

# Widerspruch und Aphairesis in Platons *Politeia*

RAÚL GUTIÉRREZ / *Pontificia Universidad Católica del Perú* /

## 1. Explizite und intentionale Widersprüche

Eine vorsichtige und wiederholte Lektüre der Hauptbücher von Platons *Politeia*<sup>1</sup> zeigt zumindest drei vom Platon als solche in aller Deutlichkeit gesetzten Widersprüche. Alle drei beziehen sich auf drei im Dialog grundsätzliche Sachverhalte. Zunächst einmal auf die geteilte Linie. Denn wenn wir den Anweisungen des Sokrates Folge leisten, sollten wir sie zuerst in zwei ungleiche (ἀνίστα) Teile teilen (*R.* 509 d 6)<sup>2</sup>, sodann jeden Teil nach demselben Verhältnis unterteilen, und dann müssten die zwei mittleren Unterteilun-

---

<sup>1</sup> Über die Konvenienz, immer wieder jene Sachverhalte zu betrachten, die schwer abzulehnen oder anzunehmen sind, vgl. Plat. *R.* 532 d 2–5. Dazu siehe Erler (1987: 79–95).

<sup>2</sup> Wenn, wie mehrere Interpreten zu zeigen versucht haben, der Text anders zu lesen wäre, hätte die Anweisung, die Linie weiter nach dem gleichen Verhältnis zu unterteilen, gar keinen Sinn. Dazu vgl. Adam (1963b: *ad loc.*).

gen gleich sein<sup>3</sup>. Ungleich müssten sie aber sein, wenn wir der anderen ausdrücklichen Anweisung des Sokrates folgten, der nach die Linie je nach Deutlichkeit bzw. Wahrheit oder Undeutlichkeit bzw. Unwahrheit geteilt werden soll<sup>4</sup>. Wie Foley (2008) überzeugend gezeigt hat, sei es die Absicht Platons, hinter diesem offensichtlich gewollten Widerspruch zu zeigen, dass die Lösung dieses Widerspruches der Anwendung der vier in der Linie dargestellten Erkenntnisweisen – *Eikasia, Pistis, Dianoia und Noesis* – bedarf.

Ein zweiter, wenngleich nicht so unmittelbar wahrzunehmender Widerspruch in der *Politeia* besteht zwischen jener emphatischen Aussage, „das Gute ist nicht von allem Ursache, sondern nur von dem, was sich gut verhält, an dem Üblen/Schlechten aber ist es unschuldig“ (R. 379 b 15–16), und der expliziten Annahme von Ideen von Ungerechtem und Schlechtem (R. 476 a 4–5), denn, wenn die Idee des Guten Ursache von Sein und Wesen (τὸ εἶναι τε καὶ οὐσίαν)<sup>5</sup> von allen Ideen ist (R. 509 b 7–8), wäre sie auch Ursache von Sein und Wesen der Idee von Üblem/Schlechtem<sup>6</sup>. Einen möglichen Ausweg aus dieser Ausweglosigkeit hat man darin gesehen, diese Ideen als vollkommene Entitäten zu begreifen, denn wenn man an Ungerechtigkeit und Schlechtigkeit denkt, denkt man normalerweise an ungerechte oder schlechte Personen und Handlungen, nicht an die Gerechtigkeit und die Schlechtigkeit an sich. Wie White<sup>7</sup> es sagt: diese seien nur „unqualifiedly bad“. Wenn aber nach einer grundsätzlichen Annahme der Ideenlehre Platons, schön seien die vielen schönen Dinge nur durch die Teilhabe an der Idee der Schönheit, so sind ungerechte und schlechte Menschen und Handlungen solche nur durch Teilhabe an der Idee der Ungerechtigkeit und der Schlechtigkeit. Letztendlich also wäre die Idee des Guten die Ursache der Ungerechtigkeit und der Schlechtigkeit in dieser Welt, eine nach dem Vorhergesagten offensichtlich in sich widersprüchliche Annahme. Interessanterweise nennt Sokrates in seiner kurzen Darstellung der Ideenlehre innerhalb des Sonnengleichnisses ausschließlich das Schöne selbst und das Gute selbst (R. 507 b 5). Wie in dem Fall des Liniengleichnisses wäre dieser Widerspruch also nicht eher eine an seinen Gesprächspartner und dabei an den Leser gerichteten Provokation, um den

---

<sup>3</sup> Die Gleichheit der mittleren Teile der Linie ergibt sich aus dem Vergleich zwischen den Stellen 509 d 6–8 und 534 a 3–5, denn darin wechseln *Dianoia* und *Pistis* ohne weiteres miteinander, so dass nicht einmal eine mathematische Operation nötig wäre, um sie festzustellen. Dazu Foley (2008: 18): „Plato takes pains to let us know that he knows that his partition procedure entails the equality of the two middle subsegments, which is tremendously odd. One must begin to suspect that Plato not only *intentionally* divides the line in a contradictory way, he also wants his readers to know that he has done so, but without stating this point explicitly”.

<sup>4</sup> Plat. R. 509 d 9: σαφηνεία καὶ ἀσαφεία; 510 a9: ἀληθεία τε καὶ μῆ. Vgl. Plat. R. 511 e 2–3.

<sup>5</sup> Über den Sinn dieses Ausdrucks sind die Meinungen geteilt. Vgl. Krämer (1997: 186, Anm. 9): „Der Ausdruck Seinsheit (*ousia*) präzisiert den zuerst genannten des (infinitivischen) Seins (*einai*) und bezeichnet die formale ontologische Selbstständigkeit und Subsistenz der einzelnen Idee, nicht jedoch ihr inhaltliches Wesen („Essenz“).“ Dagegen unterscheidet Leroux (2002: S. 671, Anm. 140), zwischen beiden Termini: εἶναι benennt die Subsistenz der Idee, ihre ewige Unveränderlichkeit, οὐσία dagegen ihr Wesen als eine bestimmte Idee, „unique et accordée à un domaine de référence qui la spécifie comme une forme unique (par exemple, la forme du beau, le beau en soi).“ In diesem Punkt schließe ich mich der Ansicht Leroux an.

<sup>6</sup> Ausführlicher darüber siehe Gutiérrez (2011).

<sup>7</sup> White (1979: S. 41); vgl. Krämer (1997: 202).

Widerspruch aufzulösen? Umso mehr, wenn man zu der oben zitierten sokratischen Aussage über die Ursache des Schlechten noch die Behauptung heranzieht, man sollte „von dem Bösen sonst andere Ursachen aufsuchen, nur nicht Gott“ (R. 379 c 6–7). Die Aussparung dieser Untersuchung in der *Politeia* drängt um so mehr nach ihrer Durchführung, macht aber die Grenzen dieses Dialogs deutlich. Mögliche Antworten darauf findet man sowohl in späteren Dialogen wie auch in den *agrapha dogmata*<sup>8</sup>. Mehr als an eine Entwicklung der Philosophie Platons lässt dies an die Einschränkungen der Gesprächspartner des Sokrates denken, an die *Politeia* überhaupt als die Darstellung eines Momentes in der Ausbildung des platonischen Philosophen, eine Ausbildung, die in jenen späteren Dialogen und den *agrapha dogmata* gewissermaßen zu ihrer Vollendung gebracht wird. Es ist durchaus denkbar, dass Platon die Reihenfolge seiner Werke im Gefolge der Ausbildungsphasen des Philosophen sich ausgedacht hat, und zwar in der Art und Weise, wie er sie im Höhlengleichnis dargestellt hat<sup>9</sup>.

Direkt mit dem gerade Genannten hängt ein dritter Widerspruch zusammen, und zwar hinsichtlich der Idee des Guten. Denn einerseits haben wir die berühmte und viel diskutierte Behauptung ihrer Seinstranszendenz (ἐπεκεινα τῆς οὐσίας, R. 509 b 8), andererseits ihre Zugehörigkeit zum Seinsbereich, wenn auch als das Leuchtendste (τοῦ ὄντος τὸ φαινότατον, R. 518 c 9), das Seligste (τὸ εὐσaiμονέστατον τοῦ ὄντος, R. 526 e 3) und als das Beste unter den Seienden (τὸ ἄριστον ἐν τοῖς οὐσι, R. 532 c 6); mehr noch, sie ist das letzte Ziel des Intelligiblen (τέλος τοῦ νοητοῦ, R. 532 b 2) oder im Intelligiblen (ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία, R. 517 b 8–c 1). Selbstverständlich kann man auf die Folgen der Analogie zwischen der Sonne und der Idee des Guten hinweisen. Denn so wie die Sonne das Werden und Wachstum dem Sichtbaren verleiht und darum selbst kein Werden sein kann, so auch ist das Gute nicht das Sein (οὐκ οὐσία ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ), da es das Intelligible Sein und Wesen von ihm erhält (R. 509 b 1–8). Dadurch wird die Seinstranszendenz des Guten gekennzeichnet, und dieses umso mehr, da kurz davor Helios als ein Gott gepriesen wird (R. 508 a 4), der als solcher weder Werden noch Vergehen unterworfen ist<sup>10</sup>. Nichtsdestotrotz ist die Sonne aber ein „Sprössling des Guten, welchen das Gute nach der Ähnlichkeit mit sich gezeugt hat (ἐγέννησεν)“ (R. 508 b 12–13; 506 e 3–4). Natürlich könnte man dieses Werden nur als ein Bild von der Abhängigkeit des Sohnes hinsichtlich seines Vaters verstehen<sup>11</sup>. Doch dürfte man dabei nicht vergessen, das die Sonne, wie die anderen himmlischen Körper, eben im Himmel (ἐν οὐρανῷ, R. 508 a 4) wohnt, im Sichtbaren (ἐν τῷ ὁρωμένῳ) also, so dass sie über eine zeitliche Seinsweise

<sup>8</sup> In diesem Sinne zeigt Szlezák (2003), dass es keinen Gegensatz zwischen Sokrates' Theorie des Prinzips [in der *Politeia*] und der Prinzipientheorie der indirekten Überlieferung besteht.

<sup>9</sup> Ein neuer Versuch in dieser Hinsicht ist derjenige von A.K. Cotton (2014), die aber leider sich praktisch ausschließlich nur die englischsprachige Literatur ins Betracht zieht.

<sup>10</sup> So Szlezák (2003: S. 67).

<sup>11</sup> Ein Bild, so wie die Zeit ein bewegliches Bild der Ewigkeit (εἰκὼ κινητὸν τινα αἰῶνος, *Tim.* 37 d 5) ist, und zwar ein ewiges, ein sich gemäß der Zahl entfaltendes Bild (κατ' ἀριθμὸν ἰούσαν αἰώνιον εἰκόνα, *Tim.* 37 d 6–7).

verfügt, die jedoch keinem Werden noch Vergehen unterworfen ist. Die göttliche Erhabenheit der Sonne entspricht also keinesfalls einer angeblichen Unsichtbarkeit, so dass sie als himmlischer Körper nur graduell über andere Körper erhaben ist. Dementsprechend hindert die Erhabenheit des Guten Sokrates nicht daran, das Gute als Idee (ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ) zu betrachten. Kurzum, auch dies ist ein ausdrücklicher und intentionaler Widerspruch Platons in der *Politeia*. Nach einer im Folgenden zu deutenden Stelle sollten solche Widersprüche als hinleitende Aufforderung zum Denken dienen.

## 2. Gleichzeitig erscheinende Gegensätze als Aufforderung zum Denken und das Studium der Einheit

Im Zusammenhang mit der Darstellung der mathematischen Studien des Philosophen unterscheidet Platon zwei Arten von Wahrnehmungsgegenständen: a) diejenigen, die die Vernunft gar nicht zur Betrachtung auffordern, weil sie keine gleichzeitigen Gegensätze hervorbringen, so dass sie angeblich von der Wahrnehmung hinreichend beurteilt werden<sup>12</sup>, und b) diejenigen, die die Vernunft (νόησιν) doch zur Betrachtung auffordern, weil ihre Wahrnehmung eben beide Gegensätze zugleich vorzeigt<sup>13</sup>. Bei dieser letzten Gruppe muss die Vernunft auseinanderhalten, was die Wahrnehmung vermischt. Dieser Vorgang führt letztendlich zur Unterscheidung zwischen Intelligiblen und Sichtbaren (*R.* 524 c13), und wird später *Analyse* genannt<sup>14</sup>. Nun wird dieser hier ausschließlich auf Wahrnehmungsgegenstände angewendete Vorgang der Aussonderung der Gegensätze immer wieder im Aufstieg zum Intelligiblen und letztlich zur Idee des Guten vollzogen werden. Um diesen von Glaukon anfänglich nicht verstandenen Vorgang zu erklären, führt Sokrates das Beispiel der drei Finger und ihrer Eigenschaften vor. Bei den drei Fingern – der kleinste, der zweite und der mittlere – sieht sich die Seele der Vielen (ἡ ψυχή τῶν πολλῶν) nicht dazu aufgefordert, die Vernunft zu fragen, was ein Finger sei, denn nirgends hat sich gezeigt, dass ein Finger zugleich das Gegenteil von einem Finger sei (*R.* 523 c 4–e 1). Ihre Größe und Kleinheit unterscheidet das Sehvermögen aber nicht hinreichend, genausowenig wie die anderen Sinne die von ihnen jeweils wahrgenommen entgegengesetzten Eigenschaften, so dass die Seele in eine Aporie gerät und fragt, was bedeutet Größe, was Kleinheit, usw. (*R.* 523 e 3–524 a 10). So sieht sich die Seele dazu genötigt, die berechnende Überlegung und die Vernunft (λογισμὸν καὶ νόησιν) herbeizurufen, um zu untersuchen, ob das Angemeldete eins oder zwei sei (*R.* 524 b 3–5).

<sup>12</sup> Plat. *R.* 523 c 1–2: τὰ μὲν οὐ παρακαλοῦντα (...) ὅσα μὴ ἐκβαίει εἰς ἐναντίον αἴσθησιν ἅμα·

<sup>13</sup> Plat. *R.* 523 c 2–3: τὰ δ' ἐκβαίνοντα ὡς παρακαλοῦντα τίθεμι, ἐπειδὴν ἡ αἴσθησις μηδὲν μᾶλλον τοῦτο ἢ τὸ ἐναντίον δηλοῖ.

<sup>14</sup> Vgl. Alcin. *Intr.* 5, 4: „Analysis comprises three types: the first is the ascent from sense objects to the primary intelligibles; the second is an ascent through what can be demonstrated and indicated to propositions which are indemonstrable and immediate; and the third is that which advances upwards from a hypothesis to non-hypothetical first principles” (Alcinous 1993).

Wenn sie als zwei erscheinen, so wird jeweils jede als andere und damit als eine erscheinen. Erscheint jeweils jede als eine, so werden alle beide als zwei erscheinen, und die Vernunft muss sie getrennt (κεχωρισμένα) begreifen, denn sonst wären sie nicht zwei, sondern nur eine (R. 524 b–c). Die Erkenntnis dessen, dass sie zwei sind, bringt mit sich die Erkenntnis ihrer Entgegensetzung, somit auch ihrer Trennung. Die Vernunft hält also auseinander, was die Wahrnehmung als Vermischtes (συγκεχυμένον) wahrnimmt (R. 524 c 4), so dass die Vernunft Klarheit (σαφήνειαν, R. 524 c 6) in die unzutreffenden Deutungen (ἄστοι ἐρμηνεῖαι, R. 524 b 1) der sinnlichen Wahrnehmung bringt. Das Resultat der Arbeit der Vernunft ist letztlich nicht nur die Trennung der entgegengesetzten Eigenschaften, sondern auch die Unterscheidung vom Intelligiblen und Sichtbaren: Καὶ οὕτω δὴ τὸ μὲν νοητόν, τὸ δ' ὄρατόν ἐκαλέσαμεν (R. 524 c 13)<sup>15</sup>.

Klarheit und Mangel an Klarheit lassen an dem Liniengleichnis denken<sup>16</sup>. Die relative, von der Mehrheit der Menschen nicht in Frage gestellten Klarheit der Finger ist ein gutes Beispiel der Gegenstände der *Pistis*, ihre vermischten und daher unbestimmten Eigenschaften dagegen dürfen als Beispiele der von der *Eikasia* wahrgenommenen Bilder (εἰκόνας) dieser Gegenstände verstanden werden<sup>17</sup>. Daher wäre zu erwarten, dass der nächste Schritt des bisher erwähnten Vorgangs uns in die *Dianoia* versetzt. Gerade in diesem Sinne wird nach der Einordnung der Zahl und der Einheit in den oben genannten Gegenstandsarten gefragt, ob sie der Klasse der die Vernunft auffordernden oder nicht auffordernden Gegenständen gehören. Der Ausgangspunkt der Untersuchung ist nun die sinnliche Einheit, die von den Vielen unbefragt blieb. Nach diesem neuen Moment im Argument „sehen wir“ aber „dasselbe“, bzw. jegliche sinnliche Einheit, „zugleich als eines und als unendliche Vielheit“ (ἅμα γὰρ ταὐτὸν ὡς ἓν τε ὀρῶμεν καὶ ὡς ἄπειρα τὸ πλῆθος, R. 525 a 4–5). Infolgedessen wird die Seele nun wieder in eine Aporie versetzt, muss das Denken in Bewegung setzen und sich fragen, was die Einheit selbst sei (τί ποτέ ἐστιν αὐτὸ τὸ ἓν, R. 524 e). Der Vorgang ist nun wieder derselbe wie beim Ausgangspunkt des Arguments. Die Vernunft muss als die entscheidende Instanz (ἐπικρινοῦντος) wieder herangezogen werden. Somit wird die Lehre über das Eine (περὶ τὸ ἓν μάθησις), die bereits eine Rolle spielte, als eine leitende und zur Betrachtung des Seienden hinlenkenden anerkannt (R. 524 e–525 a).

Die Frage nach der Einheit an sich führt zur Unterscheidung der sinnlichen von der mathematischen Einheit. Würde jemand die Einheit selbst im Gedanken zerteilen wollen, so würden die Experten sie vervielfältigen, und zwar aus Furcht, dass sie nicht als eins, sondern als viele Teile erschiene (R. 525 d 4–e 3). Also wird die mathematische

<sup>15</sup> In aller Deutlichkeit bezieht sich diese Stelle auf die Einführung der Ideenlehre im Buch V 475 e ff. Und kann durchaus als eine Erklärung des ersten Abschnitts 475 e 9–476 a 3 begriffen werden.

<sup>16</sup> Sowohl die σαφήνεια wie die ἄστοι ἐρμηνεῖαι verweisen auf das Linien- (σαφηνεία καὶ ἀσαφεῖα, R. 509 e 9; vgl. R. 513 e 3) wie auf das Höhlengleichnis (ἄστοι ἐικόνα καὶ δεσμώτας ἀτόπους, 515 a4). Vgl. Gutiérrez (2009a).

<sup>17</sup> Wie mehrmals anerkannt, dürfen diese Bilder keinesfalls buchstäblich verstanden werden. Vgl. Gutiérrez (2009a).

Einheit als unteilbar (μόριον τε ἔχον ἐν ἑαυτῷ οὐδέν) aufgefasst, so dass a) jede Einheit jeder anderen gleich ohne jegliche Differenz ist (R. 526 a 3–4), b) nur der *Dianoia* zugänglich (διανοηθῆναι μόνον ἐγχορεῖ, R. 526 a 6–7; cf. R. 529 d 4–5) und darum unmöglich auf irgendeine andere Art zu handhaben (ἄλλως δ' οὐδαμῶς μεταχειρίζεσθαι δυνατόν, R. 526 a 7). Diese Einheit ist also nicht nur unteilbar und immerseiend (ἀεὶ ὄντος)<sup>18</sup> wie die Ideen, sondern auch unendlich wiederholbar, was sie wiederum von der Ideen unterscheidet<sup>19</sup>: diese sind nämlich jeweils einzig<sup>20</sup>. Somit unterscheiden sich auch die Zahlen an sich (αὐτοὶ οἱ ἀριθμοί) sowohl von den sichtbaren und greifbaren Zahlen (ὄρατὰ ἢ ἀπτὰ σώματα ἔχοντας ἀριθμούς, R. 525 d 5–8), wie von den Ideen. Gerade der oben genannten Ausschluss anderer Arten der Manipulation der mathematischen Einheit und der mit ihr gebildeten Zahlen hebt den Hinweis auf die *Dianoia* hervor, so dass diese, nicht zuletzt wegen der hier vorgeschlagenen Strukturgleichheit des Arguments mit dem Liniengleichnis, nicht nur als Denken im allgemeinen, sondern präziser als mittlerer Erkenntnismodus zwischen der Meinung und der Vernunft/Einsicht (ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὔσαν, R. 511 d 4–5; cf. R. 533 d 4–6) zu verstehen ist.

So werden einerseits drei Arten von Einheit – sinnliche, mathematische und ideen-hafte – differenziert und auseinandergehalten, andererseits aber wird die mathematische Einheit selbst als an sich vollkommene und einfache Einheit von den Zahlen an sich bzw. von der mathematischen Zahlen getrennt, da diese als eine von vielen Einheiten zusammengesetzten Vielheit bzw. Einheit aufgefasst wird<sup>21</sup>. Die Macht zur Trennung von Sichtbaren und Intelligiblen teilt die verschiedene mathematischen Wissenschaften untereinander und macht den Zugang zur Betrachtung der Idee des Guten leichter (ῥᾶον, R. 526 e 2–3)<sup>22</sup>, besonders die Trennung von Einheit und Zahl bietet ein ausgezeichnetes Modell für die *Aphairesis* der Idee des Guten von der anderen Ideen an<sup>23</sup>, worin weiterhin die Forderung zur Trennung von Gegensätzen bzw. von Einheit und Vielheit wirkt.

<sup>18</sup> Diese den Gegenständen der Geometrie zugeschriebene Bestimmung (R. 527 b 6) dürfte wohl für alle mathematischen Gegenständen gelten.

<sup>19</sup> Vgl. Plat. *Phlb.* 56 d 9–e 3: οἱ μὲν γάρ που μονάδας ἀνίσους καταριθμοῦνται τῶν περὶ ἀριθμῶν (...) οἱ δ' οὐκ ἄν ποτε αὐτοῖς συνακολουθήσειαν, εἰ μὴ μονάδα μονάδος ἐκάστης τῶν μυρίων μηδεμίαν ἄλλην ἄλλης διαφέρουσιν τις θήσει.

<sup>20</sup> Vgl. Plat. R. 476 a6–7: αὐτὸ μὲν ἐν ἑκάστων εἶναι; R. 507 b5–6: κατ' ἰδέαν μίαν ἐκάστου ὡς μίας οὔσης. Vgl. R. 596 a 6–7.

<sup>21</sup> Vgl. Eucl. VII, Def. 2: ἀριθμὸς δὲ τὸ ἐκ μονάδων συγκείμενον πλῆθος.

<sup>22</sup> Gaiser (1986: 103), weist eigentlich auf diese Unterscheidung hin: „Formen der Einheitlichkeit (Gleichmäßigkeit, Übereinstimmung), denen *Erscheinungsweisen* (Kursiven von R.G.) der Uneinheitlichkeit (Ungleichmäßigkeit, Nichtübereinstimmung) gegenüberstehen“. Dabei ist zu bedenken, dass der von ihm genannten Grundgegensatz sich in der Entgegensetzung zweier Seinsebenen bzw. zwischen sinnlich konkreten und mathematischen abstrakten Entitäten (nicht Ideen) zeigt. Auf gleicher ontologischen Ebene zeigt sich dieser Grundgegensatz bei den Beispielen für mathematische Hypothesen: Ungeradzahligkeit und Geradzahligkeit, die Figuren (Kreisform und die unendlich vielen Möglichkeiten geradliniger Begrenzung, wie Dreieck, Viereck, usw.), die drei Arten von Winkel (rechte, spitze und stumpfe) (Gaiser 1986: 102).

<sup>23</sup> Ausführlich darüber Krämer (1966).

### 3. *Apharesis* und *Prosthesis* in *Politeia* I–II

Der dargestellte Vorgang der Trennung von Gegensätzen wird bereits in den ersten Büchern der *Politeia* gebraucht. Gerade der sokratische Elenchus der Gerechtigkeitsauffassungen von Kephalos, Polemarchos und Thrasymachos versucht zu zeigen, dass diese je nach den Umständen gerecht bzw. ungerecht sind. Auch Glaukon verlangt in *Politeia* II die Absonderung des Gerechtesten von dem Ungerechtesten, um ein richtiges Urteil über ihre Lebensweise fällen zu können (R. 360 e; 361 d)<sup>24</sup>. Glaukon gibt uns eine weitere Auskunft über diese Gegeneinanderstellung (διάστασις): „Wir wollen dem Ungerechten nichts von der Ungerechtigkeit *abtrennen* (μηδὲν ἀφαιρῶμεν μήτε τοῦ ἀδίκου ἀπὸ τῆς ἀδικίας), dem Gerechten auch nichts von der Gerechtigkeit, sondern sie jeden in seinem Bestreben vollendet setzen (τέλειον τιθῶμεν)“ (R. 360 e 4–6). Ἀφαιρεῖν und τιθεῖναι sind zwei komplementäre Vernunftstätigkeiten. Die Setzung des vollendetsten Gerechten und des vollendetsten Ungerechten schließt die Substraktion von allem ihnen jeweils Eigenen aus, setzt aber jeweils die Substraktion (ἀφαίρεσις) von allem der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit Fremden voraus, sollten ihre Erscheinungen eben als Vollendete gesetzt werden. Die διάστασις besteht also in einer Vernunfttätigkeit, wodurch zum Auseinanderhalten der Gegensätze von ihnen alles weggenommen wird, was ihren Wesen fremd ist, so dass sie in ihrer vollendetsten Gestalt sich zeigen. Somit ist sie dem oben dargestellten Vorgang der Trennung der Gegensätze ähnlich. Nur im gegenwärtigen Zusammenhang ist diese Trennung von der Auffassung des Thrasymachos und der Mehrheit bedingt, eine Auffassung, die keine Unterscheidung zwischen Sein und Schein anerkennt. Ganz im Gegenteil: dem vollkommenen Ungerechten müsste man die vollkommene Ungerechtigkeit zugestehen (δοτέον) und ihm nichts davon abziehen (οὐκ ἀφαιρετέον) oder doch von der wahrhaften, aber keinesfalls von dem Schein der Gerechtigkeit, denn die vollendetste Ungerechtigkeit bestehe darin, gerecht zu scheinen ohne es zu sein (ἔσχάτη γὰρ ἀδικία δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα, R. 361 a 4–5); dem Gerechten müsste man dagegen den Schein von Gerechtigkeit wegnehmen (ἀφαιρετέον δὴ τε δοκεῖν), nicht aber den größten Schein der Ungerechtigkeit (δόξαν τὴν μεγίστην ἀδικίας) (R. 361 a–d). Auf die ursprünglich mathematische Herkunft dieser Methode verweist der ausdrückliche Gebrauch der *termini technici* πρόσθησις und ἀφαίρεσις seitens von Adeimantos: „Lasse das weg, was sich auf den Ruf bezieht (τὰς δὲ δόξας ἀφαίρει) [...]; denn wenn Du nicht von beiden den richtigen Schein hinweg nimmst (εἰ γὰρ μὴ ἀφαιρήσεις ἐκατέρωθεν τὰς ἀληθεῖς)“, vom Gerechten den Schein, gerecht zu sein, vom Ungerechten der Schein, ungerecht zu sein, „und den falschen an die Stelle hinzusetzt (τὰς δὲ ψευδεῖς

<sup>24</sup> Man könnte denken, Glaukon folge so einen Vorschlag von Thrasymachos, der in der Tat meint, man sollte die vollendetste Ungerechtigkeit (τελειωτάτην ἀδικίαν, R. 344 a) ins Betracht ziehen (R. 344 a), um den Ungerechten leichter erkennen zu können. In Wahrheit würde Thrasymachos aber von Sokrates zu dieser Meinung hingeleitet, und zwar 1) von seiner Forderung nach einer deutlicheren Ausdruckweise (R. 338 d 4–5), 2) von seiner Feststellung, der Regierende könne bei der Bestimmung des ihm Zutraglichen sich irren, und 3) von seiner Forderung der Klärung, ob Thrasymachos sich einer gewöhnlichen oder einer genauen Redeweise bediene.

προσθήσεις)“, dem Gerechten, ungerecht zu sein, dem Ungerechten, gerecht zu sein, „so werden wir sagen, du lobst nicht die Gerechtigkeit, sondern den Schein davon“ (R. 367 b 5–8). Es ist erstaunlich, dass die Verteidigung der Meinung der Mehrheit über den Vorteil der Ungerechtigkeit über die Gerechtigkeit gerade von der Methode der Trennung und der Gegenüberstellung der Gegensätze Gebrauch macht, einer Methode der Mathematik, die wie wir gesehen haben, von Platon zur Unterscheidung von Sichtbaren und Intelligiblen herangezogen wird. Doch muss sie davon Gebrauch machen, denn sie verspricht keinen Erfolg ohne den Rekurs auf die vollendete Gestalt der Ungerechtigkeit, der Tyrannei, die aber eben nur dann möglich ist, wenn sie alle mögliche Hindernisse überwindet, und somit einem Bezug zur Empirie bzw. zum Schein durchhält. Das wahre Interesse von Glaukon und Adeimantos richtet sich aber auf das Sein der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit an sich, „was jedes ist und was für eine Kraft es an und für sich hat (τί τ' ἔστιν ἐκάτερον καὶ τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ' αὐτὸ), sowie es in der Seele ist“, ohne Rücksicht auf ihre Folgen (R. 358 b 4–6; d 3; 367 b2–5; d 2–3; e 3–4)<sup>25</sup>. In aller Deutlichkeit haben wir hier die Intention zur Trennung und Gegenüberstellung der Gegensätze, der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, in einer Sprache ausgedrückt, die zweifelsohne das begriffliche Abstraktionsebene der Ideenlehre antizipiert.

#### 4. Einheit und unbestimmte Vielheit in der Konstitution der Polis, der Seele und der Ideen

Ist die Konstitution der sinnlichen Einheit als eine Zusammensetzung von Einheit und unbestimmter Vielheit explicit genannt, so ist es kein Wunder, dass Platon (1) die Polis als ein Beispiel davon betrachtet. Doch – im Zusammenklang mit der *agrapha dogmata* – lässt sich auch zeigen, dass dies auch für (2) die Seele und (3) die Ideen gilt.

1. Sokrates sagt zu Glaukon: „Du bist sehr unschuldig (...), dass du meinst, es verdiene irgendeine andere, dass man sie eine Stadt nenne, außer nur eine solche, wie wir eingerichtet haben (...) Die anderen muß man größer nennen (μειζόνως προσαγορεύειν). Denn eine jede von ihnen ist gar viele Städte, aber nicht eine Stadt (ἐκάστη γὰρ αὐτῶν πόλεις εἰσι πάμπολλα ἀλλ' οὐ πόλις) (...) Denn zwei sind sie auf jeden Fall, die einander feindlich gegenüber stehen, eine der Armen und eine der Reichen, in jeder von diesen wiederum sind sehr viele (τούτων δ' ἐκατέρω πάνυ πολλαί)“ (R. 422 e 3–423 a 2). Nur die gerechte Stadt verdient also eine Stadt genannt zu werden, solange wie sie gemäß der Bestimmung der Gerechtigkeit eine aus einer Vielheit entstandene gänzliche Einheit bildet. Je ungerechter sie wird, nimmt ihre Einheitlichkeit ab, ihre Vielfältigkeit aber zu. Dies ist aber genau das Modell, nach dem die Darstellung der ungerechten

---

<sup>25</sup> Vgl. Plat. R. 367 e 2–4: τί ποιοῦσα ἐκατέρα τὸν ἔχοντα αὐτὴ δι' αὐτήν, ἕαντε μὴ θεοῦς τε καὶ ἀνθρώπων, ἢ μὲν ἀγαθόν, ἢ δὲ κακόν ἐστί.

Verfassungsformen in *Politeia* VIII–IX erfolgt<sup>26</sup>. Das ist aber auch das Modell der Durchführung der zweiten Deduktion des zweiten Teils des *Parmenides*: wenn das Eine ist, hat es Teile, das Eine und das Seiende, so dass aber bei jedem dieser Teile wiederum die ebengenannten Teile – das Seiende und das Eine – dabei sind. Daraus folgt: das seiende Eine (τὸ ἓν ὄν) ist also zugleich eine unbestimmte Vielheit (ἄπειρον τὸ πλῆθος, *Prm.* 142 b–143 a). Somit ist jegliche sinnliche Einheit, darunter auch die Polis, ein Beispiel des seienden Einen. Das Argument des *Parmenides* gilt aber nicht nur für die sinnliche Einheit, sondern für die Gesamtheit dessen, was ist und eines ist.

2. Die Seele wird mit einem „Strom“ (ῥεῦμα) verglichen, denn je nach der Richtung ihrer Begierden bewegt sie sich in die eine oder die andere Richtung (*R.* 485 d 6–8). Entweder findet sie zu ihrem ursprünglichen bzw. wahren, mit dem Göttlichen, Unsterblichen und Immerseienden verwandten (τῷ θεϊῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ ἀεὶ ὄντι, *R.* 611 e 1–2) Wesen zurück, indem sie die ihr in ihrer gegenwärtigen leiblichen Verfassung zugewachsenen (προσπεφυκέναι, *R.* 611 d 3; περιπέφυκεν *R.* 612 a 2) Muscheln und Gestein abstößt (περικρουσθεῖσα, *R.* 611 e 4), oder wird sie durch die tausenderlei ihr neuzugewachsenen Übel eher einem Tier (θηρίῳ) ähnlich (*R.* 611 d 4). Offensichtlich kann man diesen Unterschied im Sinne der *prósthēsis* und *aphairesis* verstehen. Nun unterscheidet Sokrates in der gegenwärtigen Verfassung dieses seelischen Stroms drei Teile.<sup>27</sup> Zu diesem Zweck setzt er als Prinzip den Satz von zu vermeidenden Widerspruch voraus (ὑποθέμενοι, *R.* 437 a 5): „Es ist offenbar, dass dasselbe nicht das Gegenteil tun oder leiden will gemäß demselben und hinsichtlich desselben zu gleicher Zeit, so dass, wenn wir irgendwie finden sollten, dass in der Seele (ἐν αὐτοῖς) dies geschieht, wir wissen werden, dass sie nicht dasselbe waren, sondern mehreres“ (*R.* 436 b 8–9). Gemäß dieses Prinzips unterscheidet er zwei entgegengesetzte Bewegungen in der Seele: eine, die zu etwas drängt, und eine andere, die davon abhält, eine, die etwas an sich zieht, und eine andere, die eben dasselbe von sich stößt. Diese beiden Bewegungen, da sie nach dem Satz vom Widerspruch nicht von ein und demselben in der Seele verursacht werden können, werden das eine auf das Unvernünftige und Begehrliche (ἀλόγιστον τε καὶ ἐπιθυμητικόν), das andere auf das Vernünftige (λογιστικόν) in der Seele zurückgeführt (*R.* 439 d 4–8). Wie bei der Trennung von entgegengesetzten Eigenschaften haben wir also zwei bzw. jeweils eine und voneinander verschiedene (διττὰ τε καὶ ἕτερα ἀλλήλων) seelische Instanzen, eine, wodurch (ᾧ) die Seele überlegt, die andere, wodurch (ᾧ) sie begehrt, die aber darüber hinaus die Vermittlungsfunk-

<sup>26</sup> In 462 a 2–b 2 nennt Sokrates ausdrücklich das Kriterium (ἀρχὴ τῆς ὁμολογίας), nach dem die Reihenfolge der Darstellung der ungerechten Staatsverfassungen erfolgt. Siehe dazu Gutiérrez (2002).

<sup>27</sup> Platon spricht von μέρη, εἶδη und γένη. Problemlos spricht er auch von Teilen der Tugend (*R.* 484 d 6) und vom seienden Einen (*Prm.* 142 b–143 a).

tion der Seele zwischen Intelligiblen und Sinnlichen erklären. Im Unterschied zu dem Vorgehen bei jener ersten Trennung wird nun der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch ausdrücklich als Hypothese angenommen. So werden also zwei voneinander verschiedenen Handlungs- oder Bewegungsprinzipien in der Seele abgeleitet. Dass Platon die Seele als ein Kontinuum betrachtet, wird jedenfalls eine Rolle bei der Einführung eines dritten Seelenteils gespielt haben. Denn es ist offensichtlich, dass diese entgegengesetzten Bewegungsprinzipien einer Vermittlung durch das Thymoeides bedürfen, weil, wie der Fall vom Kephalos zeigt, das Einschlafen der körperlichen Begierde bei weitem nicht das Aufwachen des Interesses an intellektuellen Genüssen bedeutet. Darüber hinaus wird eine unbestimmte Anzahl von Vermittlungen ins Betracht gezogen (εἰ ἄλλα ἄττα μεταξύ τυγχάνει ὄντα, *R.* 443 d 7–e 1), um nicht die Möglichkeit einer unbestimmten Iteration der Seelenteile zu nennen (*R.* 580 d 6–7). Kurzum: in ihrer gegenwärtigen Verfassung ist die Seele eine Zusammensetzung (συνθέσει, *R.* 611 b 5–7; 588 b 5–6) von Einheit und unbestimmter Vielheit, so dass sie, wenn sie gerecht ist, eine vollkommene Einheit aus Vielen (παντάπασιν ἓνα γινόμενον ἐκ πολλῶν) bildet (*R.* 443 d–e), wie die Zahl und die Harmonie, wenn sie aber ungerecht ist, zersplittert sie sich und zerstreut sich in die unbestimmte Vielheit (*R.* 444 b)<sup>28</sup>.

Um die Natur beider Bestrebungen und Bewegungs- bzw. Handlungsprinzipien verständlicher zu machen, nennt Sokrates zwei grundlegenden Begierden, Durst und Hunger<sup>29</sup>. Dies ermöglicht die Unterscheidung zweier Betrachtungsweisen der Seele. Denn einerseits geht jegliche Begierde an sich (αὐτὴ ἢ ἐπιθυμία ἐκάστη) auf dasjenige allein an und für sich, worauf sie ihrer Natur nach neigt (*R.* 437 e 5), was aber ihr hinzugefügt (τὰ προσγιγνώμενα) wird, verwandelt sie in eine so oder so beschaffene (τοιαῦτα) Begierde, je nach den Umständen und dem Gegenstand, auf den sie gerichtet ist. So geht der Durst an sich (αὐτὸ τὸ δίψα), der Durst als solcher (καθ' ὅσον δίψα), auf das Getränk an sich (αὐτοῦ πώματος), und ähnliches gilt für den Hunger und jeglicher Begierde. Wenn aber Wärme oder Kälte dem Durst hinzukommt (προσῆ), entsteht ein Durst nach einem kalten oder warmen Getränk, und wenn der Durst groß ist, ist es der Durst nach viel Wasser, usw. (*R.* 437 d–e). Das Hinzugefügte kann eine Qualität oder eine Quantität sein, die als solche die Begierde so oder so bestimmt, so dass sie eine so oder so bestimmte Begierde nach einem bestimmten Gegenstand wird. So haben wir zwei verschiedene Betrachtungsweise nicht nur bei Begierden, sondern bei jeglichen Relativa: „was von der Art ist, dass es sich auf etwas bezieht (ὅσα γ' ἐστὶ τοιαῦτα οἷα εἶναί του), das bezieht sich, so und so beschaffen, auch

<sup>28</sup> Vgl. die Darstellung der Verfallensformen der Seele in den Büchern VIII–IX. Dazu siehe Gutiérrez (2003).

<sup>29</sup> Zum Folgenden siehe Gutiérrez (2012). Zu dieser Stelle als Antizipation der Kategorie der Relation bei Aristoteles siehe Santa Cruz (2012).

auf ein so und so Beschaffenes (τὰ μὲν ποιά ἅττα ποιοῦ), wie mich dünkt, an und für sich aber auch nur jedes auf das Seinige an und für sich (τὰ δ' αὐτὰ ἕκαστα αὐτοῦ ἑκάστου μόνον)“ (R. 438 a 7–b 2). Die relativen Termini können daher also einerseits an sich oder im allgemeinen betrachtet nur im Verhältnis zu ihren Gegenständen an sich, andererseits durch die Hinzufügung einer Quantität oder einer Qualität, somit als etwas so und so Beschaffenes in Bezug auf ihren so und so beschaffenen Gegenstand betrachtet werden. Beide Betrachtungsweisen unterscheiden sich also durch die Hinzufügung von partikulären Bestimmungen, die jeweils durch *aphairesis* abgezogen oder durch *prosthēsis* hergestellt werden können. Diese Betrachtungsweisen entsprechen den beiden Betrachtungsweisen der Seele, 1) die der drei Teilen der Seele, die jeweils gesondert im Verhältnis zu ihren wesenseigenen Gegenständen betrachtet werden – das Vernünftige auf Wissen, das Mutartige auf Ruf und Ehre, das Begehrliche auf die Erfüllung der körperlichen Begierde (R. 436 a 8–b 2) –, und 2) die der Praxis, in der wir mit der ganzen Seele (ὅλη τῇ ψυχῇ) handeln (R. 436 b 2), denn dann ist der Durst nicht vom Getränk selbst geleitet, sondern ein bestimmter Durst von einem bestimmten Getränk (R. 437 d–e), je nach dem Umständen, von einem oder mehreren kühlen Bieren im heißem Sommer oder einem oder mehreren Glühweinen im kalten Winter; in welchem Maße auch immer, hier muss man je nach den Umständen vernünftige Unterscheidungen auch treffen.

Beide Betrachtungsweisen – die Seele als ein Strom und die Teilung der Seele – werden durch zwei verschiedenen Beispielreihen illustriert. Erstens durch unterschiedliche Grade von quantitativen Relationen: das Größere im Bezug auf das Kleinere, das weit Größere in Bezug auf ein weit Kleineres, das ehemals Größere auf ein ehemals Kleineres, das künftig Größere auf ein künftig Kleineres, das Mehrere im Verhältnis zu dem Wenigerem, das Doppelte zu dem Halben, das Schwerere zu dem Leichterem und das Schnellere zu dem Langsameren, und ferner das Warme zu dem Kalten, „und alles dem Ähnliche verhält sich so“ (R. 438 b 4–c 5). Die nähere Betrachtung dieser Verhältnisse zeigt, dass in jedem Punkt der Beziehung zwischen den jeweils Entgegengesetzten beide Gegensätze sich treffen, nur jeweils in verschiedenen Maße. So auch bei der Seele. Denn auch wenn Sokrates die drei Seeelenteile auseinanderhält, handeln sie immer zusammen, jeweils jede in höherem oder niedrigerem Maße, je nachdem welche die Herrschaft über die anderen ausübt. Die weitere Beispielreihe dient eher der Erklärung des Verhältnisses der jeweils als getrennt betrachteten Seelenteile zu ihren jeweiligen Gegenständen im allgemeinen: Die Wissenschaft an sich (ἐπιστήμη αὐτό) ist Wissenschaft eines Wissbaren an sich (μαθήματος αὐτοῦ), eine bestimmte und irgendwie beschaffene Wissenschaft (ἐπιστήμη τις καὶ ποιά τις) dagegen ist eine Wissenschaft eines bestimmten und irgendwie beschaffenen Wissensgegenstandes (ποιοῦ τινος καὶ τινός) (R. 438 c 7–9). So ist die Medizin keine Wissenschaft schlechthin, weil dazu ein so und so Beschaffenes hinzuge-

- kommen ist (τοῦ ποιοῦ τινος προσγενομένου), das Gesunde und Krankhafte (R. 438 e). Noch einmal spielen hier wieder *aphairesis* und *prosthēsis* eine Rolle.
3. Die Darstellung der Ideenlehre in *Politeia* V wird durch die ausdrückliche Trennung zweier Gegensätze eingeführt, und zwar genauso wie in der Stelle über die Trennung der von der Wahrnehmung vermischten Gegensätze: „Da Schönes dem Hässlichen entgegengesetzt ist, sind sie zwei (...). Da sie also zwei sind, ist auch jedes von ihnen eins“ (R. 475 e 9–476 a 3). Bis dahin die Trennung zweier eidetischer Einheiten. Jede von ihnen ist eine insofern, als jeweils jede gänzlich ihren Gegensatz ausschließt und infolgedessen homogen (μονοειδής) und immer identisch mit sich selbst bleibt (ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχουσαν, R. 479 a 2; 479 e 6–7). Jede Idee ist rein und vollkommen das, was sie ist (εἰλικρινῶς ὄν, R. 477 a 7; παντελῶς ὄν, R. 477 a 3), d. h., sie ist absolut jene von ihr dargestellten Eigenschaft (F) und somit eine elementare ontologische Bedeutungseinheit. Doch jede von diesen an sich getrennten eidetischen Einheiten erscheint als eine Vielheit von Erscheinungen: „Und vom Gerechten und Ungerechten und dem Guten und dem Schlechten und von allen anderen Ideen gilt dieselbe Rede: jede ist für sich eins, aber da jeder vermöge der Gemeinschaft mit den Handlungen und den Körpern und miteinander überall zum Vorschein kommt, auch jede als vieles erscheint“<sup>30</sup>. Wurde zunächst einmal die Einförmigkeit der Idee hervorgehoben, wird sie nun durch ihre Einzigkeit im Unterschied zu der Vielheit ihrer Erscheinungsformen gekennzeichnet. Wie nun Ferrari überzeugend gezeigt hat,<sup>31</sup> muss der Gegensatz Einheit/Vielheit bzw. Sein/Schein nicht der Unterscheidung zwischen Intelligiblen und Sichtbaren gleichkommen, denn hier wird nicht nur zwischen der Einheit der Ideen und der Vielheit ihrer sinnlichen Erscheinungen – an den Handlungen und den Körper – differenziert, sondern auch zwischen der Einheit der Ideen und der Vielheit ihrer intelligiblen Erscheinungen. Denn wenn erst einmal die Gemeinschaft der Ideen miteinander angenommen wird – und sie ist hier notwendig als Bedingung der Möglichkeit der politischen und der psychischen Gerechtigkeit –,<sup>32</sup> muss man auch das Sein von intelligiblen Erscheinungen annehmen und konsequenterweise die Gleichzeitigkeit der Gegensätze – Sein und Nicht-Sein, Einheit und Vielheit – nicht nur im sinnlichen, sondern auch im intelligiblen Bereich. Denn im Unterschied zu dem vollkommenen Sein und

<sup>30</sup> Plat. R. 476 a 4–7: Καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῆ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνία πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.

<sup>31</sup> Ferrari (2000).

<sup>32</sup> Immer noch gültig ist das Urteil von Adam (1963a: 362–368). Man muss an die Stelle 500 c denken, wo der Ideenbereich als eine gemäß des Grundes (κατὰ λόγον) seiende und gerechte Ordnung konzipiert wird, in dem die Ideen οὐτ’ ἀδικούντα οὐτ’ ἀδικούμενα ὑπ’ ἀλλήλων. Diese ist wohl das Paradeigma der politischen und individuellen Gerechtigkeit, die der Philosoph nachahmen und anähnlichen soll. Offensichtlich ist sie also die Bedingung der Möglichkeit jeglicher gerechten Ordnung. Darum ist die Gemeinschaft der Ideen untereinander wesentlicher Bestandteil der *Politeia*.

der Einheit der Ideen an sich nehmen sowohl die sinnlichen wie die intelligiblen Erscheinungen am Sein und am Nichtsein teil (τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι, *R.* 478 e 1–2; cf. *R.* 479 b 7): Jegliches von diesen Vielen ist sowohl als es auch nicht ist, so dass, was man davon auch aussagt, immer auch das Gegenteil umfasst (*R.* 479 b 9–10), und so sind F und Nicht-F zugleich (*R.* 478 e). Die Gleichzeitigkeit von F-und-Nicht-F-Sein ist der charakteristische Zug des *phainesthai* im allgemeinen<sup>33</sup>. Somit sind die Ideen als intelligible Erscheinungen nicht absolut einheitlich, wenn sie auch, da sie homogen und ewig selbstidentisch sind, einheitlicher als die sinnlichen Erscheinungen sind<sup>34</sup>. Gehören die Ideen auch zum Bereich der Erscheinungen, können sie somit entweder als Erscheinungsweisen höherer Ideen verstanden werden oder aber insgesamt als Erscheinungsweisen der Idee des Guten. Sie sind somit zusammengesetzt<sup>35</sup>, und zwar auch, wenn die Idee eine elementare und vollkommen durchsichtige ontologische Bedeutungseinheit bildet. Denn ihre vollkommene Bestimmung verweist auf das ganze Gewebe der Beziehungen der Ideen untereinander. So ist die Idee auch aus Einheit und unbestimmter Vielheit zusammengesetzt. Wir stehen also wieder vor einem Fall von Gleichzeitigkeit von Gegensätzen, was wiederum zur Aufforderung der Aussonderung (ἀφαίρεσις) durch die Vernunft führt, in diesem Fall zur Aussonderung der Idee des Guten von allen anderen Ideen: διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν (*R.* 534 b 8–9). Offensichtlich führt diese *aphairesis* zur Idee der Einheit an sich als oberste Gattung und als letztes Element zugleich bzw. als das Allgemeinste und als das Einfachste zugleich<sup>36</sup>. Dies bedeutet, dass das Gute, wenn die Bezeichnung „Idee des Guten“ ernst genommen werden soll, ein reflexiver Begriff ist, d. h., dass sie, weil sie im Unterschied zu aller anderen Ideen ausschließlich durch sich selbst bestimmt ist, nur durch sich selbst erkennbar ist<sup>37</sup>. Das Gute wird also nur an sich selbst erkannt<sup>38</sup>. Darum ist sie das größte Lehrstück (μέγιστον μάθημα, *R.* 505 a 2). Nur indem die Vernunft durch die *aphairesis* zur Anwesenheit bei dem Einen gelangt, wird die Selbstbestimmung der Idee des Guten von der Vernunft durch

<sup>33</sup> Vgl. Ferrari (2000: 374, n. 17). Selbstverständlich kommt diese Deutung der Darstellung der κοινωμία τῶν γενῶν im *Sophistes* 251 a 8–257 a 12 nahe, wenn auch in der *Politeia* nicht thematisiert wird.

<sup>34</sup> Vgl. Ferrari (2000: 374). Dies zeigt sich auch an der Tatsache, dass Platon ausdrücklich sagt, die Meinung sei Meinung von etwas Eines – ἄλλ’ ἐν γέ τι δοξάζει ὁ δοξάζων; *Naí* (*R.* 478 b 9) –, wie die Erkenntnis (*R.* 476 a).

<sup>35</sup> Vgl. Plat. *Prm.* 157 e 2: ὅλον ἐξ ἀπάντων ἐν τέλειον γεγονός.

<sup>36</sup> Vgl. Krämer (1966: 432).

<sup>37</sup> Darum kann ich die Meinung nicht teilen, „la conoscenza del ‚buono‘ è dunque ottenuta non in se stesso ma attraverso la sua funzione causale, i suoi effetti epistemico-veritativi“; Veggetti (2003: 424).

<sup>38</sup> Vgl. Plat. *R.* 516 b 4–6: Τελευταῖον δὴ (...) τὸν ἥλιον, οὐκ ἐν ὕδασι οὐδ’ ἐν ἄλλοις ἔδρα φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ’ αὐτὸν καθ’ αὐτὸν ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ δύναται ἂν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷος ἐστίν. Die Erkennbarkeit der Idee des Guten hat mehrmals und emphatisch hervorgehoben, Szlezák (2003: 99 ff.).

das *diorízein* eingesehen<sup>39</sup>. Ist nun die Idee des Guten ausschließlich durch sich selbst bestimmt, so schließt sie – noch einmal im Unterschied zu aller anderen Ideen – das Nicht-Sein bzw. die Negation aus. Das heißt, dass sie nichts nicht ist und es ihr mithin an nichts mangelt<sup>40</sup>. Ihr Sein konstituiert sich eben nicht, wie dies bei der anderen Ideen der Fall ist, durch ein gleichzeitig bestehendes Nichtsein<sup>41</sup>. Dagegen setzen die eidetische Erscheinungsweisen des Einen/Guten die Idee des Guten als Idee der Ideen bzw. Bestimmung aller Bestimmungen notwendig voraus, und zwar nicht nur jeweils in ihrem vollkommen bestimmten Sein, sondern auch in ihrer Erkennbarkeit (R. 509 a 5–7)<sup>42</sup>. In ihrer Einheit und Einfachheit fasst sie alle Bestimmungen in sich zusammen. Daraus folgt, dass sie nach dem mathematischen Modell als exaktestes Maß zu bestimmen ist<sup>43</sup>. Auf diese Weise löst sich der zu Beginn genannte Widerspruch zwischen der Aussagen über die Jenseitigkeit bzw. Diesseitigkeit der Idee des Guten reibungslos auf. In diesem Sinne sagt Sokrates, die Ursache sei anders, das ist, noch schöner als Erkenntnis und Wahrheit (αἰτία [...] ἄλλο καὶ καλλίον ἔτι τούτων, R. 508 e 4–5), wobei καί nur epexegetisch gemeint ist, so dass die Andersheit des Einen/Guten keine Andersartigkeit, sondern nur eine komparative bzw. graduelle Erhabenheit meint<sup>44</sup>: Darum kann das Eine/Gute noch als Idee betrachtet werden.

Platon lässt Sokrates keine Aussage über das Wesen der Idee des Guten machen, doch die durchgängige Anwendung der *aphairesis* in der *Politeia* führt zu einem Ergebnis, das in voller Übereinstimmung mit der von den *agrapha dogmata* angebotenen Auskunft steht: „Von den Vertretern unbewegter Substanzen [d.h. die Platoniker] sagen die einen, das Eine selbst sei das Gute selbst. Sein Wesen (οὐσία) sei jedoch vorzugsweise das Eine“<sup>45</sup>. Dass den Ideen nicht nur das Erkenntwerden von dem Einen/Guten zuteil wird

<sup>39</sup> Zu diesem Zusammenhang vgl. 517 b9: ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα. Die Anwesenheit beim Guten entspricht dem Sehen („ist sie aber gesehen“), das *diorizein* dem *sylogizein*.

<sup>40</sup> Darum seine Bestimmung als Vollendet- und Vollendendsein, vgl. Platon, *Phlb.* 20 d 1–3: Τὴν τάγαθὸν μοῖραν πότερον ἀνάγκη τέλειον ἢ μὴ τέλειον εἶναι; Πάντων δὴπου τελεώτατον, ὃ Σώκρατης; *Phlb.* 20 e 4–21 a2: δεῖ γὰρ, εἴτερον πότερον αὐτῶν (i.e. die Lust oder die Einsicht) ἐστὶ τάγαθόν, μηδὲν μηδενὸς ἔτι προσδεῖσθαι. Dazu siehe Jürgasch (2013: 130).

<sup>41</sup> Vgl. Gutiérrez (2009b: 11–30).

<sup>42</sup> Wegen des Zusammenhangs zwischen Sein und Erkennbarkeit ziehe ich vor, bei dem Ausdruck καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν das erste Glied als Ausdruck der Subsistenz der Idee, ihrer ewigen Unveränderlichkeit, das zweite dagegen als Ausdruck ihres Wesens als eine bestimmte Idee zu verstehen (siehe oben Anm. 5). Das Sein der Idee kann nicht von ihrem vollkommen bestimmten Sein bzw. Wesen getrennt werden, denn erkannt werden kann sie nicht nur wegen ihrer Einheit und ihrer ewigen Selbstidentität, die in jedem Fall eine bestimmte Identität sein muss. Aus diesem Grund scheint mir Santas' Unterscheidung zwischen „common“ oder „ideal attributes“ and „proper attributes“ der Ideen allzu artifiziell und kann seinen Vorschlag, die Kausalität des Guten auf die „common attributes“ der Ideen zu beschränken, nicht zustimmen. Vgl. Santas (1983). Zur Kritik von Santas siehe: Strobel (2004).

<sup>43</sup> Vgl. Krämer, (1966: 434–437).

<sup>44</sup> Vgl. Fronterotta (2010: 125–152, bes. 146 f.).

<sup>45</sup> Aristot. *Metaph.* N 4, 1091 b 14 f. Vgl. Arist. *Metaph.* 1084 a 34 ff.; *EE* 1218 a 15 ff.; Theophr., *Metaph.* 11 a 27 ff.; Aristox., *Elem. Harm.* 39–40 Da Rios.

(καὶ τοῖς γινώσκομένοις τοῖσιν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι), sondern dass ihnen ihr vollkommen bestimmtes Sein zukommt (καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι)<sup>46</sup>, bestätigt einerseits die Deutung der Ideen als Erscheinungsweisen des Einen/Guten, andererseits die zwei Betrachtungsweisen eines und desselben Sachverhalts, einmal als an sich Seiendes, ein anderes Mal in seinen Erscheinungen. Und nun wieder, während die *aphairesis* die synoptisch-generalisierende Substraktion und Aussonderung einer eidetischen Einheit von allen übrigen Ideen vorbereitet, vollzieht die *prosthēsis* die Entfaltung und Hinzufügung anderer letztlich aus dem Einen/Guten herkommenden Bestimmungen im dialektischen Abstieg nach. Möglicherweise lässt sich diese *prosthēsis* weiterhin bis in den sinnlichen Bereich hinein fortsetzen, und zwar nach dem mathematischen Modell eines kontinuierlichen Fortschreitens vom Einfachen zum Komplizierteren und Abgeleiteten<sup>47</sup>, doch, angesichts der Konstitution der gesamten Erscheinungswelt – sowohl des Intelligiblen, des Seelischen wie des Sichtbaren – aus Einheit und unbestimmter Vielheit, bliebe immer die Ursache der Unbestimmtheit unerklärt. Offensichtlich entspricht die Einheit jeglicher Seienden der Möglichkeit der Erfüllung der ihnen von Natur aus bestimmten Funktion und damit ihrer Arete bzw. ihrem Gutsein, so dass die Unbestimmtheit der Schlechtigkeit entspricht<sup>48</sup>. Zugleich aber lässt eine Aussage des Sokrates daran denken, dass die Ursache des Schlechten an der Konstitution des jeweilig Seienden liegt, denn er spricht ja von einem fast jedem und allem angestammten Schlechten (σχεδὸν πᾶσι σύμφυτον ἐκάστῳ κακόν, *R.* 609 a 3; vgl. a 8). Über die genaue Bestimmung dieser Ursache hat Platon aber den Sokrates in der *Politeia* schweigen lassen.

##### 5. „Alles nämlich ist ausgesagt, wenn einer sagt: sowohl das Eine und auch die Anderen“, *Parmenides* 159 b 8–c149

Gewiss ist der *Parmenides* einer der umstrittensten Dialoge Platons, so dass bisher keine Einstimmigkeit über seine Bedeutung erreicht werden konnte und sicherlich keine erreicht wird. Nach dem Vorhergesagten dürfte aber die Interpretation des ersten Teils des Dialogs als eine Kritik der Ideenlehre der Dialoge der sogenannten mittleren Periode

<sup>46</sup> Zur Bedeutung von τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν siehe oben Anm. 5.

<sup>47</sup> Dazu siehe: Krämer (1966: 428); Gaiser (1986: 150 ff.).

<sup>48</sup> Dies geht deutlich aus dem Duktus des Arguments der *Politeia* hervor. Bereits die drei letzten Argumente des Sokrates im Buch I – das der Pleonexia (*R.* 348 b 8–350 c 11), der Kooperation (*R.* 350 c 12–352 d 2) und des Verhältnisses von natürlichen und künstlichen Seienden mit ihrer Arete und mit ihrer Funktion (*R.* 350 c 12–352 d 2) – deuten darauf hin, aber auch die Bestimmungen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, die eine Form der Arete und die unzähligen der Schlechtigkeit (*R.* 445 c) und noch einmal die Darstellung der ungerechten Verfassungsformen und Seelen in den Büchern VIII und IX.

<sup>49</sup> Zum Folgenden vgl. Gutiérrez (2003).

Platons ausgeschlossen sein<sup>50</sup>. Was dort kritisiert wird ist eine Auffassung der Ideen als in sich geschlossene atomare Einheiten, die z.B. der *Politeia* völlig fremd ist. Wie erwähnt halte ich die *Koinōnia* der Ideen miteinander für einen wesentlichen Bestandteil der Untersuchung der politischen und individuellen Gerechtigkeit. Darum ist der Darsteller der dort kritisierten Ideenlehre ein junger Sokrates, der eine Bewusstseinsgestalt repräsentiert, die hinter der des reifen Sokrates der *Politeia* zurückfällt<sup>51</sup>. Dagegen scheint es mir eine Selbstreferenz von Platon, wenn er Parmenides sagen lässt: „Und sehr wohlbegabt (πάνυ εὐφροῦς) muss der sein, der dies soll einsehen können, dass es eine Gattung gibt jedes einzelnen und ein Wesen an sich; noch vortrefflicher (θαυμαστοτέρου) aber der, welcher es herausfindet und dies alles gehörig auseinandersetzend auch andere lehren kann“ (*Prm.* 135 a–b)<sup>52</sup>. Diese Lehre soll dem jüngeren, aber mit einem schönen und göttlichen Streben begabten Sokrates zu seiner philosophischen Reife führen (*Prm.* 135 c–d; vgl. *Prm.* 130 a–b), wie sie wohl in der *Politeia* vorausgesetzt wird. Denn dieser Lehre fähig ist nur derjenige, der „zuerst die Ideen selbst aussonderte (διαίρηται χωρὶς αὐτὰ καθ’ αὐτὰ τὰ εἶδη): die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, die Vielheit und die Einheit, die Bewegung und die Ruhe und alle von dieser Art, und dann zeigt, dass diese auch unter sich miteinander vermischt und voneinander getrennt werden können (εἶτα ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράνυσθαι καὶ διακρίνεσθαι)“ (*Prm.* 129 d–e). Der Weg dahin führt durch eine dialektische „Übung“, die aber ein „enormes Geschäft (ἀμήχανον πραγνατεῖαν)“ impliziert, denn man muß einen Durchgang durch alle Bestimmungen (διὰ πάντων διεξόδου) vollziehen, um die richtige Einsicht zu erlangen (*Prm.* 136 e). Auch wenn Platon nur ein Beispiel dieser Übung anhand der Bestimmung der Einheit und zwar nur „spielenderweise“ (παιδιάν, *Prm.* 137 b 2) bietet, sind da genügend Hinweise über die in der *Politeia* verschwiegene Scheidung der Prinzipien. Denn letztlich, wie der platonische Parmenides sagt, „sind wir ja unter uns“ (*Prm.* 137 a), d. h. zum ersten Mal im Schriftwerk Platons: unter vollblütigen Philosophen also.

Die erste Deduktion zeigt die Unmöglichkeit der Annahme einer absolut einfachen und relationslosen Einheit (*Prm.* 137 c–142 a). Dagegen ist das seiende Eine (τὸ ἐν ὄν) der zweiten Deduktion (*Prm.* 142 a–155 e) ein Zusammengesetztes von Einheit und unbestimmter Vielheit (ἄπειρον τὸ πλῆθος, *Prm.* 143 a). Die dritte und vierte Deduktion führt dieses seiende Eine – die Gesamtheit dessen, was ist und ist eines – auf seine grundsätzliche konstitutive Elemente und Prinzipien zurück. In der dritten Deduktion (*Prm.* 157 b–159 b) werden zunächst einmal die Anderen als das Eins (τᾶλλα τοῦ ἑνός) so betrachtet, wie sie des Einen nicht ganz beraubt sind (οὐδὲ μὴν στέρεται γε παντάπασι), sondern insofern als sie irgendwie an ihm teilhaben (ἀλλὰ μετέχει πη) (*Prm.* 157 c). Durch die Teilhabe an dem Einen werden die Anderen jeweils ein aus Teilen zusammengesetztes Ganzes, das alle entgegengesetzten Eigenschaften erfah-

<sup>50</sup> Der neueste Versuch in diesem Sinne ist das Buch von Rickless (2009).

<sup>51</sup> Vgl. Plat. *Parm.* 135 c–d.

<sup>52</sup> Eine ähnliche Selbstreferenz Platons finden wir in *Charmides* 169 a.

ren (*Prm.* 159 a 6–7). Im Unterschied dazu werden die Anderen der vierten Deduktion (*Prm.* 159 b–160 b) insofern betrachtet, wie sie auf jede Weise vom Einen beraubt sind (τοῦ ἐνὸς πανταχῆ στερέται, *Prm.* 159 e 1). Sind sie des Einen völlig beraubt, so muss man alle „Eigenschaften“ von ihnen verneinen (*Prm.* 159 d–160 a). So muss einerseits das Eine abgetrennt (χωρίς) von den Anderen sein, andererseits die Anderen abgetrennt (χωρίς) von dem Einen (*Prm.* 159 b 6–7). Das wahre Eins hat also keine Teile (οὐδὲ μὴν μόρια γε ἔχειν φαμὲν τὸ ὡς ἀληθῶς ἔν, *Prm.* 159 c 5), und die Anderen sind weder eins noch vieles, wenn sie auf alle Weise vom Einen beraubt sind (*Prm.* 159 d). Nachdem diese vollkommene Scheidung vollzogen ist, kommt Parmenides zum folgenden Schluss: „Alles nämlich ist ausgesagt, wenn einer sagt: sowohl das Eine und auch die Anderen“ (πάντα γὰρ εἴρηται, ὅταν ῥηθῆι τὸ τε ἐν καὶ τᾶλλα, *Prm.* 159 b 8–c 1). Diese ist wohl eine allgemeine und prinzipielle Aussage<sup>53</sup>. Sie unterscheidet sich von der Zurückhaltung des Sokrates in der *Politeia* und bringt uns möglichst nahe an die *agrapha dogmata*.

Während das wahre Eine als die einzig vollkommen einfache Einheit aufgefasst wird (*Prm.* 157 c 4; 158 a 5–6), ist die Natur dieser Anderen obskur. Warum sollte diese Scheidung nicht die Anderen einfach zu Nichts werden lassen, wie dies bei der absoluten Negation des Einen in der achten Deduktion geschieht (*Prm.* 165 e)? Die dritte Deduktion bietet in dieser Hinsicht eine Art Gedankenexperiment, das auch darauf hin deutet, dass Parmenides an eine Reduktion des seienden Einen zu seinen letzten Elementen und Prinzipien denken lässt. Denn er geht von den vom Einem nicht ganz beraubten und an ihm teilhabenden Anderen aus, die als solche jeweils ein aus Vielen zusammengesetztes Ganzes bilden. Es wird an das Moment gedacht, in dem diese Gebilde an dem Einem Teil ergreifen (τότε ὅτε λαμβάνει, *Prm.* 158 b 9). „Wenn wir in Gedanken (διανοία) hier von das kleinste, was wir nur immer [erreichen] können (ὡς οἰοί τέ ἐσμεν), absondern (ἀφελεῖν), würde nicht notwendig auch jenes Abgesonderte (τὸ ἀφαιρεθὲν ἐκεῖνο), *da es an dem Einem nicht teilhat*, Vielheit und nicht Eines sein (πλήθος εἶναι καὶ οὐχ ἔν)?“ (*Prm.* 158 c 2–4). So werden die Anderen hier schon aus der Sicht der in der vierten Deduktion bereits vollzogenen Aussonderung des Einen von den Anderen betrachtet, d. h. an sich (αὐτά γε, *Prm.* 158 b 7). Dies führt letztendlich noch einmal zur *aphairesis* (οὕτως) jener Natur, die an und für sich verschieden von der Idee ist (αὐτὴν καθ’ αὐτὴν τὴν ἑτέραν φύσιν τοῦ εἶδους)<sup>54</sup>. Übrig bleibt nur eine Unbestimmtheit an Vielheit, die er vorhin mangels einer besseren Bezeichnung als Vielheiten (πλήθη) – keinesfalls als Menge<sup>55</sup> – bezeichnet hat. Die Ergänzung zu diesem Satz lässt deutlich an eine von jegli-

<sup>53</sup> Dagegen Krämer (1966: 439–440, Anm. 110).

<sup>54</sup> Vgl. Aristot. *Metaph.* A 6, 987 b 33: τὸ δὲ δῦαδα ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν διὰ τὸ τοὺς ἀριθμούς.

<sup>55</sup> Wie die Übersetzung Zekls annimmt, vgl. Platon (1972). Dabei muss man das Gedankenexperiment der Absonderung des Moments vor der Teilhabe der Anderen an dem Einem von dem unmittelbar vorhergehenden Abschnitt unterscheiden, in dem tatsächlich von den Anderen als „unbegrenzt an Menge“ (πλέθει ἄπειρα) gesprochen wird, denn diese Anderen nehmen bereits teil an dem Einem (*Prm.* 158 a–b). Dagegen werden die Anderen im Gedankenexperiment selbst als Vielheiten, in denen das Eine nicht ist – πλήθη, ἐν οἷς τὸ ἐν οὐκ ἔνι –, folglich, wie in der vierten Deduktion, als von jeglichen Einheit beraubt, d. h. als Unbestimmtheit – ἀπειρία, *Prm.* 158 d 6.

cher Einheit beraubte Instanz denken: „Sind dann nicht Vielheiten (πλήθη), in denen das Eine nicht ist (ἐν οἷς τὸ ἓν οὐκ ἔστι)“ (Prm. 158 b 8–9). Dies wird in der vierten Deduktion ausdrücklich bestätigt, denn von den des Einen ganz und gar beraubten Anderen wird gesagt, dass sie unmöglich an Eins, Zwei, Drei, am Ungeraden und Geraden teil haben (Prm. 160 a).

An eine Reduktion auf die Prinzipien durch *aphairesis* lässt sich auch deswegen denken, weil nach der ausdrücklichen Aussonderung des Einen und der Anderen behauptet wird, es gäbe kein Verschiedenes (ἕτερον), kein Drittes also, in dem das Eine und die Anderen als im Selben (ἐν ᾧ [...] τῷ αὐτῷ) sich befinden (Prm. 159 c). Dieses kann nur die Idee sein. Dagegen entsteht durch die *Koinonia* des Einen und der Anderen „etwas Verschiedenes“ (ἕτερον τι) in den Anderen – die Ideen also –, das Grenze bzw. Bestimmung (πέρας) den an sich noch unbestimmten Anderen bzw. Vielen erteilt (παρέσχε, Prm. 158 d 5), so dass die auf diese Weise gewordenen Teile zu einem in sich strukturierten Ganzen werden. Anders ausgedrückt, die Ideen entstehen durch das Zusammenwirken dieser Prinzipien. Darum wird die Idee als ein Ganzes (ὅλον) begriffen, d.h. als ein aus Allen vollendet/vollendend gewordenes Eines (ἐξ πάντων ἐν τέλειον γεγονός, Prm. 157 e 2). Vollendet und vollendend (τέλειον) ist die Idee, weil sie durch die *Koinōnia* mit der anderen Ideen und letztlich mit dem Einem in sich alle ihre Bestimmungen hat, aber zugleich als Bestimmungsprinzip der sinnlichen Erscheinungen wirkt. Sie verwandelt die Anderen zu Teilen eines Ganzen. Weil die so entstandenen Anderen nicht vollständig bestimmt werden, bewirkt die an sich betrachtete Natur der Anderen (ἡ δὲ αὐτῶν φύσις καθ' ἑαυτὰ) – diejenige Natur, die verschieden von den Ideen ist, die unbestimmte Zweiheit also – die Unbestimmtheit (ἀπειρίαν) unter den sinnlichen Erscheinungen (Prm. 158 d–e). Eine solche Aussage stimmt mit dem Bericht des Aristoteles überein: „Offenbar hat er [Platon] nach dem Gesagten nur zwei Ursachen angewendet, nämlich das Prinzip des Was und das stoffartige Prinzip; denn die Ideen sind für das übrige, für die Ideen selbst aber das Eine die Ursache des Was (...). Ferner schrieb er auch den beiden Elementen, dem Einem die Ursache des Guten, dem andern des Schlechten zu“<sup>56</sup>.

Die Berufung auf die *agrapha dogmata* und den *Parmenides* bei der Interpretation der Idee des Guten als des Einen wird gewöhnlich des Neuplatonismus verdächtigt<sup>57</sup>, ein Vorwurf, der oft einer Disqualifizierung gleichkommt oder für einen Anachronismus gehalten wird. Doch auch wenn der Neuplatonismus gewisse Gedanken Platons weiterführt, ist es nicht zufällig, dass meine Ausführungen sich auf die dritte und vierte Deduktion der dialektischen Übung des *Parmenides* beziehen, welche die Neuplatoniker kaum beachten. Diese identifizieren die Idee des Guten mit dem Einem der ersten Deduktion, die das Eine ausdrücklich als *apeiron* versteht (Prm. 137 d 7). Dieses Eine ist ein absolut

<sup>56</sup> Arist. *Metaph.* A 6, 988 a. Wie die Stelle 617 a 4–5 – αἰτία ἐλομένου. Θεὸς ἀναρτίος – zeigt, Ursache muss jeweils anders gedeutet werden. Jedenfalls kann die unbestimmte Zweiheit Ursache im moralischen Bereich nur als Bedingung der Möglichkeit sein.

<sup>57</sup> Der letzte und bedeutendste Versuch die neuplatonische Deutung stark zu machen, ist der von Halfwassen (1992).

unbestimmtes Eines, das keine *epistēmē* zulässt (*Prm.* 142 a 3–4). Das Eine/Gute Platons ist dagegen nicht nur *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, sondern auch *μέγιστον μάθημα* genannt. Es ist also grundsätzlich der Einsicht des Nus zugänglich, und zwar so sehr, dass Platon im Grunde sein ganzes Schrifttum gemäß des Linien- und Höhlengleichnisses als einen stufenweise konzipierten Weg der Vermittlung von Wissen geplant haben mag. Doch sofern dieses Schrifttum nur ein Abbild des lebendigen Gesprächs darstellt (*Phdr.* 276 a), bilden die *agrapha dogmata* eine dazu notwendige Ergänzung. „Und vielleicht, wenn wir so beides gegeneinander betrachten und reiben“ (*R.* 435 a 1–2), werden wir weitere Einsichten in die Philosophie Platons gewinnen.

**BIBLIOGRAPHIE:**

- ADAM, J., 1963a, *The Republic of Plato*, Cambridge, vol. I.
- ADAM, J., 1963b, *The Republic of Plato*, Cambridge, vol. II.
- ALCINOUS, 1993, *The Handbook of Platonism*, J. Dillon (trans., intr. & comm.), Oxford.
- COTTON, A.K., 2014, *Platonic Dialogue and the Education of the Reader*, Cambridge.
- ERLER, M., 1987, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlin und New York.
- FERRARI F., 2000, „Teoria delle idee e ontologia”, in: Platone, *La Repubblica*, M. Vegetti (cur.), Vol. IV, Napoli.
- FOLEY, R., 2008, „Plato’s Undividable Line: Contradiction and Method in *Republic VI*”, *Journal of the History of Philosophy* 46, S. 1–24.
- FRONTEROTTA, F., 2010, „Plato’s *Republic* in the Recent Debate”, *Journal of the History of Philosophy* 48, S. 125–152.
- GAISER, K., 1986, „Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften”, *Antike und Abendland* 32, S. 89–124.
- GUTIÉRREZ R., 2009b, „Platón y el neoplatonismo sobre el Bien. En torno a una reciente lectura neoplatónica del Parménides de Platón”, in: O.F. Bauchwitz, C. Cunha Bezerra (eds.), *Imagen e Silencio. Actas del I Simposio Ibero-Americano de Estudios Neoplatonicos*, t. I: *Do Neoplatonismo pagao ao Neoplatonismo Medieval*, Natal.
- GUTIÉRREZ, R., 2002, „La Lógica de la Decadencia. En torno a las formas deficientes de gobierno en la *República* de Platón”, in: *Estudios de Filosofía* 26, S. 43–61 (englische Fassung: „The Logic of Decadence: On the Deficient Forms of Government in Plato’s *Republic*”, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 3 (2003), S. 85–102).
- GUTIÉRREZ, R., 2003, „La estructura de los símiles de la *República* como clave hermenéutica”, in: R. Gutiérrez (ed.), *Los Símiles de la República VI–VII* de Platón, Lima, S. 119–143.
- GUTIÉRREZ, R., 2009a, „Algunas consideraciones sobre el símil de la línea”, *Areté* 21, S. 123–142.
- GUTIÉRREZ, R., 2011, „„O mesmo logos vale para o justo e o injusto, o bom e o mau, e para todas as Ideias”. *República* 476 a 4–5”, In: D.G. Xavier, G. Cornelli (eds.), *A República de Platão*, Sao Paulo, S. 137–152.
- GUTIÉRREZ, R., 2012, „Die Stufen der Selbsterkenntnis in Platons *Politeia*”, in: U. Bruchmüller (hrsg.), *Platons Hermeneutik und Prinzipien denken im Licht der Dialoge und der antiken Tradition. Festschrift für Thomas Alexander Szlezák zum 70. Geburtstag*, Hildesheim und Zürich und New York, S. 339–344.
- HALFWASSEN, J., 1992, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart.
- JÜRGASCH T., 2013, *Theoria versus Praxis? Zur Entwicklung eines Prinzipienwissens im Bereich der Praxis in Antike und Spätantike*, Berlin und New York.
- KRÄMER, H.J., 1966, „Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon”, *Philologus* 110, S. 35–70.
- KRÄMER, H.-J., 1997, „Die Idee des Guten. Sonnen und Liniengleichnis (Buch VI 504 a–511 e)”, in: O. Höffe (Hrsg.), *Platon. Politeia*, Berlin, S. 179–203.
- LEROUX, G. (trad.), (2002), *Platon. La République*, Paris.
- PLATON, 1972, *Parmenides*, H.G. Zekl (Übers.), Hamburg.
- RICKLESS, S., 2009, *Plato’s Forms in Transition: A Reading of the Parmenides*, Cambridge.
- SANTA CRUZ, M.I., 2012, „Sobre la categoría de los relativos en Platón y Aristóteles”, *Revista Latinoamericana de Filosofía* 38, S. 5–30.
- SANTAS, G., 1983, „The Form of the Good in Plato’s *Republic*”, in: J.P. Anton, A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Vol. 2, Albany, S. 232–263.

- STROBEL, B., 2004, "Attribute der Formen und die Form des Guten. Gerasimos Santas über die metaphysische Theorie des Guten in Platons *Politeia*", in: M. Van Ackeren (hrsg.), *Platon Verstehen. Themen und Perspektiven*, Darmstadt, S. 111–134.
- SZLEZÁK, T.A., 2003, *Die Idee des Guten in Platons Politeia*, Sankt Augustin.
- VEGETI, M., 2003, „Dialectica“, in: Platone. *La Repubblica*, M. Vegetti (cur.), Vol. V, Napoli.
- WHITE, N.P., 1979, *A Companion to Plato's Republic*, Indianapolis und Cambridge.

RAÚL GUTIÉRREZ

/ Pontificia Universidad Católica del Perú /

### Contradiction and *Aphairesis* in Plato's *Republic*

The purpose of this paper is to show that Plato uses contradictions in the *Republic* as an impulse to think and to advance in the ascent to the Idea of the good. The procedure to dissolve the main contradictions in the text is that of *aphairesis*, complementary to that of *prosthēsis*. Also if they are explicitly named just at the beginning and at the end of the ascent (Books II and VII), I will show that *aphairesis* and *prosthēsis* are consistently applied throughout the ascendant argument of *Republic* I-VII. Starting with the separation of the opposites at the sensible level, the process will continue separating the rational and the irrational in the soul and culminate when explicitly naming the *aphairesis* of the One/ Good at the intelligible level. As will be seen, the opposites in question are unity and indeterminate/indefinite multiplicity. But also if named, the culminating *aphairēsis* of the Idea of the Good will not be consistently developed in the *Republic*. Some important allusions to it will also be found in the *Parmenides* allowing us to solve the main unresolved contradictions in the *Republic* in consonance with the theory of principles of the *agrapha dogmata*.

KEY WORDS

Contradiction, *Aphairesis*, *Prosthesis*, Idea of the Good, Cause and Idea of Evil

