

Die Metapher der Mischung in den platonischen Dialogen *Sophistes und Philebos**

GEORGIA MOUROUTSOU

Universität Tübingen – Philosophisches Seminar
Bursagasse 1, D-72070 Tübingen
mouroutsou_georgia@yahoo.de

ORIGINAL SCIENTIFIC ARTICLE / RECEIVED: 30–07–07 ACCEPTED: 16–11–07

ZUSAMMENFASSUNG: Der in den späteren platonischen Dialogen zentrale Begriff der Mischung wird zunächst in die ganze Übertragung der *Methexis* eingeordnet: von der Ebene der Teilhabe des Wahrnehmbaren an der Idee zu der innerideellen Teilhabe aufsteigend und von daher zu der Teilhabe der zwei platonischen Prinzipien. Einerseits wird die Beziehung der μέγιστα γένη untereinander, andererseits diejenige zwischen der Grenze und der Unbegrenztheit im *Philebos* als Mischung bezeichnet (Teil I). Daraufhin wird ihr Wesen als Metapher behandelt und rehabilitiert, nämlich als Transformation eines sinnlichen Bildes in ein philosophisches (Teil II). Zur Leitfrage unserer Ausführung wird: Warum kann die im Rahmen des Dialogs *Sophistes* eingeführte Mischung der größten Gattungen miteinander als ein besserer Kandidat als derjenige der Teilhabe gerechtfertigt werden? Die Mischung wird als eine wohlbegründete Verwandlungsform der Teilhabe in den ideellen Zusammenhängen der gleichursprünglichen größten Gattungen betrachtet (Teile III–IV). Bei unserer die umstrittene Einheit des *Philebos* wiederherstellende Interpretation wird aufgezeigt, wie der Philosoph Platon die schönen Phänomene rettet: Die vierfache Einteilung des Ganzen (*Phil.* 23–27) wird als Ort der Genese der schönen Erscheinungen interpretiert. Ihnen wendet sich der Philosoph nach dem Aufstieg zum σύμφυτον der zwei platonischen Prinzipien zu, nicht länger sie als “zwischen dem Sein und dem Nicht-Sein herumschweifend” degradierend (*Resp.* 479d), sondern als “Zeugung” würdigend (Teile V–VII).

STICHWORTE: Grenze, größte Gattungen, Metapher, *Methexis*, Mischung, *Parmenides*, *Philebos*, Platon, *Sophistes*, Unbegrenztheit.

* Der Aufsatz gibt in großen Zügen den Gedankengang meiner Dissertation wieder, die im Oktober 2006 an der Tübinger Philosophischen Fakultät eingereicht wurde. Er fasst Teile und Ergebnisse zusammen. Für hilfreiche Bemerkungen zu diesem Text bin ich den Professoren Thomas Alexander Szlezák, Jan Szaif und Francisco Gonzalez zu Dank verpflichtet. Die Verantwortung für übriggebliebene Unklarheiten oder Ungereimtheiten trägt ausschließlich die Verfasserin.

Die platonische Dialektik ist abhängig von dem eleatischen Seinsgedanken, den sie auflöst. Das wird an nichts deutlicher als an dem umfassenden Gebrauch, den Plato von dem Begriff der Mischung macht, weit über den Bereich hinaus, in dem im strengen Sinne von Mischung ursprünglich für sich seiender Bestandteile die Rede sein kann. Plato redet nicht nur von der Mischung des Schönen und Hässlichen, der Mischung des Seins und des Nichtseins, des Selbigen und des Verschiedenen – Mischung heißt sogar (in der Lehre von den vier Gattungen im “Philebos”) das Verhältnis von Bestimmendem und Unbestimmtem. Selbst das Wesen der Bestimmung und der Messung werden also von dem eleatischen Hintergrund aus verstanden. In Wahrheit ist der Gedanke der Mischung nur eine der zahlreichen Formen, in denen Plato das wahre Verhältnis der Ideen beschreibt, wie Verflechtung, Vergesellschaftung, Verwandtschaft, Teilhabe u.s.w. Sie alle haben den gemeinsamen Wesenszug, das Fürsichsein des in der Beziehung Stehenden vorauszusetzen. Das aber heißt, von dem eleatischen Begriff des Seins ausgehen und die Beziehung der Ideen aufeinander als Dialektik erfahren.¹

So stellt Hans-Georg Gadamer mit Tiefsinn die Fortentwicklung des wirkungsvollen parmenideischen Denkens bei Platon dar, um zugleich Vorsicht bei dem Gedanken einer “Überwindung” der parmenideischen Lehre zu empfehlen, da “alle Überwindung auf das bezogen ist, von dem abhängig ist, was sie überwindet”.

Die ausgezeichnete Rolle der “Mischung” in den späteren Dialogen Platons rechtfertigt es, sie zu einem Begriff von grundlegender Bedeutung in der platonischen Philosophie zu erklären. Dieser taucht in ganz verschiedenen Gebieten der platonischen Seins- und Seelenlehre auf: Im *Sophistes* kommt es auf die Mischung der Ideen (251d5–260b2) an, auf die die zunächst als unmöglich erscheinende und im Rahmen des Dialogs nicht weiter begründete Verflechtung des Seienden mit dem Nichtseienden zurückgeführt wird. Im *Philebos* wird am Leitfaden der Fragestellung über das wünschenswerte menschliche Leben ein Exkurs über Dialektik den angemessenen Weg eröffnen, um die Möglichkeit der Verbindung der Vernunft und der Lust aufgrund einer angedeuteten Prinzipienlehre zu fundieren. Die zwei zu Beginn des Dialogs als konträr betrachteten Kandidaten (Lust und Vernunft) werden zu koordinierten Komponenten eines gemischten guten Lebens. Im *Timaos* wird die Allseele² durch einen doppelten Mischungsakt vom Demiurg zustande gebracht, während die Welt durch das dynamische Mischungsverhältnis von νοῦς und ἀνάγκη (47d5–48a2) entsteht.

¹ Hans-Georg Gadamer, GW, Bd. 6, S. 22.

² Platon spricht nie von der “Weltseele”, sondern von der Seele des Alls (Tim. 41d4f.: τὴν τοῦ παντὸς ψυχή), die einen Teil der “gesamten Seele” (ψυχή πᾶσα, Phaidr. 245c5, 246b6) ausmacht.

In einem ersten Schritt ist die Mischung als Begriff zu betrachten, indem sie in die ganze Übertragung der *methexis* eingeordnet wird (I), bevor ich mich auf ihr Wesen als Metapher besinnen kann (II). Die Ausgangsfrage, die auf diese Weise im Rahmen der zwei Dialoge *Sophistes* und *Philebos* in der Forschung bislang nicht gestellt worden ist und damit zum Leitfaden unserer Ausführungen wird, lässt sich folgendermaßen konkretisieren: Warum ist der Begriff der Mischung auf der Ebene der ideellen Beziehungen ein besserer Kandidat als derjenige der Teilhabe, so dass Platons Einführung der Mischung der Ideen miteinander im Rahmen des Dialogs *Sophistes* gerechtfertigt werden kann? Sollte sie dann vielleicht als eine wohlbegründete Verwandlungsform der Teilhabe in den ideellen Zusammenhängen betrachtet werden? Nachdem die Mischung der gleichursprünglichen größten Gattungen im *Sophistes* offengelegt worden ist (III-IV), werden wir in unserer *Philebos*-Interpretation aufzeigen, wie der Philosoph Platon die schönen Phänomene rettet (V-VII).

I. Die drei Ebenen von μέθεξις in der platonischen Philosophie und der Ort der *Mischung*

Um das untersuchte Gebiet präziser einzugrenzen und unsere Fragestellung zu beheimaten, ist es unerlässlich, einerseits die drei Arten von Teilhabe (μέθεξις) in der platonischen Philosophie überhaupt darzustellen und andererseits die Übertragung der *Methexis*-Problematik als einen wesentlichen *topos* der platonischen Philosophie zu beleuchten.

Im *Phaidon* schlägt Sokrates Begriffe vor, die die Beziehung zwischen der Idee und dem sinnlichen Ding bezeichnen können, ohne eine Entscheidung *ad hoc* zu treffen, welcher der angemessenste Begriff wäre, weil dieses Problem in den Hintergrund der gegenwärtigen Darstellung tritt, nämlich der gewissesten, aber einfachen, nicht weiter begründeten und vielleicht einfältigen (ἐνῆθῶς, 100d4) Einführung der Idee als Ursache. Unter den empfohlenen Kandidaten treten die "Teilhabe" (100c5), die "Anwesenheit" (100d5), die "Gemeinschaft" (100d6) und die "Teilnahme" (102b1) hervor, ohne dass Sokrates an einer terminologischen Verfestigung gelegen ist.³ Daher geht er im Rahmen dieses letzten Beweises für die Unsterblichkeit der Seele auch nicht auf die Natur der angesprochenen Teilhabe ein, sondern begnügt sich mit Aussagen wie: "Etwas ist schön, weil es am Schönen selbst teilhat". Die Natur der Teilhabe wird

³ Sokrates' Unbestimmtheit in Bezug auf die Natur der angesprochenen Beziehung sollte nicht als Zeichen dafür verstanden werden, dass "der Begriff der Μέθεξις zur Zeit des *Phaidon* noch etwas Schillerndes war", wie Hoffmann vermerkt, S. 129. Im *Timaios* wird der Begriff der μίμησις für das Verhältnis zwischen Wahrnehmbarem und Ideellem in Anspruch genommen: 49a1, 50c4.

nicht vertieft und Probleme wie die Weise des Gewinnens und der Verlust der Teilhabe an einer Idee bleiben in diesem Zusammenhang außer Acht.⁴ Den Hintergrund der letzten Argumentation über die Unsterblichkeit der Seele machen die innerideellen Beziehungen aus, wenn beispielsweise die Beziehung von Schnee und Kälte und die der Zahl Drei und dem Ungedrungen erwähnt werden. Auch wenn die innerideelle Gemeinschaft weder hier noch in der *Politeia* (angedeutet in 476a4–7) problematisiert wird, ist sie höchstwahrscheinlich vorausgesetzt.

Diese erste Ebene der Teilhabe des Wahrnehmbaren an der Idee wird im ersten Teil des Dialogs *Parmenides* als Problem thematisiert, das nicht als solches *ad hoc* gelöst, sondern auf die ideelle Ebene, in der die Teilhabe sich unter den Ideen ereignet, übertragen wird. Gemäß unserer Darlegung der grundsätzlichen μέθεξις-Übertragung wird die “Lösung” der prinzipiellen Problematik nicht niedergeschrieben, da Platon das philosophische Schreiben (das Philosophieren selbst) nicht als bloßes Setzen und Lösen von Problemen konzipiert, sondern als Weg für mitdenkende Leser, diese Lösungen selbstständig zu finden.⁵ Der junge, aber philosophisch vielversprechende Sokrates wendet die Blickrichtung von den unproblematischen Fällen der Teilhabe des Wahrnehmbaren an den Ideen und vom Wahrnehmbaren überhaupt, das die zenonische Dialektik behandelt haben soll, hin zu den innerideellen Beziehungen.⁶ Es wäre nach ihm absurd, wenn die Idee der Ähnlichkeit unähnlich oder die Idee der Unähnlichkeit ähnlich würde: ein Widerspruch im Bereich des Intelligiblen. Der junge Philosoph scheint bei der Monstrosität der Sache stecken zu bleiben: Obwohl er seine Bewunderung für denjenigen ausdrückt, der die innerideelle Mischung und Trennung der Gattungen nachweisen könnte, kommt es ihm nicht wahrscheinlich vor.⁷

⁴ Eigentlich sollte die dargestellte Theorie der Idee als Ursache auch die Ursächlichkeit des Werdens und des Vergehens miteinbeziehen, auch wenn sie hier nicht thematisiert wird. Zu den Ausgangsfragen des forschenden Sokrates gehörten auch die Fragen “warum etwas wird und warum es vergeht”, neben derjenigen “warum es ist”: *Phaid.* 96a9f.: διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι.

⁵ Eine interessante Lösung im Rahmen des *Parmenides* hat Meinwald (1991) rekonstruiert.

⁶ *Parm.* 129d7–130a2.

⁷ Θαυμάσομαι: 129c1, ἄξιον θαυμάζειν: c2, ἀγαμίην θαυμαστῶς: e3. Man kann der Beobachtung von G. Figal zustimmen, dass Sokrates den “Verdacht” teilt, “dass sich die Ideen nicht miteinander vermischen und trennen können” (S. 39), was damit erklärt werden kann, dass Sokrates jung ist und noch keine ausgereifte Theorie hat. Es muss daher kein strikter Ausschluss der platonischen Dialektik des *Sophistes* von den hier gemachten sokratischen Behauptungen vorliegen. Das Programm einer Darstellung einerseits der Eigenständigkeit, andererseits der Mischung/Kombinierbarkeit der größten Gattungen (woran der junge Sokrates noch zweifelt) wird vom eleatischen Gast im *Sophistes* durchgeführt. Gemäß dem, wegen seines innovativen Charakters höchst interessanten, Beitrag

Anschließend bietet Platon schon zu Beginn einen Vorausblick auf die langatmige Dialektik des zweiten Teils: Sokrates' Wunsch besteht im Aufzeigen der in den Ideen selbst auf vielfache Weise verflochtenen *Aporie*: "Aber meine Bewunderung wäre, wie gesagt, noch viel größer, wenn uns jemand zeigen könnte, dass dieselbe Schwierigkeit auch in den Ideen selbst verflochten ist und dass man also das, wie ihr es bei den sichtbaren Dingen nachgewiesen habt, auch bei denjenigen findet, die nur mit dem Denken erfasst werden."⁸ Genau diese Aufgabe übernimmt und erfüllt Parmenides im zweiten Teil. Wenn durch diesen Wunsch auf den verschlungenen Gang des zweiten Teils hingewiesen wird, dann wäre es unangebracht zu fragen, wie dieser die verwickelte Aporie des Sokrates löst. Der rätselhafte zweite Teil ist vielmehr als eine Art Ausharren und Verweilen *in* der Aporie zu verstehen, indem diese bis zu ihren möglichen Grenzen getrieben wird, also ein *διαπορῆσαι*.⁹ Nachdem Parmenides gegenüber Sokrates starke Einwände auch gegen seine noch nicht hinreichend begründete Theorie erhebt, welche die erste Ebene der *μέθεξις*-Problematik betrifft (131a ff.), weist er nachdrücklich darauf hin, dass er zunächst im Bezirk des ideellen Seins und der entsprechenden Beziehungen verweilen und die folgende mühsame Übung durchhalten müsse, um eventuell das Problem der Teilhabe des Wahrnehmbaren an der Idee lösen zu können.

Demselben ontologisch aufsteigenden Lauf folgt man im *Sophistes*,¹⁰ nachdem man in scheinbar unaufhebbare Aporien bezüglich des Nicht-

Figals unterscheidet sich die platonische Dialektik der innerideellen *μέθεξις* sowohl von Sokrates' doppelter Ontologie der zwei Welten als auch vom Monismus des Parmenides, des "Inaugurators der Ontologie" (S. 31). Auf diese Weise wird den beiden platonischen Gestalten eine Art Ontologie vorgeworfen, die die von ihr postulierten Entitäten als getrennt, an sich und für sich (*χωρίς*) denkt. Nach Figal versucht Parmenides im zweiten Teil des Dialogs gegen den Ideenpluralismus zu argumentieren, aber jedes Argument wandelt sich zu einem Argument gegen den Monismus (S. 44). Die Zielsetzung einer Abgrenzung gegen den Eleatismus ist keinesfalls ausgeschlossen, wobei im zweiten Teil keine bloße Überwindung des eleatischen Monismus in Form einer *reductio ad absurdum* zu finden ist: Platon lädt den eleatischen Stamm (*ἐλεατικὸν ἔθνος*, *Soph.* 242d4) unter das Dach seiner gastfreundlichen Philosophie ein. Darüber hinaus ist die begriffliche Trennbarkeit (hinsichtlich des *αὐτὸ καθ' αὐτό* im *Sophistes* oder *πρὸς ἑαυτὸ* im *Parmenides*) genauso unabdingbar für die platonische Dialektik, wie die ideelle Mischung/*μέθεξις* (hinsichtlich des *πρὸς ἄλλα*, vgl. die vorangestellte These Gadamers). Inwiefern Platon sich in der Tat als Ontologe zeigt, aber nicht im Sinne des von Figal zu Recht kritisierten Begriffs der Ontologie, ist unten noch aufzuzeigen.

⁸ *Parm.* 129e6–130a2, Übers. Rufener, leicht modifiziert von G. M.

⁹ Auch nach Aristoteles kann nur das angemessene Hindurchgehen durch die Aporie zu ihrer Aufhebung führen: *Metaph.* B1, 995a27–28.

¹⁰ Es soll nicht der Eindruck erweckt werden, dass in der Forschung allgemeine Übereinstimmung mit den hier entwickelten Beobachtungen herrscht. I. M. de Rijk schlägt anstelle von "two parallel areas, that of the transcendent Forms and that of the particulars" folgendes Bild vor: "Plato's main interest concerns the immanent status of ideas, their

seins und des Seins geraten ist, geht der Gast erneut von der Ebene der Prädikation aus (251a8ff.), um sich mit der Problematik der Mischung der größten Gattungen miteinander zu befassen und im Folgenden (259eff.) zur Prädikation als solcher zurückzukehren. Für diese innerideellen Beziehungen werden im *Sophistes* neben dem im *Parmenides* überwiegenden Begriff der Teilhabe eine Vielfalt von anderen Begriffen flexibel benutzt, wie diejenigen der (Ver-)Mischung, der Gemeinschaft und der Verflechtung.¹¹ Der ideelle Bereich erweist sich infolgedessen als der Ort der im Rahmen des *Sophistes* erforschten Mischung.

Darüber hinaus wird derselbe Gang des platonischen Denkens im Dialog *Philebos* nachvollzogen. Im Rahmen der Problematik der Ermöglichung einer guten Lebensführung und des menschlichen Guten¹² wird das Problem der Teilhabe des Wahrnehmbaren am Ideellen, das an den ersten zwei Beispielen von Protarchos und Sokrates veranschaulicht wird, zugunsten des Problems des Einen und Vielen im ideellen Bereich beisei-

being present and operative in particular things” (S. 132). Nach seinem Dafürhalten handelt es sich bei den größten Gattungen um “the instantiations of these Forms”, die aneinander in dem sinnlichen Einzelnen teilhaben. Auf diese Weise, behauptet de Rijk, versucht sich Platon vom Problem der Teilhabe zu befreien, indem er die parallelen Regionen von Ideen und einzelnen Dingen in den Hintergrund rückt und auf ihre “instantiations” fokussiert (S. 138). Der Forscher verneint das Aufgeben des transzendenten Charakters der Ideen in der späteren platonischen Periode (“exalted status”, übernommen von W. C. S. Guthrie, S. 159, 183ff.) und schildert die neue Konzeption der Teilhabe im *Sophistes* folgendermaßen: “Forms in their exalted status are just too eminent a cause for the existence of the world of Becoming. But their being *shared* in, i.e. their immanent status, makes them so to speak ‘operable’ and yet preserves their dignity as paradigmatic standards” (S. 184). Nach de Rijk soll es um eine Verschiebung der Blickrichtung Platons und nicht um eine redundante Verdoppelung des Charakters der Ideen (immanente-transzendente Form) gehen. Auch wenn de Rijk die aristotelische Kritik auf fruchtbare Weise in Anspruch nimmt, gelangt er zu einem zu unbewegten Bild der transzendenten platonischen Ideen, die in ihrer Reinheit und Einfachheit zu fensterlosen Monaden werden und keinen prädikativen Charakter aufweisen. Obgleich der Interpret den *Chorismos* zu beseitigen beansprucht, verursacht er eine noch tiefere Kluft zwischen den heiligen Ideen und den an ihnen partizipierenden Dingen.

¹¹ Verknüpfen (προσάπτειν): 251d5f., 252a9, teilnehmen (μεταλαμβάνειν): 251d7, 256b6, 259b1, Gemeinschaft (ἐπί προσοκινωνεῖν): 251d9, e8, 252a2, b9, d2, 253a8, 254b8, c1, c5, 256b2, 257a9, Teilhabe(n) (μετέχειν): 251e9, 255b3, d4, e5, 256a1, a7, b1, d9, 259a6, a7, (Ver-) Mischung (συμμίγνυσθαι, συγκεράννυσθαι): 252b6, e2, 253b9, 254c10, e4, 256b9, 259a4, zusammenstimmen (συμφωνεῖν): 253b11, Verflechtung (συμπλοκή): 259e6. Außerdem: durchgehen (διέρχασθαι): 255e4, 259a6, verbinden (ἐπιγίγνεσθαι): 252d7. Wir teilen nicht die folgende Schlussfolgerung St. Rosens: “The Stranger does not define this notion, and the multiplicity of verbs reflects its primitive status in his representation” (S. 244).

¹² *Phil.* 11d. Die spätere Forderung des Sokrates, das Gute in seiner Deutlichkeit (σαφῶς) oder in Umrissen (τύπος) zu fassen (61a4–6), darf nicht übersehen werden: Die anschließende Darstellung umreißt das Gute und will die Idee des Guten nicht in aller Deutlichkeit darstellen. Anders Gadamer: GW Bd. 3, S. 244.

tegelassen (14c7ff.). Aber mit dem erwähnten Problem des Einen-Vielen im Bereich des Intelligiblen verknüpft sich dann wieder die erste von uns erwähnte Art von Teilhabe, wie sie in der knappen Schilderung der Fragestellung von Sokrates zur Sprache kommt (15b4–8). Diese Beziehung der zwei Arten der Teilhabe ist ein Indiz dafür, dass die erste Art von Teilhabe durch die zweite Übertragung gelöst wird, bevor man dann aufs Neue zur ersten Teilhabe zurückkehrt.

Letztlich tritt (angedeutet in *Phil.* 16c10) eine dritte Ebene, eine nicht weiter hintergehbare Teilhabe hervor: diejenige der zwei platonischen Prinzipien aneinander, damit der Weg zu den Prinzipien hin (ἐπὶ τὰς ἀρχάς, *Eth. Nikom.* 1095a32-b2) bis zum Ende verfolgt wird.¹³ Die Bewegung der Übertragung kommt auf der Ebene der Ideen nicht zum Halt, sondern eine dritte Art von μῑθεξις ergibt sich, diesmal der Prinzipien aneinander: als die letzte nicht weiter zurückführbare, begründende Teilhabe. Auf diese dritte Art von μῑθεξις wird nach unserer Interpretation sowohl auf dem Boden der Beziehung des Seienden mit dem Anderen als größten Gattungen im *Sophistes* als auch, und vor allem, in der “Dialektikpassage” im *Philebos* (16c5–17a5) hingewiesen.

Die μῑθεξις zwischen den Prinzipien wird in der indirekten Überlieferung nachgewiesen.¹⁴ Die prinzipielle “Teilhabe” belegen Aristoteles in seiner *Metaphysik* (A6, 987b21) und Alexander von Aphrodisias in seinem Kommentar zu dieser Stelle. Bei der Frage, warum die Bezeichnung “Mischung” nicht für die Beziehung zwischen den zwei platonischen Prinzipien des Einen und der Unbestimmten Zweiheit angewendet wird, gerät man in höchste Verlegenheit, wenn man das Fehlen auf eine Ursache zurückführen möchte. Wir beschränken uns auf folgende Überlegungen: Wenn wir zur Ebene der Prinzipien aufgestiegen sind, kann weder die

¹³ Der aufgezeigte Aufstieg zur ursprünglichen Teilhabe der zwei platonischen Prinzipien gehört zu dem Weg der Reduktion auf die Prinzipien, den Platon skizzenhaft in den Dialogen darstellt (*Resp.* 511b). Durch die indirekte Überlieferung ist die dimensionale und kategoriale Reduktion als Inhalt der Vorlesung “Über das Gute” belegt (s. *Testimonium Platonicum* 22B, 30, 32). Die Zurückführung der verschiedenen Ebenen der Teilhabe besteht in der Reduktion auf immer höherrangigere ontologische Ebenen bis hin zu der unhintergehbaren Teilhabe der zwei platonischen Prinzipien. Dieser Weg wird vor allem in den von uns zu interpretierenden Passagen im Dialog *Philebos* angedeutet.

¹⁴ Es handelt sich um Berichte von der(n) berühmt-berüchtigten platonischen Vorlesung(en) “Über das Gute” seitens der Zuhörer und späterer Kommentatoren, von denen Alexander von Aphrodisias noch Zugang zu der aristotelischen Nachschrift “Über das Gute” hatte (um 200 n. Chr.), während noch spätere Kommentatoren wie Simplicius sie nicht unmittelbar kannten. Die Gründe für diese Vorlesung(en) Platons sind nicht genau genug wiederzugeben. Gaisers Annahme, dass Vorwürfe gegen eine antidemokratische Haltung Platons ihn dazu geführt haben, über sein Höchstes in der Öffentlichkeit zu sprechen (1980) – gegen seine eigene Schriftkritik, oder vielleicht, um sie zu bestätigen –, scheint mir plausibel.

Rede von Mischung noch die von *getrennten* Elementen gerechtfertigt werden. Im Fall der größten Gattungen – auf der ideellen Ebene also – ist die “Mischung” noch in Anspruch genommen, insofern diese Gattungen unauflöslich miteinander verflochten sind, obschon sie im Rahmen der Dialektik auch trennbar sind. Die zwei platonischen Prinzipien sind ihrerseits nur durch höchste Anstrengung des Denkens und dadurch, dass die Grenzen des *logos* bis zum Äußersten getrieben werden, voneinander trennbar. Wenn diese Trennung nachvollzogen wird, werden sie zum absoluten Nichts, zu dem das Denken und die Sprache selbst keinen Zugang haben können.¹⁵

Die platonischen Prinzipien werden Elemente des Ganzen genannt, aber nicht, indem sie als *getrennte* vorhandene Gegenstände betrachtet werden. Es wäre dann eine kritische Frage am Ort, nämlich was die zwei Prinzipien zusammenbringt.¹⁶ Die Antwort darauf lautet – nach der von uns aufgestellten These, die voraussetzt, dass diese Frage selbst falsch gestellt wird – wie folgt: Die zwei Prinzipien kommen nicht zusammen, da sie nie voneinander *getrennt* sind; sie sind hingegen miteinander innigst verbunden, zusammengewachsen: *σύμφυτον*.¹⁷

Die hier vorgeschlagene Rekonstruktion lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Die Trennung mag das erste, aber nicht das letzte Wort Platons gewesen sein. Von einer Trennung zwischen Idee und Sinnlichem gelangen wir nach den zwei angesprochenen Übertragungen der *μέθεξις* zur Unzertrennlichkeit der zwei trennbaren, aber voneinander nicht getrennten Prinzipien. Nachdem die ganze Bewegung der Übertragung bis zu den platonischen Prinzipien nachvollzogen worden ist, konzentrieren wir uns auf die erste Trennung, von der ausgegangen worden ist, um die platonische Forderung zu erfüllen, zum Ausgangspunkt noch einmal zurückzu-

¹⁵ Vgl. zum Beispiel die erste Reihe des *Parmenides* und das gänzlich Nichtseiende im *Sophistes* (238a–d).

¹⁶ Zum Beispiel Aristot. *Metaph.* A10, 1075a28–32. Da die Gegensätze voneinander keine Einwirkung erfahren können, muss es – und darin besteht die aristotelische Lösung – ein Drittes geben. Dass eine vergegenständlichende Tendenz seitens Aristoteles’ bei dieser Problematisierung am Werk ist, lässt sich nicht bestreiten. Vgl. dazu auch *Metaph.* B 4, 1000b12f. und *Phys.* H 1, 252a20ff., wo Aristoteles gegen den empedokleischen Kraftdualismus eingewandt hat, er bräuchte eine zusätzliche Ursache, die die Liebe und den Streit “dosierte”. Aristotelisch geprägt ist das Bedenken Halfwassens, das zweite Prinzip als gleichursprünglich mit dem ersten zu betrachten: Gleichursprünglichkeit und “unabhängiges Gegenüberstehen” fielen nach Halfwassen selbstverständlich in eins zusammen (1997, erneut 2002, hier S. 78).

¹⁷ Die Bezeichnung kommt in verschiedenen Zusammenhängen mit verschiedenen Bedeutungen (natürlich, eigen, angeboren, vereint, verwachsen) vor; von Relevanz und größter Bedeutung *Phil.* 16c10 und *Pol.* 272e6, wobei es an der zweiten Stelle nicht um das Verhältnis der zwei Mächte geht, sondern um das zweite Prinzip als “dem bestehenden Weltall angeborne Begierde”.

kehren. Unsere Lösung des Problems der $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\chi\iota\varsigma$ überhaupt manifestiert sich so: Im vierfachen Gefüge von Grenze, Unbegrenztheit, Mischung und Ursache (*Phil.* 23c1–27c1) kommt *eine* Welt zum Vorschein, die sowohl Ideelles als auch Wahrnehmbares mit einschließt. Nach dem Aufstieg zu den zwei platonischen Prinzipien – zu der dritten $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\chi\iota\varsigma$ also – kommt es zu einer Überwindung der am Anfang als tiefe Kluft erscheinenden Trennung zwischen dem Wahrnehmbaren und der Idee, an der es teilhat. Und auf diese Weise vollendet sich die Bewegung, die der Philosoph in ihrem Ganzen nachvollziehen muss, was Aristoteles nicht tun wollte. Das platonische Motiv “von hier dorthin” ($\acute{\epsilon}\nu\theta\acute{\epsilon}\nu\delta\epsilon\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\sigma\epsilon$, an zentralen Stellen wie in: *Phaid.* 117c2, *Theait.* 176a8–b1, *Phaidr.* 250e2, *Resp.* 529a2), das zum Grundzug des gesamten Platonismus wurde, lässt sich daher folgendermaßen verstehen: Der Dialektiker flieht vor dem Wahrnehmbaren nicht, um es zu verlassen und im Jenseits seinen eigenen “Ort” zu gründen; er gibt es eher auf, um es aufs Neue zu gewinnen und es verwandelt wiederzufinden. “Aufgabe” heißt in diesem Rahmen zunächst Preisgabe und Loslassen, bevor man das Wahrnehmbare als Problem betrachtet und löst.

II. Die Mischung als lebendige Metapher

Trotz des Mangels an Reflexion über die Bezeichnung der hier untersuchten $\mu\epsilon\acute{\iota}\chi\iota\varsigma$ als Metapher (die Mischung – $\mu\epsilon\acute{\iota}\chi\iota\varsigma$ – wird weder als $\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu$ noch als $\mu\epsilon\tau\alpha\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$ von Platon eingeführt), wendet Platon die buchstäbliche Bezeichnung neben der metaphorischen an, einerseits um das erotische Zusammenkommen zu bezeichnen: *Resp.* 458d3, d9, 571c9–571d1, *Legg.* 773d4, 836c3, 839a5, 930d3.¹⁸ Andererseits wird die Mischung von Wein und Wasser $\mu\epsilon\acute{\iota}\chi\iota\varsigma$ oder ($\acute{\sigma}\acute{\upsilon}\nu$)- $\kappa\rho\alpha\sigma\iota\varsigma$ genannt: *Legg.* 721a4, 773d1, *Phil.* 60b11, c2, c8. Diese machen die zwei üblichen Hauptdomänen der vorphilosophischen Ursprünge der Mischung als Metapher aus.¹⁹ Im ersten

¹⁸ Die Domäne der Liebesvereinigung taucht schon bei Homer als $\mu\epsilon\acute{\iota}\gamma\upsilon\nu\sigma\theta\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \phi\iota\lambda\acute{\omicron}\tau\eta\tau\iota$ auf. Auch wenn die Mischung andere Arten menschlichen Kontakts bezeichnen mag (wie gastfreundlicher oder feindlicher Verkehr), häufen sich die Beispiele des Liebesverkehrs: Vgl.: *Ilias*, 2. 232, 3. 445, 5. 190, 6. 161, 6. 165, 24. 131, *Odyssee*, 5. 126, 15. 420, 22. 445. Ebenso bei Hesiod, *Th.* 920, 927, 970. Die erotische Nuance herrscht bei den orphischen Schriften vor und begegnet auch bei Parmenides im Fragment B12: Die alles lenkende Göttin ist Ursache für die *schreckliche* Mischung durch die Verbindung des Weiblichen mit dem Männlichen. Die Mischung zwischen den entgegengesetzten Kräften kann bei Parmenides nur diskreditiert werden als unerlaubte Vermischung der zwei Wege des Seins und Nichtseins von Seiten der “zweiköpfigen” Menschen.

¹⁹ $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\nu$ im Sinne des Geläufigen und nicht des Eigentlichen als zur bezeichneten Sache exklusiv Zugehörigen. Ob die Bezeichnung des Liebesakts als Mischung als eine abgenutzte Metapher gelten muss, ist für unseren Gedankengang nicht von Belang, da er

Fall kennzeichnet $\mu\epsilon\tilde{\iota}\xi\iota\varsigma$ das dynamische Sich-Vermischen der Leiber als Akt und Prozess. Während im zweiten Fall der Prozess des Mischens und das Gemisch selbst im Sinne des Produkts als $\mu\epsilon\tilde{\iota}\xi\iota\varsigma$ bezeichnet werden, wird das sich ergebende Kind bei der Mischung der Geschlechter nicht "Gemischtes" genannt, sondern das Gemisch besteht im Mischungsakt als solchem.²⁰

Weil Platon als erster die Mischung zur Bezeichnung der ideellen Beziehungen angewendet hat, da er sie als erster einführte, ist es eher sinnvoll zu behaupten, dass es noch nicht um eine ausgelöschte, tote Metapher geht, die "abgenutzt und sinnlich kraftlos" geworden ist, "eine Münze, die ihr Bild verloren hat und nun als Metall in Betracht kommt".²¹ Die Metapher der Mischung beansprucht keine notwendige und umso weniger eine ausschließliche Berechtigung, da sie neben anderen Metaphern hervortritt: Anwesenheit, Gemeinschaft, Teilhabe. So manifestiert sich verstärkt ihr noch nicht Hart- oder Starrgewordensein, ihr Lebendigkeit. Im Falle einer Abnutzung wäre man berechtigt, von einem Verlöschen der sinnlichen Nachklänge auszugehen. Die Metapher der Mischung erwirbt ihre philosophische Bedeutung nicht durch Ausschluss der Bildlichkeit, die vielmehr mitgetragen wird, indem das ideelle Verhältnis anhand einer Vielfalt von Bildern veranschaulicht wird.

Während im *Sophistes* der Hintergrund der Mischung von Wein und Wasser stärker hervortritt, so dass auf die Verflüssigung der Grenzen bei den $\mu\acute{\epsilon}\gamma\iota\sigma\tau\alpha\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\eta$ (die Elemente der Mischung) verwiesen werden kann, gewinnt im Rahmen des *Philebos* der erotische Ursprung die Oberhand. Dort wird weiter bestätigt, dass sich die Mischung nicht zwischen an sich getrennten, nachträglich zusammengebrachten Gegenständen vollzieht. Im Rahmen dieses späteren platonischen Dialogs wird die dritte Gattung der Mischung innerhalb des vierfachen Gefüges (23c1–27c1) zum Ort des Erscheinens verschiedener Aspekte von Belang: Die Mischung drückt sowohl den Prozess ($\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\nu$) als auch das hergestellte Produkt ($\gamma\epsilon\gamma\epsilon\nu\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$) aus. Sie ist Mischung von entgegengesetzten Elementen ($\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ und $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\theta\omicron\nu$), was auch die Gefahr in sich birgt, dass die richtige Mischung aufgelöst wird: Die Mischung des guten Lebens ist nicht vorgegeben, sondern aufgegeben und fragil.

die Begriffsbildung als solche nicht thematisiert. Es genügt aufzuzeigen, dass die Bezeichnung der anvisierten Mischung eine Metapher ist, da die üblichen Bedeutungen auf einen fremden Bereich übertragen werden.

²⁰ Wilhelm Schwabe ist den ursprünglichen Sachfeldern der Mischung nachgegangen. Das Schwergewicht wird auf die Untersuchung des Begriffs "Element" gelegt, weil "der Begriff von Elementen sachlich grundlegender als der Mischungsbegriff" ist (S. 4).

²¹ Friedrich Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in KSA, Bd. 1, S. 881.

Zu unserer Frage, warum für das Bezeichnen der innerideellen Beziehungen die Metapher der Mischung eine gelungenere Metapher ist als diejenige der Teilhabe, ist hier Folgendes anzuführen: Die vorphilosophische konkrete Mischung bindet den Prozess des Mischens und das Produkt des Gemischten zusammen. Die philosophische Übertragung im Bereich des Intelligiblen ermöglicht danach das Zur-Sprache-Kommen des bewegten Charakters der ideellen Beziehungen, was im Falle der Teilhabe (“μέθεξις”) nicht so deutlich wird. Außerdem verweist ihre biologische Herkunft sowohl auf den werdenden Charakter der Ideenwelt als auch auf das “Gewordensein” des ideellen Seins. Die Anwendung der Mischung auf der Ebene der Ideen deutet auf das ideelle Sein nicht als erstes unbedingtes Prinzip hin, sondern als ontologische Geburt, als ontologisches Produkt in einer Reihe von “überzeitlichen *geneiseis*”.

Immer von der konkreten Metapher der Mischung ausgehend,²² fassen wir eine Reihe von Überlegungen zusammen. Die Darlegung mag Anregungen aus Aristoteles’ Analyse willkommen heißen; sie werden aber in den platonischen Kontext integriert und – wenn angebracht – modifiziert. Die Sprachfigur der Metapher kann zum ersten eine zentrale Stelle innerhalb der geschriebenen Philosophie Platons beanspruchen. Die polyvalenten platonischen Dialoge manifestieren sich unter anderem als dramatische Werke und machen die Kulmination einer philosophischen Rhetorik als protreptische Schriften aus. Die besondere Gattung des platonischen Dialogs wird infolgedessen zum rechten Ort, an dem die Metapher am besten gedeihen kann. Der angemessene Stil ergibt sich – je nach Desiderat der jeweiligen Dialogpartie – als eine besondere Mitte zwischen dem Banalen und dem Erhabenen. Dem letzteren dient unter anderem die Metapher, die sich über das Gebräuchliche hinwegsetzt und einem deswegen befremdlich vorkommt.²³

Zum zweiten dient der veranschaulichende Charakter der Metapher (der Mischung) den didaktischen Zielen der Dialektik. Das μεταφέρειν geschieht anhand von Bildern, mit denen wir in unserem Alltag vertraut sind, und so zeigt sich die Kontinuität zwischen vorphilosophischen Zusammenhängen und der Philosophie. Die Rolle des Bildes bleibt unter dieser Perspektive propädeutisch: den Weg zur Dialektik vorbereitend. Wir betrachten es daher noch nicht in seinem philosophischen Wesen. Das Bild wird zugleich aus seinem gewöhnlichen Zusammenhang herausgelöst und in einen neuen eingebettet, was dem Zuhörer oder Leser zunächst

²² Es ist hier also nicht unser Ziel, bei Platon eine Metaphertheorie überhaupt zu entwerfen.

²³ Aristot. *Rhet.* III 2, *Poet.* XXII 1–2.

rätselhaft erscheint.²⁴ Dem zunächst irritierten, mitdenkenden Leser wird aufgegeben, dass er die Ähnlichkeiten erforscht, die den Autor zu dieser lebendigen Metapher veranlasst haben. Dass die Irritation des Empfängers ein erstes methodisches Ziel seitens des platonischen Dialektikers ist, der ihn bewusst in die Aporie versetzen will, lernen wir vor allem – aber nicht ausschließlich – in den früheren Dialogen kennen. Trotz allem sollte der Eindruck vermieden werden, dass es bei dem Erstaunen aufgrund einer unerwarteten Metapher um die am tiefsten angelegte Aporie geht, oder dass Platon das Philosophieren bloß als Enträtseln von aufgegebenen Rätseln versteht.²⁵ Während nach Aristoteles im Rahmen der Rhetorik und Poetik das schnelle, angenehme Lernen Zeichen einer gelungenen Metapher ist, geht es im Fall der *methexis* und der Mischung als Metapher nicht um ein zu entzifferndes Rätsel, sondern um einen wesentlichen Kern der platonischen Lehre, dem sich der Mitphilosophierende innerhalb der langwierigen dialektischen Erziehung annähern kann.

Anhand einer Metapher kann zum Dritten die Schwäche der tradierten Sprache überwunden werden, wenn es kein geläufiges Nennwort zur Bezeichnung einer Sache gibt. Dass der Dialektiker kühn mit der überlieferten Sprache umgeht, wird häufig in den platonischen Texten manifest. Er wird herausgefordert, die der Sprache innewohnende Schwäche zu überwinden, indem er wagt, sogar neue Bezeichnungen einzuführen, auch wenn er bei seiner sacherschließenden Forschung relativ großzügig mit Wörtern und Ausdrücken verfährt und zu fast keinen terminologischen Fixierungen gelangt.²⁶

Zum Vierten muss der philosophische Umgang mit einem Bild innerhalb der Dialektik unterstrichen werden, der zur dessen Transformation führt: Vom sinnlichen *wird* es zum philosophischen Bild, und so gelangt Platon nicht vom sinnlichen Inhalt zu einem von Sinnlichkeit abstrahierten Begriff, sondern zu einer das Sinnliche tragenden Metapher. Das Sichtbare und das Unsichtbare werden nicht als zwei voneinander strikt

²⁴ Aristoteles spricht von der Metapher als ἀντιτύμα und von den Rätseln aufgegebenen Metaphern als gelungenen in: *Rhet.* 1405a37–1405b6, auch *Poet.* 1458a24–32, wobei übermäßige Anwendung oder das Zusammenbringen von schlechthin nicht verwandten Sachen kritisiert wird.

²⁵ Damit wäre zugegebenermaßen auch Aristoteles einverstanden.

²⁶ Als charakteristische Belege: *Charm.* 163d3–6, *Men.* 87b8f., *Theait.* 177e1f., 184c1–3, 199a4f., *Soph.* 267d4–e2, *Pol.* 261e5–7, *Legg.* 864a8f. Aristoteles besteht gleichermaßen darauf, dass sogar neue Wörter in bestimmten Fällen einzuführen sind: ἐνίοτε δὲ καὶ ὀνοματοποιεῖν ἴσως ἀναγκαῖον (*Kateg.* 7a5–6, auch: 7b12, *Eth. Nikom.* 1108a18, *Top.* 104b36, 157a29). Die Benennung von zuvor Namenlosem leisten gewisse metaphorische Akte: Aristot. *Rhet.* 1405a36ff., *Poet.* 1457b25–30, was eine Theorie der ausschließlichen Substitution einschränkt (dass die Metaphern schon bestehende literale Bedeutungen ersetzen).

getrennte Bereiche betrachtet, sondern das Sinnliche schwingt bei der ideellen Mischung mit. Dabei wird der Bestimmung von Resp. 511b8–10 nicht widersprochen, nach der der Dialektiker ausschließlich im Bereich der Ideen bleibt. Dort wird nämlich die Anwendung der Bilder von Seiten des Mathematikers kritisiert, ohne dass zwischen angemessenerem und weniger angemessenem Umgang mit Bildern im Rahmen der Dialektik unterschieden wird.

III. Die Mischung der größten Gattungen im *Sophistes*: Vom Sein als δύναμις zur δύναμις des Seins als Mischung

Den Ausgangspunkt und Leitfaden unserer *Sophistes*-Auslegung stellt der vom Gast eingeführte Begriff der δύναμις (Kraft, Macht) als Seinskriterium dar. Mitten in der Riesenschlacht (*Gigantomachia*) über den Sinn des Seins versucht er, zunächst mit den extremen *Somatisten* ins Gespräch zu kommen, die ausschließlich das Körperhafte als Sein anerkennen, bevor er sich mit den Ideenfreunden auseinandersetzt: „Ich behaupte also: was nur immer über eine Kraft verfügt, sei es, auf irgend etwas anderes eine Wirkung auszuüben, sei es, um selbst etwas an sich zu erleben, mag das auch das allermindeste von dem Geringsten sein und wäre es auch nur ein einziges Mal – das alles *ist* wirklich; ich stelle nämlich als Merkmal zur Bestimmung des Seienden auf, dass es nichts anderes ist als eine Kraft.“²⁷ Zugegebenermaßen wird δύναμις im weiteren Gespräch weder expliziert noch ausgefeilt. Trotz dieses ersten Anscheins schleicht sich der Begriff unmerklich in die anschließende Problematik der Ideengemeinschaft ein, wenn gefragt wird, ob die Seiendheit, die Bewegung, die Ruhe und anderes über keine Kraft zum Miteinandersein verfügen²⁸ oder ob das Gegenteil der Fall ist.²⁹ Gesucht wird dann eine Wissenschaft, die die sich miteinander verbindenden Elemente ihres Bereichs erforscht und die δύναμις ihrer Mischung auf ihre Ursachen zurückführt.³⁰

Wir konstatieren einige wichtige Punkte: Erstens liegt dem dynamischen Begriff des Seins eine unhintergehbare Zweiheit zugrunde: Man geht von einem Seienden aus, das wirkt, und einem, das leidet, und auf diese Weise muss in δύναμις selbst und in dem durch sie bestimmten Seienden die Gemeinschaft (κοινωνία) als Bedingung zugrunde liegen, auch wenn das noch nicht explizit entfaltet wird. Gewiss könnte der Einwand

²⁷ Rufeners Übers. (bearbeitet von G. M.) zu *Soph.* 247d8–247e4.

²⁸ *Soph.* 251e8: μηδενὶ μηδὲν μηδεμίαν δύναμιν ἔχειν κοινωνίας εἰς μηδέν.

²⁹ *Soph.* 251d8f.: ὡς δυνατὰ ἐπικοινωνεῖν ἀλλήλοις. Auch: 252d2f: δύναμιν ἐπικοινωνίας.

³⁰ *Soph.* 253a8: ὅποια ὅποίοις δυνατὰ κοινωνεῖν. 253c2: ὥστε συμμείγνυσθαι δυνατὰ εἶναι.

erhoben werden, dass diese Konzeption noch vergegenständlichend sei, und die Vielheit der Ideen äußerlich postuliert werde, da es um zwei voneinander getrennte und distinkte Seiende geht; auch kann die innere Ausdifferenzierung des Seienden noch nicht als erwiesen gelten, aber schon hiermit wird angedeutet, dass das Seiende über sich hinausweist. Zweitens wird aufgrund der Bestimmung der δύναμις das Augenmerk auf die *Beziehung* zwischen Seienden gelenkt. Die Konzeption der Idee als fensterloser Monade – ohne Beziehung zu den anderen – wird daher durch die Einführung der *dynamis* als Kriterium des Seins, also vor der Diskussion über die drei Möglichkeiten der Mischung (252dff.), schon ausgeschlossen. Und drittens wird durch das Verständnis der Idee als δύναμις (betrachtet als aktive Mächtigkeit eher als einen Seinsmangel implizierende, passive, unverwirklichte Möglichkeit) das wesentliche Moment ihrer Unverfügbarkeit hervorgekehrt. Der Philosoph bittet oft in den Dialogen und appelliert mit vollem Ernst an die Götter, dass die Idee sich zeige. Es liegt nicht ausschließlich in unserer Macht, dass sich die Idee nach der mühsamen diskursiven Übung zeigt; daher wird das Moment des Plötzlichen (ἐξαίφνης) mit der unvorhersehbaren und überraschenden Offenbarung bei der Schau verbunden.³¹ Auf der Basis dieser drei Punkte lässt sich in der Tat gegen Diès' Auffassung zeigen, wie δύναμις auf die Fortsetzung der Problematik der größten Gattungen tatsächlich *wirkt*. Da dieser Begriff den tragenden Boden der Gemeinschaft der größten Gattungen bereitet, ist man berechtigt, von organischer Entfaltung der ideellen Mischung aus der δύναμις zu sprechen.³²

Im Laufe des Dialogs wird die bedingte ideelle Mischung (Verbindungsmöglichkeit einiger Ideen mit anderen) nicht durch etwas Höheres begründet, sondern aufgewiesen, insofern die kontradiktorische Hypothese (keine Möglichkeit der Mischung) und die Option der uneingeschränkten Mischung (alles mit allem mischbar) in ihrer Widersprüchlichkeit aufgezeigt und ausgeschlossen werden (251c8–e8). Die Ursache dieser Art der Mischung wird hier nicht angegeben, auch wenn die Frage danach gestellt wird (253b8–c3). Ob die eingeführte Mischung auch direkt oder ausschließlich indirekt – also elenktisch wie hier – bewiesen werden kann, mag hier dahingestellt bleiben. In unserem Kontext wird sie trotz des ersten Anscheins als begründend und nicht als begründet dargestellt – auch

³¹ Am charakteristischsten dazu s. *Symp.* 210c, VII. *Epist.* 341c. Allgemeiner zum Plötzlichen als dem wunderbaren Wesen jeder Verwandlung der Gegensätze ineinander: *Parm.* 156d–157a.

³² Gegen A. Diès, S. 118, 128; auch gegen Apelts These einer *unplatonischen* Dynamisbestimmung. Übereinstimmung mit M. Heidegger, GA 19, S. 474–6, außerdem mit Pester (gegen eine Verkläuserung des Begriffs *dynamis*, trotz der Differenzen in Bezug auf den hermeneutischen Rahmen seiner Arbeit).

wenn sie explizit nicht als ἀρχή charakterisiert wird –, da sie die Wissenschaft der Dialektik fundiert und unsere Rede schlechthin ermöglicht (*Soph.* 259e4–6, vgl. *Phaidr.* 266b3–5). Insofern die platonische Dialektik sich im Rahmen der folgenden Passage der μέγιστα γένη als die “Aufweisung der Möglichkeiten des Miteinander-Anwesendseins im Seienden, sofern es im logos begegnet” schildern lässt,³³ erweist sich die Möglichkeit der Gemeinschaft als der tragende Boden, der sich nicht beweisen lässt.

Man könnte als Erstes einwenden, dass die Mischung doch auf noch Ursprünglicheres und Höheres – und zwar ihre Elemente – zurückzuführen ist (also das Seiende, das Andere, die Bewegung, die Ruhe und das Selbe), was *prima facie* plausibel zu sein scheint. Sollte man nicht unter diesen ausgewählten größten Gattungen nach der Ursache der Mischung suchen? Diese Bedenken werden dadurch entkräftet, dass sich die Mischung der größten Gattungen als unhintergebar zeigt: Alle fünf (vor allem wird auf das Seiende und das Andere fokussiert) sind unzertrennlich miteinander verbunden.

Auch ein zweiter möglicher Einwand soll zur Sprache kommen: Verbirgt sich in dieser Darstellung eine Verabsolutierung der Mischung gegenüber der Trennung (die beiden mitkonstitutiven Momente der Dialektik)?³⁴ Was gleichfalls dadurch zerstreut werden kann, dass unsere Betrachtung der Mischung (der größten Gattungen) als die höchste *im Dialog* dargestellte αἰτία und *im Dialog* nicht weiter begründete, sondern begründende ἀρχή dieser Gefahr entkommt, weil die Mischung der größten Gattungen eine Mischung von trennbaren Elementen ist, d.h. diese ideale Mischung schließt das Trennen – oder besser gesagt die Trennbarkeit der allgemeinsten Ideen – mit ein. Auch wenn sie trennbar sind – da die Trennung und die Mischung die zwei korrelativen Momente der Dialektik ausmachen – zeigt sich die Mischung in ihrem Fall als ursprünglicher als ihre trennbaren Elemente.

Wenn man die Frage stellt, was *Ontologie* im *Sophistes* heißen soll, gelangt man zu einer *Gigantomachie* innerhalb der platonischen Forschung nicht nur in Bezug auf das Wesen, sondern auch in Bezug auf die Anzahl der vertretenen Ontologien: a) Platon habe *keine* Ontologie (G. Figal), b) bei der Passage der größten Gattungen gehe es um die Frage nach dem Sein des Seienden als Seiendem (M. Heidegger, Kl. Düsing, A. Koch)³⁵,

³³ Nach dem gelungenen Ausdruck von M. Heidegger, GA 19, S. 530.

³⁴ Als das andere Extrem zu J. Stenzels Deutung, der die Begriffsenteilung als erschöpfenden Inhalt der späteren Dialektik betrachtet.

³⁵ Nach Heidegger liegt das Ziel der ganzen Ausführungen in der Passage der *megista gene* darin, “das Sein des Seienden sichtbar zu machen”, aufzuzeigen, “was jedem Seienden als Seiendem zukommt” (GA 19, S. 535). Kl. Düsing, S. 116, 121, A. Koch, §46.

c) im *Sophistes* seien sogar zwei Ontologien vertreten (z.B. St. Rosen³⁶). Durch die Trennung einer göttlichen *Ousiologie* von einer Ontologie der “monoeidetic elements” bringt die dritte Deutung die Kontinuität und organische Entfaltung des Gesprächs nicht zur vollen Geltung. Statt einer Verdoppelung der Ontologien, die nach Rosen auf einer Integration der vielfältigen Dimensionen des dramatischen Textes beruhen soll, aber sich eigentlich auf ein diskontinuierliches Verständnis des Textes und eine unangebrachte Trennung von zusammengehörigen platonischen Wesenszügen³⁷ stützt, bevorzugen wir eine Lektüre, die die innere textliche Dynamik hervortreten lässt: Die *eine Ontologie* der vielfachen Vermittlung der μέγιστα γένη erfüllt inhaltlich das παντελῶς ὄν – 248e7–249a1: das vollkommene Seiende, das intensional und nicht extensional zu verstehen ist: Was ist die Idee qua Idee,³⁸ was macht das Seiende als Seiendes aus? – und stellt zugleich einen weiteren Schritt bei der *Verinnerlichung* dar: Was (im Fall der δύναμις von zwei distinkten Seienden) dem Seienden als das Andere äußerlich entgegengesetzt schien, wird sich nun im Seienden selbst manifestieren.

IV. Stationen bei der Argumentation für eine Gleichursprünglichkeit: Die Natur der Mischung der größten Gattungen: Soph. 254b-259e

Da auch sogar das Evidenteste in Zweifel gezogen worden ist, muss unterstrichen werden, dass es sich im Fall der μέγιστα γένη um γένη/εἶδη (also platonische Ideen) handelt. Die Unterscheidung zwischen wertvolleren und weniger wertvollen Ideen ist schon in der *Politeia* vollzogen worden, wo der ideelle Bereich in 485b6 in Höheres und weniger Wertvolles dem Rang nach unterschieden wird.³⁹ Der Verbund der größten Gattungen übernimmt im *Sophistes* die Rolle des ausgezeichneten Bandes innerhalb des ideellen Bereichs und funktioniert analog zu den Vokalen innerhalb des Alphabets. Es geht um wichtigste, wenn auch nicht *die* wichtigsten – da ausgewählten – Gattungen.

³⁶ St. Rosen, S. 212ff.

³⁷ Gemeint sei in diesem Fall die Trennung von platonischer Ideenlehre, wohin die μέγιστα γένη gehören, und dem Göttlichen, das nach Rosen nur bei der οὐσία zu finden sei. Die platonischen Ideen werden jedoch als göttlich verstanden (vgl. *Phaidr.* 249c), was die Künstlichkeit einer solchen Trennung zwischen zwei Ontologien nachweist.

³⁸ Der Schwerpunkt unserer Analyse liegt eher im ideentheoretischen Aspekt (in der Frage nach dem Sein der Idee als Idee) als im urteils-formallogischen, auch wenn sich die zwei Ebenen des Öfteren überschneiden.

³⁹ Wie Th. Szlezák hervorgehoben hat (1993, S. 73). Zum “Wertvollen” als *terminus technicus* im Rahmen der Akademie s. Th. Szlezák (1998).

Nach dem ersten argumentativen Schritt (254d3–255e7) stehen die größten Gattungen *nebeneinander* wie vorhandene Atom-Elemente mit abgehobenem spezifischem Bedeutungsgehalt: als diskrete, nicht zusammenfallende letzte Einheiten. Wenn der Gast bei seiner Argumentation hier Halt machte, wäre der eminente Sinn der größten Gattungen – durch Sätze antisthenischer Art – nur äußerlich fassbar: “Das Seiende ist das Seiende”, “die Bewegung ist die Bewegung”, “die Ruhe ist die Ruhe”, “das Andere ist das Andere”, “das Selbe ist das Selbe”. Das Seiende ist weder das Andere, noch die Bewegung, noch die Ruhe, noch das Selbe. Was *ist* aber das Seiende als Allgemeines?⁴⁰

Wie der nächste Beweisschritt (255e8–257c4) genügend zur Klarheit bringt, bestimmen die fünf unableitbaren – deswegen gleichursprünglichen – Ideen einander reziprok. Ihre Natur kommt zum Vorschein erst durch die vielfache Vermittlung aller anderen größten Gattungen. Die Idee des Seienden ist bewegt, stillstehend, identisch mit sich selbst, verschieden von den anderen. Wir gelangen durch einen anspruchsvollen, mühsamen dialektischen Weg (und es geht nur um eine Auswahl) zu Folgendem: Das bewegte, stillstehende, selbige, andere *Seiende*, das bewegte, stillstehende, selbige, seiende *Andere*, die stillstehende, selbe, seiende, andere *Bewegung*, der bewegte, selbige, andere, seiende *Stillstand*, und das bewegte, stillstehende, seiende, andere *Selbige*, die in sich ausdifferenziert sind. In dem Fall der größten Gattungen geht es nicht um einseitige Teilhaberelationen, sondern die Beziehung zwischen Idee und Ideal scheint zu schwinden, insofern die Idee des Seienden nicht nur die ist, an der die Ideen des Anderen, der Bewegung, des Stillstands und des Selbigen teilhaben, sondern diejenige, die an ihnen teilhat, um überhaupt zu sein. Die δύναμις der Mischung der größten Gattungen ist die sich in Bewegung setzende Mischung der mit Mühe trennbaren – da unauflöslich miteinander verbundenen – größten Gattungen. Der Begriff der δύναμις vom Angehen und Angegangenwerden bleibt daher im Rahmen der Gemeinschaft der μέγιστα γένη und aufgrund ihrer wechselseitigen Abhängigkeit und Zusammenwirkung höchst relevant. Ihr Sein besteht in ihrer gegenseitigen Bedingtheit, und ihre Natur (φύσις) wird von der Teilhabe an den anderen *wesentlich* bestimmt.⁴¹

⁴⁰ Das Verhältnis zwischen Teil und Ganzem (im Rahmen der Gemeinschaft der größten Gattungen) bleibt in der jetzigen Ausführung unerwähnt, damit wir nicht vom Hundertsten ins Tausendste kommen, obwohl das die Natur der Allgemeinheit der größten Gattungen noch mehr erhellen würde.

⁴¹ Wenn die nicht auf ein subsumptionslogisches Modell zugeschnittenen Beziehungen der μέγιστα γένη in Prädikationssätze “hineingepresst” werden, zeigt sich das Symmetrische ihrer Beziehungen (in partieller Übereinstimmung mit Cornford, S. 273ff., 297, gegen J. L. Ackrill, in: Allen (Hrsg.), S. 218).

Obschon die Gattung des Anderen das Primat gegenüber dem Seienden im zweiten Beweisschritt zu bedrohen scheint, da sich die Idee des Anderen sowohl als Ursache der Scheidung der Ideen als auch als notwendige Bedingung ihrer Mischung auszeichnen lässt, fällt bei genauerem Hinsehen auf, dass nicht die Idee des Anderen als Ursache der Mischung und Trennung der Ideen bezeichnet wird, also nicht ein "Element" der Mischung, sondern die Mischung selbst, *die Teilhabe* am Anderen, die *Gemeinschaft* mit der Idee des Anderen: διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου (*Soph.* 255e5–6), διὰ τὴν κοινωνίαν τοῦ θατέρου (*Soph.* 256b2). Wie sich auf diese Weise ergibt, wird der Mischung gegenüber der Trennung eine Art Primat zugesprochen, *insofern* die begriffliche Trennbarkeit schon die Mischung und Vereinigung der Ideen voraussetzt. Auch die Trennung der Ideen wird als eine Art Verknüpfung herausgestellt.⁴² Die Mischung der höchsten Gattungen ereignet sich nicht auf der Basis von *getrennten, vorhandenen* Elementen (das Seiende, das Andere, die Bewegung, die Ruhe, das Selbe), die erst *nachträglich* gemischt werden, sondern erst in der Dynamik des Vollzugs der Mischung kommen ihre eher *Momente* als eigenständige, getrennte Elemente zur Erscheinung, und so wird das Gefüge der Mischung selbst verantwortlich für die Entmischung (Trennbarkeit) dieser Momente. Auf diese Weise kann das Fehlen einer Zurückführung der Mischung auf eines ihrer Momente eine sinnvolle Erklärung finden.

Die eigene Macht der sich entfaltenden Mischung meldet sich durch das häufig angewendete Perfekt bei der Gemeinschaft der obersten Gattungen:⁴³ Das Band ist immer schon durch alles hindurchgegangen, Ideen sind je schon ausgebreitet und zusammengefasst worden. Die Idee des Anderen ist je schon durch alles hindurchgegangen, ist immer schon zerstückelt worden. Die Idee des Seienden und des Anderen haben je schon einander durchdrungen und immer schon aneinander teilgenommen. Die Ideen sind immer schon gemischt und entmischt. Diese Art eines ontologischen "Aktes" widerspricht der Ewigkeit des ideellen Kosmos nicht, sondern bringt seine ontologische Bedingtheit zur Sprache: Einerseits verfügt er über seine eigene Macht, sich zu entfalten und zu artikulieren, andererseits weist er zugleich auf etwas Früheres hin, das ihn "zustande gebracht hat". Mit der unhintergehbaren Mischung von gleichrangigen Seienden und Anderen erfährt zumindest in der geschriebenen platonischen Philosophie des *Sophistes* die uns interessierende Übertragung der *methexis* ihr Ende.

⁴² Paul Natorp, S. 298.

⁴³ *Soph.* 252a10, 253a5, 253d6, d9, 255e4, 257c7, 258e1, 259a6, b1. Nach dem Ausdruck Plotins für die zweite Hypostase: πλήθος ἀδιάκριτον καὶ αὐ̄ διακεκριμένον (*Ennead.* VI, 9, 5, 16).

V. Zielsetzung im *Philebos*: die Rekonstruktion der Einheit des Dialogs

Die mehrfach angefochtene Einheit des *Philebos* kann restauriert werden, indem die Bewegung des Gesprächs in den drei aufeinander folgenden Passagen [dreiteilige Fragestellung (15b1–8), die Dialektikpassage (16b4–17a5) und die vierfache Einteilung alles Seienden (23c1–27c1)] und dabei unsere Rekonstruktion der Übertragung der *methexis* vom Wahrnehmbaren zu den zwei platonischen Prinzipien aufgezeigt werden.

In der dreiteiligen Fragestellung (15b1–8) wird der Blick von der ersten Ebene der Teilhabe auf die innerideellen Beziehungen gelenkt, indem Sokrates kurz und bündig die drei echten Probleme des Einigen und des Vielen formuliert: a) das Problem der Ideenannahme, b) das Eine und Viele innerhalb des Ideenbereichs (nach der notwendigen Ergänzung der "lacuna" in 15b4, nach *προσδεχομένην*, schon von E. Hoffmann gesehen, so auch C. Meinwald⁴⁴), c) das Zurückkommen auf die Frage der Teilhabe des Wahrnehmbaren an der Idee nach dem Aufstieg zu den innerideellen Beziehungen.⁴⁵

VI. Von *λόγος* als Kampfplatz (*μάχης*: 15d2) zu der Dialektikpassage (16c5–17a5)

Unser *λόγος* manifestiert sich zugleich in seiner Stärke und Schwäche als Ansatzpunkt zur eristischen Aporie oder dialektischen Euporie. Bevor Sokrates zu der Darstellung der Dialektik kommt (16c5ff.), expliziert er

⁴⁴ Meinwald 1996. Damit der Gegensatz (wegen *ὁμῶς*, 15b4) zu der Einheit der Idee gerechtfertigt werden kann, ist von einer Lücke im Text auszugehen: s. die Übersetzung unten, Anm. 45.

⁴⁵ "Zuerst (muss untersucht werden), ob man annehmen muss, dass gewisse so beschaffene Monaden wahrhaft existieren; dann, wie diese wiederum, obwohl jede einzelne immer dieselbe ist, und weder Werden noch Vergehen zulässt, dennoch am sichersten eine ist. Im Anschluss daran (muss untersucht werden), dass Dasselbe und Eine zugleich im Einigen und im Vielen wird, sei (sc. diese Monade/Idee) im werdenden und unbegrenzten zerstreut und vieles geworden oder als ganze von sich selbst getrennt, was doch wohl schlechthin unmöglich erschiene. Dieses 'Eine und Viele' hinsichtlich des so Beschaffenen, und nicht jenes, ist nämlich die Ursache aller Aporie, Protarchos, wenn man nicht richtig darin übereinstimmt, aber auch wiederum die Ursache der Lösung (der Schwierigkeiten), wenn man richtig darin übereinstimmt" (*Phil.* 15b1–c3, Übers. G. M.). An dieser Stelle gibt es in der Forschung eine lebhaft debattierte Frage, ob es darin um zwei oder drei Fragen geht (Diès' englische Ausgabe hat 15b3 nach *ὁμῶς εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην* ein Semikolon anstelle des Fragezeichens). Die Rekonstruktion der Stelle lässt sich mit ausschließlich philologischen Argumenten nicht entscheiden, und ich habe die Version bevorzugt, die dem Wortlaut und dem Vorgehen des Gesprächs entspricht. Der Nachklang des *Parmenides* kann nicht überhört werden.

seinen Verfall und Missbrauch von Seiten der Sophisten (15d8–16a3). Die Stärke dieses ausgezeichneten *metaxy* (zwischen Wahrnehmbarem und der Schau, zwischen Menschen und Göttern⁴⁶) muss entsprechend hervorgehoben werden, damit wir nicht zu seiner grundsätzlichen Degradierung gelangen, die auch die Entwertung des dialektischen Vermögens mit sich brächte.

Die Dialektikpassage thematisiert in aller Kürze den schönen und schwer anzuwendenden Weg der Dialektik, die Gabe der Götter, die

vermittels eines Prometheus unter die früheren Menschen zugleich mit einem stark leuchtenden Feuer geworfen wurde, die dann, besser als wir seiend und näher bei den Göttern wohnend, diese Kunde tradiert haben, nämlich, dass das jeweils als Seiendes Bezeichnete einerseits aus Einem und Vielem ist, und dass es andererseits Grenze und Unbegrenztheit verwachsen in sich enthält (ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἔχόντων). Und (sc. sie haben uns tradiert,) dass wir also, weil dies (sc. das Seiende) so angeordnet ist, nachdem wir eine Idee von jedem (Seienden) jedes Mal angenommen haben, immer nach ihr suchen müssen – wir werden sie nämlich finden, weil sie darin enthalten ist –, und wenn wir sie erfasst haben, nach der einen (Idee), zwei suchen müssen, wenn es zwei gibt, wenn nicht, drei oder eine andere Zahl, und wieder auf diese Weise jedes von jenen einheitlichen Bestandteilen, bis man nicht nur sieht, dass das anfängliche Eine (τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν) eins und vieles und unendlich ist, sondern auch wieviel. Die Idee des Unbegrenzten (τὴν τοῦ ἀπείρου ἰδέα) aber sollte man nicht an die Vielheit heranbringen, bevor man nicht ihre ganze Zahl genau sieht, die zwischen dem Unbegrenzten und dem Einen liegt, sondern erst dann darf man die jeweilige Einheit von allem ins Unbegrenzte entlassen und auf sich beruhen lassen. (16c5–17a5, G. M.)

In 16c10 tritt die prinzipielle *methexis* der zwei pythagoreisch verkleideten platonischen Prinzipien hervor, die Grenze (πέρας) anstelle des Einen und die Unbegrenztheit (ἄπειρον) anstelle der Unbestimmten Zweiheit:⁴⁷ Der hier nachvollzogene Aufstieg führt nicht zum ersten platonischen Prinzip, sondern zu dem Zusammengewachsensein der zwei Prinzipien (im Seienden). Anschließend wird die vom Dialektiker nachzuvollziehende Begrenzung eines *ganzen* ideellen Zusammenhangs (*Phil.* 18c7–8) vor dem Hintergrund eines sehr anspruchsvollen holistischen Wissenskonzepts thematisiert. Am Anfang des dialektischen Prozesses

⁴⁶ Auf der Basis des *logos* vermittelt Eros zwischen Göttern und Menschen (*Symp.* 202e3–203a4, 203a2f: πᾶσα [...] ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος). Im *Philebos* (28b8) wird der Dialektiker (Sokrates) προσφῆτης genannt, Dolmetscher zwischen dem Göttlichen und dem einzuweihenden Gesprächspartner (Protarchos). Das alles, damit dem alten Platon keine pessimistische Revision unterstellt wird, da er die Schwäche der Rede problematisiert (*VII. Epist.* 342e).

⁴⁷ Vgl. Aristot. *Metaph.* A5–6, Philolaos' Fragmente DK 44B 1, 2, 6.

erscheint die zu untersuchende gesetzte Idee als *eine* (z.B. die Wissenschaft, die Lust oder der *eros*). Sie muss weiter differenziert werden, bis die genaue Anzahl von Ideen erreicht wird, die zwischen der ersten, noch nicht begrenzten – und deswegen für den Dialektiker noch unklaren und diffusen – ideellen Einheit und der Unbegrenztheit des Wahrnehmbaren vermittelt (das betrifft sowohl die unbegrenzte Zahl der Einzeldinge als auch seine Unbestimmbarkeit als Fehlen der Begrenzung). Das “Eine” (ἓν) lässt sich in diesem Zusammenhang (einschließlich der drei Beispiele, 17a8–18d2) fünffach aussagen: zunächst als noch nicht bestimmte Einheit der jeweiligen einzuteilenden Idee,⁴⁸ am Ende als Einheit der nicht weiter teilbaren Ideen. Durch das *eine* Band, das die Erkenntnis von *allen* elementaren Einheiten für die Erkenntnis jedes *einzelnen* Elementes notwendig macht, wird *ein* wohlgefügtes Ganzes aufgebaut, das schließlich die Einheit der jeweiligen Kunst garantiert (der *grammatike*, der *mousike* oder der Dialektik). Jedes nicht weiter teilbare Element ist nur dann erkennbar, wenn dessen Stellung innerhalb des ganzen Gefüges entdeckt wird – d.h. dessen Bezüglichkeit zu *allen* anderen Elementen des *Systems* – und das je *schon entfaltete* Ideelle im dialektischen Erkennen aufs Neue entfaltet wird. Besondere Bedeutung wird hier zunächst der bestimmten Zahl beigemessen, die zwischen der Einheit der gesetzten untersuchten Idee und der Unbegrenztheit des Wahrnehmbaren vermittelt, das hier ohne Weiteres als ἄπειρον gekennzeichnet wird.⁴⁹ Wie aber werden die Einheit und die Unbegrenztheit erfahren, anders als nie an sich oder voneinander getrennt? Die Einheit der Idee/*Monade* ist keine reine Einfachheit, sondern strukturierte Einheit, die in dem dialektischen Erkenntnisakt zu rekonstruieren ist; die Unbegrenztheit der wahrnehmbaren Phänomene ist nicht als völlig unbegrenzt zu verstehen. Die Bestimmung dieser ideellen Einheit und dieses Unbegrenzten geschieht zugleich: Wenn wir den ideellen Kosmos in seiner Struktur zur Sprache gebracht haben, nachdem wir vom Wahrnehmbaren ausgegangen sind, haben wir auch das Wahrnehmbare bestimmt, insofern es bestimmbar ist.

⁴⁸ *Phone* (als das Beispiel für die ideelle Einheit) bedeutet in diesem Kontext sowohl artikulierter Laut als auch musikalischer Ton: ein Hinweis auf die ursprüngliche Einheit von musikalischer Harmonie und artikulierter altgriechischer Sprache.

⁴⁹ Zur Problematik, ob hier ausschließlich die *dihairesis* beschrieben wird oder sich eine völlig neue Methode zeigt: *Auch* die dihairetische Methode wird mit einbezogen, aber mit der Betonung des Dialektischen (vgl. *Pol.* 285d4ff.): Es wird auf den ganzen Weg von und zu den Prinzipien (also nicht nur auf *dihairesis*) verwiesen, während die *dihairesis* zugleich in ein neues Licht gestellt wird. Es ist nämlich nicht so, dass der Dialektiker die zu untersuchende Idee vor sich hat wie etwas Vorhandenes, wie durch das Bild des Koches (*Phaidr.* 265e1–3) irreführend nahegelegt werden *könnte*. Der Dialektiker ahmt eher einen Urakt der Bestimmung des Unbestimmten nach, der zur διακόσμησις (vgl. *Phil.* 16d1) führte (das Zeitliche ist nur um der Belehrung willen: διδασκαλίας χάριν).

VII. Von der vierfachen Einteilung alles Seienden zum vierfachen Gefüge (23c1–27c1): Das Zeugen des Schönen

Wie erscheinen die Erscheinungen, nachdem der Dialektiker den ganzen Weg bis zum σύμφυτον der Prinzipien gegangen ist? Wie verwandeln sie sich, wenn er zu ihnen zurückkehrt, nachdem er sie zunächst “aufgegeben” hatte, damit er seinen Blick auf die ideelle Monade lenken konnte? Das Unbegrenzte des Wahrnehmbaren geriet als bloßes Werden und Vergehen (τὸ ἐν μὴ τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων, 15a1–2) außer Betracht. Als Einstiegspunkt des dialektischen Prozesses *schien* das Wahrnehmbare (μίαν ἰδέαν περὶ παντός, *Phil.* 16d1–2) dann in den Hintergrund gerückt zu werden, da der Dialektiker sich dem Aufbau des *ideellen* Systems zugewendet hat. Unsere Leitfragen sind in diesem Zusammenhang diese: Was geschieht bei der vierfachen Einteilung von allem Seienden, so dass deren Charakterisierung als vierfaches Gefüge gerechtfertigt wird? Was fügt sich darin? Welches Band (δεσμός) bindet diese Vierheit zu einer Einheit? Zu welchem *Ganzen* sind wir jetzt gelangt, nachdem wir in der Dialektikpassage das Ganze der Ideenwelt vor Augen hatten? Vergessen wir bei den folgenden Überlegungen nicht, dass die vierfache Einteilung des Ganzen um der Argumentation des Dialogs willen eingeführt wird: um die Entscheidung zu treffen, ob die Lust oder die Vernunft den zweiten Preis gewinnen kann als Ursache des guten, gemischten Lebens. Trotz der Gebundenheit an die hier diskutierte ethische Fragestellung lassen sich Stellungnahmen wie die von Roger Shiner in Frage stellen, der von einer ausschließlich “meta-ethical” Ebene des Exkurses ausgeht und demgemäß den metaphysischen Charakter überhaupt verneint.⁵⁰

Es geht bei der anvisierten Einteilung um vier Gattungen (εἶδη oder γένη)⁵¹ als Teile eines Ganzen, das weiter hinausreicht als das in der Dialektikpassage vorkommende ideelle Ganze. Als erste Gattung tritt das

⁵⁰ *Phil.* 23–31 dient nach Shiner dem ethischen Zweck des Dialogs (S. 48). Noch radikaler unterstreicht P. J. Davis das ausschließlich Ethische des Arguments der vierfachen Einteilung: “The argument is, I believe, an *ad hoc* one. It was not intended to provide the basis of an alternative metaphysic” (S. 133). Die platonische Ethik ist trotz all solcher Versuche nicht akzidentell, sondern *notwendigerweise* ontologisch.

⁵¹ Wir müssen uns auf die Frage besinnen, ob eine fünfte Gattung als Ursache der Auflösung der guten Mischungen angenommen werden muss (*Phil.* 23d9–e1). Zunächst kann man sagen, dass Platon in seinen Schriften nie eine erschöpfende Einteilung seiner Ontologie vorlegt. Es ist keine zufriedenstellende Lösung, dass Platon sich nicht als Dogmatiker zeigen möchte und deswegen die Anzahl der Gattungen offen ließ (so P. Friedländer, S. 301), noch weniger, dass es um eine Parodie der dialektischen Forderung nach genauer Aufzählung gehe (so Benitez, S. 63). Auch Gadamer trifft nicht das Richtige, wenn er meint, dass der Vernunft beide Funktionen – die mischende und die auflösende – beizumessen sind (GW Bd. 5, S. 94, richtig dagegen D. Frede, S. 186). Man braucht *in*

Unbegrenzte (ἄπειρον) hervor: Einerseits manifestiert es sein passives Vermögen, indem es Maß- und Zahlenverhältnisse aufnimmt (also quantitativ unbestimmt und bestimmbar ist), andererseits übt es seine Aktivität als Macht der Veränderung und Instabilität aus, die der Begrenzung widerstrebt.⁵² Im *Philebos* erscheint “die schwierige und strittige Gattung” (24a6) in Gegensatzpaaren, und die Präsenz des Duals unterstreicht eine *paarweise* Zusammengehörigkeit (24b1, 2, 8, c2, 3, 5, 7, d3). Wenn man die Vielheit der Gegensätze in ihrer innersten Dynamik zusammendenken möchte – nachdem man die Zweiheit als Grundzug des platonischen Unbegrenzten im Text anerkannt hat – lässt sich eine “Kunde” vom zweiten Prinzip Platons, das an sich undenkbar ist, erkennen.

Die Gattung der Grenze beinhaltet Zahlen- und Maßverhältnisse (wie das Gleiche, das Doppelte: 25a7f., bestimmte Größen: ποσόν: 24c3, 6, 7, d3, d5, das Gemessene: μέτρον, 24c7). Obwohl sich beobachten lässt, dass diese Gattung Begrenztes beinhaltet (schon Gemischtes, also nicht Letztes: πέρας ἔχον, περατοειδές), bleibt es jedenfalls rätselhaft, warum in einem Dialog, in dem so viel Wert auf das richtige Maß gelegt wird, die bestimmten Proportionen und Verhältnisse, die die guten Mischungen verursachen, außer Betracht bleiben. Diese “wichtigste Auslassung des Dialogs”⁵³, die mit dem Verzicht auf die explizite Zusammenführung der zweiten Gattung zusammenhängt, ist erklärungsbedürftig, da die implizite Zusammenführung nicht genügt: Wenn man mehr über die Grenze erfahren möchte, müsste man nämlich betrachten, wie sich die Grenze in der Mischung – beim Prozess des Mischens – zeigt, da die Zusammenführung der Grenze ausgespart wird (25d7–9). Die Erklärung, dass man im Fall einer Zusammenführung der “Grenze” (sonst) vor der Aufgabe stünde, so etwas wie ein System der “Ideen” aufzubauen,⁵⁴ gewinnt mehr an Überzeugungskraft als die skeptischen Bedenken von I. M. Crombie: “It is because *peras* is this sort of a concept that Plato (like ourselves) is unable to be very precise about it and leaves us to catch an intuitive understanding of it from reflection on members of the third class of mixtures or stable conditions”.⁵⁵ Das Ziel des vierfachen Gefüges besteht trotz unserer Bereitschaft, die Ideen im Hintergrund der Gattung der Grenze zu situieren, nicht in der Einreihung des ideellen Seins als solchen.

der *Tat* keine fünfte Gattung *in unserem Rahmen* einzuführen: Das zweite Prinzip, das nie völlig vom ersten Prinzip bezähmt wird, ist Ursache des Schlechten.

⁵² Vgl. dazu TP 23B (Simpl. In *Aristot. Phys.* 202b36). Über das zweite Prinzip als “zweimachend”: Alexander, In *Arist. Metaph. Comment.* A6, 57f.

⁵³ Nach der Bezeichnung von D. Frede, S. 192.

⁵⁴ So der Antisystematiker *par excellence*, Friedländer, S. 303. Außerdem: D. Ross, S. 135f.

⁵⁵ I. M. Crombie, S. 431, auch Benitez, S. 78ff.

Die Kriterien dafür, dass es im Fall der fehlenden Zusammenführung der Gattung der Grenze um eine "Ausparungsstelle" geht,⁵⁶ sind erfüllt: Es handelt sich um das explizite Fehlen einer Mitteilung, die einen wichtigen Teil der Ungeschriebenen Lehre – auf dem aufsteigenden Weg zu den Prinzipien hin – offenbaren würde. Die Wichtigkeit der Zusammenführung wird hervorgehoben und zugleich deren Fehlen. Das geschieht nicht an einer so betont gewichtigen Stelle wie in *Resp.* 509c, was die *Philebos*-Stelle allerdings nicht ihres Ausparungscharakters beraubt.⁵⁷

Alle Interpreten, die eine Auslegung des *Philebos* erstrebt haben, kämpften mit dieser durch das platonische "Schwanken" selbst verursachten Schwierigkeit, ob die Elemente der Mischung im *Philebos* (die bisher anvisierten zwei ersten Gattungen) Seinsmomente oder Gegenstände eigenen Rechtes sind.⁵⁸ Im Anschluss an das Verständnis Gadammers der Elemente der hier anvisierten Mischung als Seinsmomente und nicht als eigenständig existierendes Seiendes⁵⁹ – ohne dass wir seine Kritik an

⁵⁶ Nach Th. Szlezáks Bestimmung des *terminus technicus*, 1993, S. 85–104. Zur weiteren Präzisierung s. ders., 2004, S. 220, Anm. 6 und S. 232, Anm. 2.

⁵⁷ Weiterführend – wenn auch hier nur am Rande erwähnt – ist die Analyse von Karl Bärthlein. Nach Bärthlein werden die Verhältnisse (λόγοι) in der zweiten Gattung des vierfachen Gefüges (πρὸς ἀριθμόν, *Phil.* 25a8, πρὸς μέτρον, 25b1) nicht genannt, weil sie in der Tat von der Sache her nie fixiert oder bloß gegeben seien. Das Angemessene und das Maß seien in jedem Bereich der Kunst und Praxis kein "Fertiges in der Hand" (S. 112), sondern die "unerreichbare, immer Aufgabe bleibende Mitte", derer man sich in der "ständige[n], jedes Mal anders aussehende[n] Überwindung des Gegebenen in Richtung auf das Seinsollende" (ebd., S. 114) asymptotisch annähern könne. Für seine These spricht die Unterscheidung von zwei Arten der Messkunst im *Politikos* (283c11–284e10, im Fall der zweiten Messkunst geht es um die Entstehung des Maßes: 284c1). Da Platon die Problematik der richtigen Messkunst seit der Epoche des *Protagoras* beschäftigt hat, und im vierfachen Gefüge die Rede ist von durch die Einführung des Maßes "gewordenem Sein" und "Werden zum Sein" (*Phil.* 26d8–9: γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειρωγασμένων μέτρων, 27b8–9: μεικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν ~ *Pol.* 283d8–9: κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν, 284c1, d6: πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν, τὸ καίριον, *Phil.* 66a7 ~ τὸν καιρὸν, *Pol.* 284e6), setzt nach unserem Ermessen die Passage des *Philebos* die Unterscheidung der zwei Arten von Messkunst mit einer an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit voraus. So auch D. Frede, S. 197f., 323f., 326f, anders als G. Striker, S. 27, die unentschieden bleibt, weil ποσόν und μέτρον in 24c undifferenziert nebeneinander hervorträten.

⁵⁸ C. Ritter unterstreicht das mal Abstrakte, mal Konkrete der Unbegrenztheit (S. 171) und folgert eine "undurchsichtige Verworrenheit" im vierfachen Gefüge (S. 156). Hackforth spricht von "twofold application of mixture" (S. 52, Anm. 1); vgl. D. Frede, S. 198f.

⁵⁹ Gadammers Interpretation (GW Bd. 5, S. 99) stößt auf den Widerstand der Schmerzen und Freuden, die Mitglieder der ersten Gattung sind, obwohl sie in diesem Fall bestimmte Individua und keine Seinsmomente darstellen, wie Striker einwendet (S. 76). Die Interpretin spricht von einer Doppelrolle der zwei ersten Gattungen: sowohl Elemente, in die das Gemischte nachträglich zerlegt werden kann, als auch selbstständige Gegenstände, wie im Fall der einzelnen in der Wirklichkeit auftretenden Freuden (27e) und im Fall von Frost

Platons philosophischem Bild der Mischung teilen –, haben wir unsere Lösung entwickelt: Grenze und Unbegrenzt (die “Elemente” der dortigen Mischung) als Seinsmomente *und* reale Mächte/Mächtigkeiten zu betrachten.

Den zwei in der Forschung oft vorgebrachten Argumenten gegen das Verständnis des Unbegrenzten als Seinsmoment der Mischung ist einiges entgegenzuhalten. Was das Für-sich-Sein von Frost und Hitze betrifft, die als Manifestationen des Unbegrenzten vorkommen (26a6), kann folgendermaßen argumentiert werden: Es geht innerhalb des vierfachen Gefüges um das Entstehen der guten Mischungen. Aber die Gefahr des Misslingens ist aufgrund des nie völlig bezähmbaren Unbegrenzten immer präsent. Die hier als unbegrenzt dargestellten Paare neigen zum Exzess: Wenn sie sich selbst überlassen werden, entsteht daraus Unordnung, aus der schlechte und unerwünschte Produkte werden können (welche keine Mischungen sind, sondern ein unverbundenes Durcheinander: ἄκρατος συμπεφορημένη συμφορά, *Phil.* 64e1).⁶⁰ Man darf den Kontext nicht so verstehen, dass die Krankheit der Gesundheit, der Misston der Musik und das Unwetter dem harmonischen Klima als eigenständig existierende Elemente der guten Mischung zeitlich vorausgehen und deren Voraussetzung ausmachen. Erst im Rahmen der seienden Ordnung wird die schlechte Mischung möglich, wenn πέρως sich entzieht oder – im Fall der Mythologisierung des ideellen Seins – der Demiurg sich zurückzieht.⁶¹ Auf diese Weise wird die Bedrohung des Auseinandertretens der zwei Elemente und das Misslingen der Mischung betont und nicht das Vorfindliche des jeweiligen Unbegrenzten.

Das zweite Argument, welches auf der Deutung von 30c4 beruht, kann ebenso widerlegt werden. Viel Unbegrenzt gibt es nämlich im All, die Grenze ist aber auch hinreichend: [ἔστιν...] ἄπειρον τε ἐν τῷ παντὶ πολὺ, καὶ πέρως ἱκανόν. Die Stelle sollte uns dennoch nicht zu derartigen Missverständnissen verleiten, dass die erste und zweite

und Hitze (26a). Aber das übersieht Gadamer nicht. D. Frede (ihre Anm. 128, 162 und 171) schließt sich der von Striker an Gadamer These geübten Kritik an, obwohl sie Gadamer Unterscheidung zwischen “ontischer Elementenmischung und ontologischer Struktur der rechten Mischung” lobt (Gadamer, *GW* Bd. 5, S. 106, D. Frede, Anm. 162). Auf jeden Fall ist die Korrektur der Interpretin angemessen, nämlich, dass es in *Phil.* 16c9 nicht um Mischung überhaupt gehe, wie Gadamer meint (*GW* Bd. 5, S. 104). Eine kritische und zugleich fruchtbare Auseinandersetzung mit Gadamer hat schon Preiswerk geführt. Er bemerkt: “Gadamer geht von einem einheitlichen Begriff des Seienden aus, der mit der von Aristoteles vorausgesetzten Gegebenheit zusammenzufallen scheint.” (S. 60).

⁶⁰ I. M. Crombie, S. 435: “There is, if you like, a presupposition according to which ‘that which take more or less’ is always liable to become too much or not enough.”

⁶¹ Das Zurückziehen des Demiurgen tritt sowohl im *Timaios* als auch im Mythos des *Politikos* hervor (*Tim.* 42e, *Pol.* 272e).

Gattung selbstständig existieren. Es geht nämlich dabei nicht um “bloße Seinsmomente”, sondern um reale Mächte, um die positiven und realen Prinzipien der ganzen Wirklichkeit. Da sie als δυνάμεις τοῦ ποιεῖν καὶ τοῦ παθεῖν auftreten, ist die Natur ihrer δύναμις als Mächtigkeit und Macht zu verstehen⁶² und nicht als Strukturelement, das man durch Abstraktion erreichen kann. Die augenfällige und philosophisch auszulegende Tatsache, dass es bei dieser Erörterung nicht um vorkosmische Zustände im mythischen Zusammenhang geht, wie im *Timaios*, kann uns zu der folgenden Überlegung führen, die sich noch in einer Deutung des *Timaios* zu bewähren hat: Die *chora*, die Ideenwelt und den Demiurgen, der durch Nachahmen das Abbild des Vorbildes herausgearbeitet hat, gab es nicht ein einziges Mal, sondern sie sind immerwährend. In jedem Augenblick, in dem der *kosmos* in irgendeinem Bereich der Praxis, Theorie oder Kunst entsteht, sind das Unbegrenzte, die Grenze und der νοῦς präsent.⁶³ Das widerstrebende Unbegrenzte wird “gezwungen”, von seinem absoluten Sich-Entziehen weg und hin zum Sich-Zeigen zu kommen, und wird dadurch begrenzt. So entsteht die Schönheit und die Welt nach Platon: nicht als Ganzes des Anwesenden, sondern als agonales Bezähmen des nie völlig Bezähmbaren.

Am Ort der dritten Gattung der Mischung wird “alles Schöne, das es bei uns gibt”⁶⁴ geboren (ἔκγονον, das Erzeugte beider – der ersten zwei Gattungen – 26d8). Als “Werden zum Sein” (γένεσις εἰς οὐσίαν), als “gewordenes Sein” (γεγεννημένη οὐσία) werden die Gesundheit, die Kunst der Musik, die Jahreszeiten, die Schönheit, die Stärke, die Harmonie und überhaupt das siegreiche gemischte Leben (“das durch Grenze alles Unbegrenzte gebunden hat”, 27d9) verstanden. Als die Gattung, die die zwei ersten Gattungen vereint, erweist sich die wirkende Ursache, die sich als kosmische Weisheit und menschliche Vernunft in dem kosmologischen “Exkurs” (28a–31a) manifestiert. Was den Umfang der dritten Gattung angeht, werden nur gute Mischungen mit eingeschlossen. Der Versuch, auch schlechte Mischungen mit einzubeziehen, um alles Wahrnehmbare unter das Dach der Mischung zu bringen, erweist sich als problematisch.⁶⁵ Es

⁶² Den Charakter der sich durchsetzenden Macht und Mächtigkeit der zwei ersten Gattungen unterstützt die polemische Metaphorik in 24c–d. Der Auftritt der Grenze zerstört nämlich das μάλλον καὶ ἧττον des Unbegrenzten, das entweder die Grenze zum Verschwinden zwingt oder selbst von ihr vertrieben wird.

⁶³ Richtig D. Barbarić, S. 36.

⁶⁴ *Phil.* 26b1–2.

⁶⁵ Diejenigen, die diese Lösung favorisieren, haben den aristotelischen Bericht hervorgehoben, dass Platon sowohl das ideelle als auch das wahrnehmbare Sein aus den zwei platonischen Prinzipien entstehen lässt. So spricht z.B. C. J. de Vogel von “les choses concretes” (S. 22).

wäre ein Frevel, Platon die Meinung zu unterstellen, dass νοῦς als Ursache das Schlechte hervorbringen könnte.⁶⁶ Es geht daher sicherlich nicht um die Konstitution der Gegenstände überhaupt, und die aristotelischen Substanzen als solche sind daher nicht Mitbürger dieser *einen* Welt.⁶⁷ Die Vielheit der gemischten Gegenstände (26c8f.: τὸ πλῆθος τῆς τοῦ τρίτου γενέσεως) bereitet unserer Deutung keine unaufhebbaren Hindernisse, da es um πολλὰ τὰ καλὰ geht, also um die vielen schönen Erscheinungen.⁶⁸ Das wahrnehmbare Schöne als gewordenes Sein zu bezeichnen (γεγεννημένην οὐσίαν, *Phil.* 27b8–9), bedeutet keine metaphysische Revolution im Sinne einer radikalen Modifizierung der von Platon früher vertretenen “Zwei-Welten-Theorie”. Verschiedene Grade von Sein werden unterschieden und auch dem Wahrnehmbaren wird – wenn auch in aller Ferne (*Tim.* 52c4f.) – eine Art Sein zugesprochen. Die Bezeichnung “γένεσις εἰς οὐσίαν” kann zugegebenermaßen die teleologische Ausrichtung des Wahrnehmbaren auf das Ideelle im *Phaidon* charakterisieren, wo vom Streben der vielen gleichen Dinge nach dem Gleichen selbst und ihrem gleichzeitigen Zurückbleiben die Rede ist (75a–b). Darüber hinaus wird die frühere platonische ontologische Gegenüberstellung des Werdens und des Seins jedenfalls auch im *Philebos* nicht preisgegeben. Γένεσις und οὐσία gehören zu klar distinkten ontologischen Seinsgebieten (*Phil.* 54a5–6), also zu verschiedenen Klassen (μοῖρα, *Phil.* 54d2).

Worin besteht dennoch die *neue* Erhellung, trotz des Fehlens einer fundamentalen Revision von Seiten Platons? Die vielen schönen Erscheinungen werden im fünften Buch der *Politeia* folgendermaßen betrachtet: Was ontologisch zwischen dem Sein (παντελῶς ὄν) und dem Nichtsein (παντελῶς μὴ ὄν) liegt, ist Gegenstand der Meinung. Nicht der Philosoph, der sich ausschließlich mit dem reinen Sein befasst, sondern der Mei-

⁶⁶ S. auch oben, Anm. 51. Für das Schlechte wird in der *Politeia* eine andere Ursache angenommen (379c6f.), der Demiurg im *Timaios* verursacht nur Schönes, und erst nachdem sich der Gott des Politikosmythos zurückgezogen hat, bricht die Unordnung schrittweise aus. Dass die Unruhe und Instabilität aus der ersten Gattung des Unbegrenzten stammt, sehen wir deutlich am Ende, beim performativen Mischen des guten Lebens: Die Gefahr der στάσις muss vermieden werden (ἀστασιαστοτάτη μείξις ist das Ziel, 63e9) und deswegen wird nur die Präsenz der reinen Lust im gemischten Leben zugelassen.

⁶⁷ Dass Platon die Reduktion von den Prinzipien zum Wahrnehmbaren nicht bis zum Ende geführt hat, kritisiert Theophrast (TP 30), was sich auch im *Timaios* zeigen lässt: D. Ross, S. 125.

⁶⁸ Auf diese Weise lassen sich die Bedenken D. Fredes entkräften, denen gemäß Platon vielmehr *etwas Seltenes* in harmonischen Mischungen hätte sehen sollen. Nur aber die schönen Erscheinungen und nicht “alle Dinge [...], die eine quantitativ bestimmte, stabile Natur haben” (D. Frede, S. 194), sind Momente der Mischung: πολλὰ τὰ καλὰ (anders ausgedrückt) sind *qua* Erscheinungen unendlich viel der Zahl nach, was das von D. Frede als Rätsel bezeichnete Problem (warum kommen so viele Momente der dritten Gattung vor, wenn es nur um die guten Mischungen geht?) schon enträtselt.

nungsliebende (φιλόδοξος) richtet sich auf die vielen schönen Dinge, die degradiert werden, insofern sie zwischen reinem Sein und reinem Nichtsein herumschweifen (479d: κυλινδεῖται), genauso wie die vielen gerechten und die vielen frommen Dinge. In dem hier fokussierten Ganzen des vierfachen Gefüges,⁶⁹ wo es sich demgegenüber um die Zeugung des Schönen als Bezähmung und Bändigung des jeweiligen Unbestimmten, um die Aufprägung des Seins auf das von sich aus widerstrebende Werden handelt, wird das Ideelle (die zweite Gattung) neben den Erscheinungen (den schönen Erscheinungen: die dritte Gattung) aufgezählt. In der Einheit dieser Welt, die sowohl die Idee als auch die Erscheinung mit einbezieht, offenbart sich das Schöne, die Zuflucht des Guten: “Nun ist uns wieder die Macht des Guten in die Natur des Schönen entflohen.” (*Phil.* 64e5f.). Der *Philosoph* Platon rettet daher im vierfachen Gefüge des *Philebos* die Phänomene, indem er die *schönen* Phänomene rettet.

* * *

Halten wir die Vorteile der hier vorgeschlagenen *Philebos*-Interpretation im Rückblick fest: Bei der Rekonstruktion der einheitlichen Bewegung des Dialogs und der Vermeidung von “unerklärlichen Diskrepanzen” oder Zusammenhangslosigkeit geschah kein hermeneutischer Selbstbetrug im Sinne Kenneth Sayres.⁷⁰ Die indirekte Überlieferung wird nicht als Prokrustesbett verstanden, sondern als das Skelett eines Organismus, dessen Lebendigkeit den Dialogen abzurufen ist. Aufgrund der Kritik an Sayre geraten wir nicht zu einer minimalistischen Deutung wie die Goslings, dessen Kritik an übermäßigem Hineininterpretieren dennoch gerechtfertigt ist. Da hier Protarchos der Gesprächspartner ist, könne es in den Pas-

⁶⁹ Dass Platon immer wieder, von den früheren bis zu den spätesten Dialogen, das Primat des Ganzen gegenüber seinen Teilen hervorgehoben hat, lässt sich zweifelsohne anerkennen. Im *Charmides* kommt das Ganze als das Worum-willen vor, das der Arzt im Blick haben muss, um den körperlichen Teil, dann den ganzen Körper und die Seele zu heilen (156a–e). Im *Phaidros* wird vor ähnlichem hippokratischem Hintergrund die Kenntnis der Natur des Ganzen verlangt, um die Seele zu begreifen (270c), während im *Gorgias* die Gemeinschaft zwischen Erde und Himmel, Menschen und Göttern als geordnetes Ganzes beschrieben wird, in dem Individuum und Staat sich integrieren. Die Sorge um das Ganze – und d.h. um *alle* Teile des Ganzen – wird in den *Nomoi* unterstrichen, um die Vernachlässigung des Kleinen seitens der Götter zu widerlegen: 903b.

⁷⁰ K. Sayre (besonders seit 1983) versucht zwischen H. Cherniss und der Tübinger Schule zu vermitteln; Platon soll schon alles niedergeschrieben haben, was Aristoteles als seine Ungeschriebene Lehre bezeichnet. Weil Sayre von der indirekten Überlieferung ausgeht – sie also voraussetzt – ergibt sich aber eine *petitio principii*. Bei seinem Versuch, alle aristotelischen Berichte in den Dialogen zu finden, zieht er die Schriftkritik Platons nicht in Betracht.

sagen von 16–18 und 23–29 weder um die Darlegung einer Metaphysik noch einer Methodologie Platons gehen, sondern um die “Befreiung von den Bedrängnissen der Anfänger” (S. 227). In der ersten Passage würden das Lernen und Einführen einer *techne*, in der zweiten das Anwenden der *technai* behandelt. Dann muss Gosling jedoch die Begriffe “idea”/“eidos” und sogar “Dialektik” (διαλεκτικῶς, 17a4) als “keine *termini technici Platonici*” (S. 226) verstehen, was ihn aller Überzeugungskraft beraubt.

J. Halfwassens stark neuplatonisch geprägte Auslegung des vierfachen Gefüges erweist sich darüber hinaus als anfechtbar. Seine Schlussfolgerung, dass “auch der *Philebos* für einen die Bipolarität nicht eliminierenden, sondern nur hintergreifenden letzten Monismus Platons spricht”⁷¹ lässt sich modifizieren, wenn man beachtet, dass πέρας und ἄπειρον im vierfachen Gefüge Derivate der Prinzipien (also schon “gemischt”) und nicht die Prinzipien an sich sind. Also Ort der Mischung ist nicht die ideale Welt (auch wenn darauf verwiesen werden kann, dass die Idee ein Gemischtes ist), sondern die (schöne) Erscheinung. Ein Anspruch der unbedingten Bewahrung der terminologischen Konsistenz (zwischen 16c10 und 23ff.) wird durch die Art und Weise des platonischen Schreibens nicht erfüllt.

* * *

Mit unserer Rekonstruktion behaupten wir keinesfalls, dass Aristoteles alles völlig missverstanden und uns zum “Mythos” der Zwei-Welten-Lehre-Ontologie geführt habe; dazu gibt Platon selbst den Anstoß. Dem Stagiriten wird konkret vorgeworfen, dass er eine ganzheitliche Bewegung (nämlich die Übertragung der *methexis*) schon auf ihrer ersten Stufe (*methexis* des Wahrnehmbaren an der Idee) zum Halten gebracht und seine Polemik darauf beschränkt habe. Aristoteles können wir dennoch nicht loslassen: Der Bezug auf ihn hat sich für eine Platon-Interpretation noch einmal als notwendig erwiesen. Wir können nicht anders, als das Gespräch, das er auf seine Weise manchmal blockiert, mühevoll zu rekonstruieren⁷² und

⁷¹ S. 74. S. auch oben, Anm. 16.

⁷² Eine eingehende Untersuchung sollte das *Chorismos*-Problem als einen aristotelischen Einwand verstehen, der von der aristotelischen Problematik der Wirklichkeit der einzelnen Substanzen aus erhoben wurde; bei solch einem Unternehmen, das Gespräch zwischen beiden Philosophen zu rekonstruieren, ohne sich in eine bloße Polemik gegen die aristotelische Polemik zu verwickeln, sollte die aristotelische Konzeption der Substanz als χωριστόν in den Vordergrund gerückt werden, um Aristoteles’ Blickwinkel verstehen zu können. Hier haben wir Schlüsse aus Platons Philosophie gezogen. Zum *chorismos* s. die ertragreiche Abhandlung von G. Fine.

seine höchst wirkungsvolle Kritik zu hinterfragen, um unser Bild des platonischen Philosophierens zu gewinnen.

Bibliographie

Ackrill, J. L. "Plato and the Copula: Sophist 251–259", in: *Journal of Hellenic Studies* 77 (Part I), 1957, S. 1–6. Nachdruck in R. E. Allen (Hrsg.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1965, S. 207–218.

Adam, J. *The Republic of Plato*, Vol. I and II, Cambridge ¹1902, ²1963.

Apelt, O. "Die Ideenlehre in Platos *Sophistes*", in: *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig 1891, S. 67–99.

Barbarić, D. "Warum entflieht das Gute ins Schöne?", in: *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit*, hrsg. von D. Barbarić, Würzburg 2005, S. 31–43.

Bärthlein, K. *Der Analogiebegriff bei den griechischen Mathematikern und bei Platon* (Diss. 1957), Würzburg 1996.

Benitez, E. E. *Forms in Plato's Philebus*, Assen 1989.

Cherniss, H. F. *The Riddle of the Early Academy*, New York 1962.

Cornford, F. M. *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato*, London ¹1957, ²1989.

Crombie, I. M. *An Examination of Plato's Doctrines, II: Plato on Knowledge and Reality*, London ¹1963.

Davis, P. J. "The fourfold Classification in Plato's *Philebus*", in: *Apeiron* 13, Edmonton 1979, S. 124–134.

Diès, A. *La Définition de l'Être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, Paris ²1932.

Düsing, K. "Ontologie und Dialektik bei Plato und Hegel", in: *Hegel-Studien* Bd. 15, Bonn 1980, S. 95–150.

Figal, G. "Platons Destruktion der Ontologie. Zum Sinn des *Parmenides*", in: *Antike und Abendland*, Bd. 39, 1993, S. 29–47.

Fine, G. "Separation", ursprünglich in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2, 1984, S. 31–87, erneut in: Fine, G. *Plato on Knowledge and Forms*, Oxford 2003, S. 252–300.

Frede, D. *Platon, Philebos: Übersetzung und Kommentar*, Göttingen 1997.

Friedländer, P. *Platon*, Bd. III, *Die Platonischen Schriften – zweite und dritte Periode*, Berlin 1975.

Gadamer, H.-G. *Platos dialektische Ethik* (Habilitationsschrift, Leipzig ¹1931), hier aus den *Gesammelten Werken* (GW) zitiert: Bd. 5, Tübingen 1985, *Griechische Philosophie* I, S. 3–163.

— “Zur Vorgeschichte der Metaphysik”, zunächst in: *Anteile: Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main 1950, S. 51–79, hier aus den *Gesammelten Werken* (GW) zitiert: Bd. 6, Tübingen 1985, *Griechische Philosophie* II, S. 9–29.

— “Plato und Heidegger” (Erstdruck in: Ute Guzzoni u.a. [Hrsg.], *Der Idealismus und seine Gegenwart*. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag, Hamburg 1976, S. 166–175), hier aus den *Gesammelten Werken* (GW) zitiert: Bd. 3, Tübingen 1987, *Neuere Philosophie* III, *Plato*, S. 238–248.

Gaiser, K. *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart ¹1963, ²1968.

— “Plato’s enigmatic lecture, On the Good”, in: *Phronesis* 25, Leiden 1980, S. 5–36.

Gosling, J. C. B. “Metaphysik oder Methodologie?: *Philebos*”, in: *Platon: Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, hrsg. von Th. Kobusch u. B. Mojsisch, Darmstadt 1996, S. 213–228.

Guthrie, W. C. S. *A History of Greek Philosophy*, Cambridge ¹1969, ²1975, ³1978. Bd. V: *The Later Plato and the Academy*.

Hackforth, R. *Plato’s Examination of Pleasure*, Cambridge ¹1945, ²1958.

Halfwassen, J. “Monismus und Dualismus in Platons Prinzipienlehre”, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 2, 1997, S. 1–21; erneut in: *Spudasmata* Bd. 82, *Platonisches Philosophieren*, hrsg. von Th. Szlezák, Zürich/New York 2002, S. 67–85.

Heidegger, M. *Platon: Sophistes* (Vorlesung 1924/25), GA 19, Frankfurt am Main 1992.

Hoffmann, E. *Platon: Eine Einführung in sein Philosophieren*, Zürich 1961.

Koch, A. F. Vorlesung SS 2002, *Teil III. Die klassische Metaphysik der Griechen*, §46 (Manuskript).

Meinwald, C. *Plato’s Parmenides*, Oxford 1991.

— “One/Many Problems: *Philebus* 14c1–15c3”, in: *Phronesis* 41, 1996, S. 95–103.

Natorp, P. *Platons Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig ¹1903, 1921² (erweiterte Auflage) Hamburg 1994³.

Nietzsche, F. *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in: *Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. Colli u. M. Montinari, Berlin/New York ²1988, Bd. 1, S. 875–890.

Pester, H.-E. *Platons bewegte Usia*, Wiesbaden 1971. *Klassisch-Philologische Studien*, hrsg. von H. Herter und W. Schmid, Heft 38.

Preiswerk, A. “Das Einzelne bei Platon und Aristoteles”, in: *Philologus*. Supplementband 32, Berlin 1939, S. 1–196.

de Rijk, I. M. *Plato's Sophist: A philosophical Commentary*, Amsterdam/Oxford/New York 1986.

Ritter, C. *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie*, München 1931.

Rosen, S. *Plato's Sophist: The Drama of the Original and Image*, New Haven/London 1983.

Ross, D. *Plato's Theory of Ideas*, Oxford ²1953.

Sayre, K. *Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved*, Princeton 1983.

Schwabe, W. "Mischung" und "Element" im Griechischen bis Platon, Bonn 1980.

Shiner, R. *Knowledge and Reality in Plato's Philebus*, Assen 1974.

Stenzel, J. *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Breslau ¹1917, Leipzig und Berlin ²1931, Darmstadt ³1961.

Striker, G. *Peras und Apeiron: Das Problem der Formen in Platons Philebos*, Göttingen 1970.

Szlezák, T. A. *Platon lesen*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1993.

— "Von der τιμή der Götter zur τιμότης des Prinzips", in: *Ansichten griechischer Rituale: Festschrift für Walter Burkert*, hrsg. von F. Graf, Leipzig 1998, S. 420–439.

— *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen: Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie Teil II*, Berlin/New York 2004.

de Vogel, C. J. "La théorie de l'ἄπειρον chez Platon et dans la tradition platonicienne", in: *Revue Philosophique* 84, Paris 1959, S. 21–39.