

Rezeptionen aristotelischer Philosophie

Destruktion von Konstruktionen

Erwin Sonderegger

2024

Inhaltsverzeichnis

I	Änderungen der Voraussetzungen der Aristoteles-Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert und deren Folgen	7
0.1	Zur Einführung ein Rückblick im traditionellen Stil; der Weg zum 19. Jh.	9
0.2	Allgemein geschichtliches und spezifisch Aristoteles-nahes Umfeld im 19. Jh.	12
1	Aristoteles-Revival im 19. Jahrhundert: Reflexion auf das Ganze des Verstehens	21
1.1	Idealismus: die Idee ist das Sein	21
1.2	Altertumswissenschaft: das Ganze der antiken Welt	23
1.3	Hermeneutik; Bedingungen des Verstehens	27
1.4	Historismus; Quellenkritik, Geschehen kontingent, historischer Rahmen	29
2	Aristoteles im 20. Jahrhundert: Vorbemerkung	37
3	Textart der Pragmatien: Werner Jaeger	39
4	Sachliches Interesse: Reflexion auf ‚Brauchbarkeit‘ aristotelischer Konzepte	41
5	Analytische Philosophie	45
5.1	<i>Linguistic Turn</i>	45
5.2	<i>Metaphysical Turn</i>	47
5.2.1	Strawson	48
5.2.2	Elizabeth Anscombe	55
5.2.3	Chisholm	61
5.3	kurzes Fazit zu den zwei <i>turns</i>	67
5.4	<i>Ethical Turn</i> , Neuaristotelismus in der Ethik	68
6	Naturwissenschaft; Biologie	71
6.1	Anlass zur Destruktion	73
6.1.1	Rezeption allgemein	74
6.1.2	Rezeptionen hinterlassen Sedimente	76
6.1.3	Heutige Aristoteles-Forschung ist nur scheinbar vielseitig, in den Grundmeinungen einheitlich	77

6.1.4	Bezug der Standardinterpretation zum Text	78
6.2	Zur Darstellung	80
6.3	Zweck des Projektes	81
7	Ungeschriebene Lehre Platons	83
7.1	Motive, eine ungeschriebene Lehre zu suchen	83
7.2	Quellenlage	85
7.3	Datierung	87
7.4	später Platon und früher Aristoteles und die ungeschriebene Lehre	89
7.4.1	was heisst ‚frühe Werke‘ bei Aristoteles?	93
7.4.2	Ideenkritik des Aristoteles: Texte	94
7.4.3	Ideenkritik: Argumente nach <i>De ideis</i> und <i>Met. A 6</i>	96
7.4.4	Anstösse für die Einführung von Ideen	99
7.5	Inhalt	102
7.5.1	Welches sind die Ableitungsregeln des Derivationssystems?	103
7.5.2	Wie entwickelt sich das Weitere aus den Prinzipien?	105
7.6	Charakter des Denkens bei der ungeschriebenen Lehre	106
8	Weitere Bezugnahmen auf Aristoteles im 20. Jh.	101
8.1	Philologie	101
8.2	Philosophie	102
8.2.1	Neuscholastik	102
8.2.2	Substanz und Theologie	102
8.2.3	Realismus	102
8.2.4	Quine	102
8.2.5	Neo-Aristotelismus bezüglich der Metaphysik	103
9	Folgen dieser Veränderungen	119
10	Als Resultate von 200 Jahren Aristoteles-Forschung kann man notieren	121
10.1	Alter Ballast	124
10.1.1	lateinische Begrifflichkeit, Systematisierung	124
10.1.2	Naturwissenschaft: Herkunft der materiell Seienden	127
10.1.3	mittelalterliches Set von Meinungen im 20. Jh.	130
10.2	Gewinn	132
10.2.1	Textkritik, Textausgaben	132
10.2.2	Historische Forschung, Philosophiegeschichte	134
10.2.3	Textart	134

10.2.4	Beitrag der Forschung zur ungeschriebenen Lehre zum Aristoteles-Verständnis	138
10.2.5	Begriffsbildung, <i>Sophistes</i>	138
10.2.6	Frage nach dem Guten im <i>Staat</i> – Frage nach dem Sein im <i>Sophistes</i>	138
10.2.7	Hermeneutik	139
10.2.7.1	Reflexion auf unsere hermeneutische Situation	139
10.2.7.2	Fragen zu unserer hermeneutischen Situation	140
10.2.7.3	Unsere hermeneutische Situation erlaubt uns ein neues Verständnis von Aristoteles	144
10.2.8	sachliches Interesse, was macht Aristoteles aktuell? Was wir von Aristoteles lernen können	144

Projekt

6.1 Standardinterpretation als Anlass zur Destruktion von Konstruktionen

Wenn man die europäische Philosophie als eine Reihe von Fussnoten zum Denken Platons bezeichnen kann, dann hat Aristoteles jedenfalls die ersten davon geschrieben. Dadurch hat er zugleich auch bis heute bestimmt, wozu andere Fussnoten geschrieben haben. Hauptthemen von Aristoteles, die sich auf Platon beziehen, waren die Ideen, die Auffassung von Natur und Bewegung sowie die Reflexion auf den λόγος. Diese Reflexion hat er sozusagen im Auftrag Platons gemacht, der im *Sophistes* gezeigt hat, dass diese Reflexion für jedes weitere Denken unerlässlich ist und vor jedem weiteren Versuch, Antworten zu suchen, im Besonderen die Antwort auf die Frage nach dem Sein, durchzuführen ist. Es bedarf eines *linguistic turn* eigener Art, Aristoteles hat den Auftrag im *Organon* erfüllt. Der Grund der Unerlässlichkeit dieser Reflexion sind die Schwierigkeiten, die sich mit der Frage nach dem dem Sein, mit dem Gebrauch von *sein* in der Alltagsrede und der Rede darüber ergeben haben.

Mit der Rezeption von Aristoteles und den sich daraus ergebenden Verformungen oder Verwerfungen möchte ich mich im Folgenden beschäftigen, also gleichsam mit den Fussnoten zu Aristoteles.

Wozu nochmals Aristoteles-Rezeption?

Der Titel *Aristoteles-Rezeptionen* kündigt etwas an, das schon hinreichend gründlich untersucht worden ist. Nicht nur die Untersuchungen zur Philosophie des Aristoteles sind unterdessen unübersehbar zahlreich, auch die zur Geschichte seiner Rezeption füllen Bibliotheken. Wer wissen will, wer wann was zu Aristoteles im lateinischen Westen, im griechischen Osten, im arabischen Raum gesagt hat, kann das unschwer finden, mindestens in seinen groben Zügen. Auch die neuzeitliche und moderne Rezeption, zunächst multinational in Europa, im 19. Jh. mehr auf Deutschland konzentriert, im 20. Jh. weltweit ausgerichtet, ist aufgearbeitet.¹

Was könnte es rechtfertigen, sich nochmals mit derselben Frage zu befassen, zumal, mindestens von mir, keine Verbesserung der Rezeptionsgeschichte in irgendeinem Punkt zu erwarten ist? Worum kann es bei einem solchen Projekt noch gehen?

Sofern es um die Rezeption von Begriffen, Gedanken, Argumenten, Werken von Aristoteles geht, sofern gefragt wird, wann, was, wie und zu welchem Zweck etwas aus dem aristotelischen Werk rezipiert

¹ Eine gute und ausführliche Übersicht findet sich im *Handbuch* von Rapp/Corcilus unter „V. Wirkung.“

wurde, wie das Rezipierte verstanden wurde, hat das Projekt jedenfalls eine philosophiegeschichtliche Seite. Doch, im Unterschied zur Mehrheit der bestehenden Rezeptions-Literatur ist im vorliegenden Projekt die Kenntnis der Rezeption nur Mittel zum Zweck, nicht selbst der Zweck. Ich kann die Rezeptionsgeschichte weder um ein wichtiges Kapitel oder um ein interessantes Detail erweitern, sondern nur vorschlagen, das vorhandene Material unter einem anderen Gesichtspunkt zu betrachten.

Ich versuche, diesen neuen Gesichtspunkt zu beschreiben und die Notwendigkeit, ihn einzunehmen, zu begründen.

Wer etwas, ein früher Gedachtes, ein früheres Werk, wieder neu denkt, neu betrachtet, denkt und betrachtet es in seiner eigenen Welt. Oft ist ein spezifisches Interesse damit verbunden, gerade diesen Gedanken, dieses Argument, dieses Werk, nochmals zu denken, nochmals zu betrachten. Die Rezeption ist nie interesselos oder neutral. Dass das Verstehen immer unter Bedingungen steht, im Besonderen unter den Bedingungen des Verstehenden, war bereits Thomas von Aquin klar, als er sagte:

Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur.

Was auch immer erfasst wird, wird nach der Weise des Erfassenden erfasst.²

Was auch immer wir erfassen, aufnehmen, wahrnehmen, verstehen, verstehen wir mit unseren Voraussetzungen, wir verstehen es als etwas in unserer Welt, wir verstehen es unter den Bedingungen unserer eigenen hermeneutischen Situation. Unter „hermeneutischer Situation“ verstehe ich das Insgesamt der Voraussetzungen, unter denen etwas in einer bestimmten Welt verstanden wird. Dazu gleich unten, p. 75, mehr.

6.1.1 Rezeption allgemein

Die Bewohner einer Welt können gar nicht anders als Überkommenes *in* ihrer Welt verstehen.³ Es kam auch schon vor, dass früher Gedachtes vergessen ging und erst wieder verstanden wurde, als es selbst neu entdeckt wurde, ein Beispiel dafür ist die Entdeckung der Aussagenlogik bei den Stoikern im 19. Jh. Das Mittelalter ist keineswegs zu tadeln für die Verwendung aristotelischer Gedanken zu eigenen Zwecken, das war in pragmatischer Sicht nur sinnvoll. Falsch oder wenigstens anachronistisch ist es nur, das Verständnis, das in einer bestimmten Welt und in einer bestimmten hermeneutischen Situation gut, wahr und nützlich war, in einer anderen zu wiederholen. Mittelalterliche Voraussetzungen des Verste-

² Cf. *Summa Theologiae*, 1a, q. 75, a. 5; 3a, q. 5. In *Summa Theologiae*, 1a, q. 12, a. 4, heisst es: *Cogitum... est in cognoscente secundum modum cognoscentis*, „das Gedachte ist im Denkenden gemäss der Art des Denkenden.“ Weitere Stellen in *Summa Theologiae*, q. 14, a. 1, ad 3; q. 16, a. 1; q. 19, a. 6, ad 2; *Summa Contra Gentiles*, 2, 79, 7; *De Veritate*, q. 2, a. 3, ich zitiere die Stellen nach einem Artikel von Br. Dunstan Robidoux OSB, vom 16. Oktober 2009, Lonergan Institute.

³ Viele Realisten können genau dies, dass auch der Realismus ein Verstehen in einer bestimmten Welt ist und unter den Bedingungen bestimmter Grundmeinungen steht, nicht verstehen oder nicht akzeptieren, sie rechnen mit der Möglichkeit einer „objektiven“ oder bedingungslosen Beschreibung dessen, was ist.

hens in anderen Kontexten anzuwenden, beispielsweise in der modernen philosophiegeschichtlichen Forschung, ist falsch.

Der eigene Rahmen des Verständnisses kann zwar nicht übersprungen werden, aber er kann durch Reflexion aufgedeckt und so „eingeklammert“ und in-aktiv gemacht werden. Dann ergibt sich die Möglichkeit, andere Welten durch die Rekonstruktion ihrer Grundmeinungen aufzubauen und ihre Werke vor ihrem eigenen Hintergrund zu verstehen.

Was die Aristoteles-Rezeption betrifft, stehen wir am vorläufigen Ende einer langen Geschichte. Wir können deshalb auf einen langen Weg der Erfahrung zurückgreifen, wir kennen viele Rezeptionen. Die Aufhebung des kosmologischen Weltbildes der katholischen Kirche ist ein Beispiel dafür, dass die Aufhebung grundlegender Meinungen grosse Wirkung hatte.

Der von Thomas S. Kuhn beschriebene Wechsel von Paradigmen, d. h. von als selbstverständlich als wahr angenommenen Vorstellungen einer Epoche, einer Gesellschaft, einer Wissenschaft, hängt oft damit zusammen, dass sich eine Welt in eine andere wandelt.

Jede Rezeption findet in einer bestimmten Welt statt. Unter ‚Welt‘ verstehe ich das Grundgefüge, das durch das Netz von Grundbegriffen, Grundunterscheidungen und Grundwerten entsteht; das Insgesamt davon fasse ich unter den Begriff Grundmeinungen zusammen. Verschiedene Welten unterscheiden sich dadurch, dass das Netz der Grundmeinungen verschieden ausgestaltet ist. Es ist unplausibel, dass es beliebig viele Grundmeinungen gibt, deshalb werden manche Welten dieselben Grundmeinungen haben. Wenn verschiedene Welten dieselben Unterscheidungen treffen, beispielsweise die zwischen Menschen und Göttern, zwischen Mann und Frau, zwischen frei und unfrei usw., dann kann doch noch ein Unterschied dadurch entstehen, dass die Position gleicher Unterscheidungen in der Hierarchie verschieden ist.

Wenn das Netz einer Welt_B, nennen wir es die Meinungswelt_B, anders als das einer Welt_A, der Meinungswelt_A, ist, ist das kein Argument gegen die Wahrheit der Meinungswelt_B, denn es gibt keine Über- oder Meta-Welt, die alle Welten umfassen würde, und von welcher aus die Wahrheit einer bestimmten Welt beurteilbar wäre.⁴ Wenn also beispielsweise einige Grundüberzeugungen unserer heutigen Welt denen der mittelalterlichen Welt widersprechen, so spricht das nicht zwingend gegen die Wahrheit der Überzeugungen in der mittelalterlichen Welt. Ein Problem entsteht jedoch dann, wenn eine bestimmte Überzeugung einer Welt_B in einer Welt_C wiederholt und behauptet wird, ohne in deren Gesamt-Netz von Grundmeinungen zu passen; eine solche Überzeugung steht dann ausserhalb der Welt_C. Auf die Rezeptionen aristotelischen Denkens bezogen bedeutet das, dass in der jeweiligen Welt, beispielsweise

⁴ Diese Sicht ist wenig beliebt, zu schön wäre es, eine absolute Wahrheit zu haben. Die einfacheren Gegner dieser Sicht sind jene, die ihre eigene Welt für die absolute halten, etwa den gerade herrschende Realismus, den gerade herrschenden Rationalismus oder noch anderes, die raffinierteren jene, die eine Über-Welt zu konstruieren versuchen.

des Hellenismus, der Spätantike, des Mittelalters usw., zu Recht ein je bestimmtes und von den anderen abweichendes Verständnis aristotelischer Texte herrschen kann.

6.1.2 Rezeptionen hinterlassen Sedimente

Im Erfassen eines Gedankens einer anderen Welt verändert die Rezeption etwas an diesem Gedanken, sei es, dass sie dem Rezipierten etwas aus Eigenem beifügt oder wegnimmt, oder, wegen des Unterschieds der eigenen Welt zur rezipierten, vor dem eigenen Hintergrund das scheinbar Selbe anders versteht. Die Rezeption, das Nachdenken, das erneute Betrachten von etwas aus einer anderen Welt lässt das Rezipierte ‚in einem anderen Licht,‘ ‚vor einem anderen Hintergrund,‘ in einem neuen Zusammenhang erscheinen. Diese Veränderung, die dadurch geschieht, dass das Fremde im Eigenen erfasst wird, oder anders gesagt, dass das Rezipierte sich in einem neuen Rahmen befindet, ist weder absichtlich noch bewusst, ihr Grund ist der Wechsel des Rahmens, der Wechsel der Welt. Davon sind andere Veränderungen zu unterscheiden, die durch Missverständnis, absichtliches Verändern usw. entstehen, die aber unter Bedingungen der eigenen Welt stehen. So hinterlässt die jeweilige Rezeption Spuren am Rezipierten. Das ist auch bei jenen der Fall, die behaupten oder meinen, das Andere unvoreingenommen wörtlich zu erfassen.

Manche dieser Rezeptionen haben, vergleichbar geologischen Vorgängen, Schichten von Überzeugungen hinterlassen, die das ursprüngliche Verständnis oder den ursprünglichen Sinn verschüttet haben, oder es kam zu Veränderungen im Sinn des Textes in einer neuen Welt, manches ging auch einfach vergessen.

M. Heidegger hat, wie schon G. W. F. Hegel und wenige andere, darauf aufmerksam gemacht, dass das Verständnis der aristotelischen Philosophie und aristotelischer Texte, mindestens einiger davon, im Besonderen jene spekulativen Inhalts, aus dieser Verschüttung befreit werden können und müssen.

Es scheint, dass dies heute einfacher denn je machbar ist, denn unsere heutige hermeneutische Situation hat sich durch Entwicklungen der Aristotelesforschung und der Philosophie generell im 19. und 20. Jahrhundert gegenüber früheren Epochen entscheidend verändert. Im Besonderen ist die Entdeckung W. Jaegers zu nennen, wonach die Textart der erhaltenen Pragmatien eine ganz andere ist als vorher angenommen wurde. Es handelt sich nicht um ein am Schreibtisch entworfenes System, sondern es sind Notizen eines Dozenten zu Händen seiner Veranstaltungen, die er über längere Zeit in Gebrauche hatte. Eine weitere grundlegende Änderung hat sich ergeben durch die Ausbildung eines historischen Bewusstseins im 19. Jahrhundert, sowie die durch Erkenntnis, dass die eigene hermeneutische Situation das Verstehen von Fremden mitbestimmt. Einen weiteren wichtigen Beitrag hat die Forschung zur sogenannten Ungeschriebenen Lehre Platons geleistet, indem durch sie klar geworden ist, dass die Kontinuität des Fragens bei Platon und Aristoteles wieder mehr beachtet werden muss.

Konkret ist jedoch der Abbau der aus der Rezeption stammenden Schichten, die in der Standardinterpretation heute noch wirksam sind, nicht geschehen. Die Standardinterpretation wiederholt ungeprüft alte, aus anderen Welten stammenden Überzeugungen. Deshalb hier ein Versuch der Destruktion dieser Konstruktionen.

6.1.3 Heutige Aristoteles-Forschung ist nur scheinbar vielseitig, in den Grundmeinungen einheitlich

Das bezüglich der Rezeption allgemein Gesagte trifft natürlich auf die Aristoteles-Rezeption auch zu. Deshalb lassen sich in der heutigen Standardinterpretation Spuren oder Sedimente der Rezeptionen aristotelischer Gedanken in anderen Welten finden. Um die Aufklärung dieser Veränderungen geht es nun. Die Kenntnis der verschiedenen Rezeptionen soll dazu führen, die Veränderungen, die vom jeweils neuen Rahmen herkommen, sichtbar zu machen, um sie dann zu eliminieren. Da es sich bei den Gedanken auch in der Form der Rezeption um wahre Gedanken handelt, müssen sie nicht negiert oder als falsch beurteilt werden, sie müssen nur, um Husserls Ausdruck zu verwenden, für uns „eingeklammert“ werden. Das wäre dann die gelungene Destruktion.

Die Destruktion wird zur Konstruktion, wenn dadurch ein neues, authentischeres Bild des Gedankens und seiner eigenen Umgebung entsteht.

Die heutige Aristoteles-Forschung ist vielseitig, sie kennt eine lebhaftige Diskussion, sogar Streit und Kontroversen. Es gibt Interpretations-Streit zu einzelnen Stellen, zu einzelnen Begriffen, die Aristoteles verwendet, es gibt auch eine Kontroverse darum, welche Teile des *Corpus* allenfalls noch Beachtung verdienen (beispielsweise Ethik, Biologie), oder, radikaler, ob sich ein Studium der aristotelischen Schriften überhaupt noch lohne oder nicht. Die Bemühungen, eben diesen Sinn nachzuweisen, zeugen von einem untergründigen Zweifel daran. Herausgeber von *Companions*, Handbüchern, Philosophiegeschichten usw. legen oft Wert darauf zu betonen, dass sich die Verfasser der einzelnen Beiträge verschiedener Methoden bedienen und dass ihren Darlegungen verschiedene Vorstellungen vom Ganzen aristotelischen Denkens zu Grund liegen. All dies zeugt von einer gewissen Vielfalt der Forschung.

Auch die Zwecke und Haltungen, unter denen das Gedankengut von Aristoteles erforscht wird, ist sehr unterschiedlich. Auf der einen Seite stehen wissenschaftliche Interessen mehr formeller Art, wie historische, philologische, literarische, philosophiegeschichtliche, komparatistische. Andere Interessen beziehen sich auf den Inhalt, etwa auf die Biologie, die Ethik, die Politik, die Rhetorik. Nochmals anderer Art sind die Interessen, wenn sie einen engen Bezug auf das Leben haben, wie es bei der Neuscholastik der Fall ist, welche den Auftrag hat, auf aristotelisch-thomistischem Grund Glaubenssätze zu begründen. So ist die Beschäftigung mit Aristoteles vielstimmig, und die Interessen an ihm vielfältig.

Wenn man allerdings auf die grundlegenden und allgemeinsten Ansichten oder Überzeugungen, die in dieser Literatur in Bezug auf das aristotelische Gedankengut herrschen, achtet, zeigt sich grosse Einheit.⁵ Es sind beispielsweise nur wenige, der daran zweifeln, dass Aristoteles eine Metaphysik entworfen habe oder entwerfen wollte, deren Kern die Substanz ausmacht. Die meisten halten sie dann allerdings für verbesserungsbedürftig. Es sind auch nur wenige – allerdings wächst deren Zahl immer mehr – die nicht glauben, dass in *Metaphysik* Λ eine Theologie dargestellt werde. Als alternative Themen dieses Buches werden meist Theorie oder wiederum Substanz vorgeschlagen. Ebenfalls wächst die Zahl jener Leser, die sehen, dass im *Corpus Aristotelicum* kein System weder der Metaphysik noch von Wissenschaften zu finden ist, sondern ein systematisches und von der topischen Einstellung geleitetes Fragen.

Wenn man auf diese allgemeinen Meinungen achtet, die bezüglich des aristotelischen Denkens auszumachen sind, lässt sich eine grosse Übereinstimmung feststellen. In Handbüchern, *Companions*, Philosophiegeschichten, Lexikonartikeln lassen sich die Thesen der Standardinterpretation leicht ablesen, aber auch die Artikel der Fachliteratur weichen nicht von dieser ab. In Tabelle 6.1 sind solche gemeinsame Thesen der Standardinterpretation aufgelistet. Die Liste ist ungeordnet und auch nicht vollständig. Immerhin ist die zuerst genannte Behauptung, dass Aristoteles mit der Idee der Substanz eine Metaphysik entwickelt habe, die am besten akzeptierte. Andere Thesen werden von einigen eingeschränkt oder überhaupt bestritten (z. B. dass Aristoteles eine Theologie entwickelt habe), aber alle werden von der grossen Mehrheit der Interessierten geteilt, sei es ausdrücklich oder implizit.

6.1.4 Bezug der Standardinterpretation zum Text

Eine Interpretation, die Thesen dieser Art enthält, nenne ich Standardinterpretation. Eine nähere Prüfung zeigt allerdings, dass diese Thesen sich nicht im *Corpus Aristotelicum* nachweisen lassen. Es kann und muss deshalb gefragt werden, woher diese Thesen stammen, wann sie gebildet wurden, was für einen Sinn sie zu ihrer Zeit hatten. Das ermöglicht die Destruktion, den Abbau nicht-aristotelischer Gedanken im gegenwärtigen Aristoteles-Verständnis. Darauf folgt die Konstruktion, die Darstellung eines authentischeren Verständnisses der aristotelischen Philosophie, bzw. eines Teils davon, des theoretischen nämlich, im Rahmen seiner eigenen Welt und im Rahmen seiner eigenen Fragen. Wonach hat Aristoteles gefragt? Was waren die Anlässe dieser Fragen? In welchen Zusammenhängen wurden sie gestellt? Wie lauteten allenfalls die Antworten? Wie lässt sich das *mutatis mutandis* in unserer heutigen Welt fruchtbar machen?

⁵ Mehr Details dazu E. Sonderegger, *Aristoteles' Theorie der Natur betrachtet unter den Bedingungen unserer heutigen hermeneutischen Situation*, 2021, bei philpapers.org, und E. Sonderegger, *Aristotle, Metaphysics A, Introduction, Translation, Commentary, A Speculative Sketch devoid God*, II 2. The Traditional Reception of Met. Λ and its Difficulties, 28. 03. 2020, bei philpapers.org

- Aristoteles hat eine Substanz-Metaphysik entwickelt, worin die primäre Substanz das Einzelding, „dieses Pferd da,“ ist, Gattung und Art sind sekundäre Substanzen.
- Aus der Substanz-Metaphysik ergibt sich eine Theologie, worin Gott die erste Substanz, ‚der Unbewegte Bewegter‘ ist (NB: sogar Forscher, die einer Theologie des Aristoteles gegenüber skeptisch sind, benutzen diese falsche, theologisch motivierte maskuline Übersetzung des neutralen Ausdrucks *to proton kinoun*), seine Tätigkeit bestehe in der *noesis noeseos*.
- Man unterstellt Aristoteles eine Idee von Philosophie, wonach diese ein System bilden soll.
- Aristoteles ist der Begründer der Naturwissenschaft.
- Seine Philosophie hat, wie alle anderen auch, den Zweck, begründete Behauptungen aufzustellen, sie folgt den Gesetzen des behauptenden Denkens.
- *telos*, Zweck, ist ein konstruktives Prinzip.

Tabelle 6.1: die Standardinterpretation kennzeichnende Thesen

Einige Zutaten zum aristotelischen Werk sind ganz offensichtlich, beispielsweise die *interpretatio Christiana*, doch neben dieser wirken noch andere, verstecktere, die auch ihren Beitrag zum gegenwärtigen Aristoteles-Verständnis leisten, beispielsweise solche, die sich aus der Umsetzung von Anführungen aus der Umgangssprache in ein systematisches substantivisches Vokabular und aus der Übersetzung in die lateinische Terminologie überhaupt ergeben oder solche, die das Philosophieverständnis im Ganzen betreffen. Auch diese müssen aufgedeckt werden. Es gibt aber auch Beiträge in der Rezeptionsgeschichte, die der Suche nach einem authentischen Verständnis helfen, wie beispielsweise die philologische Aufarbeitung der Texte im 19. und 20. Jahrhundert, oder die Entdeckung der Textart der Pragmatien.

Ein besonders auffälliges Beispiel für den mangelnden Bezug zum Text soll für die anderen Fälle stehen. Eine gemeinsame Überzeugung fast aller Interpreten ist höchst erstaunlich, da sie so offensichtlich falsch ist. Nahezu alle, auch jene, die ein anderes Thema als Theologie in *Metaphysik A* sehen, übersetzen den neutralen Ausdruck *τὸ πρῶτον κινῶν* oder Varianten davon maskulin mit „der erste Bewegter,“ obwohl dieser maskuline Ausdruck weder in *Metaphysik A* noch sonstwo im *Corpus Aristotelicum* vor-

kommt.⁶ Dieser Fehler führt rasch und leicht zu einem christlich-theologischen Verständnis mancher Stellen, und er bestätigt sich ununterbrochen.

Natürlich ist auch die Übersetzung von οὐσία mit „Substanz“ sowohl sprachlich als auch inhaltlich gesehen schlicht falsch.⁷ Die Übersetzung und das Verständnis von οὐσία als Substanz hat seine Herkunft in der materialistisch ausgerichteten Stoa, wo ὑπόστασις (*substantia* übersetzt dieses Wort) mit οὐσία identifiziert ist. Eine weitere herrschende Überzeugung behauptet, Aristoteles habe, mit welchem Erfolg auch immer, eine Naturwissenschaft begründet. Man glaubt zudem, dass Aristoteles eine verhältnismässig naiver Realist gewesen sei und deshalb besonders geeignet sei, eine Metaphysik des Alltags zu entwickeln.

6.2 Zur Darstellung

Die Wirkungsgeschichte des aristotelischen Denkens beschreibt, wie aristotelisches Gedankengut zu dieser oder jener Zeit aufgefasst worden ist. Dann ist klar, dass die Darstellung von der Vergangenheit in die Gegenwart geführt werden muss, denn die erste Wirkung hat auch einen Einfluss auf die zweite usw.

Wenn jedoch der Abbau der Schichten der Rezeptionen, deren Destruktion, das Ziel ist, muss, ausgehend von der Gegenwart, rückwärts in die Vergangenheit gegangen werden. So ist es im hier vorzustellendem Projekt geplant. Ich werde damit beginnen, die veränderte hermeneutische Situation von heute darzustellen.

Von heute ausgehend, werden, rückwärtsschreitend, einzelne Epochen der Aristoteles-Rezeption ausgewählt und mittels eines, oder einiger weniger Vertreter der Epoche, dargestellt. Es werden Werke oder Werkbereiche hervorgehoben, die im Rückblick für die Epoche besonders relevant zu sein schienen, mit dem Ziel, Stellung zu nehmen zu diesen Rezeptionen vom Standpunkt der heutigen hermeneutischen Situation aus.

Bezüglich der Sedimente, die aus den verschiedenen vorhergegangenen Epochen oder Welten in der heutigen Standardinterpretation noch zu finden sind, ist zu fragen, was davon abzubauen, was zu behalten ist; was, von heute aus gesehen, typisch zeitbedingt am jeweiligen Interesse an Aristoteles war, wovon wir uns lossagen müssen. Die Wirkungsgeschichte soll zeitlich rückwärts aufgearbeitet bzw. destruiert

⁶ Siehe als Beispiel unter unzähligen, aber wenigstens neueren Datums die Kommentare zu *Metaphysik A* von Bhagdassarian und Lindsay, und die Rezension dazu in *Philosophie antique*, “Problèmes, Renaissances, Usages,” 2020, verfasst von Carlo Natali. Die bei philpapers.org deponierte Übersetzung und Kommentar von E. Sonderegger erscheint in dieser Rezension natürlich nicht, da es sich um die überarbeitete und ins Englische übersetzte zweite Auflage handelt, die in nur elektronischer Form zu haben ist.

⁷ Siehe „Sonderegger, Gründe gegen die Gleichung von οὐσία mit Substanz, kurz zusammengefasst“; und: “Sonderegger, Two dogmas that many readers of Aristotle’s Metaphysics share”; beides auf philpapers.org

werden. Als Resultat soll sich ergeben, wie wir auf Grund unserer eigenen hermeneutischen Situation die aristotelischen Texte anders als früher verstehen können und deshalb auch müssen.

Zweck davon ist letztlich aber nicht etwa, nachweisen zu wollen, dass man Aristoteles bisher falsch oder unvollkommen verstanden hätte. Vielmehr liegt dem ganzen Unternehmen die Überzeugung zu Grunde, dass jede Epoche, besser, jede Welt, richtiger- und sinnvollerweise ein eigenes, von anderen möglicherweise wesentlich abweichendes Verständnis haben kann, denn jede denkerische Bezugnahme auf das Denken einer anderen Epoche steht in einer je eigenen Welt und hat in dieser ihre Wahrheit. Trotzdem besteht auch die Aufgabe, das heutige Verständnis von allerlei gewohnheitsmässigen Auffassungen zu reinigen, gerade weil sie sich aus Epochen und Traditionen nähren, die nicht unsere sind. Deshalb finden sich im rezipierten Aristoteles eine Menge von Fremdkörpern. Seine Texte haben deswegen in vielem auch den Anschein einer starken Irrelevanz. Deshalb hat Heidegger die Abtragung der Schichten gefordert, die sich unterdessen auf Aristoteles gelegt haben. Das epochenweise Rückwärts-Schreiten soll eben dies ermöglichen. Was je in den Epochen als das Besondere an Aristoteles gesehen worden ist, soll Anlass werden, es am Text zu prüfen, ob es immer noch als das Besondere gelten darf, oder ob es ersetzt werden muss durch eine neue Auffassung.

6.3 Zweck des Projektes

Zuletzt muss auch die Frage angegangen werden, wozu ein authentischeres Verständnis dienen soll. Was haben wir davon, wenn die Konstruktionen über die aristotelischen Texte aufgedeckt sind? Ist in dem, was nach Abzug der Rezeption bleibt, etwas, das uns wesentlich betrifft?

Jedenfalls gibt es einiges im Standardverständnis, das wir ohne Verlust vergessen können, wie etwa die angebliche Substanzmetaphysik und deren theologische Folgen.

Die Vermutung, dass es unter den Schichten der Rezeption etwas gibt, das uns betrifft, obwohl es aus einer anderen Welt stammt, liegt nahe, denn gerade zentrale Lehrmeinungen, wie Substanz und Subjekt, scheinen dem aristotelischen Denken fern zu liegen, und eine Welt mit einem anderen Zentrum als Substanz oder Subjekt scheint eben das zu sein, dessen wir heute bedürfen. So könnte es sein, dass Aristoteles uns gerade in diesem Punkt eine Hilfe wäre.

Ich nehme das Resultat vorweg:

Aristoteles führt uns ein in das unbehauptende Denken, in das Denken in einer Welt ohne Substanz und Subjekt. Die Beschäftigung mit seiner *Metaphysik* führt zur Einsicht, dass die Frage nach dem Sein in jeder Welt wieder neu gestellt werden muss. Die Frage nach dem Sein ist die Frage nach den Grundmeinungen einer Welt, die sich in Grundbegriffen, Grundunterscheidungen und Grundwerten artikulieren.

7 Ungeschriebene Lehre Platons

Dem folgenden Referat zur ungeschriebenen Lehre Platons liegen keine eigenen Forschungen aus den Quellen zu Grunde, nicht zuletzt deshalb, weil die Quellenlage unsicher und umstritten ist. Ich stütze mich hauptsächlich auf die Untersuchungen von Krämer, Gaiser, Szlezák, Ferber, Erler und Richard. Einzelnachweise erfolgen nur ausnahmsweise.

Nicht einmal die Darstellung ist besonders neu, ich beziehe mich auf meinen englischen Kommentar zu *Metaphysik* A, “Chapter 5.1. The Academic Background of KP 1” und referiere daraus.

7.1 Motive, eine ungeschriebene Lehre zu suchen

Einer der Gründe dafür, eine ungeschriebene Lehre anzunehmen, besteht darin, dass Platon im *Phaidros* und im *7. Brief* starke Argumente dafür vorlegt, dass der geschriebene Text allein noch kein Verständnis garantiere. Der Text kann nicht korrigierend eingreifen, wenn ein Leser ihn falsch versteht. Es kommen Stellen in den Dialogen hinzu, an denen Sokrates sagt, er wolle im Moment auf Weiteres nicht eingehen, als Muster dafür kann *Staat*, 506d–e dienen.¹ Dies dient den Esoterikern als Argument dafür, dass Platon mehr wusste als er im Dialog sagen wollte.

Im Weiteren spricht Aristoteles an einigen Stellen von Inhalten der platonischen Philosophie, die wir in den Dialogen nicht finden, z. B. von Idealzahlen.² In diesem Zusammenhang spricht er von λεγόμενα ἄγραφα δόγματα, von Ansichten, Meinungen, Thesen, die nicht schriftlich vorliegen.³ Aristoteles verwendet das Wort ἄγραφος sonst in ethischem oder politischem Zusammenhang, da meint es ungeschriebene Gesetze, Regeln, ähnlich wie Antigone in Sophokles’ gleichnamiger Tragödie (454–455) von ἄγραπτα κάσφαλῆ θεῶν / νόμιμα spricht, die sie den Verordnungen Kreons gegenüberstellt. Diese ungeschriebenen Gesetze sind mächtiger, weil sie ursprünglicher und nicht nur konventionell sind (Gegensatz φύσει – θέσει). Im Zusammenhang mit Platons Lehren wird er aber das Wort eher im alltäglichen Sinne verwenden.

¹ Von Th. A. Szlezák wurde dafür der Ausdruck ‚Aussparungsstellen‘ populär gemacht, einige Beispiele von solchen Stellen in: Th. A. Szlezák, *Platon lesen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1993, 92–105.

² Idealzahlen, νοητοὶ ἀριθμοί: *Metaphysik*, A 8, 990a30, und weitere Stellen, πρῶτος ἀριθμός, A 6, 987b21–30, Stellen siehe Bonitz, *Index*, 94b.

³ ἄγραφα δόγματα: *Physik*, Δ 2, 209b15.

Aus all dem leiten die Vertreter der Ungeschriebenen Lehre ab, dass Platon neben den Themen und Thesen, die in den Dialogen zu finden sind, noch andere Behauptungen aufgestellt hat, die er nicht schriftlich festgehalten hat, sei es, dass sie nicht schriftlich festgehalten werden können oder sei es, dass Platon dies nicht wollte.

Einige denken, dass Platon diese Thesen und Einsichten nicht schriftlich weitervermitteln wollte, weil bei den Lesern das Sachverständnis dafür fehle. Den missverstehenden Hörern könnte der Lehrer helfen, der Text kann das nicht. Weitere Argumente dafür, dass Platon seine ungeschriebene Lehre nicht geschrieben hat, hat Rafael Ferber aufgezählt.⁴ Ferbers These lautet, dass Platon diese Lehre nicht geschrieben habe, weil er diese Lehre selbst nicht hatte. Das Vorgehen von R. Ferber ist mindestens insofern methodisch korrekter, als er sich für die Rekonstruktion der ungeschriebenen Lehre nicht auf spätere Zitate und Zeugnisse, sondern auf die Gleichnisserie im *Staat* (im Besonderen 507–517) stützt.⁵ Er stellt sich deshalb auch gegen die sonst übliche Auffassung, dass die ungeschriebene Lehre vom Typ der dogmatischen Metaphysik sei.⁶

Ich möchte hier nicht weiter auf diese Thesen der Esoteriker eingehen, zumal sie einen performativen Widerspruch enthalten. Es wird behauptet, es gebe tiefe philosophische Einsichten, die gar nicht schriftlich vermittelt werden können oder dürfen. Genau dazu schreiben sie, immer sehr scharfsinnig, dicke und dünne Bücher, kurze und lange Aufsätze, wobei auch ihnen klar ist, dass sie etwas tun, was Platon nicht konnte oder nicht wollte und wovon er, wie sie auch selbst betonen, dringlich abriet.

Statt eine neue Theorie zur ungeschriebenen Lehre zu erfinden, scheint es mir methodisch korrekter, die sogenannte Schriftkritik Platons als das Resultat einer einfachen hermeneutischen Einsicht zu verstehen. Es gibt keinen ‚Wortsinn,‘ d. h. der Text rein als solcher ist noch kein verstandener Text. Das gilt auch für die Dialoge, auch diese müssen wir verstehen. Dann, wenn der Text verstanden ist, ist er schon mehr als der reine Text, kein Text spricht für sich selbst. Nur schon die sinnvolle Vielfalt der Auslegungen der platonischen Dialoge belegt dies.

Das wäre eine mögliche Erklärung für die Hinweise im *Phaidros* und im *7. Brief*, doch noch keine für die Hinweise des Aristoteles auf Themen, die in den Dialogen nicht zu finden sind.

Für Aristoteles, aber auch für jeden, der denkt, scheint es keinen Grund zu geben, seine gleichsam innersten Gedanken, seine tiefste Spekulation, nicht aufzuschreiben. Gewiss entstehen beim Formulieren solcher Gedanken Schwierigkeiten, diese sind aber nicht abhängig davon, ob die Formulierung mündlich oder schriftlich erfolgt, es liegt an der Natur der spekulativen Satzes, wie Hegel bemerkt hat.

⁴ Zuerst 1992 in Rossetti, L. (Hrsg.), *Understanding the Phaedrus*, Second Edition, Sankt Augustin 1992, 138–155, jetzt in R. Ferber, *Platonische Aufsätze*, De Gruyter, Berlin/Boston 2020, 147–165.

⁵ Siehe p. 9 und die faktische Durchführung in Kapitel V von *Platos Idee des Guten*,² 1989.

⁶ R. Ferber, *Platonische Aufsätze*, 2020, „Hat Platon in der ‚Ungeschriebenen Lehre‘ eine ‚Dogmatische Metaphysik und Systematik‘ vertreten?“ 257–272.

Spekulation kann nicht in gleichem Masse als einfacher Klartext aufgeschrieben werden wie diskursives Denken, doch das ist kein Entschluss des Denkenden, das liegt an der Sache.

Rafael Ferber versucht eine mittlere Position zu finden, indem er zwar mit einer ungeschriebenen Lehre rechnet, die Lehre aber zu einer Meinung, und zwar sogar zu einer fehlbaren, reduziert. Eben deshalb war es Platon nicht möglich, diese Inhalte in der gleichen Weise in schriftliche Form zu bringen wie das, was er klar erkannt hatte. Wie es möglich wäre, noch die Ideen selbst aus tiefer liegenden oder höher stehenden Prinzipien abzuleiten und zu begründen, sei Platon nie klar geworden. Damit stellt sich Ferber in den Gegensatz zu den Esoterikern, die in der Lehre eine letzte, von Platon erreichte Erkenntnis und Evidenz sehen.

Mir scheint die Argumentation von Ferber sehr ausgewogen und vermittelnd, aber letztlich impliziert sie einen Relativismus, wenn ihr Prinzip die Annäherung an die Wahrheit ist. Um diese zu bestimmen, muss ein Kriterium gegeben sein, mit welchem das Mass der Nähe und Ferne zur Wahrheit bestimmt werden kann. Ich sehe kein solches Mass. Das Mass der Wahrheit wäre nur die Wahrheit selbst, gäbe es dieses Mass, müssten wir zu den Dogmatikern wechseln. Auch die Ferne zum Irrtum oder Falschheit als Kriterium würde eines absoluten Masses bedürfen.

Für Rafael Ferber ist die dogmatische Auffassung der ungeschriebenen Lehre, durch Krämer oder Albert beispielsweise, veranlasst durch Aristoteles (2020, 270). Er sieht bei Aristoteles einen entsprechenden Fundamentalismus, da er das Prinzip des Nichtwiderspruchs als „voraussetzungslosen Anfang“ bezeichne (*Metaphysik*, Γ 3, 1005b11–14). Der Charakter des Prinzips des Nichtwiderspruchs scheint mir allerdings besser erfasst, wenn er als Minimalbedingung jeder Argumentation und jeden vernünftigen Gesprächs betrachtet wird und nicht als Grundlage für Behauptungen über faktisch Seiendes.⁷

Jedenfalls leitet Aristoteles nie etwas aus diesem Satz ab, er ist ein Test für die mögliche Wahrheit von Sätzen und Behauptungen.

Dogmatisch in Sinne der Darstellung einer Lehre ist die kurze Liste von Hauptthemen der „sogenannten ungeschriebenen Lehre“, die Aristoteles in *Metaphysik* A 7, 988a18, gibt.

7.2 Quellenlage

Zur ungeschriebenen Lehre darf es eigentlich *per definitionem* keine Texte geben. Da aber doch beispielsweise Aristoteles von ἄγραφα δόγματα Platons spricht, ist es natürlich, nach Zeugnissen davon zu suchen.

⁷ So mit Wolfgang Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1970, 212.

Im 20. Jh. haben Julius Stenzel, Konrad Gaiser und Hans Joachim Krämer das Interesse an den Zusammenhängen des späten Platon und des frühen Aristoteles neu geweckt.⁸ Sie befassten sich im Besonderen mit der Kritik des Aristoteles an Platon und suchten Lösungen für jene Stellen, an denen sich die Kritik auf andere Inhalte als solche, die in den Dialogen behandelt werden, zu beziehen scheint. Es entstand eine lebhafte Diskussion um die ungeschriebene Lehre Platons.⁹

Konrad Gaiser hat die bis heute grundlegende Sammlung der Zeugnisse dieser Lehre vorgelegt. Die meisten davon sind, mit griechischem Lesetext ohne Apparat und in französischer Übersetzung, nun einfach erreichbar bei Richard, Marie-Dominique, *L'enseignement oral de Platon*.¹⁰ Listen weiterer Sammlungen der Zeugnisse finden sich bei Michael Erler, *Überweg, Grundriss, Antike 2/2, Platon*, Schwabe, Basel, 2007, 411–416, mit Erläuterungen 416–429.

Mehr als die Hälfte der Zeugnisse in der Sammlung von Richard stammen von Aristoteles, 33 aus verlorenen, 55 aus erhaltenen Werken (mit dabei sind allerdings auch die unechten *De lineis insecabilibus* und *Divisiones*), 6 von anderen Mitgliedern der Akademie.

Die Zeugnisse aus den verlorenen Werken des Aristoteles und der alten Akademiker sind hauptsächlich den Aristoteles-Kommentaren entnommen. Anstoss und Basis der Kommentare war die Edition des Andronikos von Rhodos im 1. Jh. vor Christus. Die meisten und umfangreichsten Kommentare stammen aus der Zeit des Neuplatonismus, die Kommentartätigkeit hielt an bis nach der Schliessung der Akademie 529. Ein wichtiges Zeugnis ist das berühmte Aristoteles-Zitat zu Platons Vorlesung *Über das Gute* bei Aristoxenos (erste Hälfte des vierten Jahrhunderts vor Christus), dazu kommen einige Sätze aus Theophrast, Zitate aus Sextus Empiricus (Ende 2. Jh. nach Christus) und Stobaios (5. Jh. nach Christus). Die Zitate von Aristoteles-Kommentatoren sind allerdings oft nicht sehr zuverlässig. Einige Beispiele dafür finden sich bei E. Sonderegger, *Simplikios: Über die Zeit*, Göttingen 1982, in den Anhängen.

Die Textbasis der Rekonstruktion der ungeschriebenen Lehre ist also zum Teil schwach, nicht nur wegen der möglichen Interpretationsbreite und der fraglichen Abgrenzung der Zitate, sondern schon wegen deren Quellenlage, die Mehrheit der Zeugnisse stammt aus sehr viel späterer Zeit.¹¹ Harald Cherniss hat den Wert der Zeugnisse sehr in Frage gestellt, aber auch Rafael Ferber bestätigt diesen Umstand indirekt, wenn er sagt: „Da aber die Dialoge die einzig authentische Quelle für das sind, was Platon uns

⁸ Julius Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Teubner, Leipzig 1924, postum 3. durchgesehene Auflage 1959; Hans Joachim Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959; Konrad Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre, Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart 1962, ²1968, mit ausführlicher Sammlung der Testimonia.

⁹ Einige Hinweise in Erler, *Platon*, 408.

¹⁰ *cerf*, Paris 1986, Seconde Partie, Témoignages, 243–381.

¹¹ Zur Quellenkritik siehe Erler, *Platon*, 410–411.

über den Inhalt der Idee des Guten sagt, bleiben die Dialoge auch die einzig authentisch platonische Quelle für eine Kritik an diesem Inhalt.“¹² Das ist methodisch gesehen sehr korrekt.

7.3 Datierung

Ist die Prinzipientheorie der Startschuss des jungen Platon oder der philosophische Abschluss des reifen?

Jene, die zuerst die ungeschriebene Lehre gesucht und verteidigt haben, haben, sozusagen natürlicherweise, diese Lehre für eine späte Entwicklung von Platons Denken gehalten, da sie an Tiefe der Spekulation die Dialoge übertreffen soll. Es lässt sich plausibel argumentieren, dass Platon nach den primär ethisch ausgerichteten Fragen nach den Standards des Handelns in den frühen Dialogen eine Ideenlehre mit allgemeinerer Zielsetzung in den mittleren Dialogen entwickelt hat. Darauf scheint er die Probleme einer solchen Ideenlehre erkannt zu haben, das deutlichste Dokument dafür ist der *Parmenides*; dann wäre es einleuchtend und plausibel anzunehmen, dass Platon eine Lösung für die Begründung der Ideenlehre gesucht, und sie eben in der Prinzipientheorie gefunden hätte. Dann wäre die Prinzipienlehre ans Ende von Platons Laufbahn zu setzen und sie würde den Abschluss von Platons Entwicklung bedeuten. Das wäre vergleichbar der Meinung, dass die angebliche Theologie des Aristoteles in *Metaphysik Λ* den Abschluss von Aristoteles' Denkweg bedeutete.

Wenn die Prinzipientheorie eine späte Entwicklung Platons ist, dann muss der Zusammenhang des späten Platon mit dem frühen Aristoteles beachtet werden. Konrad Gaiser und Hans Joachim Krämer handeln davon in eigenen Kapiteln, auch für Julius Stenzel ist dieser Zusammenhang in *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles* wichtig.

Eckdaten für den Zusammenhang von Platons in den Spätdialogen fassbaren Denkens mit dem des frühen Aristoteles sind die Geburt Platons 428/7, der Tod von Sokrates 399. Kurz vorher oder kurz nachher entstanden die ersten Dialoge Platons, er starb 348/7, etwas über 80 Jahre alt. Aristoteles wurde 384 in Stagira geboren, mit 17 Jahren, 374, trat er in die Akademie ein, Platon war zu dieser Zeit gerade abwesend, auf der Reise nach Syrakus. Als Platon starb, war Aristoteles etwa 37 Jahre alt. Aus dieser Zeit können einige seiner Dialoge stammen, vielleicht *De ideis*, der *Protreptikos*, *De philosophia*, wenig später die *Kategorien*, *Hermeneutik*, *Topik*, *Metaphysik Λ* (diesen Text halten einige für spät, allerdings aus Gründen, die sich auf eine bestimmte Interpretation stützen, äussere Anhaltspunkte für die Datierung gibt es nicht).

Gegen die Spätdatierung der Prinzipientheorie wurde später die These aufgebracht, dass Platon schon von Anfang an die Prinzipientheorie als Hintergrund seiner Ideenlehre gehabt habe. Er habe jedoch

¹² Rafael Ferber, *Platos Idee des Guten*, Academia, Sankt Augustin ²1989, 221.

gedacht, nur die Ideenlehre sei der Öffentlichkeit zugänglich zu machen, die Prinzipientheorie nicht. Allerdings sind die Argumente, die aus den frühen und mittleren Dialogen vorgelegt werden, nicht sehr überzeugend, sie unterliegen einem sehr grossen Interpretationsbereich.

Beide Thesen, die frühe und die späte Datierung der Prinzipientheorie, setzen voraus, dass Platon tatsächlich einmal eine Ideenlehre behauptet und vertreten hat, wie sie in der Tradition angenommen worden ist. Das scheint mir allerdings unwahrscheinlich. Jedenfalls ist im ganzen *Corpus* nichts dergleichen zu finden, was auch allgemein zugegeben wird. Alle Formen der Ideenlehre sind Rekonstruktionen von zugegebenerweise scharfsinnigen Platoninterpretationen.

Was wir faktisch in den Dialogen finden, sind Anwendungen einer Intuition (eben der Ideen) in verschiedenen Seinsbereichen. Diese Anwendungen haben ihren Ursprung in Anregungen zur Lösung von Fragen, die Platon von Sokrates, Parmenides, den Vorsokratikern empfangen und verarbeitet hat. Siehe dazu die Ausführungen unten, p. ??.

Um eine Datierung der ungeschriebenen Lehre zu finden, bedürften wir einer Chronologie der Dialoge. Die Dialoge können mit Argumenten inhaltlicher Art, aber auch mit Argumenten stilistischer, dramatischer, darstellerischer Art in eine zeitliche Abfolge gebracht werden.

Beispielsweise ist die Figur des Sokrates in den frühen Dialogen anders gezeichnet und hat eine andere Funktion als in den späten. Im *Sophistes* tritt er nach der Eröffnungsszene nur noch als Hörer auf. Dasselbe gilt für den in der dramatischen Chronologie unmittelbar darauf folgenden *Politikos* und den *Timaios* (am Tag nach dem Gespräch über den Staat), in den *Nomoi* tritt er überhaupt nicht auf, das Gespräch der drei Greise findet auf Kreta statt.¹³ Es wäre psychologisch sehr einleuchtend, dass Platon im Laufe der vierzig bis fünfzig Jahren, während derer er Dialoge schrieb, phasenweisen die Figur von Sokrates verändert hätte.

Schon der Neuplatonismus stellte *Curricula* auf für die Reihenfolge, in der die platonischen Dialoge gelesen werden sollten. Zwei Texte sind dafür besonders relevant. Die Texte betreffen aber die Frage, in welcher Reihenfolge die Dialoge gelesen werden sollen, nicht die Chronologie der Dialoge.¹⁴ Der eine Text ist die *Epitome / Didascalicus* des Alkinoos, der ein bis zwei Generationen vor Albinos lebte, der andere der *Prologos* des Albinos. Dieser Text ist vermutlich um 150 n. Chr. entstanden. Möglicherweise handelt es sich bei den zwei Autoren nur um eine Person. John Dillon, *The Middle Platonists*, Bristol²1996, 267–306 behandelt sie als eine Person, Wolfgang L. Gombocz, *Geschichte der Philosophie Band IV, Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters*, Beck, München 1997,

¹³ Bahnbrechend für die Diskussion um den historischen und den platonischen Sokrates waren verschiedene Aufsätze von Gregory Vlastos und das Buch *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge UP, Cambridge 1991. Zentral sind seine „The Ten Theses“ zum frühen Sokrates, 1991, 47–49.

¹⁴ Für das neuplatonische *Curriculum* siehe A. C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford 1990, und R. T. Wallis, *Neoplatonism*, Bristol²1995.

tritt vehement für zwei Autoren ein. Doch keiner der beiden Texte hatte chronologische Ziele, es handelt sich mehr um propädeutische Hilfen. An chronologischen Fragen, wie wir sie heute stellen, war man schlicht nicht interessiert.

Die antike Tetralogienordnung war ein Ansatz zur Gruppierung der Dialoge, allerdings ist weder ein klares inhaltliches noch ein klares chronologisches Prinzip darin zu finden. In der Neuzeit hat Friedrich Schleiermacher versucht, Ordnung in die Dialoge zu bringen. Schleiermacher benutzte systematische bzw. hermeneutische Gesichtspunkte, um eine sinnvolle Anordnung der Dialoge zu finden. Aus dieser Anordnung der Dialoge nach hermeneutischen Gesichtspunkten soll auf die Reihenfolge geschlossen werden können, „in welcher Platon sie schrieb.“¹⁵ Seine Resultate haben sich leider in keiner Weise bestätigt.

Das objektivste Kriterium zur Herstellung einer Chronologie der Dialoge Platons scheinen die sprachstatistischen Beobachtungen zu sein, bei diesen spielt der Inhalt überhaupt keine Rolle. Es wird der Partikelgebrauch gezählt, oder Ausdrücke für die Bestätigung, der Hiatus, Klauseln, die letzten Laute der Worte (in einer definierten Auswahl) im Vergleich mit anderen zeitgenössischen Texten.¹⁶

Veränderungen in den Themen, in der Begrifflichkeit, in den Gedanken, sind stärker von den Überzeugungen des Forschers abhängig, aber vielleicht trotzdem unverzichtbar zur Erstellung einer relativen zur Chronologie. Trotzdem, alles zusammen hat zu einem Konsens über drei Gruppen von Dialogen geführt, den frühen, den mittleren und den späten.

7.4 später Platon und früher Aristoteles und die ungeschriebene Lehre

Für die spätantike Philosophie, für den Neuplatonismus, war die Vereinbarkeit wenn nicht Einheit der platonischen und aristotelischen Philosophie diskussionslos klar. Über den Neuplatonismus wirkte diese Meinung im Mittelalter weiter. Mit dem heftigen Widerstand der Renaissance gegen den scholastischen Aristotelismus wurde die platonische und aristotelische Gedanken-Welt neu als eher verschieden wahrgenommen. Schon die literarische Form der Pragmatie gegenüber den platonischen Dialogen schien den Unterschied offensichtlich zu machen. Beide, Platon und Aristoteles, wurden noch bis ins 19. Jh., teilweise auch heute noch, als selbstverständliche Urheber von Systemen verstanden, wenn auch von Systemen unterschiedlicher Richtung. Raphael hat das in seinem Gemälde, *Die Schule von Athen*,¹⁷

¹⁵ Friedrich Schleiermacher, *Über die Philosophie Platons*, Hrsg. von Peter E. Steiner, Meiner, Hamburg 1996, 62.

¹⁶ Lewis Campbell: *The Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford 1867, machte damit den Anfang; auch noch im 19. Jh. schrieb Wilhelm Dittenberger den Aufsatz „Sprachliche Kriterien für die Chronologie der Platonischen Dialoge“ in: *Hermes* 16, 1881, 321–345; sehr ausgefeilt die Untersuchungen von Leonard Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge 1990, und Gerard R. Ledger, *Re-counting Plato*, Oxford 1989; siehe den Beitrag von Leonard Brandwood, „Stylometry and chronology,“ in: Richard Kraut (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge 1992, p. 90–120, eine Übersicht.

¹⁷ 1510 bis 1511 in der *Stanza della Segnatura* des Vatikans für Papst Julius II.

meisterlich dargestellt. Er hat damit sowohl eine lange Tradition zusammengefasst und auf den Punkt gebracht, als auch den Ausgangspunkt für viele bestätigende Zitierungen gebildet, Plato der Idealist, Aristoteles der Realist.

Die Schriftkritik in Platons *Phaidros* und die Hinweise auf ‚sogenannte nicht aufgeschriebene Lehren‘ (legomena agrapha dogmata) Platons bei Aristoteles waren immer bekannt, sie haben aber nicht dazu geführt, diese Lehren rekonstruieren zu wollen oder sie für wesentlicher als die Dialoge zu halten. Schleiermacher hat in der Einleitung zu seiner Übersetzung der Dialoge Platons hervorgehoben, dass die Dialoge inhaltlich hinreichend interessant und vollständig seien, und dass sie einer Ergänzung durch eine nicht schriftlich festgehaltene Lehre nicht bedürfen. Eduard Zeller folgte Schleiermacher.

Christian August Brandis, Friedrich Adolf Trendelenburg, Karl Friederich Hermann haben dagegen, teils als Reaktion auf Schleiermacher, eine eigenständige Bedeutung der Ungeschriebenen Lehre für möglich gehalten. Im *Grundriss der Geschichte der Philosophie* von Friedrich Ueberweg¹⁸ und in der Bearbeitung von Karl Praechter (1926, Nachdruck 1967) spielt die Ungeschriebene Lehre noch keine Rolle, Praechters Hauptanliegen ist es, die Chronologie der Dialoge zu begründen und darauf die inhaltliche Interpretation aufzubauen.

Paul Natorp geht in *Platons Ideenlehre*, 1922, 433–441, auf die Ungeschriebene Lehre ein. Der alte Platon soll, sagt Natorp, ein gewisses Ungenügen der Ideenlehre gesehen haben. Das habe zum Bedürfnis geführt, die Vielheit der Ideen aus einem einheitlichen Prinzip abzuleiten, Resultat davon sei die Prinzipientheorie. Deutliche Hinweise darauf würden sich im *Philebos* finden. Zwischen dem Einen und dem unbestimmt Vielen (ἄπειρον) soll die Zahl vermitteln. Das Unbestimmte sei einerseits im sinnlichen Stoff, andererseits in der Vielheit der Ideen realisiert. Natorp denkt, dass Platon „eine M a t h e m a t i k d e r Q u a l i t ä t e n“ vorgeschwebt habe, „wie sie LEIBNIZ gefordert hat“ (239), die Idealzahlen seien nicht die Zahlen als Quantitäten, sondern als Qualitäten, für die Idealzahlen Platons können die Buchstaben der Algebra eingesetzt werden. Das eigentliche Ziel der Prinzipientheorie Platons sei gewesen „Das F o r m a l e d e r l o g i s c h e n B e z i e h u n g e n u n t e r Q u a l i t ä t e n, durch welche allein solche auch l o g i s c h z u d e f i n i e r e n sind, in eine mathematische Gestalt zu bringen, mathematischer M e t h o d e zu unterwerfen, das war die seines wissenschaftlichen Weit- und Tiefblicks ganz würdige Idee, die PLATO vor Augen stand“ (440).

Julius Stenzel (1924) hält die Auffassung von Natorp für ungenügend, zumal dieser Platon etliche Mängel zuschreiben muss. Er selbst versteht die Idealzahlen als „Ordnungsprinzipien, die dialektisch die Einheiten nach ihrem Stellenwert im System unterscheiden.“ Sie ordnen die die sich aus dem Einen ergebenden Entwicklungsstufen.

¹⁸ Mit dem letzten Teil 1866 erschienen, Details zur Geschichte des Werks siehe Walter J. Tinner, „Zum Gesamtwerk“ in *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike 3*, Schwabe, Basel 1983.

In der zweiten Hälfte des 20. Jh. sind die Werke von Krämer (1959), Gaiser (1963) später Reale, Szlezák, Ferber und anderen zur Ungeschriebenen Lehre erschienen, die einen heftigen Streit ausgelöst haben, der sich, nach Ferber, mittlerweile in ein argumentatives Patt aufgelöst hat.

Einen Versuch, den Inhalt der Ungeschriebenen Lehre darzustellen, hat Jürgen Wipern in der Einleitung des Bandes *Probleme der Ungeschriebenen Lehre*, WdF, Darmstadt 1972, XVI–VVIV, unternommen. Es handelt sich danach im Prinzip um ein Derivationssystem, d. h. um die Ableitung des Vielen aus dem Einen. Marie-Dominique Richard widmet der Darstellung des Inhalts ein sehr umfangreiches Kapitel (pp. 171–242). Im neuen *Grundriss der Geschichte der Philosophie* ist Michael Erler verantwortlich für den Platon-Band (Schwabe, Basel 2007). Erler stellt sowohl im Referat zum „§ 1. Stand der Platonforschung“ als auch in „§ 6.6. Prinzipienlehre, Ungeschriebene Lehre“ ausführlich sowohl die Entwicklung dar, die zur Wiederbelebung der Annahme einer ungeschriebenen Lehre Platons führte als auch deren Inhalt.

Soviel im Zeitraffer zur Frage, wie Ungeschriebene Lehre ins Interesse gerückt ist.¹⁹

Unabhängig davon, ob nun die fragliche ungeschriebene Lehre vom frühen oder vom späten Platon stamme, die Klärung des Verhältnisses des späten Platon zum frühen Aristoteles scheint jedenfalls unerlässlich. Darauf hingewiesen zu haben ist eines der grossen Verdienste der Forschung zur Ungeschriebenen Lehre.

Der Titel von Hans Joachim Krämers grundlegendem Werk zur Ungeschriebenen Lehre ist bezeichnend für diesen Zusammenhang, er lautet *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der Platonischen Ontologie*, (C. Winter, Heidelberg 1959.) Aristoteles habe die arete als massvolle Mitte vom Guten aus der Vorlesung $\pi\epsilon\rho\iota\ \tau\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon$ Platon übernommen, allerdings sehr herabgestuft, sagt Krämer. Ebenso zerfalle die Einheit des Seins, die Platon denkt, bei Aristoteles in Einzelwissenschaften, die er in den Pragmatien behandelt (Kapitel VI. Platon und Aristoteles). Für Aristoteles gebe es keine Grundwissenschaft mehr, wie sie Platon in der esoterischen Lehre hatte (560). Nur gerade noch der „Erste Bewegter,“ wie auch Krämer $\tau\omicron\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\nu$ falsch übersetzt, sei ein Rest für das Eine als Seinsgrund bei Platon. Was bei Platon Ableitung des Seins aus dem Einen war, werde bei Aristoteles bloss graduelle Abstufung (563). Bei Aristoteles gebe es keine Ableitung, keine Deduktion mehr, weil sich sein Verständnis von Grund gegenüber dem von Platon verschoben habe. Es bleibe bei einem „äusserlichen Nebeneinanderstehenbleiben“ der Elemente. Erst der Neuplatonismus bringt wieder „eine wirklich grosse Metaphysik“ hervor (569).

Auch wenn das Resultat für Aristoteles bei Krämer negativ ausfällt, es ist eines der vielen Belege dafür, dass die Vertreter der ungeschriebenen Lehre den Zusammenhang zwischen Platon und Aristoteles für wesentlich halten.

¹⁹ Genaueres und mehr Details sind in den eben zitierten Arbeiten von Richard und Erler zu finden.

Wenn man den Zusammenhang zwischen dem Späten Platon und dem Frühen Aristoteles überlegen will, stelle sich Fragen folgender Art: Worauf bei Platon bezieht sich Aristoteles? Welche Fragen Platons greift Aristoteles auf? Welche Fragen liegen „auf dem Tisch“ und welche lässt er fallen?

Wie ist der Zusammenhang oder Bezug zwischen Platon und Aristoteles überhaupt zu verstehen: Ist es eine Dissidenz oder eine Fortführung derselben Frage mit neuen Mitteln? Steckt hinter der allfälligen Kritik der Schüler gegenüber seinem Lehrer?

Es sind viele Themen auszumachen in der Beziehung zwischen dem alten Platon und dem jungen Aristoteles. Die folgende Tabelle 7.1 gibt einen Überblick dazu.

Platon	Aristoteles	Themen
<i>Parmenides</i>	<i>De Ideis, Metaphysik A 6 und 9</i>	Ideenkritik, Idealzahlen, Prinzipientheorie, hen, aristos dyas
<i>Sophistes</i>	<i>De interpretatione Topik Metaphysik XII</i>	Satz, logos, onoma, rhema Reflexion auf die Bedingungen des Gesprächs spekulativer Entwurf zur Frage nach dem Sein
<i>Timaios</i>	<i>De philosophia De generatione et corruptione</i>	Theologie; Theorie, Ideen; Bewegung
<i>Timaios</i>	<i>De caelo Physik Eta, Theta</i>	Kosmologie; leicht-schwer Bewegung, Bewegendes

Tabelle 7.1: Themen im Spätwerk von Platon und Frühwerk von Aristoteles

Beide befassen sich mit den Bedingungen des Gesprächs und der Argumentation, beide legen Überlegungen vor zu den Fragen des Kosmos und seiner Bewegung, zu dem, was seine Hyle ist, für beide ist nicht nur die Frage nach dem Guten, sondern auch die nach dem Sein ein zentrales Thema, wobei die Antworten markant verschieden ausfallen. Für beide ist idea bzw. eidos ein grundlegender Begriff. Und schliesslich stellt Aristoteles mit *Metaphysik A* einen spekulativen Entwurf zur Frage nach dem Sein vor. Dieser kann als Alternative verstanden werden zu Versuchen, die These, dass die Idee das Sein sei, zu retten, nachdem sich die Schwierigkeiten dieser These gezeigt hatten. Nicht die Idee ist das Sein, sondern noesis ist das Sein, das Netz von Grundmeinungen (Grundbegriffen, Grundunterscheidungen und Grundwerten) einer Meinungswelt.²⁰ Dies ist im Umfeld der Akademie zur Zeit des späten Platon gesagt.

²⁰ Ausführlich hierzu Aristotle, Erwin Sonderegger, *Metaphysics A, Introduction, Translation, Commentary, A Speculative Sketch devoid God*, 28. 03. 2020, herunterzuladen bei philpapers.org: chapter 2.5 Met. A as Noology; chapter 8.4. The Second Speculative High Point, KP 17 : Met. A, 7.17–7.19; chapter 10. From KP 22 to KP 24 in Met. A 9.

7.4.1 was heisst ‚frühe Werke‘ bei Aristoteles?

Eine detaillierte Behandlung der Frage nach dem Spätwerk von Platon, dem Frühwerk des Aristoteles und seinem akademischen Hintergrund findet sich in meinem eben genannten Kommentar zu *Metaphysik* Λ, chapter 5.1, pp. 267–328, zum Frühwerk des Aristoteles, chapter 5.3.1, p.301ff.

Mit Frühwerk bezieht man allgemein wohl auf die Lebensphasen. Nach seiner Jugend, 384–367, kam Aristoteles nach Athen, 367–347. Es folgte eine Zeit der Reisen, 347–335 (mit den Stationen Atarneus, Assos, Mytilene, Stagira, Mieza), dann eine zweite Periode in Athen, 335–322. Hier bezeichne ich als Frühwerk die Schriften aus der ersten Athenerperiode und aus der Zeit der Reisen; allerdings gehören dann auch Schriften zum Frühwerk, die Aristoteles als schon vierzigjähriger schrieb. Die folgende Tabelle 7.2 gibt eine Liste von dem, was in diesem Sinne zum Frühwerk gehört.

<i>De ideis,</i>	<i>De philosophia,</i>
<i>Categories,</i>	<i>De Interpretatione,</i>
<i>Topics,</i>	<i>Metaphysics Λ,</i>
<i>Physics H 1,</i>	<i>Physics Θ,</i>
<i>De Caelo,</i>	<i>De generatione et corruptione</i>
<i>Metaphysics A 6 und 9, und ev.</i>	
<i>Metaphysics M 10 und N</i>	

Tabelle 7.2: Aristoteles' Frühwerk

Am häufigsten verweist Aristoteles auf den *Parmenides*, *Timaios*, *Sophistes*. Die ersten beiden zitiert er oft mit Namen, den *Sophistes* jedoch nie. Doch sachlich ist er oft im Blick, zunächst einige Beispiele aus der *Topik*. *Topik*, A 1, 100b24 bezieht sich auf *Soph.* 226a, ἐριστικοὶ λόγοι, „Sophismen“; *Topik* A 5 und 7 beziehen sich mit Identität und Differenz auf τὰντόν and θάτερον im *Sophistes*; A 17 bezieht sich auf die „Ähnlichkeit“, ὁμοιότης, von *Soph.* 231a. Aus anderen Teilen des *Corpus Aristotelicum* stammen folgende Bezüge. *Met. Z* 1, 1028b2–4 zitiert *Soph.* 236a2–3, μεστὰ ἀπορίας αἰεὶ, „immer voll von Aporie“; *Sophistes* 240e, εἶναι πὼς τὰ μὴ ὄντα, „dass das Nichtseiende irgendwie ist“ erscheint in *Met. Γ* 7, 1011b26; die Doxographie in *Soph.* 242 hat ihre Parallelen in *Physik* A und *Met. A*; die Unterscheidung zwischen „Mensch“ und „guter Mensch“ *Soph.* 251, ἄνθρωπος / ἄνθρωπος ἀγαθός, spielt eine Rolle in *Met. Z* 6; Aristoteles verwendet die Beispiele τρέχει, βαδίζει, „er rennt“, „er geht“; Aristoteles nimmt die Charakterisierung „was allem gemeinsam ist“ von *Soph.* 254b9–11 τοῖς πᾶσι κεκοινωνέναις, auf in *Top.* Δ 6, 127a26 τὸ πᾶσι ἀκολουθοῦν, „das, was allem folgt“, es ist die Charakterisierung von Einheit und Sein; die Unterscheidung ὡς ἐστίν – εἶδος von *Soph.* 258, nimmt Aristoteles auf als τὸ ὅτι, τὸ τί ἐστίν; in *De interpretatione* 1, greift Aristoteles die δηλώματα τῆ φωνῆ περὶ τὴν οὐσίαν, auf, „was die ousia offenbar macht mittels der Stimme“ *Soph.* 261–2, ; ebenso die Unterscheidung von φωνή – λόγος, ὄνομα – ῥῆμα; die σύνθεσις *Soph.* 263, erscheint bei Aristoteles in

De Interpretatione, 1, 16a12; von der Unterscheidung des wahren und falschen logos *Soph.* 263, spricht Aristoteles in *De Interpretatione* 1–6; das Nichtseiende ist Thema in *Met.* N 2 1098a2–6.

Der Einfluss des *Sophistes* auf Aristoteles ist entscheidend, unter anderem ist diesem Einfluss wohl zu verdanken, dass Aristoteles als die grösste und letzte Frage nicht die nach dem Guten sondern die nach dem Sein weiterführte.

Zudem hat die Methode der Bildung von Termini durch Bezug auf die Alltagsrede, d. h. durch Anführungen, die Platon im *Sophistes* erstmals und an wenigen Ausdrücken geübt hat, bei Aristoteles breite Ausweitung gefunden.²¹ Sehr wichtig ist es, zu beachten, dass es sich hierbei nicht lediglich um eine technische Massnahme handelt, sondern dass sie den Philosophietyp des unbehauptenden Denkens ermöglicht.

Und schliesslich hat Aristoteles das von Platon im *Sophist* (259–260) geforderte Programm der Reflexion auf den logos vor der konkreten Ausarbeitung der Frage nach dem Sein, im *Organon* faktisch durchgeführt.

Wenn G. R. Ledger recht hat, dass ist der *Timaios* der letzte ganze Dialog, es folgt nur noch der fragmentarische *Kritias*. Jedenfalls ist Konsens, dass der *Timaios* zum Spätwerk gehört. Die wichtigsten Themen dieser Bezüge sind hyle und Bewegung. Auch in den Bezügen in *De Caelo*, in *Physics* H 1 and Θ , in *De Generatione et Corruptione*, in *De motu animalium* sind dies die Hauptthemen.

7.4.2 Ideenkritik des Aristoteles: Texte

Ich wähle aus der Vielfalt der Themen die sogenannte Ideenkritik des Aristoteles aus und will fragen, was an den Ideen Aristoteles eigentlich kritisiert, was er nach der Kritik verbessert.

Die Kritik des Aristoteles an den Ideen lässt sich leicht auf die von Platon im *Parmenides* vorgetragenen Argumente beziehen. Die folgende Tabelle, 7.3, gibt, in der Reihenfolge dem *Parmenides* folgend, eine Übersicht zur sog. Ideenkritik des Aristoteles in *Metaphysik* A 9 und *De ideis*.²²

<i>Parmenides</i>	<i>Metaphysik</i> A 9	<i>De ideis</i> Argumente für und gegen die Ideen
129d7, 130 b2	Die Ideen sind separat	

²¹ Belege siehe E. Sonderegger, 2012, I. 2.3.

²² Cf. I. Düring, 1975, 180f.; neuere Studien dazu bei H. C. Günther, 1998; J. A. Palmer, 1999; K. Wood, 2005; vsehr instruktiv sind zwei kürzere Texte zum *Parmenides* von A. Graeser, 1999 und 2003. W. Jaeger, 1923, 23, 125ff, 133ff.; siehe die *Parmenides*-Ausgabe von H. D. Saffrey, 1971; B. Effe, 1970, sagt, dass *De Philosophia* nach dem *Timaios* geschrieben sein muss, da Aristoteles sich hier eng auf den *Philebos* und den *Timaios* bezieht; siehe die *Parmenides*-Ausgabe von M. Untersteiner, 1962 (Hrsg.); E. Berti, 1962, 336ff. stellt verschiedene Datierungen des Dialogs vor.

130a2 Ideen werden nur durch logis- mos, Denken, erfasst		
130c-e Wovon gibt es Ideen?	990b22-29ff.: Ideen nur von ou- siai (\approx primär Seiendes)	
131a Die Dinge um uns sind, was sie sind, durch Teilhabe an den Ideen		
131a-c Haben Dinge an der Idee als Ganzer oder nur an einem Teil von ihr teil?		
132a-b2 Wenn die Idee das Eine über Vielem ist	990b13, 991a2	2. Eines über Vielem
132b3-6 Ideen sind Gedanken, sind in der Seele		
132b-c Wenn die Idee eine gedachte Einheit ist		
132d Wenn die Idee dem, dessen Idee sie ist, ähnlich ist	991a2-8	5., 6., Dritter Mensch
132d2 Ideen sind Urbilder, paradeig- mata	991a21 „poetische Metapher“	
133b-134a Wenn die Idee nicht „in uns“ ist		
134a-b Jedes Wissen bezieht sich auf bestimmtes Seiendes	990b12	1. vom Wissen her
134c Die Ideen sind, was sie sind, nicht durch den Bezug auf die Dinge	(990b15-17 von der Beziehung her) 990b14 Vergangenes denken 990b17-22 Prinzipien und Zah- len 991b9-992a24	4. ? (von der Beziehung her) 3. vom Denken her 7.

Tabelle 7.3: Ideenkritik im *Parmenides*, *Metaphysik A 9* und in *De ideis*

Jaeger, Chroust, Fine (1993), setzen *De ideis* in die Zeit kurz vor oder nach Platons Tod und der *Parmenides* gehört zur Gruppe der Spätdialoge.

Dass *De caelo* früh ist, wird nahe gelegt durch den starken Bezug auf den *Timaios*, durch den Gebrauch von Argumenten, die er in *De philosophia* gebraucht hat, dadurch, dass die Unterscheidung von dynamis

und *energeia* hier keine Rolle spielen. Die Frühdatierung der *Topik* wird nahe gelegt durch die vielen Beispiele, die aus dem Umkreis der Akademie stammen.²³

7.4.3 Ideenkritik: Argumente nach *De ideis* und *Met. A 6*

Es scheint, dass die Ideenkritik in den frühen Schriften des Aristoteles den grössten Raum einnimmt. Die Forschung hat sich sehr intensiv mit der Frage, auf welche Periode oder welchen Zustand der sog. Ideenlehre sich beziehe und nach der Stichhaltigkeit der Kritik beschäftigt.²⁴

Sehr oft kommt diese sog. Kritik an Stellen bei Aristoteles vor, wo er auch die Prinzipientheorie und die ungeschriebene Lehre diskutiert. Hier stehen wir auf sehr unsicherer Textbasis.

An dieser Stelle möchte ich nicht fragen, ob und wie die Kritik stichhaltig sei oder nicht, denn auch diese Frage setzt die Existenz einer Ideenlehre voraus, die wir nur in Rekonstruktionen haben. Statt dessen frage ich nach den Zielen dieser Kritik und in welchen Hinsichten sich die Kritik auf die Ideen bezieht. Es ist ja offensichtlich, dass Aristoteles die Ideen nicht als solche oder im Ganzen ablehnte, *eidos* ist auch bei ihm ein zentraler Begriff. Am alltäglich Seienden ist *eidos* und *hyle* unterscheidbar, und *eidos* ist eine der vier Weisen, in den ‚wir‘ (die Griechen seiner Zeit) Grund meinen, und schliesslich es ist die „zweite *ousia*“.

In den genannten Schriften geht Aristoteles nach der Methode vor, die er in der *Topik* entwickelt hat. Zunächst ist offensichtlich, dass er, nicht anders als es heutige Interpreten tun müssen, für seine Kritik die „Ideenlehre“ erst rekonstruieren muss, da Platon in seinen Dialogen keine solche dargestellt hat. Er formuliert deshalb die freien Formulierungen Platons in zitierbare Aussagen um, für oder gegen welche argumentiert werden kann (: *protaseis labein*). Wenn gegen diese Aussagen argumentiert wird, ist es auch nicht nötig, dass diese Gegenargumente definitiv sind, oft sind sie nur provisorisch, unter Vorbehalt, dialektisch vorgebracht. In etlichen Fällen können sie durch andere Argumente von Aristoteles widerlegt werden.

In *De Ideis* exponiert Aristoteles fünf Argumente gegen die Ideen.²⁵

²³ I. Düring, 1968b, 202–229.

²⁴ Einige Beispiele: H. Cherniss, 1945; P. Wilpert, 1949; G. E. L. Owen, 1957, 103–111 (M. C. Nussbaum (Hrsg.), 1986, 165–179); E. Berti, 1962; G. E. L. Owen, 1965; J. Annas, 1974, 257–283; W. Leszl, 1975; J. Annas, 1977, 146–160; S. Mansion, 1984; G. Fine, 1987, 69–112; A. Graeser (Hrsg.), 1987; G. Reale, 1993, 253ff.; G. Fine, 1993. Rafael Ferber, *Platos Idee des Guten*, 1984, dazu einige Arbeiten in seiner Aufsatzsammlung *Platonische Aufsätze*, 2020.

²⁵ Der grösste Teil des Textes stammt aus dem Kommentar von Alexander von Aphrodisias (ca. 200), das Meiste davon ist gedruckt in CAG I, M. Hayduck, 1891; Weiteres findet sich in der Ausgabe von Olof Gigon. Der Kommentar ist in zwei Rezensionen überliefert, der *recensio vulgata*, welche etwas mehr Details enthält als die *recensio altera*. Für Ausgaben von *De Ideis* siehe die Gesamtausgabe von V. Rose, 1896 (repr. Stuttgart 1966); dann die von W. D. Ross, 1955; D. Harlfinger, 1975, 15–39, welche heute die massgebliche Ausgabe für beide Rezensionen ist. O. Gigon, 1987, 372–384, druckt beide Rezensionen M. Hayduck folgend; G. Fine, 1993, folgt der Ausgabe von Harlfinger, ergänzt mit Englischer

Das erste Argument nimmt die Ideen als Gegenstand des Wissens, der sich unterscheidet von einem Gegenstand der Wahrnehmung.²⁶ Das zweite Argument bezieht sich darauf, dass die Ideen „das Eine über dem Vielen“ sein sollen, also nicht selbst etwas vom Seienden, wovon sie Ideen sind. Das dritte ist das Argument „vom nous her.“ Das, worüber wir denken, das, was in unserem nous, dem Denken ist, ist nicht ein vergängliches Einzelding, sondern ein Seiendes. Der Gedanke, der ein Seiendes erfasst, bleibt, auch wenn das Ding nicht mehr ist, und dieser ist eben die Idee. Das vierte Argument benutzt die Relation. Was wir von einem Ding eindeutig und wahr sagen können, bezieht sich auf dessen eigentliches Sein, eben auf die Idee. Aussagen über Einzelseiendes können aber nicht immer gleich bleiben, weil das Einzelseiende sich verändert, nur Aussagen über Ideen können immer gleich bleiben. Besonders berühmt geworden ist das fünfte Argument, das „vom dritten Menschen.“²⁷ Wenn etwas wahr über eine Anzahl von Dingen gesagt werden kann, ohne selbst eines davon zu sein, sondern davon verschieden, dass ist die Idee.

Die Kritik des Aristoteles an den Ideen in *De Ideis* richtet immer nur gegen die logische Konsistenz der Idee, nicht gegen die Idee als solche.

Aus den gliedernden Bemerkungen in *Met. A* ergeben sich drei Teile: die Einleitung (Kapitel 1 und 2), zwei Hauptteile (Kapitel 3–7 und 8–9) und den Schlussteil (Kapitel 10).²⁸

In der Einleitung unterscheidet Aristoteles im Wissen überhaupt das Wissen, das zum Handeln nötig ist, dann jenes, das zum Herstellen nötig ist und schliesslich das, das um seiner selbst gesucht wird, die *theoria*. Nun stellt sich die Frage nach der Hierarchie in diesen Formen des Wissens. Kriterium für die Entscheidung sind die Meinungen über den Weisen. Jenes Wissen, das man dem Weisen zuschreibt, soll das grundlegende oder erste Wissen sein. Es ist zugleich das freieste Wissen, das Wissen, das um seiner selbst gesucht wird.

Da das Wissen nicht nur das Wissen um den Fakt betrifft, sondern eigentlich erst ein Wissen wird, wenn es auch die Gründe für den Fakt kennt, gibt Aristoteles eine Übersicht über das, was Denker vor ihm über Gründe gedacht haben, der topischen Methode folgend als *endoxa*. In diesem Zusammenhang stehen die Bemerkungen zu den Ideen Platons, es ist also gefragt, ob und wie die Ideen Gründe sein können. Kapitel 6 enthält das, was eben Ideenlehre sein soll, Kapitel 9 befasst sich mit den dieser Lehre inhärenten Problemen. In der weiteren Exposition der Ideenlehre in Kapitel 7 stellt Aristoteles zusätzlich Theoreme vor, die Platon vertreten haben soll, die wir aber in den Dialogen nicht finden. Er spricht von Zahlen,

Übersetzung und eingehendem Kommentar. A. Graeser, 3, 1998, 121–143, gibt einen Lesetext, M. Hayduck folgend, mit deutscher Übersetzung.

²⁶ Ich fasse hier lediglich die Aussagen über die Ideen zusammen, auf die Aristoteles sich bezieht, zur Kritik des Aristoteles siehe meinen Kommentar zu *Metaphysik A*, 28.03.2020, chapter 5.1.3., pp. 307–309.

²⁷ Der Artikel von G. Vlastos, „The Third Man Argument in the *Parmenides*,“ in: *Philosophical Review* 63 (1954) 319–349, (jetzt in: *Studies in Plato's Metaphysics*, R. E. Allen (Hrsg.) London 1965, 231–263), gab Anlass zu einer unglaublichen Anzahl von Reaktionen; siehe dazu neuere Ausgaben und Kommentare zum *Parmenides*.

²⁸ Auch hier genaueres in meinem Kommentar zu *Metaphysik A*.

die nicht Zahlen im normalen Sinn sein sollen (die „Idealzahlen“) und die als noch grundlegender als die Ideen betrachtet werden sollen, die Prinzipien von diesen sein sollen.

In Kapitel 10 kontrastiert er die Leistung der Ideen als Gründe mit dem, was seine vier Gründe leisten.

Der Ausdruck *eidetikoi arithmoi*, Idealzahlen, erscheint in Aristoteles' Text eher nebenbei, öfter in den Kommentaren von Alexander von Aphrodisias und von Syrian. Das Eine, von dem die Rede in dieser ungeschriebenen Lehre sein soll, setzt Aristoteles gleich mit dem, was er selbst unter *ousia* versteht, das Gross-Kleine und die unbestimmte Zweiheit als *hyle*.²⁹ Diese sind die letzten Elemente und Gründe.

Aus der Argumentation von Aristoteles ergibt sich, dass es unter den gegebenen Annahmen über die Ideen von diesen teils zu viele, teils zu wenig gibt. Das bedeutet, dass der Begriff der Idee nicht korrekt gefasst ist (siehe *Topik Z 3*). Zudem können die Ideen in keiner Weise Gründe der wahrnehmbaren Dinge sein (*Met. A*, 991a8–b1). Dass sie Vorbilder seien (*paradeigmata*), sei lediglich eine Metapher, was natürlich zutrifft, auch im Sinne Platons.

Das Fazit seiner Kritik besteht darin, dass die Ideen nicht Grund sein können im Sinne der Frage, welches die Gründe für das Dasein und Sosein des wahrnehmbar Seienden seien. Oft wird die Aussage, die Ideen seien Gründe dessen, was offenbar ist (see 992a24f., *ton phaneron to aition*, zusammen mit 990b1), in realistischem Sinne genommen, als wären die Ideen *causae efficientes*. Das ist nun wohl weder die Meinung von Platon noch auch von Aristoteles.

Aristoteles' Frage lautet, was das Sein sei, auf dem das Werden beruht, wie der Übergang vom Noetischen zum Aisthetischen zu denken und zu verstehen sei. In keiner Weise will Aristoteles beweisen, dass es keine Ideen gebe oder dass Platons Frage danach sinnlos sei, es folgt lediglich, dass sie dem hier geforderten Zweck nicht dienen.

Was jene betrifft, die sagen, dass Aristoteles Platon schlicht nicht verstanden habe oder dass er willentlich den Sinn von dessen Ausführungen missdeutet habe (e. g. H. Cherniss, H. J. Krämer), würde ich es lieber mit J. Dillon und C. Shields halten,³⁰ die sagen, dass es plausibler ist, dass Aristoteles Platon besser verstanden hat als wir, da er in derselben Welt gelebt hat, zwanzig Jahr mit ihm zusammen Fragen gestellt und Antworten gesucht hat, wir aber 2400 Jahre später in einer anderen Welt leben und Platon nur aus den Texten kennen; gewiss hat Platon im Gespräch mit Aristoteles seinen Texten geholfen.

²⁹ „Das Grosse und Kleine“ wird mit *chora* identifiziert, die er seinerseits wieder als *topos* versteht.

³⁰ J. Dillon, 2003, 17; Chr. Shields, „Plato and Aristotle in the Academy,” in: G. Fine (ed.), *Oxford Handbook of Plato*, Oxford 2008, 505.

7.4.4 Anstöße für die Einführung von Ideen

Ich habe verschiedentlich gesagt, dass ich nichts von den Rekonstruktionen von Ideenlehren halte, die angeblich das ausdrücken sollen, was Platon wirklich gemeint hat. Nun kommen aber die Ausdrücke *idea* und *eidos* oft und zentral vor. Zu Recht wird man von mir verlangen anzugeben, was denn in meiner Sicht die Funktion dieser Ausdrücke sei, wenn sie nicht eine Lehre bezeichnen. Das versuche im Folgenden zu tun.

Es scheint, dass in der Alten Akademie ein Wettbewerb bestand, Antworten zu finden auf Probleme, die besonders der *Timaios* vorgelegt hat. Einige Akademiker scheinen eher die kosmologische und theologische Seite von ihm weiter entwickelt zu haben, Theophrast und Aristoteles scheinen sich eher um die Fragen des Zusammenhangs zwischen dem Ersten und dem Zweiten, um den Übergang von der noetischen Welt zur ästhetischen gekümmert zu haben, da die *methexis* dafür keine genügende Antwort gab. Auch Speusipp schien an dieser Frage interessiert gewesen zu sein.³¹

Wichtiger als die Rekonstruktion einer Ideenlehre und einer Kritik davon und einer Kritik an der Kritik des Aristoteles an ihr scheint es mir zu sein, dass wir verstehen, welche Fragen und welche Probleme für Platon Anlässe hätten sein können, Ideen ins Zentrum seines Nachdenkens zu stellen. Abhängig vom Kontext ihres Ursprungs wären die Ideen dann auch verschieden. Dass die sog. Ideenlehre in verschiedenen Weisen rekonstruiert wird, könnte damit zusammenhängen, dass die Anlässe, Ideen einzusetzen, verschieden waren.

Einen besseren Ausgangspunkt für das Verständnis der Ideen als manche anderen modernen Äusserungen dazu scheint mir folgender Text von G. W. F. Hegel zu geben:³²

Die Idee ist nichts anderes als das Allgemeine, und dass dies Allgemeine nicht als das formell Allgemeine genommen wird, wie die Dinge nur teil daran haben oder (wie wir es ausdrücken) nur Eigenschaften der Dinge sind, sondern indem dies Allgemeine als das an und für sich selbst Seiende, als das Wesen genommen wird, als dasjenige, was nur ist, was nur Wahrheit hat;
und 41:
...sie sind allein das Sein.

In meiner Sicht entspringen die Ideen intuitive Einsichten in verschiedenen Problemfeldern. Sie sind Antworten auf zentrale Fragen seiner (Platons) Zeit. In der Idee vereint Platon drei Einsichten, die die Tradition ihm bot. Ich stelle diese dar, indem ich der Chronologie der Dialoge folge, in denen sie auftreten. Der erste Impuls stammt von Sokrates (Frühdialoge), ein zweiter von Parmenides (*Parmenides*) und schliesslich einer von den Vorsokratikern (*Timaios*)

³¹ A. Graeser, 1999.

³² *Theorie Werkausgabe*, 1971, Bd. 19, 40.

Aristoteles berichtet, dass die Ideen ihren Ursprung in der Frage des Sokrates nach der Grundlage unseres Handelns haben (*Met.* A 6; cf. Plato, *Euthyphron* 7b–c). Wie kommt es, dass wir ein sicheres Wissen darüber haben, was gut und schlecht ist? Wie kommt es zu zuverlässigen normativen Verstellungen? Die Ideen geben eine Antwort auf solche Fragen.³³ Plato prüfte dann die Reichweite der Ideen: gilt, was für ethische noeta gilt, auch für noeta überhaupt? Was ist die Basis von sicherem Wissen überhaupt? Die Einzeldinge, das Werdende ist veränderlich, und doch können wir einiges sicher von ihnen wissen. Welches Wissen kann die Erfahrung leiten, was macht unsere Aussagen über die Dinge, mindestens einige davon, wahr? Die Ideen sind das Sein, auf dem Wissen und Werden beruhen.³⁴

Ein zweiter Impuls kommt von Parmenides. Platon sah, dass die absolute Trennung zwischen *sein* und *nicht-sein*, die Parmenides verlangt, nicht aufrecht gehalten werden kann. Deshalb stellt er im *Sophistes* die Frage nach dem Nichtseienden, die den Gast aus Elea zur Erkenntnis der DOXA in sich selbst und in den „Sophisten in mir“ führte.³⁵ Mit diesem Ausdruck habe ich den Umstand bezeichnet, dass wir, jeder von uns, unausweichlich in seinem Denken und Reden eine unausgesprochene aber wirksame Meinung über *sein* verwendet. Keine Welt kommt darum herum, über *sein* eine Meinung zu haben. In jeder Aussage wird diese behauptet. Sie kann jedoch, wie Platon, Aristoteles und spätere Philosophen das getan haben, reflektiert und artikuliert werden. Das Ergebnis kann bloss als Resultat dieser Reflexion vorgestellt werden, dann ist es dann die Darstellung einer Meinungswelt, einer Welt, die durch Grundmeinungen (Grundbegriffe, Grundunterscheidungen und Grundwerte) konstituiert ist, ohne diese Meinungen als „die Wahrheit“ zu behaupten. Es kann aber auch, und das ist fast immer geschehen, als Wahrheit behauptet werden, dann ist aus der Frage nach dem Sein eine Metaphysik geworden.

DOXA meint nicht allein und vor allem nicht primär das Glauben von etwas und den Inhalt des Glaubens, sondern die behauptende Position im Gespräch. Die Gesprächsteilnehmer behaupten etwas, einer dies, einer das, ohne Verbindung. Mit der Figur des Sokrates stellt Platon diese noch fehlende Verbindung her, in der Folge erkennen die Teilnehmer am Gespräch, dass sie Meinungen vertreten und was sie meinen, was sie behaupten; und schliesslich erkennen sie, dass ihnen das Fundament für die Behauptung dieser Meinungen fehlt. Im *Sophistes* zeigt Platon, dass auch er, dass auch die „Ideenfreunde“ primär eine Meinung behaupten, nicht anders als jene, die meinen, nur die Körper seien wirklich. Das führt den Gast von Elea zu Einsicht, dass auch er primär eine Meinung vertritt, das ist gemeint mit dem Ausdruck „der Sophist in mir.“ Wir alle, nicht nur die Sophisten, müssen diese Position des Vertretens von Meinungen verlassen, nur dann ist das Gespräch wieder möglich. Platon hat das in den Dialogen mit der Figur des Sokrates ausgeführt, Aristoteles hat dasselbe gemacht, indem er die Regeln der *Topik* entwickelt hat, die es erlauben, mit Meinungen und Behauptungen umzugehen.

³³ Cf. W. Wieland, 1982, 127.

³⁴ cf. *Politeia*

³⁵ Siehe E. Sonderegger, 2012, 85.

Schliesslich hat auch die Situation der Akademie als Schule zu einer neuen Gesprächssituation geführt. In der Schule ist es nötig, etwas zu behaupten. In der Reflexion muss diese für die DOXA typische Haltung wieder aufgegeben werden.

Der Gast aus Elea führt eine Prüfung durch über die Meinungen über *sein*. Eine davon ist seine eigene Meinung, dass die Ideen das Sein seien. Die Prüfung führt zu den fünf obersten Gattungen. Bei diesen steht Sein, on, für das Erfragte, Bewegung und Ruhe, kinesis, stasis, sind Bestimmung von *sein*, Identität und Differenz, tauton, thateron, sind Begriffe, die zur Durchführung der Reflexion auf *sein* notwendig sind.

Der erste Impuls befasste sich mit dem vor-empirischen Wissen um ethische Normen, der zweite Impuls hat als Ziel, *sein* zu verstehen. Die Prüfung der DOXA über *sein* führt zu den fünf obersten Genera. Den dritten Impuls gaben die Vorsokratiker, die nach den Prinzipien des Werdens fragten. Ihre Antwort war, dass dies die Elemente seien. Diese Linie führt zum *Timaios*. Hier zeigt Platon, dass die Elemente (Erde, Wasser, Luft, Feuer) als Prinzipien ungenügend oder ungeeignet sind, weil sie nur eine weitere Art von Dingen sind, neben den Dingen, die wir sonst kennen. Die Elemente sind nicht elementar genug.

Im *Timaios* stellt Platon die Welt in zwei Formen vor, der noetischen und der ästhetischen. Chora stellt die Verbindung zwischen beiden her. Wenn wir Ideen in der chora realisiert sehen, dann können wir Bewegung und Werden verstehen. Dadurch hat Platon im *Timaios* das Konzept des Übergangs vom Noetischen zum Ästhetischen entwickelt (Theophrast greift dies in seiner *Metaphysik* in § 1 auf).

So stammen die Ideen aus Anregungen in drei verschiedenen Problemfeldern. Die Intuition, die die Idee ausdrückt, ist jedoch in allen Fällen dieselbe, sie sind Fixpunkte der Referenz in den verschiedenen Feldern. Die Unterschiede haben ihren Ursprung in der Verschiedenheit der Fragegebiete: Werte und Handeln, Erfahrung und Wissen, Werden und Sein.

Weil diese Gebiete sich nicht überlappen, kann auch die Idee nicht in einer allumfassenden Theorie dargestellt werden. Im Rahmen des Handelns ist die Idee eine überpersönliche Norm, im Rahmen der Erfahrung steht die Idee für die noetische Welt als Grundlage der Erkenntnis in der ästhetischen Welt, im Rahmen des Werdens ist Sein der Grund.

Vor diesem Hintergrund betrifft die Kritik des Aristoteles an den Ideen eher die Methode als das Ziel, denn auch Aristoteles gibt die Fragen nicht auf, wofür die Ideen eine Antwort waren. Platon und Aristoteles, auch Theophrast haben denselben Problemhorizont: wie kann der Übergang vom nicht-wahrnehmbaren Prinzip zu den wahrnehmbaren Dingen gedacht werden?³⁶ Wie kann Werdendes *sein*? wie kommt das dazu, dass die werdenden Dinge gleichsam danach streben zu sein? Weil diese Frage bestehen bleibt, beginnt Aristoteles *Metaphysik* Λ mit dem Satz: „Die Betrachtung gilt dem Sein.“ Demnach hat Aristoteles in keiner Weise die Absicht, mit der sog. Ideenkritik nachzuweisen, dass diese

³⁶ Siehe auch J. Stenzel, 1959 (3. ed.), 109ff.; K. von Fritz, 1978, 162.

falsch sei. In *De ideis* zeigt Aristoteles einige logische Inkonsistenzen in der Annahme von Ideen, in *Met. A 9* zeigt er, dass die Ideen dem Anspruch, Grund zu sein, nicht genügen können. Damit macht Aristoteles den Weg frei für seine eigene Weise, Antworten auf die anstehenden Fragen zu finden.

7.5 Inhalt

Nicht einmal die Ideenlehre ist explizit in Platons Dialogen zu finden, sie muss von den Interpreten aus dem, was sie für Andeutungen dafür halten, konstruiert werden. Entsprechend fallen die Rekonstruktionen auch verschieden aus, sowohl bezüglich des Inhalts als auch bezüglich ihrer Motivation und Entstehung, ihrer allfälligen Entwicklung, ihrem Sinn und Zweck.

Noch viel weniger gibt es authentische Zeugnisse für die Prinzipientheorie, sie muss erraten werden aus dem „Ausgesparten“, dem nicht Gesagten in den Dialogen, aus Hinweisen bei Aristoteles und aus Referaten und Zitaten die sich, Jahrhunderte später, in Aristoteles-Kommentaren, bei Sextus Empiricus und Stobaios erhalten haben (siehe oben, Quellenlage, p. 85). Nur wenige Hinweise finden sich bei den zeitlich näher stehenden Theophrast und Aristoxenos.

So ist es nicht verwunderlich, dass die Resultate, d. h. das, was als Zitat oder Referat der ungeschriebenen Lehre gelten soll, sich stark unterscheiden. Schon das Rohmaterial ist schwer festzulegen, die Lehre selbst muss daraus noch erschlossen und kombiniert werden. Der Inhalt der angeblichen Prinzipientheorie ist deshalb nicht leicht zu bestimmen.

Marie-Dominique Richard gibt als die Methode, mit welcher Platon vorgehe, um das Eine zu finden, die Anwendung des $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\nu - \acute{\upsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\nu$ -Prinzips an, das Aristoteles von Platon übernommen habe. Es besagt, dass A dann gegenüber B prioritär ist, wenn es sein kann ohne das B, dieses B aber nicht ohne das A.³⁷

Durch die schrittweise Elimination von zusätzlichen Bestimmungen wird das Vielfältige einfacher, und letztlich führt sie zum Einigen. Das so gefundene logisch Prioritäre sei auch das dem Sein nach Prioritäre, sagt Marie-Dominique Richard, Aristoteles zitierend (174–177). Platon lasse sich von einem „réalisme rationaliste“ leiten, d. h. Platon sei der Meinung gewesen, dass das, was wir denken müssen, auch sein müsse, dass die begrifflichen Verhältnisse reale Verhältnisse spiegeln.³⁸

³⁷ Richard, *Platon*, 1986, III A 2; sie verweist auf Aristoteles, *Metaphysik* Δ 11.

³⁸ Sie zitiert dafür P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften*, 1949, 156.

7.5.1 Welches sind die Ableitungsregeln des Derivationssystems?

Wenn die ungeschriebene Lehre Platons letztes Wort ist, wenn also, wie die Esoteriker (ich meine damit die Vertreter der Meinung, Platon habe eine esoterische Lehre behauptet) sagen, das Seiende aus den zwei Prinzipien des Einen und der unbestimmten Zweiheit deduziert wird, dann ist die platonische Philosophie ein Derivations- oder Ableitungssystem, wie sie auch von einigen Esoterikern so bezeichnet.

Ein solches System muss axiomatisch aufgebaut sein. Ein axiomatisches System enthält grundlegende Aussagen, die als unbewiesen (oder unbeweisbar) akzeptiert sind, und Regeln der Ableitung für neue Aussagen. Nehmen wir als Beispiel Euklid. Die *Στοιχεῖα* Euklids beginnen mit der Angabe von Definitionen, Axiomen und Postulaten. In den Letzteren wird gesagt, was man mit dem in den Definitionen und Axiomen Gegebenen tun kann, d. h. welche geometrischen Operationen erlaubt sein sollen. Das sind offenbar die Ableitungsregeln. Die in den Definitionen und Axiomen gegebenen Ausgangspunkte sind planimetrisch, arithmetisch und stereometrisch (der Bereich wird in den folgenden Büchern schrittweise durch den Zusatz neuer Definitionen erweitert), das, was daraus erzeugt wird, ist wieder von derselben Art.

So sollte es auch in der Prinzipientheorie sein, wenn sie wirklich ein Ableitungssystem sein soll.

Die Prinzipien, das Eine und die unbestimmte Zweiheit, fungieren als das Gegebene, dann stellt sich die Frage nach den Ableitungsregeln. Also die Frage nach jenen Regeln, woraus sich aus dem Einen und der unbestimmten Zweiheit die Idealzahlen, darauf die Ideen und schliesslich die materiellen Dinge ergeben.

Woher stammen diese Ableitungsregeln? Wie lauten sie? Wenn die Regeln der Ableitung nicht selbst Axiome sind, sondern neben diesen stehen, wie kann dann die grundlegende Funktion dieser Prinzipien noch garantiert werden?

Für Stenzel besteht die Ableitungsmethode sowohl bei den Ideen, den Zahlen und dem Räumlichen in der *Diairesis*.³⁹ Die *Diairesis* führt über eine Begriffsreihe zum unteilbaren *eidos*, zum *ἄτομον εἶδος*. Ein Beispiel dafür wäre die *arbor Porphyriana*. Das *atomon eidos* ist die endgültige Definition der Sache, weil in ihr alle vorherigen Unterscheidungen impliziert sind. Sie vereinigt in sich die Einheit der Sache mit der Vielheit ihrer Bestimmungen. Das gilt allerdings nur dann, wenn die Unterscheidungen gleichsam intern und sachgemäss vorgenommen worden sind.⁴⁰ Die *Diairesis* ist nach Stenzel sowohl die Methode, die, von dem konkreten Gegebenen ausgehend, gliedernd zur untersten Einheit führt, als auch die Methode, die aus der gefundenen obersten Einheit eine Vielheit entwickelt.

³⁹ (Siehe *Zahl und Gestalt*.)

⁴⁰ Im *Sophistes* ist dieses Prinzip nicht eingehalten beim Beispiel, das zeigen soll, wie die *Diairesis* funktioniert. Aristoteles hat deshalb diese Methode zu Recht kritisiert, siehe *An. prot.*, A 31 und *An. post.*, B 6.

Ferber hat in seinem Werk *Platos Idee des Guten*,⁴¹ eine Ableitung der Idealzahlen aus den Prinzipien des Einen und der Unbestimmten Zweiheit vorgeschlagen, die vom Liniengleichnis im *Staat* ausgeht.

Die Diairesis kann aus dem Gegebenen nichts Neues erzeugen, sie kann nur Gegebenes gliedern. Dann stellt sich die Frage, wie aus dem Einen und der unbestimmten Zweiheit die gegenüber diesen zwei Prinzipien ganz andersartigen Idealzahlen, die nochmals ganz anderen Ideen und schliesslich die wahrnehmbaren Dinge erzeugt werden können sollen. Was auch immer nach Ableitungsregeln aus den Axiomen erzeugt wird, kann nur in dem Rahmen bleiben, den die Axiome abstecken. Sind diese gedanklich, ideell, dann ist es auch das Abgeleitete.

Vielen Esoterikern ist gemeinsam, dass sie glauben, dass es „jenseits“ von Sein noch etwas gebe (Ferber nennt es „das Dritte über und zwischen Sein und Denken“), oft heisst es das Gute oder die Idee des Guten, oft aber auch das Eine. Manchen aber bleibt strittig, ob das Gute identisch mit dem Einen sei oder nicht.

Die Beschreibung der ungeschriebenen Lehre als eines Ableitungssystems des Seienden aus einem obersten Prinzipienpaar gleicht sehr dem, was als Standardverständnis des Neuplatonismus gilt. Auch bei diesem wird behauptet, die Welt werde aus dem Ersten und Einen abgeleitet. Oder, wie man sich auch ausdrückt, das Erste und Eine lasse das Viele durch Emanation aus sich hervorgehen. Dann wäre die ungeschriebene Lehre eine Rückprojektion des Neuplatonismus auf Platon selbst. Natürlich wissen das die Esoteriker auch, sie sagen deshalb, dass es sozusagen unterirdisch immer eine mündliche Tradition gegeben habe, die im Neuplatonismus dann wieder aufgetaucht und schriftlich geworden sei. Allerdings muss zugegeben werden, dass die Zeugnisse dafür spärlich, unklar und deshalb sehr kontrovers sind. Die meisten und besten Zeugnisse stammen von Aristoteles, einige aus *Metaphysik A 6–9*, vieles aus *Metaphysik M* und *N*. Doch gerade in diesen Büchern ist fast nie klar, worauf sich Aristoteles bezieht.

John Dillon sieht zwar eine ungeschriebene Lehre Platons, doch auch er muss sich hauptsächlich auf die aristotelischen Texte stützen, die Testimonien der unmittelbaren Schüler Platons sind einfach zu gering und stark interpretationsbedürftig, noch viel weniger ist bei den Mittelplatonikern zu holen. Wäre der Fall klar, wäre das in seinen äusserst wertvollen Büchern zur Alten Akademie und zu den Mittelplatonikern leicht zu finden.⁴²

Die Ableitungsthese macht den Eindruck eines Ersatzes für die religiöse Ansicht der Schöpfung. Die Prinzipien sollen den schöpferischen Gott ersetzen. Jedenfalls ist festzustellen, dass im Mittelalter und in der nachfolgenden Scholastik und Neuscholastik eben diese Fragen als Fragen der Schöpfung gedeutet worden sind und mannigfache, bis heute sich widerstreitende Antworten gefunden worden sind für die

⁴¹ Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage, Academia Verlag, 1989, 162ff.

⁴² John Dillon, *The Middle Platonists*, ²1996, und id., *The Heirs of Plato*, Oxford 2003.

Frage, wie Gott die Welt erschaffen konnte, ohne selbst der Vielheit zu verfallen und ohne seine Freiheit zu verlieren usw.

Ferber: einige Belege dafür angeben; siehe Artikel *Schöpfung im Histor. Wörterbuch, Scherrer, Welt - Natur oder Schöpfung?*, Leibniz, Theodizee; Ersatz von methexis durch Schöpfung; *Liber de causis*: Ersatz der *methexis* durch *creatio*

Es ist noch ein anderer Vergleich möglich. Wenn behauptet wird, dass das Prinzipienpaar des Einen und der Unbestimmten Zweiheit, die als Axiome fungieren, es erlauben sollen, alles Seiende daraus zu deduzieren, erinnert das irgendwie an die positivistisch-dogmatische Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts, die beanspruchte, das physikalische Verhalten aller Naturdinge aus Prinzipien deduzieren zu können. Solange die Natur als ein kausal geschlossenes System betrachtet werden konnte, war in bestimmten Fällen eine solche Deduktion ja auch möglich, eindrucklich bewährt hat sich die Methode in der Astronomie beispielsweise. Da findet sich der Platonismus in einer unerwarteten Gesellschaft. Mit der Relativitätstheorie und der Quantenmechanik hat sich die Sachlage jedoch im Prinzipiellen geändert.

7.5.2 Wie entwickelt sich das Weitere aus den Prinzipien?

Wenn man als Ziel platonischen und neuplatonischen Denkens annimmt, die Herkunft, das Dasein und die Bestimmungen des uns umgebenden alltäglichen Seienden zu verstehen, dann stehen wir auf dem festen Boden der uralten Frage nach dem Werden, die seit den Vorsokratikern auch Platon, im Besonderen im *Timaios*, aber auch in manchen anderen Dialogen, und Aristoteles, im Besonderen in der *Physik* aber ebenfalls in anderen Pragmatien, beschäftigt hat.

Die Frage nach dem Werden hat einen innerweltlichen und empirischen Sinn, dann sind auch die Antworten innerweltlich und empirisch. Das ist eine der verschiedenen Möglichkeiten, den Satz „Ein Mensch zeugt einen Menschen“ zu verstehen. Für die Bereitstellung solcher Antworten halten wir heute die empirischen Wissenschaften zuständig, seien es nun naturwissenschaftliche, psychologische, medizinische, soziale oder noch andere.

Die Frage nach dem Werden kann aber auch spekulative Antworten provozieren, Antworten, die sich nicht mehr am innerweltlich Seienden orientieren, sondern dieses im Ganzen begründen wollen, ohne deswegen eine Antwort auf eine externe Frage im Sinne Carnaps zu sein. Von dieser Art ist die spekulative Antwort des Aristoteles in *Metaphysik* Λ , dass das Sein des Seienden im Ganzen noesis sei, und, bildlich gesprochen, danach strebe, in der noesis zu sein. Ziel des Werdens ist das Sein, das Werden ist um des Seins willen, das sagen Platon und Aristoteles übereinstimmend. Und etwas *ist* dann, wenn es in

die noesis₁, in die Struktur einer Welt, eingetreten ist. So lautet das spekulative Resultat von *Metaphysik* Λ.⁴³

Was entspricht dem bei Platon, was entspricht dem im Neuplatonismus? Wie ist Platons Idee des Guten zu verstehen, wenn man annimmt, dass sie funktionell der noesis₁ entspricht? Es könnte sein, dass es dem gleicht, was vielleicht Rafael Ferber zu sagen im Sinne hatte, als er das Gute „das Dritte über und zwischen Denken und Sein“ bezeichnet hat.⁴⁴ Er setzt dieses Dritte in Parallele mit dem, was Martin Heidegger als Ereignis bezeichnet hat, mit Weiterem mit dem „obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile a priori“ von Kant, mit dem „Licht“ Fichtes, dem „Grundgedanken“ des frühen Wittgenstein, dem „Urpunkt“ Natorps. Jedenfalls scheinen die von ihm gewählten Vergleichspunkte funktionell der noesis₁ bei Aristoteles zu entsprechen. Es handelt sich immer um etwas nicht Innerweltliches, das begründen kann und soll, dass es Innerweltliches gibt und dass wir solches verstehen können. Es ist immer etwas, das eine Welt errichtet. Es sind spekulative Einsichten in die Begründung des Werdens.

Vermutlich sind das korrekte spekulative Vergleichspunkte, doch ist es auch eine Erklärung der Art *obscurum per obscurius*. Das ist allerdings kein Kritikpunkt, es lässt sich nicht vermeiden beim spekulativen Satz, der sich nicht in einen Klartext, in einen Satz des diskursiven Verstandes übersetzen lässt.⁴⁵

Ferber: vielleicht diesen Punkt noch etwas ausführen?

7.6 Charakter des Denkens bei der ungeschriebenen Lehre

Nach Wilpert und Richard will Platon den Dingen das als reale Eigenschaften zuschreiben, was von ihnen gedacht wird. Das entspricht dem, was Kant dogmatischen oder empirischen Idealismus nennt, der zugleich ein transzendentaler Realismus ist.⁴⁶ Und, das letzte Ziel der ungeschriebenen Lehre sollte etwas sehr Tiefsinniges sein, es soll einen „philosophischen Überschuss“ (Erlers, *Platon*, 406) gegenüber den Dialogen haben, etwas, das eben der Menge nicht zugetraut werden kann – von dergleichen sprechen die Realisten eher selten. Die Position von Wilpert und Richard überrascht, denn bisher haben viele Platon für den Vater des Idealismus gehalten, in der Darstellung von Wilpert und Richard ist er ein „rationalistischer Realist.“ Kant hielt mehr von Platons Idealismus (*KrV*, B 370ff.), auch wenn er ihm nicht den von ihm gefundenen transzendentalen Idealismus zuschrieb. Im Gegensatz zum dogmatischen

⁴³ Für die Details siehe Erwin Sonderegger, *Aristotle, Metaphysics A, Introduction, Translation, Commentary, A Speculative Sketch devoid God*, 28. 03. 2020, bei philpapers.org.

⁴⁴ Rafael Ferber, *Platos Idee des Guten*, Academia, Sankt Augustin ²1989.

⁴⁵ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Wessels, Meiner, Hamburg 1988, 46; siehe auch id., *Wissenschaft der Logik*, Erster Teil, ed. Lasson, Meiner, Hamburg 1967, 38; im Besonderen aber auch Anmerkung 2 in „Erstes Buch, Erster Abschnitt Bestimmtheit,“ ed. Lasson, 75–79, als These, 76: „Es muss hierüber sogleich im Anfange diese Allgemeine Bemerkung gemacht werden, dass der Satz, in Form eines Urteils, nicht geschickt ist, spekulative Wahrheiten auszudrücken ...“

⁴⁶ Kant, *KrV*, B274, B 519, A 371.

Idealisten bleibt es dem transzendentalen Idealisten immer klar, dass Gedanken und Vorstellungen Gedanken und Vorstellungen und nicht Dinge sind. Der transzendente Idealist kann zwar ein empirischer Realist sein, aber keineswegs ein empirischer Idealist, der zugleich ein transzendentaler Realist ist, und als solcher entpuppt sich Platon in der Auffassung von Wilpert und Richard.

Auch im Verständnis Krämers hat Platon realistische Züge, beispielsweise, wenn er sagt:⁴⁷

Die richtige Mitte hat darum ...in den späteren platonischen Dialogen den Charakter eines Weltprinzips.

Der Begriff der richtigen Mitte sei der Nachfolger des arete-Begriffs der frühen Dialoge. Beide Begriffe würden nicht nur im ethischen Bereich gelten, sondern für alles Seiende überhaupt. Daraus leitet Krämer ab:⁴⁸

Wenn es gelänge, aus solchen Prinzipien die Normstrukturen aller Bereiche systematisch zu deduzieren, ...so wären damit wesentliche, in den Dialogen ohne rechten Zusammenhang zerstreute Gehalte der späteren, aber auch der früheren Periode in ihrer inneren Verknüpfung aufgewiesen.

Diese Seinslehre mit allen Derivationen müsste in der Vorlesung *Über das Gute* zu finden sein.

Es scheint allerdings nicht, dass Platon und Aristoteles die Methode des πρότερον – ὕστερον angewendet haben, um die absolute Priorität der Einheit, des ἓν, zu finden (*Sophistes*, 244b, und andere Stellen; dazu natürlich die in der Aporie endende Prüfung der These des *Parmenides*, εἰ ἐν ἑστί; bei Aristoteles ἐν τὸ ὅν). Sollte das Finden der Einheit als Grundprinzip das Resultat der Anwendung der Methode des πρότερον – ὕστερον sein, dann wäre das ein triviales logisches Resultat.

Wer ein konkretes Ganzes als Ausgangspunkt nimmt und bei diesem immer weitere Bestimmungen abstrahiert, kann zu gar nichts anderem gelangen, als zum Einen; das Eine ist nur ein Resultat der Logik, es ist ein logisch Eines, ohne Aussagekraft für das, was und wie es ist. Dieses Eine als erstes Prinzip wäre nur eine formale Angabe, kein Inhalt. Was die Einheit mit Inhalt füllt, ist noch offen. Als bloße Formalität wird die Einheit nie fähig sein, irgendetwas zu hervorzubringen, denn jedes irgendetwas, egal auf welcher Abstraktionsstufe, hat einen Inhalt und dieser muss vom Prinzip her kommen.

Viele setzen deshalb für das Eine Gott ein, so haben sie einen Inhalt. Ein realer Gott erleichtert dann auch die Herstellung des real mundan Seienden, sei es mittels Schöpfung oder anderswie. Ohne Gott bleibt das Problem, den Übergang vom Gedachten oder Denkbaren zum wahrnehmbar Seienden zu finden. Die Ideen erschaffen die Dinge ja nicht, sie stellen sie auch nicht her – auch bei Platon nicht, und schon gar nicht im *Timaios* –, sie lassen die Dinge an sich teilhaben, wodurch sie für uns bestimmte Dinge werden.

⁴⁷ Krämer, Arete, 241.

⁴⁸ Arete, 243

Es wird aber auch gesagt, dass die Prinzipientheorie nicht nur das sinnlich Gegebene zu vereinheitlichen suche, sondern die Erscheinungs- und Ideenwelt zugleich.⁴⁹ Ich sehe dann allerdings nicht, wie man dem Problem des ‚Dritten Menschen‘ entkommen kann. Die gesuchte übergeordnete Einheit muss etwas Gemeinsames von Erscheinungen und Ideen enthalten. Dasselbe muss von der gefundenen Einheit und dem, wovon es die Einheit ist, gelten, womit der Regress begonnen hat.

Die Erkenntnis der unbestimmten Zweiheit ist, nach Marie-Dominique Richard, Resultat derselben Methode. Im Laufe einer fortschreitenden Abstraktion, ἀφαίρεσις, vom Körper über die Fläche zu Linie und Zahl weiterschreitend, soll sie als Prinzip erkannt werden können.⁵⁰ Auch in dieser Weise bleibt das gefundene Resultat, das Eine, rein formal.

Die ungeschriebene Lehre ist, jedenfalls in der Rekonstruktion der modernen Esoteriker, dogmatisch, von behauptendem Stil.⁵¹ Einige von ihnen wollen ja auch daran festhalten, dass eine gute Philosophie eine Letztbegründung anzubieten habe. Platons Lehre wäre dann ein Beleg für den Gegensatz zwischen dem Dogmatiker Platon und dem unbehauptenden Denker Aristoteles.

Die Diskussion oder auch Polemik der Esoteriker um Platons Philosophiebegriff scheint mir einseitig oder unvollständig. Krämer, Alber und Szlezák argumentieren mit dem Gegensatz einer ‚infinistischen‘ und einer ‚finitistischen‘ Weise zu philosophieren. Dieser Unterschied soll bedeuten, dass im ersten Fall das Denken auf immer nur vorläufige Erkenntnis und Wahrheit aus sei, im zweiten aber „ans Ende der Wanderung“ komme,⁵² und sie nehmen natürlich an, dass Platon diesen Punkt der definitiven Wahrheit erreicht habe. Wäre das richtig, dann müsste es einem allerdings schwer fallen, dem ersten Satz, den Krämer zu „VI. Platon und Aristoteles“ zu sagen hat, zuzustimmen:⁵³

Der ontologische Neuanfang des Aristoteles löst die platonische Metaphysik auf.

Wie kann die erreichte Wahrheit so einfach durch einen Neuanfang aufgelöst werden?

Mit guten Argumenten betont Ferber gegenüber Krämer, dass es bei der ungeschriebenen Lehre nicht um Ableitung, Deduktion, aus Axiomen gehe, sondern dass ihre Methode oder denkerische Form Synagoge und Dihairesis (= Dialektik) sei (2020, 263).

Szlezák schliesst sein Buch *Platon lesen* mit einem Kapitel zum Philosophiebegriff Platons ab (natürlich handelt er auch anderswo davon, siehe seine Bibliographie), in dem er vor allem dem „Infinitismus der deutschen Romantik,“ dem im Unbestimmten und Vagen Bleiben, die wahre Erkenntnis der Idee des

⁴⁹ Erler, *Platon*, 2007, 425.

⁵⁰ Richard, 182.

⁵¹ Zu diesem Thema siehe den Aufsatz von Rafael Ferber, „Hat Platon in der ‚Ungeschriebenen Lehre‘ eine ‚Dogmatische Metaphysik und Systematik‘ vertreten?“ zuerst in: *Methexis*, 1993, 37–54, jetzt in: Rafael Ferber, *Platonische Aufsätze*, de Gruyter, Berlin/Boston 2020, 257–272.

⁵² Szlezák, *Platon lesen*, 157, mit Hinweis auf Platon, *Staat*, 532e.

⁵³ Hans Joachim Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Winter, Heidelberg 1959, 552.

Guten entgegen hält und die Dialoge als protreptische Vorstufe und Hinführung zu dieser Erkenntnis, allerdings unter verantwortungsvoller Zurückhaltung, versteht.