disziplinen (technai)

+ Sokrates' Kautele: Es geht nicht um die Frage, wovon es Erkenntnis gibt (= technisches Wissen),

sondern um die Frage, was Erkenntnis ist ...

150 b: zur ‚Maieutik‘ von Sokrates

/ frei erg.

Wichtiger:

These 1: epistēmē = aisthēsis/ dabei Bezug auf Protagoras' Satz:

„Aller Dinge Maß ist der Mensch, derer die sind, daß sie sind, und derer, die nicht sind, daß sie nicht sind./ Pantōn chrēmātōn metron anthrōpos, tōn men ontōn hōs estin tōn de ouk ontōn hōs ouk esti.“ (zit. nach: Die Sophisten, ..., S. 36/37)

/ mdl. erl. und kontextualisieren (vgl. auch Teil 1 der VL).

Wenn der Mensch ‚metron‘ – erkennender ‚Taktgeber‘ – ist, was heißt das fürs ‚Erkennen‘? – deshalb ...

zunächst: 152 a: Phantasie (wie es jedem erscheint) = aisthanesthai ...

referiert werden dann: Theorien der Wahrnehmung ...

in diesem Zusammenhang die oft zitierte Bemerkung

► **155 d:** ..., daß Verwunderung/ Staunen [thaumazein]

der Anfang der Philosophie [archē philosophias] sei/

diese Feststellung wendet sich (vgl. 156 d) versus Reduktionismen, für die Wissen = Wahrnehmen bedeutet, gegen ein ‚Abbildungskonzept‘ (Wissen = mentale Kopie)

163a ff.: Wenn Erkenntnis = Wahrnehmen, dann ist Erk. gebunden an Wahrnehmen/ mnēmē sei dann unmöglich – ...

→ : ‚Einwand‘ – es gibt auch ‚Wissen‘ von dem, dessen wir uns ‚nur‘ erinnern – von dem, was wir nicht aktual sehen.

Das ist der 163b Beleg, der die Behauptung, es gäbe erinnerungsloses Wahrnehmen der Sache nach widerlegt.

Das heißt umgekehrt:

163 e ff.: mnēmē (als ‚sekundäres‘ ...) ist von ‚primären‘ Eindrücken her nicht zu erklären

Rahmen: epistēmē nicht von der aisthēsis her erklärbar [+ .....]/

Erinnern ist kein sekundäres ‚Nach-Innen-Kopieren/ Konservieren‘

von vorher (,unmittelbar‘) Gegebenem/ ‚Äußerem‘.

Daran schließen sich 165b Überlegungen an, in denen es  
für und wider Protagoras geht/

Protagoras’ Satz durchzieht den ganzen Dialog ... | Protagoras

Heraklit

von Sokr. verteidigt

172 c: Philosophie als nicht-instrumentelle Wissensform | Parmenides

Eher

,ehrfürchtig‘ umgangen

↓

176 a – eingestreut: enthende ekeise: ... (vgl. Teil 4 und 6 der VL):

es gelte ‚von hier nach dort zu ‚fliehen‘/

Flucht (phygē) zur homoiōsis theō (Angleichung an Gott).<sup>44</sup>

180 b ff./ 181 c:

Diskussion ‚Heraklit‘ – eher Herakliteer

: kinēsis = a) alloiōsis (Veränderung) – b ) phora: Ortsbewegung

: mit Heraklit destruiert, daß epistēmē = aisthēsis ...

183 e ff.: : ... ‚Anrufung‘ von Parmenides/ Sokr. umgeht ...

/ vgl. Teil 8 der VL.

-----

↓

---

<sup>44</sup> ‚Angleichung an Gott‘ = eine Formel, die im Neuplatonismus und in dessen christlicher Adaptation enorme Resonanz gefunden hat: ‚Ziel philosophischer Lebensführung‘. Hinweis auf Hadot, Geistige Übungen ...// aber vor allem: Das ‚Wozu Philosophie?‘ als Frage nach dem ‚gelingendem Leben‘ ...



Bestimmung der Rede:

Wir beziehen uns/ haben hörend=schweigend gegenwärtig/ im Reden auf das, was schon gesagt (als ‚logos‘ schon hervorgebracht) ist, und (!) auf das, was als ‚Noch-zu-Sagendes‘ erinnert gegenwärtig, noch nicht erinnert-vergangen ist/ ...

Doch zurück zur

: Urteilsbildung = ein inneres Gespräch/ ein inneres Vergleichen, bei dem das,

was etwas ist, mit dem, was es nicht ist, verwechselt werden kann

: die Vorstellung, daß Urteilsbildung eine mentale Repräsentation von (...) sei, ist deshalb möglicherweise fehlerhaft /

Denn woher und wodurch ‚wissen‘ wir von dem, von dem wir sagen, daß durch Wissen es repräsentiert würde? ...

: ergibt aber zugleich ... Repräsentation + Vergleichen (s.o.) beruht auf dem Vermögen der Erinnerung – denn

: 191e ff.: psychē ist das Verknüpfen von Vorstellungen / woher rühren die Vorstellungen und die Verknüpfungen??

Deshalb

9.2.1) → Was schließt ‚Erinnern‘ (als Vermögen) in sich?

Platon klärt das anhand zweier Modelle – die beide nicht hinreichen, aber genau dadurch etwas über die ‚Grammatik‘ des Erinnerns aussagen.

### α) Wachsgußmodell

a) Gedächtnis → 191d: Bild für die Erinnerungsleistungen

= wächserner *Abdruck* (die Seele = prägbare Wachsschicht, ...)/

Modell der ‚Festplatte‘: es gibt eidōla (sic!) in der mnēmē – semeion (des

Wahrgenommenen) – mnēmeion

b) falsches Vorstellen [pseudē doxazein] entsteht

193 b-d [193 c] : – sēmeion      ↓ anagnōrisis (Wiedererkennung)  
: ‚Spur‘ (Passung)

c) falsches Vorstellen hat zu tun mit den Verbindungen, die hier hergestellt werden –

↑196c/d: Der ‚Fehler‘ (= falsches Meinen) entsteht durch falsche Verbindungen (Synapsen) von Wahrgenommenem und dianoia (Denken)

/ der ‚Fehler‘ liegt weder bei/ in der aisthēsis noch der dianoia, sondern bei beider Verbindung im aussagenden Urteilen über sinnlich Wahrgenommenes.

197b – nächster Schritt: hier geht es nicht um Erinnern bezüglich Wahrnehmen, sondern um das Erinnern im Denken selbst:

vorgesaltet

– ‚Wissen‘ = (erste Option): das Haben einer Erkenntnis: epistēmēs hexis,

verändert = (zweite Option) zu Besitz einer Erkenntnis: epistēmēs ktēsis

Haben = aktueller Gebrauch/

Besitz = prinzipiell möglicher Gebrauch –

→ Wir können eine Erkenntnis besitzen, auch wenn wir sie nicht aktual (nicht aktualisiert) haben =

Beleg dafür, daß die 1:1-‚Abdruck‘-Modelle nicht funktionieren (Erinnern nicht hinreichend erklären – sie kommen über ‚mechanisches Abspeichern‘ nicht hinaus). Deshalb (als Versuch einer Dynamisierung)

### β) Taubenschlagmodell

197c ff. – der Versuch, ein entsprechend dynamisiertes  
,Repräsentationsmodell' zu formulieren:

197c ff.: im Taubenschlagmodell wird die Psyche als „Behälter“  
(αγγειον – angeion) gedacht = dreidimensionale, aber weiterhin  
räumliche Metaphorik ...

– mit dem ebenfalls nicht beantwortet werden kann:

„Wie und wodurch kommen wir zu dem Urteil, das wahre von falschen  
Einzelurteilen unterscheidet?“

Die ,Repräsentationskette' funktioniert nicht mehr – denn wer beurteilt,  
ob etwas in der Reihe des Repräsentierens nicht zutrifft?

insofern ist 200 b/c → vorlesen und erl.

= Widerlegung des Repräsentationsmodells (auch ,dynamisierter  
Repräsentation') – es führt in eine „Aporie“ (vgl. 200a)

/ evtl. Hinweis auf jetzige Techniken der Datenspeicherung

– wichtiger ist aber die nun folgende

► 201c-d: endgültige Definition „epistēmē = alēthē doxa meta logou:

Erkenntnis = richtige Vorstellung mit ihrer Erklärung (verbunden)“

Diese Definition (ihre Bedingung der Möglichkeit zu erläutern) ist der Maßstab,  
an dem gemessen wird, und mündet in die Erkenntnis,

daß Erinnern nicht als ,Kopie von' gedacht werden kann/ auch Wissen –  
epistēmē kann nicht *als Kopie von / Repräsentation* eines Bestandes/  
gedacht werden –

denn woher wissen wir, daß das, wovon ... als Kopie erscheint, Wissen  
ist / es ergibt sich fürs ,Repräsentieren' ein *infiniter Regreß*(s. vorher)

bezogen auf Semantik des Erinnerns zwei Argumente:

a) wäre Erinnern = eineindeutiges Abspeichern von ..., dann ließe sich falsches Vorstellen nicht erklären (195d)

b) (200 b/c) zentrales Argument: wenn Erkenntnis (auch falsches Vorstellen) auf vor-/ außerpsychisch bzw. präanamnetisch Gegebenes zurückgeführt werden soll, entsteht ein infinites Regreß (Erkenntnisse müssen dann jeweils auf etwas anderes Gespeichertes/ erinnerungsunabhängig Objektives zurückgeführt ...)

darauf folgt der ‚Traum‘, daß Wissen auf ‚stoicheia‘ zurückzuführen wäre↓

γ) **201e ff.** [Kritik am logischen Atomismus]<sup>45</sup>

Sokrates weist die These, daß es ein Wissen von zusammengesetzten Dingen gäbe, deren Elemente nicht bekannt seien, zurück. /Ebensowenig aber sind diese stoicheia erkennbar (denn dann müßten wir in logischer Analyse hinter die Sprache zurück, über die Sprache hinaus können ...).

: Es ist unmöglich, den konkreten Logos der Sprache/ Sprache als konkreten Logos (z.B. durch die ‚logische Analyse der Sprache ...‘) zu ‚hintergehen‘ –

was ‚vor‘ der Sprache ist, erschließt sich nur einem Traum ...:

eine ‚primäre Sprache‘ logisch reiner Elemente (= reine Logik vor/ ohne Sprache) ist ein Traum (im negativen Sinne!).

Von dieser erträumten Schicht logisch reiner Elemente vor aller Sprache/ konkreter, verbundener Rede ist/ und vom Logos als per definitionem symplokē (Akt der Verbindung) heißt es „Theaitetos“ (201e – 202a/b):

„Höre also einen Traum für einen anderen. (...) die ersten stoicheia (...) ließen keine Erklärung zu/wären eines logos nicht teilhaftig. Sondern man könne nur jedes von ihnen benennen, nicht aber irgendetwas anderes davon aussagen, weder daß sie seien (...) usw., denn alsdann

---

<sup>45</sup> Im 20. Jahrhundert ist Wittgenstein auf diese Kritik zurückgekommen, vgl. Philosophische Untersuchungen, § 46.

würde ihnen doch ein Sein oder Nichtsein beigelegt [*ousían ē mē ousían auto prostithesthai*] // Daher man ihnen weder das selbst (auto) noch das jenes (...) zusetzen dürfe. Denn eben diese Begriffe laufen überall umher und werden mit allem zusammengefügt, immer aber als verschieden von denen, welchen sie beigelegt werden. Jene Dinge müßten aber, wenn es möglich wäre, sich über sie zu erklären und jedes seine eigentümlicher Erklärung hätte (*oikeion logon*), ohne alle anderen erklärt werden. Nun aber sei es unmöglich, daß irgendeins von den ersten Dingen durch eine Erklärung ausgedrückt werde [*adynaton einai hotioun tōn prōtōn rhēthēnai lógō*], denn es gäbe für sie nichts als nur genannt zu werden [*onomázesthai monon*], sie hätten eben nur einen Namen. Was aber aus diesen schon zusammengesetzt wäre, dessen Namen wäre, so wie er selbst aus mehreren zusammengeflochten ist, ebenfalls zusammengeflochten und zu einer Erklärung geworden (*lógon gegonéna*). Denn Verflechtung von Namen sei das Wesen der Erklärung [*onomátōn gār symplokēn einai lógou ousían*] (...).“ (= 201e/202a/b; Übersetzung Schleiermacher)

Noch einmal: Es ist unmöglich, hinter den konkreten Logos der Sprache/ Sprache als konkreten Logos zu kommen, um z.B. eine ‚primäre‘ Sprache ‚reiner Logik‘ zu finden:

/eine primäre ... Sprache ist ein destruktiver/ restriktiver (Alp-), Traum‘  
...,<sup>46</sup>

denn

► Verflechtung der Namen (= Verbindung des jeweils Benannten) ist das Wesen des ‚Logos‘ – der Sprache: 202 b: „onomátōn symplokē = lógou ousía“

Aber was ist die ‚Verbindung‘, die einen logos zum ... macht??

Dies läßt

---

<sup>46</sup> Wittgenstein: „Es gibt nicht – wie ich früher [=Log.Philos.Abh.] glaubte – eine primäre Sprache im Gegensatz zu unserer gewöhnlichen, der ›sekundären‹.“ (Philos. Bemerkungen, § 53)

203e: Platon durch Sokrates „idea“ als den ‚Bedeutungsgehalt‘ einführen, auf dem der Logos als Symplokē beruht.

δ) Die Frage, was ein λόγος ist, bleibt im „Theaitetos“ zwar ungeklärt //

→ Aber (als gleichsam positives/konstruktives Ergebnis ergibt sich)

206d: logos

= daß man seine Gedanken (dianoia) durch die Stimme (phonēs) mittels Namen und Verben (meta onomátōn kai rhēmátōn) deutlich macht (emphanē poiein).<sup>47</sup>

Damit vollzieht der „Theaitetos“ argumentativ den Übergang zu wirklicher Sprache – zu Sprache als Sprachpraxis (und nicht als Kopie bzw. ‚bloßer Lautsprecher‘ gegebener ...)

/Wissen ist ‚logos‘, der logos = symplokē = Fazit (Theaitetos): ein Lógos ist

a) eine Verflechtung = ein Satz-Gebilde =

b) die äußere /sinnliche Erscheinung eines Inneren (Unsinnlichen/Mentalen),

zu fragen bleibt:

c) was ist das spezifisch unterscheidende Kriterium (sēmeion apantōn diapherein)

---

<sup>47</sup> Im „Kratylos“ und der „Politeia“ war nur von ‚Namen‘ (benennenden Substantiven: onomata) die Rede, mit der Einbeziehung der Verben beginnt die Analyse von ‚Sprache als Tätigkeit: Tätigsein‘.

Im „Theaitetos“ formuliert Platon nur eine ‚negative‘ Konklusion:  
Weder die aisthēsis, noch die alethēs doxa noch der mit der richtigen  
Vorstellung verbundene Logos könnten „epistēmē“ ‚begründen‘ (= die  
Gültigkeit von Erkenntnis sichern)

und verweist auf das Erfordernis/ den Wunsch einer Fortführung:

„Morgen wollen wir uns wieder hier treffen“ (210d).

Das ist der Hinweis auf den → „Sophistes“.

## 10) **SOPHISTES**

Das Thema dieses Dialogs –

die Eingangsszenerie mit Theodoros, Sokrates, Theaitetos und dem ‚Fremden‘ schließt der ‚gestrigen Verabredung‘ gemäß an den Dialog ‚Theaitetos‘ an und führt dann zum Dialog zwischen Theaitetos und dem ‚Fremden‘ (der Schüler von Parmenides, vgl. die Teile 1 und 8 der VL, genannt wird) –

ist die Frage/ sind die Fragen:

- Was zeichnet einen ‚Sophisten‘ aus? – was unterscheidet philosophisches Wissen von sophistischem ‚Scheinwissen‘ –  
diese Unterscheidungen füllen die erste lange Sequenz im Dialog, die hier nicht behandelt wird.

-----

- Weil der ‚Sophistes‘ ein Dialog zwischen Theaitetos und dem ‚Fremden‘ als Schüler von Parmenides ist, nochmals ein Hinweis auf die parmenideische ‚Revolution‘:
  - : Dasselbe ist, was gedacht werden kann und was ist
  - : Nur das durch das Denken Geprüfte bzw. Konstituierte  
hat Gültigkeit/ kann Gültigkeit beanspruchen
  - : Das durch das Denken Geprüfte = das durch Reden ‚Erzeugte‘
  - : Nur dies hat Sein (kann Gültigkeit beanspruchen) =  
‚Die Kunst des durch Reden Erzeugten...‘: Rhetorik stellt eine unmittelbare Konsequenz aus der parmenideischen Revolution dar (vgl. die Hinweise auf die ‚sophistische Herausforderung‘ in Teil 1 der VL).↓  
Genau dies wird jetzt zur Diskussion (Disposition) gestellt und zur  
Revision der parmenideischen Grundunterscheidung: ‚Nur das Sein ist‘

wie zur Revision der Dichotomie ‚Sein – Nichtseiendes‘  
führen.

Denn mit dieser Dichotomie arbeite(t) auch der ‚Sophist‘:

-----

Der Sophist arbeitet, wenn nur das durch das Denken Geprüfte Gültigkeit zu  
konstituieren vermag,

mit ‚Schein‘/ er erzeugt ‚Schein‘ –

da jeder (Sophist) behaupten wird, keinen Scheinen zu produzieren, muß man  
klären:

was ist ‚Schein‘ (was schließt das Reden vom Schein als Schein ein)??

233c: doxastikē epistēmē: „Der Sophist ist also jemand, der nur ein  
scheinbares Wissen über alles besitzt, nicht aber die Wahrheit  
(alētheia).“<sup>48</sup>

Was sind die Kriterien, die ‚scheinbares Wissen‘ als scheinbares beurteilen  
lassen (die bloße *Behauptung*, ‚Wahres zu sagen‘, reicht nicht)? – das läßt  
sich nur beantworten, wenn sich die ‚Substrukturen‘ klären lassen, mittels  
derer Wissen in überprüfbarer Weise und ohne sich in propositionale  
Selbstwidersprüche zu verstricken generiert wird (‚Substrukturen‘ =  
‚Prinzipien‘).

10.1) Es folgen Beispiele für die Substrukturen ... :

a) ‚sprachpragmatischer‘ Einsatzpunkt (von Parmenides’ Grundunterscheidung  
– s. vorher – ausgehend) : Reden = Zeichen(geben) von ...

238c: (was nicht ist: mē on) = arrēton: unsagbar, adianoētaton:  
unausdenkbar, aphthengton: unverlautbar)/

---

<sup>48</sup> Vgl. Der Sophist. Gr.-Dtsch., Einl., Übers. u. Komm. von H. Meinhardt, Stuttgart 1998,  
S. 72/73.

Doch:

Jede Rede ist Rede von etwas, also ist auch die Rede vom Nichtseienden ... Rede von etwas (sic! ...)

/ Es sind also ‚Seiendes‘ und ‚Nichtseiendes‘ mit- bzw. in der Rede ineinander gemischt: für ihr Ineinander steht ‚Schein‘ (der Sophist produziert etwas, was so aussieht wie Wahres, und überzeugt/überredet mit etwas, was wie Wahres aussieht: also dem ‚Schein‘ des Wahren – ergo nächste Frage: was ist Schein? – offenkundig etwas, was aussieht wie ‚Sein‘, aber es nicht ist –

/

-----  
b) leitet über zur Semantik des **eikōn** (vom eidōlon unterschieden), 239d ff.

→ eidōlon: bloße Kopie, ‚Abbild‘, Götzenbild (vgl. ‚Idol‘)

→ eikōn(a): ‚Bild‘, in dem etwas zur Erscheinung bringt – vgl. Ikone (mdl. weitere Beispiele zur Erläuterung – etwa Y. Kleins ‚Monochromes Blau‘ ...)

(Platon läßt die Diskussion kommentarlos/=methodischer Schnitzer/ vom eidōlon zum eikōn springen ...) Vom eikōn dann heißt es, daß es

240b: ‚(nicht) wirklich ein nicht wirklich Seiendes‘ sei.<sup>49</sup>

/ zuerst textkritisch erläutern, vgl. Anm. 11, dann die sachliche Erklärung zur Semantik des Begriffs ‚Bild‘ (inwiefern ein Bild als Erscheinungswirklichkeit bzw. die Erscheinungswirklichkeit als Bild zu begreifen ist):

---

<sup>49</sup> Zur Konjektur oder Nichtkonjektur eines ‚zweiten‘ ‚ouk/nicht‘ (=ouk<sub>2</sub>) in: ‚Ouk on ara [ouk<sub>2</sub>] ontōs estin ontōs hēn legomen eikona‘, vgl. H. Meinhardt, Kommentar, in: ders. (Hg.), Platon, aaO, S. 217, Anm. 84; C. Iber, Kommentar, in: ders. (Hg.), Platon, Sophistes. Text und Kommentar, Frankfurt/M. 2007, S. 247-249.

► Als ‚Bild‘ (eikōn) begreifen wir etwas dann, wenn wir es *als Bild* von etwas begreifen, was *selbst nicht Bild* ist – im Gegensatz zu den eidōla: das sind ‚Abbilder‘ = Bilder (Kopien) von Bildern – was logisch in einen infiniten Regreß mündet, in dem weder die Bilder (als Bilder) noch, wovon die Bilder Bilder sind, sich begreifen lassen. (Sophistisches ‚Scheinwissen‘ bewegt sich in diesem infiniten Regreß... .)

→ Gerade deshalb, weil Bilder ‚nur‘ Bilder sind – von etwas, was ‚selbst nicht Bild‘ ist (vgl. oben) –, zeigt sich, wovon sie Bilder sind, in den Bildern selbst: der Sphäre der Bilder – also dem Insgesamt der Erfahrungswirklichkeit, sofern diese als Erscheinung (Bild) begriffen (‚eingesehen‘) wird – eignet damit Intelligibilität ...

→ Die ‚Semantik‘ des Bildes zeigt / aus ihr ergibt sich, daß es Gegenstände der Erfahrung gibt, in denen Seiendes und Nichtseiendes ineinander verflochten sind (240c: symplokē) – ein, wie Platon den „Fremden“ (den Schüler des hier ‚Vater‘ genannten Parmenides) sagen läßt

→ „verrückter“ Sachverhalt: „atopos“ (240c) → ‚atopisch‘= in der logischen Ordnung, in der Sokrates und Platon zunächst Parmenides gefolgt sind, nicht zu ‚verortender‘ Sachverhalt, den es aber ‚gibt‘, der also einer neuen logischen Ordnung/ einer neuen begrifflichen Matrix bedarf ...

Was das beinhaltet bzw. als Konsequenz erfordert, bringt Platon mit der außerordentlich dramatischen Rede/ Metapher vom

→ 241d: ‚Vatermord‘ (patraloia!<sup>50</sup>), der an Parmenides zu begehen sei, zum Ausdruck

► Sachlich geht es um folgende Einsicht: Es gibt Erfahrungsgegenstände, in denen ‚Seiendes‘ (ontisches Gegebensein) und ‚Nichtseiendes‘

---

<sup>50</sup> Eines der schlimmsten Verbrechen im soziokulturellen Kontext (vgl. Aischylos, Orestie) ...

(Nichtgegebenheit) verknüpft/ verbunden/ nicht voneinander zu trennen oder gegeneinander zu dichotomisieren sind

– ein solcher Erfahrungsgegenstand ist in logischer Hinsicht ‚das Bild‘ (= die Sphäre des Erscheinenden): es ist ‚Seiendes‘ (faktisch gegeben) und zugleich ‚Nichtseiendes‘ (wovon das Bild Bild ist, ‚ist‘ Nichtseiendes: denn wäre dieses ‚wovon das Bild Bild ist‘ gegeben, wäre es selbst nur wieder ein Bild – und das Bild nicht Bild, sondern bloßes ‚Götzenbild‘ = trügerischer: ‚falscher‘ Schein – nicht Erscheinung). Im Bild *ist* also auch *Nichtseiendes*. Damit ist die Dichotomie: nur Seiendes ‚ist‘ – Nichtseiendes ist (das, was) nicht (ist) – ausgehebelt.

10.2)

► Damit ist so etwas wie eine Revolution – eine ‚zweite‘, wenn man die parmenideische die erste nennt (s. ob.) – der Denkungsart angelegt bzw. angeregt. Sie betrifft nicht nur den ‚Vatermord‘ an der These, daß nur ‚das Seiende ist‘, sondern auch die ‚klassische‘ Ideenlehre, die Platon im „Phaidon“, in der „Politeia“ usw. dargestellt hat (vgl. Teile 3 und 4), stehen doch die ‚Ideen‘ für ein von jeder Veränderung getrenntes/ mit keinem ‚Nicht-Sein‘ vermischtes ‚stabiles Sein‘:

→ mit dem Einsatz der ‚Ideen‘ sollte jenes Sein gesichert werden, das als Unveränderliches, Stabiles, In-sich-Ruhendes (geschlossener ‚Kreis‘) usw. logisch garantiert, worauf sich die Rede von Seiendem (also die Gültigkeit beanspruchende Explikation= Prädikation unserer Erfahrungswirklichkeit) bezieht. Nun ‚ist‘ – in gewisser: d.h. zu erklärender Weise – auch Nichtseiendes.

Deshalb schließt sich an die Passagen 240d-245e, in denen der angesprochene Vatermord an Parmenides durchdekliniert wird,

246a-249e die „gigantomachia“ an.

► Die ‚Giganten‘ (Anspielung auf Hesiods ‚Theogonie‘), die sich hier gegenüberstehen, sind

a) 246d ff.: die ‚Freunde der Materie‘ – die in heutiger Terminologie (neuro-)physiologischen Reduktionisten – diese Reduktionisten werden schnell widerlegt mit folgenden Argumenten:

α) daß es sterbliche Lebewesen gebe – wenn sterblich, dann weil ‚beseelte Körper‘ (sōma empsychon) habend – damit ist auch die psychē Teil des ‚Seienden‘ (246e),

β) daß zum ‚feststellbaren‘ Sein auch Unkörperliches gehöre wie z.B. das *Urteil*, daß etwas gerecht sei (oder nicht): das ist auf das materielle Substrat nicht reduzierbar, ergo ... (247a-b) –

γ) daß das materielle Sein doch (247e-248a) dynamisch sei: = Befähigung zur Veränderung, die zu bemerken selbst Teil ‚des Seienden‘ (der ‚onta) sei: daß ‚jetziges Sein‘ wird, was ‚vorher nicht war‘, ergo .../ Sind damit die ‚Freunde der Materie‘ widerlegt, wendet sich das Gespräch nun den

b) den ‚Freunden der Ideen‘ (eidōn philous, 248a) zu.

Auch die ‚Freunde der Ideen‘ werden widerlegt (‚widerlegt‘ insofern, als auch ihre ‚Sicherung‘ des Wissens gegen sophistische Einwände nicht genügt).

→ Mit der Kritik an den Freunden der Ideen stellt Platon die ‚Ideenlehre‘, die er in der ‚mittleren‘ Phase (in den Dialogen ‚Phaidon‘, in der ‚Politeia‘ usw.) in klassischer Weise zur Darstellung gebracht hat, zur Kritik. Der Motor dieser Kritik ist im Dialog der ‚Fremde‘ = der Schüler des Parmenides: damit wird versucht, die Kritik an der Ideenlehre mit dem ‚Lehrer‘ Parmenides zu verbinden ...

Vgl. oben (unter 8.) die Hinweise zum Dialog „Parmenides“, in dem Platon Parmenides im Gespräch das vom jungen Sokrates emphatisch vorgebrachte Konzept der Ideen im Gespräch durch Parmenides vollständig zerpfücken läßt.

Die explizite Relativierung dessen, was durch die Ideenlehre zu erreichen sei, wird an den zur Kritik/ Relativierung ‚freigegebenen‘ Thesen deutlich – die Ideenfreunde hielten „doch Werden (genesis) und Sein (ousia)“ für „scharf getrennt (chōris)“ und dafür, daß wir durch ‚den Körper qua Wahrnehmung Gemeinschaft mit dem Werden‘, durch die ‚Seele aber über das Denken mit dem wahrhaften Wesen, das sich stets auf dieselbe Weise verhält, während das Werden aber immer anders‘ (sich verhalte) (248a). Hier tauchen alle Termini auf, mit denen Platon die Ideenlehre instrumentiert hat.

Das Kernargument, das nun gegen die (Erklärungskraft der) Ideenlehre eingeführt wird, lautet, daß das „Erkennen (gignōskein)“ ein „Bewirken (poiein)“ und das „Erkanntwerden (gignōskomenon) ein Erleiden (paschein)“ sei (248d). Der „nous“ (‚Geist‘, Vernunft) fügt in seiner Ausübung (im Erkennen) dem Erkannten also etwas hinzu: was als „ousia“ jeweils erkannt wird (sich erkennen läßt), erfährt dadurch, daß es erkannt wird, eine Bewegung (kinēsis). Auch das Bewegte und die Bewegung ‚ist‘ damit: ist Teil des Seienden. Nur so sei dem „vollkommen Seienden (...) Vernunft, Leben und Seele (nous, zoē, psychē)“ zuzusprechen (248e-249b).

Um das zu ‚erklären‘, reicht die Ideenlehre nicht zu. Man braucht eine ‚beweglichere‘ metaphysische Matrix als logische Substruktur der Sicherung der Gültigkeit von Erkenntnis bzw. von Aussageformen.

Wie eine solche ‚Matrix‘ zu denken ist, hat Platon in seiner Akademie als

„Prinzipienlehre“ diskutiert. Die Philosophie des „späten Platon“ zeugt von diesen Diskussionen. – insbes. auch während der 18 Jahre, in denen Aristoteles in der Akademie an ihnen (als „Schüler und Kollege“) beteiligt war.

Der Sache nach markieren die dabei diskutierten Sachverhalte unüberholt „aktuelle“ bewußtseins- oder geistphilosophische Themenstellungen.

„Wir sind hier nicht sehr viel weitergekommen (Fußnoten zu Platon...).“

Mehr als dieser Hinweis kann im Rahmen dieser Vorlesung freilich nicht gegeben werden.

10.3) Um zu rekapitulieren: Die Kritik an den „Freunden der Ideen“ führt zur Frage nach den Substrukturen des Erkennens: Die schiere Behauptung einer Dichotomie (Unveränderliches – Veränderliches ...) wird weder unserer Erfahrungswirklichkeit gerecht noch kann sie „Wissen“ stabilisieren/garantieren.

10.3.1) Was heißt das „sprachphilosophisch“? – Rückverweis auf den „Kratylos“, mit dem Platon gewissermaßen „angefangen“ hat (vgl. Teil 2)

A) 251 a/b – sprachpragmatischer Ausgangspunkt für die Klärung der Struktur sinnvoller Rede/ propositionaler Gehalte:

Satztheorie - sinnvoller Prädikation usw. (Rekurs auf Theait. 202 b: „Verflechtung ... logos“ (vgl. Teil 9 oben)

B) Klärung der Elemente + Struktur dieser symplokē:

= Def. von Philosophie (253c): „Und mögen wohl ... den Philosophen gefunden haben.“

Es folgt (253d-e) die Def. philosophischer Arbeit als Fähigkeit begrifflichen Unterscheidens und als „Wissenschaft der Dialektik:

→ „dialektikēs epistēmē“: „Es ist doch Aufgabe der Wissenschaft der Dialektik, die ,Gattungen (genē) voneinander zu trennen und weder dieselbe Idee (eidos) für eine andere noch eine andere für dieselbe zu halten. (...)“ (Nur so sei es möglich), „(...) gemäß einer Art (genos) unterscheiden zu können, inwiefern jede Idee (idea) in Gemeinschaft sein kann und inwiefern nicht.“ (Soph., 253d-e) Vgl. auch die Definition von Dialektik im „Phaidros“ (vgl. Teil 6 der VL)<sup>51</sup> –

Hiergegen fliehe der Sophist in die „Dunkelheit des Nichtseienden (skoteinotēta tou mē ontos) und ist wegen der Dunkelheit des Ortes (to skoteinòn tou tōpou) schwer zu erkennen (katanoēsai)“ –,

der Philosoph hingegen,

„in vernunftmäßigem Verfahren mit der Idee des Seienden stets beschäftigt (tou ontos aei dià logismōn proskeimenos idea)“,

ist wiederum wegen

„der Helligkeit der Gegend keineswegs leicht zu erblicken (dià to lampròn au tes chōras oudamōs eupetēs ophtēnai),

denn die Geistesaugen (psychēs ommata) der meisten sind in das Göttliche ausdauernd hineinzuschauen unvermögend“ (254 a/b).

C) Darauf folgt der ‚prinzipientheoretische‘ (zu ‚Prinzipien‘ vgl. ob.)

Vorschlag, den Plato im „Sophistes“ vorlegt – die Lehre von den

→ „megista genē (obersten Gattungen)“ (254d-255e).

In schematisierter Form:

---

<sup>51</sup> „Hiervon also bin ich ein großer Freund, Phaidros, von diesen Einteilungen [diairēseon] und Zusammenfassungen [synagogōn], um doch auch reden [legein] und denken [phronein] zu können. Und wenn ich einen anderen für fähig halte, das Eine zu sehen [hèn oran], auch wenn es an vieles gewachsen ist [epi polla pephyikos], dem folge ich (...). Ob ich jedoch diejenigen, welches dieses imstande sind zu tun, recht oder unrecht benenne, mag Gott wissen, ich nenne sie aber bis jetzt Dialektiker.“ (Phdr., 266 b)

*to on*

*stasis* (Ruhe → das Noetische)

*kinēsis* (Bewegung → veränd.

Natur)

(↑ *Stasis* wie *kinēsis sind* – sie sind nicht identisch mit dem Sein, sondern von ihm verschieden: weil sie verschieden sind, ‚sind sie‘ = haben Sein; sie sind als Bestimmungen jeweils mit sich identisch und voneinander wie vom Sein verschieden ↓) – logisch folgen also die ‚Gattungen‘:

*to auton*

*to heteron*

tauton/Identität

thateron/Verschiedenheit-

Nichtidentität

das (mit sich) Identische

das Nichtidentische

Die erklärungskräftigste (sich selbst und die anderen ‚genē‘ erklärende) Gattung ist das ‚heteron‘ (was den ‚Sophistes‘ zum Grundlagentext ‚negativer Dialektik‘ werden läßt ...).<sup>52</sup>

→ mdl. Eriugena, Cusanus, Hegel ... bis zu Adorno hinweisen.

Sowohl das Konzept der ‚megista genē‘ (obersten Gattungen, ‚Prinzipien‘) wie das damit (insbesondere mit dem Status des heteron verbundene) Dialektik-Konzept bedürften einer eigenen Vorlesungsreihe. In dieser Vorlesung beschränke ich mich auf die

D) Sprachphilosophischen Grundlegungen im ‚Sophistes‘ –

/ logos = artikulierte Sinneinheit ist

symplokē = Verbindung von Elementen/ und diese Verbindung, das heißt

---

<sup>52</sup> ‚Sein‘ ist *verschieden* von ‚Ruhe‘ und ‚Bewegung‘, Ruhe und Bewegung sind voneinander *verschieden*, das Selbige ist *verschieden* vom Verschiedenen wie das Verschiedene *verschieden* ist vom Selbigen usf.

das, was den Sinn einer Rede ausmacht, ist selbst kein Element, kann nicht wie ein Element ‚analysiert‘ werden.

Vgl. die Warnung Soph. 259 d/e,

alles von allem absondern zu wollen – d.h. in unverbundene – logische Elemente analytisch auflösen zu wollen: „Aber auch, o Bester, alles von allem absondern zu wollen [pan apo pantos apochōrizein]“  
ist für Platon ganz und gar ‚a-musisch‘ und a-philosophisch (**sic!!**):  
→ „amouson (,ungebildet‘) + aphilosophon“

Vgl. dann auch denn viel zu selten zitierten Satz vor der ‚klassischen logos = Symplokē-Definition‘:

- „Weil es die völlige Vernichtung alles Redens ist, jedes von allem übrigen zu trennen (Teleōtatē pántōn lógōn estin aphanisis to dialyein hekaston apo pántōn). Denn nur durch gegenseitige Verflechtung der Begriffe (allēlōn tōn eidōn symplokēn) kann uns ja eine Rede entstehen (lógos gégonen hēmin).“ (259e)

Die philosophische Reflexion der Sprache hat es mit konkreter Rede zu tun / der in Verbindung = Sätzen erscheinenden Sprachwirklichkeit.

Und was noch hinzukommt:

für Platon ist *auch der logos* eine von den wirklichen Gattungen (ontōn genōn, vgl. 260a) – und die Fortsetzung:

„Denn der Rede/des logos beraubt, wären wir, was das größte ist, auch der Philosophie (to megiston, philosophias) beraubt. Wollten wir sie (= die Rede, den Lógos //den lógos der Sprache//, ausschließen, daß sie überall nicht sein soll: so vermöchten wir nicht weiter etwas zu sagen. Wir schlössen sie aber aus, wenn wir einräumten, es gäbe gar keine

Verknüpfung für/von nichts mit nichts.“ (260a/b)

Das aber heißt – wenn auch der logos als eine der ‚obersten Gattungen‘ *ist* (seiend ist)

→ das heißt: zum ‚Strukturprinzip‘ der Wirklichkeit, die wir erfahren – die das ist, worüber wir sprechen – gehört (hier rekurriert Platon deutlich auf die Doppelbezüglichkeit des ‚logos‘ bei Heraklit .../ evtl. mdl.) –, daß auch Sprache/ genauer das Verhältnis Erinnerung – Formen der Äußerung, in denen Erinnern erscheint (die gesprochene Sprache ist *eine* solche Äußerungsform – eine neben anderen!)/ zu den ‚Formen‘ gehört, die erfahrungskonstitutiv sind.

Hinweis auf die neuerlichen Naturalisierungstendenzen – der gleiche/ähnliche Positivismus wie im 19. Jahrhundert – als Gegenmodell). /.....

E) Denken und Sprechen.

Die Auffassung des logos als symplokē erklärt die Möglichkeit von ... und falscher Rede (nicht grammatische falsche Formen, sondern falsche ‚Verbindungen‘: falsche Urteile!!).

Verbindung/ Verflechtung unterscheidet

α) das „legein“ vom bloßen „onomazein“ (benennen):

„(...) indem er Hauptwörter mit Zeitwörtern verbindet. Darum können wir auch sagen, daß er redet und nicht nur nennt ... und dieser Verknüpfung den Namen Rede (onoma logou)“ beilegen (262d).

β) 262 d/e: “pragmata – sēmeia” / Zeichencharakter – Inbegriff der

Verknüpfung, für die Platon den Ausdruck „harmottein“ verwendet – Sprache als paradigmatischer Fall von ‚gegenstrebiger Fügung‘ (das ist der Begriff der ‚Harmonie‘ bei Heraklit (B 51: palintonos harmoniē): das „diapheromenon sympheretai“ [vgl. Heraklit, B 51 und 10] wird Soph. 242d zitiert) ...

γ) 262e: Jede Rede ist Rede von etwas – / vgl. ob. + mdl. erl.

- Satzstruktur=: etwas von etwas aussagen, die Rede ‚von nichts‘ sei unmöglich.

Jeder Satz *setzt* eine ‚Aussage von‘ (auch eine vom Nicht-seienden, das insofern ist: ...) – eine Aussage über etwas, von dem wir wissen, daß es vom Aussagen unterschieden ist (vgl. heteron!).

Wäre eine Rede nicht Rede von etwas, was von den Zeichen der Sprache unterschieden bleibt, wäre Sprache buchstäblich sinnlos.

- δ) falsche Rede ist (nicht die Rede von nichts/ von einem Falschen = Nichtseienden – hier die logisch direkte Kritik an Parmenides .../ auch nicht ‚bloß stilistischer‘ Fehler, sondern) die falsche Verknüpfung (die Frage wovon? – der Satzform nach bestimmt):

zitieren 263d: „Und redete sie von nichts, so wäre sie ganz und gar keine Rede (...)“ –

Das ‚Wesen der Rede/ ousia logou‘ ist die Verknüpfung (syntaktischer Elemente nach syntaktischen Regeln), die ‚etwas entstehen läßt/setzt‘ – das Kriterium des Aussagens ist nicht eine vorsprachlich dingfest zu machende ‚Bedeutungswelt‘ (das unreflektierte Verständnis der Sphäre der ‚Ideen‘ → mdl. ergänzen und erl.) –

das Kriterium des ‚legein‘ ist seine ‚innere Struktur/Natur‘. Woraus sich ergibt:

- ε) → „Das innere Gespräch der Seele mit sich selbst ohne Stimme: = die dianoia des Denkens“:

„Also Denken und Rede sind dasselbe, nur daß das innere Gespräch der Seele mit sich selbst, was ohne Stimme vor sich geht, von uns ist Gedanke genannt worden. (...) Der Ausfluß von jenem aber unter Begleitung des Lautes durch den Mund heißt Rede.“

„Οὐκοῦν διάνοια μὲν λόγος ταῦτόν· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτῆν διάλογος ἄνευ φωνῆς γινόμενος (...) διάνοια; (...) ‘ρεῦμα διά

τοῦ στόματος ἰὸν μετὰ φθόγγου λέκλῆται λόγος.“

Übersetzung Apelt: „Denken also und Aussage sind dasselbe; nur daß das erstere ein Gespräch der Seele innerlich mit sich selbst ohne sprachliche Äußerung ist, weshalb es denn eben diesen Namen von uns erhielt:

Denken [dia-noi-a: dialogos aneu ph.] (...) Dagegen heißt das Ausströmen des Gedankens aus der Seele durch den Mund unter Begleitung des Tones Aussage.“ (Kap. 47, S. 119)

Interpretation (mdl. erg.)

- Denken – logos: dasselbe
- Definition von ‚Denken‘
- aus der Analogisierung von Denken (dianoia) - Reden (legein) folgt, daß die (auch die gesprochene, konkrete) „Rede“ ein
- Gespräch ‚innen der Seele mit sich selbst‘ ist – aber eines mit Stimme.

10.3.2) Weiterführungen:

- Wenn die Rede das innere Gespräch der Seele mit sich selbst + Stimme: d.h. in den sinnlichen Formen der Äußerung ist, dann ist Sprache die ‚Einheit (der Prozeß der Einheit)‘ von Innerem und Äußerem/ von Intelligiblem und Sensiblem (vgl. schon: ‚Wir müssen etwas Anderes als Worte aufsuchen, was uns die Richtigkeit der Worte erklärt‘ – dieses ‚Andere‘ macht den Logos der Sprache zur konkreten Einheit von Sinnlichem und Unsinnlichem – zur konkreten Einheit IN der Sprache, erst dies ‚ist‘ Sprache ...).

- Wichtig für jede Sprachtheorie ist die Realdialektik des „heteron“:

Denken und Sprechen ist dasselbe (...), aber durch phōnē verschieden.

Daraus ergibt sich:

→ Als Sprache begreifen wir etwas in seiner Verschiedenheit von dem, worüber wir sprechen und was die Rede erst sinnvoll macht.

Sprache ist Setzen von Verschiedenheit:

Inneres - Äußeres/ Intelligibles - Sensibles.

→ Die als Zeichen zu verstehenden Wörter beziehen sich auf etwas, von dem wir im Gebrauch der Wörter wissen, daß das mit ihnen Bezeichnete von den Wörtern unterschieden ist:

Sprache enthält das ihr gegenüber Nichtidentische – als Nichtidentisches – als das, was sich der Sprache entzieht und diese selbst als Sich-Entziehendes sinnvoll macht ..., in sich/

► damit sind wir mit dem „Sophistes“ mitten in den Diskussionen des 20. und 21. Jahrhunderts.

-----

Skizziert wurden in den Teilen 7-10 die Fragestellungen, deren Diskussion die Spätphase von Platons Arbeit in der Akademie füllte. Sachlich geht es dabei um Grundlegungs-/ Grundsatzfragen philosophischer Erkenntnis.

Aristoteles wird von Fragen einer „prote philosophia“ sprechen. Die Editoren der diesbezüglichen Texte von Aristoteles haben sie unter dem Titel „Metaphysik“ ediert.