

# **DAS ZWEITE PRINZIP IN PLATONS PHILOSOPHIE**

Inauguraldissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der Philosophischen Fakultät

der Universität Heidelberg

vorgelegt

von

Xiangling Deng

im Juni 2019

Erstgutachter: Prof. Dr. Dr. h.c. Jens Halfwassen

Zweitgutachter: PD Dr. Dirk Cürsgen

Tag der mündlichen Prüfung: 7. November 2019

Die vorliegende Arbeit ist von der Philosophischen Fakultät der  
Universität Heidelberg als Dissertation angenommen worden.

## Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung</b> .....	<b>4</b>
1. Letztheit der Prinzipien .....	4
2. Seinsmöglichkeit als Materialprinzip.....	9
3. Kombination der Dialoge und der Prinzipienlehre.....	13
<b>Erster Teil</b> .....	<b>20</b>
<b>Das zweite Prinzip in der indirekten Überlieferung Platons</b> .....	<b>20</b>
1. Quellen der Zeugnisse über das zweite Prinzip .....	20
2. Charakter des zweiten Prinzips .....	23
a. Unbestimmtheit in der Richtungs-zweiheit .....	23
b. Nichtsein als Seinsmöglichkeit .....	26
c. Prinzip der Bewegung.....	31
3. Wirkung des zweiten Prinzips im metaphysischen System Platons.....	32
a. Das zweite Prinzip in Platons Vorträgen <i>Περὶ τὰ γαθοῦ</i> .....	33
1) Dimensional-ontologische Reduktion.....	34
2) Logisch-kategoriale Reduktion .....	35
3) Deduktion.....	40
b. Abwandlung des zweiten Prinzips.....	43
4. Abhängigkeit vom Einen .....	47
<b>Zweiter Teil Das zweite Prinzip in den Dialogen</b> .....	<b>57</b>
<b>Kapitel I</b> .....	<b>57</b>
<b>Die dritte Gattung im <i>Timaios</i></b> .....	<b>57</b>
1. Ein „anderes Prinzip“ des Kosmos.....	58
2. Darstellungen der dritten Gattung .....	64
a. Allempfänglichkeit und Unbestimmtheit .....	65
b. Intentionalität (Bestimmbarkeit) .....	68
c. Urbewegung .....	71
d. Ein Drittes .....	75
3. Charakter der dritten Gattung .....	78
a. Raum oder Materie .....	78
b. Die unbestimmte Zweiheit selbst .....	81
<b>Kapitel II</b> .....	<b>87</b>
<b>Das Nichtsein im <i>Sophistes</i></b> .....	<b>87</b>
1. Drei Arten von Nichtsein .....	88
a. Das bare Nichts (237b-239c).....	88
b. Das (relativ) privative Nichtsein (239c-240c).....	89
c. Das relationale Nichtsein (251a-259d).....	90
2. Die Vielheit und die Bewegung des Seins .....	94
a. Das Sein: Einheit in der Vielheit.....	94
b. Die Bewegung des Seins.....	97
3. Das Nichtsein (die Verschiedenheit) und die unbestimmte Zweiheit .....	100

a. Die wahre Unendlichkeit.....	101
b. Die Bewegung.....	103
c. Das bezugsweise Seiende (τὸ πρὸς τι).....	105
<b>Kapitel III .....</b>	<b>111</b>
<b>Das Apeiron im <i>Philebos</i> .....</b>	<b>111</b>
1. Das Apeiron in der „göttlichen Methode“ .....	111
a. Das Einheit-Vielheit-Problem .....	111
b. Das umfassende Apeiron.....	116
2. Das Apeiron in der vierfachen Einteilung .....	120
a. Der Umfang der vierfachen Einteilung .....	121
b. Das Apeiron als das Mehr und Weniger.....	124
c. Die Entgegensetzung zum Peras.....	128
d. Widerlegung einiger Deutungen.....	133
e. Vergleich zwischen dem Apeiron in der vierfachen Einteilung und der dritten Gattung im <i>Timaios</i> .....	136
3. Das Verhältnis zwischen der „göttlichen Methode“ und der vierfachen Einteilung.....	138
4. Das Apeiron im <i>Philebos</i> und die unbestimmte Zweiheit .....	140
<b>Kapitel IV .....</b>	<b>146</b>
<b>Das zweite Prinzip im <i>Parmenides</i> .....</b>	<b>146</b>
1. Prinzipientheoretische Deutung .....	147
a. Grundtypen der Deutung.....	147
b. Prinzipiendialektik anstatt Ideendialektik .....	150
2. Das zweite Prinzip in den Hypothesen .....	154
a. Das Thema der vierten und der siebten Hypothese.....	155
b. Das zweite Prinzip in der zweiten und der fünften Hypothese .....	164
c. Übersicht der behandelten Hypothesen.....	169
3. Der Eros-Charakter und die Rückkehr zum Einen .....	171
<b>Schluss.....</b>	<b>178</b>
<b>Literaturverzeichnis .....</b>	<b>185</b>

# Einleitung

## 1. Letztheit der Prinzipien

In den drei berühmten Gleichnissen der *Politeia*, dem Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis (VI-VII), hat Platon die grundlegende Struktur seiner Metaphysik skizziert. Dabei können wir einen Aufstieg von den niedrigeren Seienden zu immer einheitlicheren, höheren Seienden und letztlich zum Guten selbst bemerken. Das Sonnengleichnis gipfelt im Guten selbst, was nicht Sein, sondern noch jenseits des Seins und der Würde und dem Vermögen nach über das Sein erhaben ist: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος (509b8-10). Daher ist ein „zweifacher Überstieg über die Erscheinung zum Seienden und über das Seiende im ganzen zum Absoluten“ auf der Grundlage der eleatischen Unterscheidung von Sein und Erscheinungswelt zu sehen.<sup>1</sup> Der Grund dafür, dass die Ideen die Sinnenfälligen transzendieren und als Prinzip für sie gelten, liegt wesentlich darin, dass sich die Ideen als einheitlicher als die Sinnenfälligen erweisen: Vielfältige und verschiedene Sinnenfällige haben an ein und derselben Idee teil. Der Zwischenbereich der mathematischen Gegenstände ist auch einheitlicher als die unter sie fallenden Sinnenfälligen, aber vielfältiger als die Ideen, denen sie zugeordnet werden. Von dem niedrigsten Seienden bis zum Guten gibt es eine Zunahme der Einheit. Daher wird hier impliziert, dass die Einheit als Kriterium des Niveaus des Seienden und auch des Prinzips gelten soll.

Wenn wir nicht nach oben, sondern umgekehrt nach unten sehen, können wir jedoch einen gegenläufigen Vorgang im metaphysischen System Platons finden. Im Übergang vom Prinzip bis zur Erscheinungswelt können wir eine Zunahme der Vielheit feststellen. Platon hat in der Darstellung der Dialektik (im Unterschied zu anderen Wissenschaften) in der *Politeia* darauf hingewiesen, obwohl nur der Abstieg vom Prinzip zu den Ideen erwähnt wird (vgl. *Politeia* 510b ff.). Das Gute steigt von

---

<sup>1</sup> J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen*, München/Leipzig 2006, S. 222.

sich selbst ab und leitet schrittweise immer komplexere Seinsbestimmungen aus sich ab: „dabei nimmt sie (sc. die Dialektik) überhaupt nichts Sinnenfälliges zu Hilfe, sondern nur die Ideen selbst, schreitet so von Idee zu Idee und endet auch bei Ideen“.<sup>2</sup> Dies schließt nicht aus, dass die absteigende Dialektik noch nach unten gehen kann. Das Sein ist im Vergleich zum Guten, nämlich dem reinen Einem, eine Vielheit; die Erscheinungswelt ist im Vergleich zu den Ideen noch vielfältiger. Das heißt, der Abstieg hängt von dem Grad an Vielheit ab. Die Darstellung der beiden entgegengesetzten Richtungen der Metaphysik findet sich auch im *Parmenides*<sup>3</sup>, *Symposium*<sup>4</sup>, *Phaidros*<sup>5</sup>, etc.<sup>6</sup> Allerdings wird ein letzter Grund der Vielheit nicht in der *Politeia* behandelt. Im *Timaios*, wobei eine Suche nach den Ursachen des Kosmos dargestellt wird, hat Platon nach einem grundlegenden Materialprinzip als den vier Elementen gesucht. Als Aufnehmendes aller sinnlichen Bestimmungen muss sich die dritte Gattung von diesen Bestimmungen strikt abgrenzen und rein bestimmungslos sein. Den vier Elementen wird der Status als letzte Grundlage der Sinnenwelt abgesprochen und auch denjenigen, woraus die vier Elemente bestehen.<sup>7</sup> Das heißt, kein Körperliches kann als Vielheitsprinzip der Erscheinungswelt fungieren. Vielmehr muss sich das letzte Materialprinzip vom Sinnenfälligen unterscheiden und daher unkörperlich sein, wie die dritte Gattung zeigt. Die dritte Gattung trägt die Kraft der Notwendigkeit (Ananke), eine Gegenkraft zum Nus, in sich und verursacht Unregelmäßigkeit, Unbestimmtheit und Chaos im Kosmos. Die sich als reine Unbestimmtheit erweisende dritte Gattung enthüllt daher eine reine Vielheit, die noch dem Sinnenfälligen untergeordnet ist.

Aus den Hinweisen in den Dialogen geht hervor, dass es nicht nur eine Suche nach dem Einheitsgrund, sondern auch eine nach dem Vielheitsgrund in der Philosophie Platons geben soll. Dies wird eben durch die Zeugnisse über Platons innerakademische Prinzipienlehre bestätigt, worin sich das Eine und die unbestimmte

---

<sup>2</sup> Vgl. *Politeia* 511c1-2.

<sup>3</sup> Vgl. J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einem*, S. 265-297.

<sup>4</sup> Vgl. E.A. Wyller, *Platons Parmenides*, S. 28-42.

<sup>5</sup> Vgl. E.A. Wyller, *Der Späte Platon*, S. 122-130.

<sup>6</sup> Der Bericht von Aristoteles bestätigt, dass es immer zwei Richtungen der Dialektik in einem umfassenden Sinne bei Platon gibt. Vgl. Aristoteles, *Eth. Nicom.* I4, 1095a30-b3.

<sup>7</sup> Vgl. *Timaios* 51a4-b2.

Zweiheit (das Große und Kleine, das Apeiron etc.) jeweils als Einheits- und Vielheitsprinzip alles Seienden auswirken.<sup>8</sup> Nach den Berichten über die Prinzipientheorie Platons ist das Eine Seins-, Erkenntnis- und Wertprinzip des Seienden,<sup>9</sup> während die unbestimmte Zweiheit Ursprung des Nichtseins, der Unerkennbarkeit und der Schlechtigkeit ist.<sup>10</sup>

Wie uns ein durch Proklos erhaltenes Speusipp-Fragment berichtet, hat Platon das Eine als überseiend und unbestimmbar angesetzt. Das Eine, als Ursprung des Seins, ist selbst ein Nichtsein. Wie Proklos zusammenfasst, gibt es verschiedene Arten von Nichtsein bei Platon: das Übersein, das relative Nichtsein und die Privation.<sup>11</sup> Nur die reine Privation ist als bloßes Nichts zu bezeichnen. Das Übersein ist in seiner absoluten Transzendenz nicht das Sein, d.h. jenseits des Seins, aber Urgrund des Seins. Es erweist sich als die Seinsfülle. Dass der letzte Einheitsgrund das Unbedingte oder das Absolute sein und alles Seiende transzendieren muss, steht in völliger Übereinstimmung mit der in der *Politeia* dargestellten Dialektik. Denn Platon konzipiert dort die Dialektik als den alles Bedingte übersteigenden Aufstieg zum „un-bedingten (voraussetzungslosen) Urgrund“ (ἀρχὴν ἀνυπόθετον, 510b7). Der unbedingte Urgrund ist das Unüberschreitbare. Darüber hinaus hat Platon in der *Politeia* (534b-c) die „Idee des Guten“ von allem Seienden abgegrenzt (διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελῶν, 534b9). Der Urgrund des Seienden muss daher gar keine Bestimmung in sich haben. Dies wird durch die Unterscheidung

<sup>8</sup> Vgl. v.a. Aristoxenus, *Harm. elem.* II 30-31 (Meibom), 39-40 Da rios (=TP 7); Simplicius, *In Aristot. Phys.* (I4, 187a12) 151,6-19 Diels (=TP 8); Aristoteles, *Metaphysik* A6, 987a29-98817 (=TP 22A); Alexander, *In Aristot. Metaph.* (A6, 987b33) 55,20-56,35 Hayduck (=TP 22B); Aristoteles, *Phys.* III4, 202b34-203a16 (=TP 23A); Simplicius, *In Aristot. Phys.* (III4, 202b36) 453,22-455,11 Diels (=TP 23B); Simplicius, *In Aristot. Phys.* (I9, 192a3) 247,30-248,15 Diels (=TP 31); Sextus Empiricus, *Adv. mathem.* X 248-283 (=TP 32); Proklos, *In Platon. Parmenidem* 38,25-41,10 Klibansky-Labowsky (=TP 50).

<sup>9</sup> Das Eine als Seinsprinzip: Aristoteles, *Metaphysik* A6 987b21, 988a11; Alexander, *In metaph.* 56, 30 f. H.; Sextus Empiricus, *Adv. mathem.* X260 f., 277; Speusipp bei Proklos, *In Parm.* VII 40, 1 ff=501, 62 ff. Stell. Das Eine als Erkenntnisprinzip: Aristoteles, *Metaphysik* 1016b20 f.; *De an.* 404b22. Das Eine als Wertprinzip: Aristoteles *Metaphysik* A6 988a14 f.; Sextus Empiricus, *Adv. mathem.* X264, 266 f., 268 zu 272, 275; *Div. Arito.* §§ 68 und 23 Cod. Marc., § 27 Diogenes Laertios; Hermodor bei Simplicius, *In phys.* 248, 2 ff. D. Vgl. dazu *Politeia* 509b (das Gute als Seinsprinzip), 508ef (das Gute als Erkenntnisprinzip), 506a (das Gute als Wertprinzip). Vgl. J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen*, S. 22 ff., Anm. 42.

<sup>10</sup> Das zweite Prinzip als Ursache des Nichtseins: v.a. Hermodor bei Simplicius, *In Aristot. Phys.* (I9,192a3) 247,30-248,15 Diels (=TP 31). Das zweite Prinzip als Ursache der Unerkennbarkeit: Aristoteles, *Phys.* III6, 207a18-21, 29-32 (=TP 53A); Simplicius, *In Aristot. Phys.* (III6, 207a18) 503,10-18 Diels (=TP 53B); Simplicius, *In Aristot. Phys.* (I9, 192a3) 247,30-248,15 Diels (=TP 31). Das zweite Prinzip als Ursache der Schlechtigkeit: Aristoteles, *Metaphysik* N4, 1091b13-15, 26-35 (=TP 51); M8, 1084a12-b2 (=TP 61); A10, 1075a33-37 (dazu Ps.-Alexander 717,39 Hayduck); *Physik*, I9, 192a15.

<sup>11</sup> Vgl. Proklos, *In Parm.* VII1072,19-1074,21 und *In Parm.* VII44,13-46,18 = 503,37-504,76 Steel.

zwischen dem reinen Einen und dem Sein im *Sophistes* und die Darlegung der ersten Hypothese über das reine Eine im *Parmenides* bestätigt. Wie diese beiden Stellen illustrieren, muss das reine Eine absolut teillos sein und von jeder Vielheit herausgenommen werden. Wie die Durchführung der ersten Hypothese des *Parmenides* zeigt, müssen dem reinen Einen alle Bestimmungen abgesprochen werden. Ihm müssen sogar der Einheitscharakter und der Status als Prinzip nicht zukommen, sofern diese ebenso Bestimmungen implizieren.

Die unbestimmte Zweiheit (das Große und Kleine) befindet sich in der Richtungszweiheit zum Größeren und Kleineren oder zum Mehr und Weniger. Weder durch das Große noch durch das Kleine wird sie bestimmt und fixiert, sondern schwankt immer zwischen den beiden Richtungen und entgeht jeder Bestimmung. Das heißt, sie ist weder das Große noch das Kleine, sondern beides *zugleich*. Darum erweist sie sich als schlechthin unbestimmt. Da das Sein immer Bestimmtheit impliziert, muss die unbestimmte Zweiheit ebenso wie das absolute Eine als ein Nichtsein bezeichnet werden.<sup>12</sup> Als Materialprinzip alles Seienden werden der unbestimmten Zweiheit alle Bestimmungen abgesprochen, sowohl die intelligiblen als auch die sinnlichen. Wegen der inneren Entzweiung ins Mehrwerden und Wenigerwerden kann die unbestimmte Zweiheit keine eigentliche Einheit bilden und stellt eine bloße Vielheit dar. Das heißt, im Gegenteil zum reinen Einen erreicht die unbestimmte Zweiheit in der entgegengesetzten Richtung, nämlich der Vielheit, die Letztheit. „Es ist ein Transzendieren des Sinnlichen, welches die Analogie zwischen dem Seienden und seinen Prinzipien auf ein Minimum beschränkt [...] Das Zweite Prinzip ist nicht mehr die ins Unbegrenzte erweiterte Vielheit der vorfindbaren Dinge, sondern das Andere, das dieser empirischen Vielheit und ihrer Unordnung weit vorausliegt, und damit in viel eigentlicherem Sinne Prinzip.“<sup>13</sup>

Die beiden Prinzipien in der innerakademischen Lehre Platons, sowohl das Eine als auch die unbestimmte Zweiheit, grenzen sich von dem Prinzipiat ab, nämlich dem Seienden, wie oben gezeigt. Dies garantiert ihren Status als Prinzipien. „Beide

---

<sup>12</sup> Vgl. Hermodor bei Simplicius, *In Aristo. Phys.* (I9,192a3) 247,30-248,15 Diels (=TP 31).

<sup>13</sup> H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, S. 335.



Prinzipien sind damit von der unmittelbar begegnenden Seinsweise des einzelnen Seienden weg zu einer absoluten Letztheit hinausgerückt. Es ist das Wesen des Prinzips, das Bestehende zu erklären. Erklären heißt aber: auf ein Anderes zurückführen. Das Fernerliegende, in höherem Maße Andere, welches gleichwohl das Gegebene trägt, erklärt besser und hat darum prinzipielleren Charakter. Der Abstand, welcher ἔν und ἀόριστος δυνάς von der Empirie trennt, gibt ihnen vor der noch mehr im Handgreiflichen verhafteten Zweiheit des Einen und Vielen den Vorzug.“<sup>14</sup> Während das Eine in der Richtung der Einheit die Letztheit zeigt, stellt die unbestimmte Zweiheit die in der Vielheit dar. Die reine Einheit in ihrer unteilbaren Einfachheit muss bestimmungslos sein; die reine Vielheit in ihrem Mangel an Einheit muss ebenso bestimmungslos sein. Daher erweisen sich die beiden Prinzipien als Nichtsein. Da alle Bestimmungen einen Einheitscharakter haben müssen, um überhaupt eine Bestimmung zu sein, erweist sich die reine Einheit als Überfülle der Bestimmungen. Andererseits da selbst das unterste Seiende, nämlich das Sinnenfällige, noch einen bestimmten Grad an Einheit in sich besitzt, zeigt sich die reine Vielheit als Mangel an Bestimmungen. Erst die Mischung von den beiden Prinzipien bringt das Seiende hervor. Darüber hinaus müssen die beiden Prinzipien in sich selbst unerkennbar sein, sofern die Erkennbarkeit Bestimmtheit voraussetzt. Sie lassen sich nicht durch positive Aussagen direkt aussagen, sondern nur durch negative Aussagen oder Metaphern indirekt andeuten. Da die Einheit die Ursache der positiven Bestimmungen wie Vollkommenheit, Bestimmtheit, Beständigkeit, Erkennbarkeit etc. darstellt, ist die reine Einheit als Prinzip des Guten anzusehen und umgekehrt die reine Vielheit als Prinzip des Schlechten.

Bemerkenswert ist, dass sich die beiden Prinzipien in verschiedenen Seinsebenen unterschiedlich manifestieren.<sup>15</sup> Obwohl die Ideen als Formprinzip der Sinnenfälligen fungieren, stellt das Eine das Formprinzip der Ideen dar.<sup>16</sup> Das Apeiron (das zweite Prinzip) der Ideen, und das der Sinnenfälligen werden als entgegengesetzt zueinander

---

<sup>14</sup> H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, S. 335-336.

<sup>15</sup> Vgl. z.B. Aristoteles, *Metaphysik* A6, 987a29-988b17 (=TP 22A); Aristoteles, *Phys.* III6, 207a18-21, 29-32 (=TP 53A); Simplicius, *In Aristot. Phys.* (III6, 207a18) 503,10-18 Diels (=TP 53B).

<sup>16</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* A6, 987a29-988a17 (=TP 22A).

bezeugt: Während das eine zur Bestimmtheit führt, verursacht das andere Unbestimmtheit. Daraus ergibt sich, dass es eine Abwandlung der Prinzipien in der Seinshierarchie geben soll. Während die Kraft der Einheit mit dem Abstieg der Seinsstufen abnimmt, nimmt die der unbestimmten Zweiheit damit zu. Zwar können das Einheitsprinzip und das Vielheitsprinzip jedes Seinsbereichs letztlich auf das reine Eine und die unbestimmte Zweiheit selbst zurückgeführt werden, sollte es aber Modifikationen oder Beschränkungen der Prinzipien auf verschiedenen Seinsstufen geben. Diese Modifikationen sind das *direkte* Prinzip einer bestimmten Seinsebene. Bemerkenswert ist, dass solche Modifikationen bereits eine Mischung von Einheit und Vielheit, wie ein Prinzipiat, darstellen.

## **2. Seinsmöglichkeit als Materialprinzip**

Obwohl die unbestimmte Zweiheit reine Vielheit ist, bedeutet dies nicht, dass es eine *radikale* Aufhebung der Einheit bei ihr gibt. In der inneren Entzweiung zum Größeren und Kleineren bildet das Große und Kleine zwar keine wahrhafte Einheit, aber eine Einheit im Minimum. Vielmehr soll das Große und Kleine in dreifacher Weise durch das Eine bestimmt werden, sofern das Größerwerden und das Kleinerwerden selbst jeweils gewissermaßen eine Einheit sein und eine Quasi-Einheit bilden sollen. „Erst durch dieses Zusammenhalten der beiden gegenläufig auseinandergehenden Einheiten wird nämlich deren wechselseitiges Verhältnis des Größer- und Kleinerwerdens überhaupt faßbar. Damit dieses Verhältnis als solches faßbar wird, muß jedes seiner beiden Glieder Einheitscharakter haben und zugleich müssen beide Glieder auch noch zu einer sie beide übergreifenden Einheit zusammengehalten werden. Die unbestimmte Zweiheit zeigt sich darum gerade in ihrer entgrenzenden, ins Unendliche teilenden Wirksamkeit als *die Einheit der Einheit des Großen und der Einheit des Kleinen*. Sie ist noch in den unbestimmten Verhältnissen des unbegrenzten Mehr und Weniger, in denen sich ihr Wesen als

solches zeigt, in doppelter bzw. dreifacher Weise durch das Eine bestimmt.“<sup>17</sup> Der Einheitscharakter der unbestimmten Zweiheit wird durch Aristoteles bestätigt, der berichtet, dass das Große und Kleine nicht nur dem Begriff, sondern auch der Zahl nach eins ist.<sup>18</sup> Die radikale Aufhebung der Einheit führt zum bloßen Nichts, zum absoluten Seinsmangel (οὐδέν=οὐδ’ ἓν, μηδέν=μηδ’ ἓν. Vgl. *Parmenides* 166c1: ἓν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδέν ἔστιν). Das bloße Nichts ist jedoch schlechthin von der Ontologie auszuschließen, sofern man nicht vermeiden könnte, in Widerspruch zu geraten, wenn man versucht, das bloße Nichts zu denken oder auszusagen (vgl. *Sophistes* 237b-239c, *Politeia* 477ff., *Parmenides* 165e-166c). Die reine Unbestimmtheit des Großen und Kleinen, sofern es als Materialprinzip des Seienden bezeichnet wird, ist daher nicht als eine bloße Abwesenheit der Bestimmtheiten des Seins zu betrachten.

Das Seiende ist durch die Zusammenwirkung der beiden Prinzipien entstanden, indem das Eine die unbestimmte Zweiheit beherrscht, begrenzt und bestimmt. Das heißt, das Eine ist Form-setzend, während die unbestimmte Zweiheit Form-aufnehmend ist. Dies wäre jedoch unmöglich, wenn die unbestimmte Zweiheit keine innere Neigung zum Bestimmtwerden bereits in sich hätte. Denn eine rein äußere und fremde Wirkung ist ganz wirkungslos. Die unbestimmte Zweiheit muss nämlich eine Intentionalität auf das Eine und die Bestimmtheiten in sich enthalten. Eben diese Intentionalität garantiert, dass das Große und Kleine nicht radikale Aufhebung des Einen bedeutet, sondern sich gewissermaßen auf das Eine bezieht. Die unbestimmte Zweiheit ist zwar noch nicht bestimmt und wahrhaft eins, hat aber die Bestimmtheiten und die Einheit latent in sich. Anders gesagt: Die unbestimmte Zweiheit erweist sich als eine Kombination der Bestimmungslosigkeit und der Bestimmbarkeit. Sie stellt eine Vorstufe des Einen und der Bestimmtheiten dar. Als

<sup>17</sup> J. Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen*, S. 124. Vgl. die Darstellung der Ellenteilung des Porphyrios bei Simplicius, insbesondere: ἐν τούτοις δὲ καὶ ἡ ἀόριστος δυνάς ὁράται ἕκ τε τῆς ἐπὶ τὸ μέγα καὶ τῆς ἐπὶ τὸ μικρὸν μονάδος συγκειμένη. („In diesen beiden Unendlichkeiten aber wird auch die unbestimmte Zweiheit sichtbar, weil sie aus der zum Großen und der zum Kleinen hin fortschreitenden Einheit besteht.“)

<sup>18</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, N1, 1087b4-12 (=TP 49): „Jene aber setzen das eine von den beiden Entgegengesetzten als Materie, indem sie teils für das Eins als das Gleiche das Ungleiche, welches die Wesenheit der Menge sein soll, teils für das Eins die Menge als Stoff setzen. Denn es werden ja nach der einen Ansicht die Zahlen aus der Zweiheit des Ungleichen, des Großen und Kleinen, nach der andern aus der Menge, nach beiden aber durch die Wesenheit des Eins erzeugt. Denn auch der, welcher das Ungleiche und das Eins als die Elemente bezeichnet, unter dem Ungleichen aber die Zweiheit aus Großem und Kleinen versteht, meint es so, daß das Ungleiche und das Große und das Kleine eins (ἓν) sein sollen, und unterscheidet nicht, daß sie es dem Begriff nach sind, aber nicht der Zahl nach“.

Materialprinzip des Seienden ist sie als eine Seinsmöglichkeit oder Seinslatenz zu verstehen. Erst durch die Beherrschung des Einen entwickeln sich die Möglichkeit und Latenz in ihr zu wahrhaften Bestimmtheiten.

Die Intentionalität der unbestimmten Zweiheit ist auch als ein Streben oder eine Begierde von ihr anzusehen. Das Materialprinzip bei Platon ist nicht rein passiv, sondern insofern gewissermaßen aktiv, als es nach dem Einen aus eigenem Antrieb strebt. Wie Aristoteles in *Eudemische Ethik* 1218a24 ff. berichtet, ersehnen sich die Ideenzahlen nach dem Einen und Guten.<sup>19</sup> Dieses Streben der Ideenzahlen ist auf das Urstreben der unbestimmten Zweiheit zurückzuführen. Als reine Unbestimmtheit erweist sich die unbestimmte Zweiheit als Urform von Intentionalität, sofern sie nach allen Bestimmtheiten strebt. Die Bestrebung des Seienden zeigt sich als abgeschwächtes und begrenztes Derivat des unbegrenzten Urstrebens der unbestimmten Zweiheit. Das Streben nach dem Einen geht durch alles Seiende hindurch, weil alles Seiende im Vergleich zum reinen Einen (Guten, Vollkommenen) unvollkommen ist.

Da das Streben des Unvollkommenen nach dem Vollkommenen allgemein beim Seienden ist, gilt die unbestimmte Zweiheit als der Faktor der Rückkehr des Seienden zum Einen. Die Wirkung der unbestimmten Zweiheit in der Dialektik Platons ist daher zweifach: Einerseits verursacht die unbestimmte Zweiheit durch ihre entzweiende Wirkung den Abstieg vom absoluten Einen zum Seienden, andererseits führt sie dazu, dass das unvollkommene Seiende sich selbst transzendiert und zum Einen zurückkehrt. „Diese zwei Wirkungsweisen schließen einander nicht aus, sondern ergänzen sich: Die Ursache der Differenziertheit (d.h. des jeweiligen Grades von Unvollkommenheit) ist zugleich der Antrieb, diese Unvollkommenheit zu überwinden.“<sup>20</sup> Allerdings fungiert die unbestimmte Zweiheit lediglich als eine Mitursache in der Zurückwendung zum Einen, sofern das Eine als Zweck der Rückkehr die eigentliche Ursache dieses Vorgangs darstellt. Sie ist jedoch unentbehrlich für die Zurückführung.

---

<sup>19</sup> Aristoteles, *Eudemische Ethik* I8, 1218a24-28.

<sup>20</sup> H. Happ, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materiebegriff*, Berlin/New York 1972, S. 203.

Daraus ergibt sich, dass sich die unbestimmte Zweiheit als dynamischer Faktor für die Dialektik Platons im Ganzen erweist. In der Richtungs dualität zum Größeren und Kleineren befindet sich die unbestimmte Zweiheit immer in Ungleichheit und bleibt niemals still, sondern in stetiger Bewegung. Diese Bewegung unterscheidet sich insofern von der des Seienden, als sie keine bestimmte Richtung hat, sondern sich in allen Richtungen zugleich befinden kann. Diese rein regellose Bewegung ist ursprünglicher als die regelmäßigen und lässt sich darum als Urbewegung bezeichnen. Alle Bewegungen bei dem Seienden, sowohl die physikalische (raum-zeitliche) als auch die intelligible (zeitlose), müssen auf sie zurückgehen.<sup>21</sup> Bemerkenswert ist, dass die unbestimmte Zweiheit nicht nur als Ursache der Bewegung *innerhalb* eines bestimmten Seinsbereichs gilt, sondern auch als Ursache der *zwischen* den Seinsbereichen. Die Ableitung des Prinzipiates aus dem Prinzip enthüllt eine absteigende Bewegung, die Zurückwendung des Prinzipiates zum Prinzip dagegen eine aufsteigende. Durch die Entzweiung der unbestimmten Zweiheit tritt das Eine aus sich selbst heraus und entfaltet sich in einer vielfältigen Welt des Seienden; durch die Intentionalität auf das Eine (Vollkommene) tritt das Seiende aus sich selbst heraus und transzendiert sich selbst und kehrt daher zum Einen zurück. Durch die unbestimmte Zweiheit ist das metaphysische System Platons sowohl in der horizontalen Hinsicht als auch in der vertikalen dynamisch. Sie ist als Prinzip der Bewegung in der Philosophie Platons im allgemeinen Sinne anzusehen.

Aus dem (Quasi-)Einheitscharakter und dem Streben nach dem Einen ist zu erschließen, dass die unbestimmte Zweiheit gewissermaßen vom dem Einen abhängig ist. Während das reine Eine eben in der absoluten Ausschließung der Vielheit besteht, muss das Vielheitsprinzip die Einheit auf gewisse Weise in sich enthalten: Erstens, die unbestimmte Zweiheit muss eine Einheit sein, wenn auch im geringsten Grad, so dass sie nicht zum bloßen Nichts zerfließt; zweitens, das Eine stellt das Ziel des Urstrebens dar. Das heißt, die reine Vielheit, Unbestimmtheit und Möglichkeit erweist sich nicht als gleichursprünglich und gleichmächtig wie das Eine. Es gibt nämlich

---

<sup>21</sup> Vgl. Aristoteles, *Phys.* III2, 201b16-26 (= TP 55A); Eudemos bei Simplicius, *In Aristot. Phys.* (III2, 201b16) 430,34-431,16 Diels (= TP 55B).

eine Asymmetrie zwischen dem Einen und der unbestimmten Zweiheit. In einem Speusipp-Fragment bei Proklos hat Speusipp erläutert, warum Platon ein zweites Prinzip neben dem Einen einführt.<sup>22</sup> Nach diesem Bericht fungiert die unbestimmte Zweiheit nur als eine Entfaltungsbasis des Einen, das in seiner Transzendenz nichts aus sich selbst ableiten kann. Daraus folgt, dass die Einführung des zweiten Prinzips nur in der Ableitung des Prinzipiates notwendig ist. Das reine Eine selbst bedarf keines Vielheitsprinzips. Wenn das Eine aufgehoben wird, muss alles andere, einschließlich des Vielheitsprinzips, mitaufgehoben werden, aber nicht umgekehrt. Daher ist das Eine im eigentlichen Sinne das Prinzip oder der Urgrund von allem. Die unbestimmte Zweiheit kann nur im abgeleiteten Sinne als Prinzip betrachtet werden. Sie fungiert als Mitursache des Einen nur in der Ableitung bzw. Deduktion, wobei das reine Eine auf das seiende Eine absteigt. Ihr Status als Prinzip wird erst durch die Beherrschung des Einen ermächtigt. Ohne die Beziehung zum Einen zerfließt die unbestimmte Zweiheit sofort ins reine Nichts. Daraus ergibt sich, dass es keinen radikalen Dualismus bei Platon gibt. Letztlich gibt es nur ein einziges Prinzip. Der Dualismus befindet sich lediglich auf der zweiten Ebene, nämlich in der Konstitution des Seienden.

### 3. Kombination der Dialoge und der Prinzipienlehre

Durch die Berichte von den Schülern Platons, vor allem Aristoteles, und den Nachfolgern erfahren wir, dass es neben den Schriftwerken Platons noch eine „ungeschriebene Lehre“ bei ihm gibt. Die Untersuchung über diese Lehre hat uns, wie Krämer sagt, ein neues „Platonbild“ gegeben.<sup>23</sup> Im Unterschied zum „klassischen“ Platonbild, bei dem die Ideenlehre als die höchste Lehre Platons betrachtet wird, geht es in der „ungeschriebenen Lehre“ darum, dass es über die Ideen noch zwei letzten Prinzipien, nämlich das Eine und die unbestimmte Zweiheit, gibt.

---

<sup>22</sup> Proklos, *In Parm.* VII 40, 1-5 (= Speusipp, Fr. 62 Isnardi Parente = TP 50 Gaiser).

<sup>23</sup> H. J. Krämer, Das neue Platonbild, in: *Gesammelte Aufsätze zu Platon*, S. 402-419. Reale bezeichnet die Platoninterpretation vor dem Hintergrund der Prinzipienlehre als einen Paradigmenwechsel. Vgl. G. Reale, *Zu einer neuen Interpretation Platons*, Paderborn 1993, bes. S. 49-113.

Die gegenläufigen Vorgänge, wie das Prinzipiat auf das Prinzip (die Prinzipien) zurückgeführt wird und umgekehrt wie das Prinzip (die Prinzipien) aus sich selbst das Prinzipiat ableitet, werden darin dargestellt. Darum lässt sich die „ungeschriebene Lehre“ auch dem Inhalt nach als Prinzipienlehre bezeichnen.

Der Grund dafür, dass Platon die höchste Lehre nicht niederlegen wollte, besteht hauptsächlich in der unvermeidlichen Starrheit des Schriftwerkes. Es bleibt immer fixiert zu allen Lesern und kann sich nicht verteidigen, wenn ihm Fragen gestellt werden. Obwohl Platon selbst Dialoge geschrieben hat, gilt dies insofern als keine Widerlegung von sich selbst, als Platon die Schriftwerke als Erinnerungsmittel oder Propädeutik zu höheren Lehren angesehen hat.<sup>24</sup> Platon hat die Schriftlichkeit nicht schlechthin abgeschätzt. Nur die höchste Lehre wird den mündlichen Diskussionen in der Akademie vorbehalten. Darüber hinaus bedeutet das nicht, dass diese Lehre gar nicht niedergeschrieben werden könnte. Das bloße Niederschreiben der inhaltsarmsten Lehre macht keinen Sinn, wenn es keine hinreichende Erläuterung durch Fragen und Beantworten und auch keine genügende Vorbereitung in Philosophie bei dem Leser gibt. Denn unendliche Missverständnisse würden entstehen. Darüber hinaus ist zu vermuten, dass Platon die Dialogform für sein Schriftwerk wohl darum ausgewählt hat, weil diese Form die beste Nachahmung der mündlichen Diskussion darstellt.

Die Hochschätzung der Einführung der Prinzipienlehre in der Interpretation der Philosophie Platons bedeutet jedoch keineswegs die Abwertung der Dialoge Platons. Zuerst ist zu bemerken, dass es nicht immer der Fall ist, dass die Berichte über die „ungeschriebene Lehre“ völlig mit der eigentlichen mündlichen Lehre Platons übereinstimmen. Sie stammen nämlich nicht aus erster Hand, sondern aus zweiter, dritter oder noch mehr Hand. Daher könnte es Umformulierungen und daher Abweichungen von der originellen Lehre Platons geben. Das heißt, es ist wichtig, dass wir Stützungen und Bestätigungen in den Dialogen finden können. Dies gilt auch als ein Kriterium dafür, welche Berichte zutreffend sind und welche aber nicht. Andererseits zeigen viele Zeugnisse einen doxographischen Charakter und skizzieren

---

<sup>24</sup> Vgl. *Phaidros* 274 b ff., *Epist.* VII 340 b ff..

nur den Grundgedanken Platons, ohne uns hinreichende philosophische Erläuterung zu liefern. Im Vergleich dazu können wir in den Dialogen meistens ausführlichere philosophische Bedeutung finden. Dies zeigt sich daher als eine bedeutende Ergänzung zu den Berichten über die „ungeschriebene Lehre“ Platons. Darüber hinaus gibt es vermutlich auch Themen, die nur in den Dialogen behandelt werden. Wie Krämer formuliert hat: „Wir haben in den Dialogen nicht nur authentische Äußerungen Platons vor uns, sondern auch eine unvergleichlich viel größere Materialfülle als in den Referaten der mündlichen Lehre. Darunter befinden sich vielleicht Themen, die Platon überhaupt nur in den Schriften behandelt hat. Platon mußte ferner bei der Abfassung des Schriftwerks überwiegend mit einer Leserschaft rechnen, die über die ungeschriebene Lehre entweder gar nicht oder nur mangelhaft informiert war. Die indirekte Überlieferung kann daher die Dialoge nicht aufheben, sondern lediglich ihren Gesichtskreis ergänzen und erweitern.“<sup>25</sup> Die indirekte Überlieferung bietet uns einerseits eine vertiefte Theorie der Metaphysik Platons, andererseits zeigt sie sich zugleich als inhaltsarmer als die Dialoge. Daher müssen die Dialoge und die indirekte Überlieferung keineswegs einander ausschließen, sondern können sich wechselseitig ergänzen und erhellen. Für einen Absolutheitsanspruch zugunsten entweder des Ungeschriebenen oder des Geschriebenen fehlt jede Grundlage. „[N]ur in der wechselseitigen Korrektur von Geschriebenem und Ungeschriebenem wird sich allmählich eine geschichtlich begründete Gesamtsicht der platonischen Philosophie herausbilden können.“<sup>26</sup> In der vorliegenden Arbeit gehen wir daher von einer Kombination der Dialoge und der Prinzipienlehre aus.

Bemerkenswert ist andererseits, dass es keine *unüberwindliche* Grenze zwischen dem Geschriebenen und dem Ungeschriebenen geben sollte. Auf die Prinzipien und andere Theorien in der „ungeschriebenen Lehre“, wie die Ideenzahlen, hat Platon gegebenenfalls in den Dialogen hingewiesen. Eine zunehmende Tendenz von Konvergenz zwischen dem Geschriebenen und dem Ungeschriebenen in einigen

---

<sup>25</sup> Krämer, Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung, in: H. G. Gadamer / W. Schädewaldt (Hrsg.), *Idee und Zahl*, Heidelberg 1968, S. 136.

<sup>26</sup> Krämer, Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung, in: *Idee und Zahl*, Heidelberg 1968, S. 135.



mittleren und späteren Dialogen, wobei es um kompliziertere metaphysische Themen geht, ist bemerkbar. In der *Politeia* wird dargestellt, dass das Gute selbst dem Vermögen und der Würde nach über das Sein erhaben und jenseits des Seins ist und dass es ein Un-bedingtes darstellt. Dies verweist ausdrücklich auf das absolute Eine in der Prinzipientheorie (vgl. auch die erste Hypothese im *Parmenides*). Eine bipolare Struktur zeigt sich in einigen Dialogen, wie Nus (Ideen)-Notwendigkeit (Chora) im *Timaios*, Peras-Apeiron im *Philebos*, Sein-Nichtsein im *Sophistes* und Eins-Vieles im *Parmenides*. Im *Timaios* werden der Nus und die Notwendigkeit ausdrücklich als zwei Ursachen des Kosmos bezeichnet und die Notwendigkeit wird sogar als eine andere „Arche“ bezeichnet. Das Peras und das Apeiron im *Philebos* gelten als Elemente alles Seienden. Das heißt, obwohl das Eine und die unbestimmte Zweiheit nicht direkt in den Dialogen erwähnt werden, können wir Spuren von ihnen darin finden.

Die Kombination der Dialoge und der Prinzipienlehre ermöglicht es uns, die innere und tiefere Beziehung zwischen verschiedenen Dialogen besser zu begreifen und daher eine Zusammenschau der Philosophie Platons zu erhalten. Zum Beispiel, auf den ersten Blick scheinen die dritte Gattung im *Timaios*, das Nichtsein im *Sophistes*, das Apeiron im *Philebos* und das Viele (das Andere vom Einen) im *Parmenides* beziehungslos zueinander zu sein. In der näheren Betrachtung stehen sie jedoch insofern in Übereinstimmung miteinander, als sich alle auf die Ursache der Vielheit, der Unbestimmtheit, der Unordnung etc. beziehen und daher auf das zweite Prinzip hinweisen:

- 1) Die dritte Gattung im *Timaios* wird als „Mutter“ des Kosmos bezeichnet. Sie ist das „Worin“ des Sinnenfälligen und stellt ein Gegenprinzip zu den Ideen (dem Nus), dem „Wonach“ des Sinnenfälligen, dar. Während die Ideen Ursprung von Einheit, Ordnung und Bestimmtheit des Kosmos sind, zeigt sich die dritte Gattung als Ursprung von Vielheit, Unordnung und Unbestimmtheit davon.
- 2) Im *Sophistes* unterscheidet Platon eine wichtige Bedeutung von Nichtsein: die Idee der Verschiedenheit oder das Anderssein. Ein solches Nichtsein geht durch alle Ideen, einschließlich des Seins, hindurch. Sowohl die Vielheit des

Ideenganzen als auch die der einzelnen Ideen müssen die Verschiedenheit voraussetzen. Denn die Vielheit des Ideenkosmos geht davon aus, dass die Ideen voneinander verschieden sind. Andererseits erhält eine einzelne Idee erst durch die Unterscheidung von anderen Ideen ihre eigene Bestimmtheit und daher ihre Selbständigkeit. In dieser Unterscheidung schließt eine Idee jedoch die anderen Ideen nicht von sich aus, sondern im Gegenteil enthält sie in sich, sofern die Bestimmtheit einer einzelnen Idee immer im Ideenganzen bestimmt wird. Das heißt, eine einzelne Idee umgreift eigentlich das Ideenganze in sich und zeigt ebenso einen Nus-Charakter. Diese Vielheit der einzelnen Idee setzt ebenso die Verschiedenheit voraus.

- 3) In der „göttlichen Methode“ des *Philebos* wird gesagt, dass alles Seiende aus dem Peras und dem Apeiron besteht. Diese Methode wird als eine Lösung für das Problem der Einheit und Vielheit betrachtet. Das Apeiron wird ausdrücklich mit der Vielheit verbunden. Daraus folgt, dass das Apeiron eigentlich ein umfassendes Prinzip der Vielheit für das Seiende enthüllt.
- 4) Im zweiten Teil des *Parmenides* werden verschiedene Fälle für das Eine und das Viele, nämlich das Andere vom Einen, unter unterschiedlichen Voraussetzungen behandelt. Bemerkenswert ist, dass sich die reine Unbestimmtheit in der vierten Hypothese und der Schein aller Bestimmtheiten in der siebten mit den Darstellungen der Chora im *Timaios* vergleichen lassen, ebenso wie das als Nichtsein charakterisierte Eine in der fünften Hypothese mit dem Nichtsein im *Sophistes*.

In der indirekten Überlieferung wird das Vielheitsprinzip auch als das Unbestimmte, das Nichtsein, das Apeiron und das Viele bezeichnet. Es ist ein umfassendes Seinsprinzip in allen Seinsbereichen. Die Wirkungsweisen in verschiedenen Seinsbereichen können jedoch sehr unterschiedlich sein. Wegen der Abwandlung der unbestimmten Zweiheit impliziert die Vielheit in der Sinnenwelt die Unbestimmtheit, die Unerkennbarkeit und die schlechte Unendlichkeit, während es in der Ideenwelt die Bestimmtheit, die Erkennbarkeit und die wahrhafte Unendlichkeit sind. Daraus folgt, dass die vier oben genannten Begriffe auf ein und dasselbe Prinzip

bezogen sein können, obwohl sie sich in verschiedenen Seinsbereichen befinden. Im Licht der indirekten Überlieferung lässt sich die tiefere Beziehung zwischen ihnen erhellen.

Über die Prinzipienlehre Platons finden sich schon viele wichtige Diskussionsbeiträge bei den Forschern, wie L. Robin, C.J. de Vogel, J. Stenzel, H. J. Krämer, K. Gaiser, H. Happ, P. Wilpert, Th. A. Szlezák, G. Reale, J. Halfwassen, J. N. Findlay, etc. Es scheint jedoch, dass die Forscher die Aufmerksamkeit mehr auf das erste Prinzip gerichtet haben, nämlich das Eine. Nur H. Happ<sup>27</sup> und J. Halfwassen<sup>28</sup> haben das zweite Prinzip Platons speziell und umfassend behandelt. Happ hat in seinem Werk die aristotelische Hyle auf das Materie-Prinzip des Platons und der Akademiker (des Speusipps und des Xenokrates) zurückgeführt. In der Behandlung des Materie-Prinzips von Platon hat Happ die Charakterisierung des zweiten Prinzips in der indirekten Überlieferung sorgfältig diskutiert und auch die Dialoge, vor allem den *Timaios*, herangezogen. Halfwassen hat das zweite Prinzip hinsichtlich seiner Natur und seiner Wirkungsweise sowie seiner Beziehung zum Einen eingehend behandelt. Aber ausführlichere Diskussionen über das zweite Prinzip in den Dialogen scheinen auch bei diesen beiden Forschern fehlend zu sein. Die vorliegende Arbeit bemüht sich darum, das zweite Prinzip Platons sowohl in der indirekten Überlieferung als auch in den wichtigsten Dialogen systematisch zu untersuchen. Die Deutung der Dialoge im Hintergrund der Prinzipienlehre spielt sogar eine wichtigere Rolle in der vorliegenden Arbeit. Durch die Heranziehung der Prinzipienlehre Platons versucht diese Arbeit zu zeigen, dass Platon in den Dialogen, insbesondere den Spätdialogen, ein Prinzip der Vielheit, Unbestimmtheit, Unendlichkeit, Unbegrenztheit, Ungleichheit, Bewegung, etc. immer vor Augen hat und Hinweise darauf gibt.

In der vorliegenden Arbeit behandeln wir zunächst die Berichte über das zweite Prinzip in der indirekten Überlieferung, damit wir eine Skizze von ihm haben können. Anschließend wählen wir vier einschlägigsten Dialoge aus, nämlich den *Timaios*, den

---

<sup>27</sup> Vgl. H. Happ, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materiebegriff*, Berlin/New York 1972, S. 85-208.

<sup>28</sup> Vgl. J. Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte*. Tübingen 2015, S. 102-142.

*Sophistes*, den *Philebos* und den *Parmenides*<sup>29</sup>, und diskutieren ihre Anknüpfungen an der Prinzipienlehre in Bezug auf die unbestimmte Zweiheit. Wir versuchen zu zeigen, dass die dritte Gattung im *Timaios*, das Nichtsein im *Sophistes*, das Apeiron im *Philebos* und das Viele im *Parmenides* jeweils entweder das umfassende zweite Prinzip oder das Prinzip selbst in der Sinnenwelt oder seine Manifestation in der Ideenwelt darstellen. In der Diskussion über *Parmenides* werden wir auch auf die Darlegung des Eros im *Symposium* abstellen. Durch die Heranziehung der relevanten Parallelen aus den Dialogen und den Zeugnissen der indirekten Überlieferung bemüht sich die vorliegende Arbeit darum, eine umfassende Untersuchung des zweiten Prinzips Platons zu liefern.

---

<sup>29</sup> Diese vier Spätdialoge erweisen sich als am bezüglichsten zur Prinzipienlehre Platons in Hinsicht auf das zweite Prinzip. Krämer schätzt die Bedeutung der unbestimmten Zweiheit in den Spätdialogen so hoch, dass er die Philosophie des späteren Platons als „im wesentlichen die Philosophie der ἀόριστος δόξα“ bezeichnet, vgl. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, S. 332 ff.

## **Erster Teil**

### **Das zweite Prinzip in der indirekten Überlieferung Platons**

Durch die Berichte der Schüler Platons, vor allem Aristoteles, und ihrer Nachfolger wie Alexander, Proklos, Simplicius etc. erfahren wir, dass Platon neben dem Einen noch ein zweites Prinzip angesetzt hat. Alles Seiende ist durch die Zusammenwirkung der beiden Prinzipien entstanden. Während das Eine das Einheitsprinzip darstellt, fungiert das zweite Prinzip als das Vielheitsprinzip. Das Wesen des zweiten Prinzips wird durch das „Mehr und Weniger“ charakterisiert. Was wird dadurch impliziert? Darüber hinaus, da es verschiedene Seinsebenen in der Metaphysik Platons gibt, wirkt sich das zweite Prinzip unterschiedslos in allen Seinsbereichen oder jeweils anders aus? Überdies: Wie verhält sich das zweite Prinzip zum Einen? Gilt es als ein selbständiges oder ein abhängiges Prinzip? Aus den zerstreuten Zeugnissen der innerakademischen Lehre Platons versuchen wir, den Charakter, die Wirkung und das Verhältnis zum Einen des zweiten Prinzips zu skizzieren.

#### **1. Quellen der Zeugnisse über das zweite Prinzip**

Die meisten Zeugnisse des zweiten Prinzips Platons stammen von Aristoteles (*Metaphysik, Physik, etc.*). Es gibt auch Berichte, die auf ihn oder auf einige anderen engen Schüler Platons, wie Speusipp, Xenokrates, Hermodor etc. zurückgeführt werden können. Darüber hinaus erweist sich der Bericht von Sextus Empiricus als von zentraler Bedeutung. Eine Übersicht der wichtigsten Quellen der Zeugnisse lässt sich wie folgt veranschaulichen:

a) Aristoteles: *Metaphysik*

A6, 987a29-98817 (= TP 22A)

A9, 992a10-b18 (= TP 26A)  
Γ2, 1003b33-1004a2 (= TP 39A)  
Γ2, 1004b37-1005a2 (= TP 40A)  
Δ6, 1016b24-1017a3 (= TP 35A)  
Δ 8, 1017b17-21 (= TP 33B)  
Δ 11, 1018b37-1019a4 (= TP 33A)  
Δ15, 1020b26-1021a13 (= TP 35B)  
I3, 1054a20-32 (= TP 41A)  
K3, 1061a10-15 (= TP 42A)  
M7, 1081a12-1082a15 (= TP 60)  
M9, 1085a7-14 (= TP 27A)  
N1, 1087b4-12 (= TP 49)  
N2, 1089a31-b15 (= TP 29)  
N3-4, 1090b5-1091a29 (= TP 28B)  
N4, 1091b13-15, 26-35 (= TP 51)  
Physik  
I4, 187a12-21 (= TP 45)  
I9, 191b35-192a25  
III2, 201b16-28 (= TP 55A)  
III4, 202b34-203a16 (= TP 23A)  
III6, 206b16-33 (= TP 24)  
III6, 207a18-21, 29-32 (= TP 53A)  
IV2, 209b11-17 (= TP 54A)  
De generatione et corruptione  
II3, 330b7-21 (= TP 46A)

Auf Aristoteles zurückgehend:

Alexander, In Aristot. Metaph.

(A6, 987b33) 55,20-56,35 Hayduck (= TP 22B)  
(A9, 992a10) 117,22-118,1 Hayduck (= TP 26B)  
(A9, 990b17) 85,15-86,23 Hayduck (= TP 48B)

(Γ2, 1003b32) 250,13-20 Hayduck (= *TP* 39B)

(Γ2, 1004b29) 262,18-19 Hayduck (= *TP* 40B)

Ps. -Alexander, In Aristot. Metaph.

(M9, 1085a7) 777,9-21 Hayduck (= *TP* 27B)

(I3, 1054a29) 615,14-17 Hayduck (= *TP* 41B)

(K3, 1061a10) 642,29-643,3 Hayduck (= *TP* 42B)

(N4, 1091a12) 819,37-820,7 Hayduck (= *TP* 68B)

Simplicius, In Aristot. Phy.

(I4, 187a12) 151,6-19 Diels (= *TP* 8)

(I9, 192a3) 247,30-248,15 Diels (= *TP* 31)

(III2, 201b16) 430,34-431,16 Diels (= *TP* 55B)

(III4, 202b36) 453,32-455,11 Diels (= *TP* 23B)

(III6, 207a18) 503,10-18 Diels (= *TP* 53B)

(IV2, 209b11) 542,9-12 (= *TP* 54B)

„Divisiones Aristoteleae“: (Diogenes Laertius III, 108-109, Nr. 32), 39-41

Mutschmann; (Codex Marcianus 67), 39-40 Mutschmann (= *TP* 43)

Asclepius: (In Aristot. Metaph. A9, 990b15) 77,2-5 Hayduck (= *TP* 48B')

Plutarchus: De musica 23, 1139b-e (= *TP* 35C)

Themistius: (In Aristo. Phys. IV2, 209b11-17) 106,18-23 Schenkl (= *TP* 54B')

Philoponus: (In Aristot. De gen. et corrupt. II3, 330b15) 226,16-30 Vitelli (= *TP* 46B)

(In Aristot. Phy. IV2, 209b13) 521,9-15 Vitelli (= *TP* 54B)

b) Auf Speusipp zurückgehend: Proklos, In Platon. Parmenidem, 38,25-41,10  
Klibansky-Labowsky (= *TP* 50)<sup>30</sup>

c) Auf Hermodor zurückgehend: Simplicius, In Aristo. Phys. (I9,192a3)

---

<sup>30</sup> Vgl. den Versuch einer Rekonstruktion des griechischen Textes und die Bemerkungen zur Überlieferungsfrage: *Procli Commentarium in Parmenidem*, pars ultima adhuc inedita-interprete G. de Moerbeka, ed. R. Klibansky et C. Labowsky, Warburg 1953 (Corpus Platonicum Medii aevi, Plato Latinus, 3), S. 86. Vgl. dazu Halfwassen, Speusipp und die Unendlichkeit des Einen. Ein neues Speusipp-Testimonium bei Proklos und seine Bedeutung, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 74, 1992, S. 43-73.

247,30-248,15 Diels (= TP 31)<sup>31</sup>

d) Theophrast: *Metaph.* 6a15-b17/12-14 Ross-Fobes (= TP 30)

e) Sextus Empiricus, *Adv. mathem.* X 248-283 (= TP 32)<sup>32</sup>

f) Auf Eudoros zurückgehend: Simplicius, in *Phys.* 181, 10 ff. Diels

## 2. Charakter des zweiten Prinzips

### a. Unbestimmtheit in der Richtungszweiheit

Aristoteles berichtet uns in *Metaphysik* A6, dass es zwei Ursachen bzw. Prinzipien in der Philosophie Platons gibt, das Eine ( $\tau\acute{o}\ \epsilon\upsilon\nu$ ) und das Große und Kleine ( $\tau\acute{o}\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \mu\iota\kappa\rho\nu\nu$ ). Das Eine gilt als Prinzip des Was ( $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\iota$ ), nämlich das Formprinzip, das Große und Kleine als Materialprinzip ( $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \tau\eta\nu\ \upsilon\lambda\eta\nu$ ).<sup>33</sup> Das Materialprinzip wird in der indirekten Überlieferung auch die unbestimmte Zweiheit ( $\eta\ \acute{\alpha}\omicron\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma\ \delta\upsilon\acute{\alpha}\varsigma$ )<sup>34</sup>, das Apeiron ( $\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\nu$ )<sup>35</sup>, das Viele ( $\tau\acute{o}\ \pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$ )<sup>36</sup>, das Ungleiche ( $\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\nu\iota\sigma\omicron\nu$ )<sup>37</sup> etc. genannt. Das Wesen des zweiten Prinzips wird durch das „Mehr und Weniger“ ( $\tau\acute{o}\ \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \eta\tau\tau\omicron\nu$ ) charakterisiert, wie ein durch Simplicius erhaltener Bericht des Alexanders zeigt:

Unbestimmte Zweiheit aber nannte er sie (das Große und das Kleine) deswegen, weil das, was am Großen und Kleinen beziehungsweise am Größeren und Kleineren teilhat, das Mehr und das Weniger in sich enthält ( $\tau\acute{o}\ \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \eta\tau\tau\omicron\nu\ \epsilon\chi\epsilon\iota\nu$ ). Denn nach Anspannung und Entspannung fortschreitend stehen Mehr und Weniger nicht fest, sondern greifen ins Unbestimmte der Unendlichkeit aus ( $\epsilon\pi\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\iota\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\omicron\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu\ \pi\rho\omicron\chi\omega\rho\epsilon\iota$ ) [...] Daß aber die Zweiheit das

<sup>31</sup> Vgl. Anmerkung zu TP 31, Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, S. 495. Dazu Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen*, S. 111.

<sup>32</sup> Zur Quellenfrage: P. Wilpert, Neue Fragmente aus *Περὶ τὰ γαθοῦ* (zuerst 1941), in: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, S. 166-200; Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, S. 250, 282, 286-287; W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, S. 48, 83; Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, S. 73-88 m. Anm. 60-67. Vgl. auch Anmerkung zu TP 32.

<sup>33</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* A6, 987a29-988a17 (= TP 22A Gaiser).

<sup>34</sup> Vgl. z.B. Aristoteles, *Metaphysik*, N2, 1089a31-b15 (= TP 29); N3-4, 1090b5-1091a29 (=TP 28B); M7, 1081a12-1082a15 (= TP 60).

<sup>35</sup> Vgl. z.B. Aristoteles, *Physik*, III4, 202b34-203a16 (= TP 23A); III6, 206b16-33 (= TP 24); III6, 207a18-21, 29-32 (= TP 53A).

<sup>36</sup> Vgl. z.B. Aristoteles, *Metaphysik*, Γ2, 1004b27-1005a2 (=TP 40A); I3, 1054a20-32 (=TP 41A); K3, 1061a10-15 (=TP 42A); N1, 1087b4-12 (=TP 49); N4, 1091b13-15, 26-35 (=TP 51).

<sup>37</sup> Vgl. z.B. Aristoteles, *Metaphysik*, N3-4, 1090b5-1091a29 (=TP 28B); N4, 1091b13-15, 26-35 (=TP 51).



Wesen des Unbegrenzten (τοῦ ἀπείρου φύσιν) sei, lehrte er darum, weil das Große und Kleine beziehungsweise das Größere und Kleinere nicht bestimmt sind, sondern das Mehr und Weniger enthalten, welche ja ins Unendliche fortschreiten.<sup>38</sup>

Das zweite Prinzip, wie die Bezeichnung „die unbestimmte Zweiheit“ impliziert, wird nicht nur durch die Unbestimmtheit, sondern auch durch die Zweiheit gekennzeichnet. Oder genauer: Die Unbestimmtheit des zweiten Prinzips besteht eben in der Richtungszweiheit. Das zweite Prinzip entzweit sich in der Richtung des Mehrwerdens und der des Wenigerwerdens. In beiden Richtungen kann es ins Unendliche fortschreiten. In keiner Richtung kann das zweite Prinzip jedoch fixiert werden. Als Relativa des Großen und Kleinen bestehen das Große und das Kleine „auf ununterschiedene und ununterscheidbare Weise“<sup>39</sup> zugleich in ihm. Das heißt, das zweite Prinzip befindet sich in reiner Relativität. Weder das Mehrwerden noch das Kleinerwerden können als ein selbständiges und einheitliches Moment in ihm gelten. Das bedeutet, die unbestimmte Zweiheit bedeutet keine Einheit aus zwei inneren unterscheidbaren Momenten, sondern zerfließt immer in beide Richtungen. Da Bestimmtheit immer Beständigkeit und Einheit voraussetzt, entgeht das Große und Kleine durch seine innere Entzweiung jeglicher Bestimmtheit und erweist sich daher als eine bloße Unbestimmtheit.

Der Charakter des „Mehr und Weniger“ ist mit dem Apeiron gekoppelt, welches nicht nur Unbestimmtheit, sondern auch Unendlichkeit und Unbegrenztheit bedeuten kann. Dies wird durch einen Porphyrios-Bericht erhellt:

Platon ordnete das Mehr und das Weniger sowie das Heftige und das Schwache der Wesenheit des Unbegrenzten (τῆς ἀπείρου φύσεως) zu. Worin immer nämlich diese enthalten sind, nach Anspannung und Entspannung fortschreitend, dort wird das, was an ihnen teilhat, nicht feststehen und in sich begrenzt sein, sondern bis ins Unbestimmte der Unendlichkeit fortschreiten (πρόεισιν εἰς τὸ τῆς ἀπειρίας ἀόριστον). In gleicher Weise verhält es sich mit dem Größeren und dem

<sup>38</sup> Simplicius, *In Aristot. Phys.* (III4, 202b36) 454,35-455,2, 455,9-11: ἀόριστον δὲ δυάδα ἔλεγεν αὐτὴν τῷ μεγάλῳ καὶ μικροῦ μετέχουσιν ἥτοι μείζονος καὶ ἐλάττωνος τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον ἔχειν. κατὰ γὰρ ἐπίτασιν καὶ ἄνεσιν προϊόντα ταῦτα οὐχ ἴσταται, ἀλλ' ἐπὶ τὸ τῆς ἀπειρίας ἀόριστον προχωρεῖ...τὴν δὲ δυάδα τοῦ ἀπείρου φύσιν ἔλεγεν, ὅτι οὐχ ὄρισται τὸ μέγα καὶ μικρὸν ἥτοι τὸ μείζον καὶ ἔλαττον, ἀλλ' ἔχει τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον, ἄπερ εἰς ἄπειρον πρόεισιν. Die Übersetzung stammt von Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen*, S. 123.

<sup>39</sup> Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen*, S. 109.

Kleineren und mit dem, was Platon statt dessen sagte: dem Großen und dem Kleinen.<sup>40</sup>

Das Große und Kleine stellt insofern eine „schlechte Unendlichkeit“ dar, als es immer in die Relativität des Mehr oder Weniger zerfließt und niemals zu sich selbst zurückkehrt, sondern sich in bloßer Unbestimmtheit befindet. Andererseits zeigt das Große und Kleine eine Unbegrenztheit oder Maßlosigkeit. Während das Eine bestimmend und gestaltend fungiert, wird die unbestimmte Zweiheit von ihm bestimmt und gestaltet. In der Zusammenwirkung der beiden Prinzipien wirkt das Eine als Maß oder Grenze (*Peras*) und verleiht der unbestimmten Zweiheit Bestimmtheit und Begrenztheit, um das Prinzipiat hervorzubringen. Die unbestimmte Zweiheit ist für sich genommen immer entweder ein Überschuss oder ein Mangel im Vergleich zum Maß des Einen. In der Formlosigkeit wirkt sich das Große und Kleine als Materialprinzip und ist Form-aufnehmend und in diesem Sinne passiv.

Da die unbestimmte Zweiheit in ihrer inneren Entzweiung gar keine (echte) Einheit bilden kann, muss sie sich als eine bloße Vielheit erweisen. Weil das Sein immer die Bestimmtheit impliziert, muss die unbestimmte Zweiheit darüber hinaus wegen ihrer Unbestimmtheit auch ein Nichtsein sein. Überdies zeigt sie insofern auch eine bloße Ungleichheit, als sich die Relativa, das Größerwerden und das Kleinerwerden, nicht in Gleichheit befinden können. Auf ähnliche Weise können wir beweisen, dass das zweite Prinzip eine bloße Unähnlichkeit, eine bloße Andersheit, ein bloßes Relatives etc. sein muss.<sup>41</sup> Daraus geht hervor, dass das zweite Prinzip durch eine Reihe von negativen Begriffen gekennzeichnet werden kann:

Un-bestimmtheit, Un-endlichkeit, Un-begrenztheit, Vielheit (= Nicht-Einheit), Nicht-sein, Un-gleichheit, Un-ähnlichkeit, Andersheit (= Nicht-Identität), Relativität (= Nicht-Absolutheit), etc.

---

<sup>40</sup> Ein durch Simplicius erhaltener Porphyrios-Bericht. Vgl. Simplicius, *In Aristot. Phys.* III4, 453,31-36: αὐτὸς τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον, καὶ τὸ σφόδρα καὶ τὸ ἡρέμα τῆς ἀπείρου φύσεως εἶναι τίθεται. ὅπου γὰρ ἂν ταῦτα ἐνῆ κατὰ τὴν ἐπίτασιν καὶ ἄνεσιν προϊόντα, οὐχ ἴσταται οὐδὲ περαίνει τὸ μετέχον αὐτῶν, ἀλλὰ πρόεισιν εἰς τὸ τῆς ἀπειρίας ἀόριστον. ὁμοίως δὲ ἔχει καὶ τὸ μείζον καὶ τὸ ἔλαττον καὶ τὰ ἀντ' αὐτῶν λεγόμενα ὑπὸ Πλάτωνος τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.

<sup>41</sup> Diese Bezeichnungen finden sich eigentlich auch in der indirekten Überlieferung: 1) Das Unähnliche, vgl. z.B. Aristoteles, *Metaph.* I3, 1054a20-32 (=TP 41A); K3, 1061a10-15 (=TP 42A). 2) Das Andere, vgl. z.B. Aristoteles, *Phys.* III2, 201b16-26 (=TP 55A); Aristoteles, *Metaph.* I3, 1054a20-32 (=TP 41A). 3) Das πρὸς τί, vgl. z.B. Aristoteles, *Metaph.* Δ15, 1020b26-1021a13 (=TP 35B); Sextus Empiricus, *Adv. mathem.* X 248-283 (=TP 32).

Bemerkenswert ist, dass das zweite Prinzip die bloße Form von den oben genannten Begriffen darstellen muss, anstatt die Form, welche in ihr Gegenteil übergehen kann. Das heißt, das zweite Prinzip schließt jegliche positive Bestimmung von sich aus und hat gar keinen Anteil an der (echten) Bestimmtheit, Begrenztheit, Einheit, Gleichheit etc. Von verschiedenen Aspekten her enthüllen die oben genannten Begriffe die Unbestimmtheit des zweiten Prinzips. Sie dienen nämlich dazu, verschiedene Bestimmungen von dem zweiten Prinzip auszuschließen. Daher gelten sie insofern keineswegs als Bestimmungen des zweiten Prinzips, als die Bestimmung immer Beständigkeit und Identität, die offensichtlich der unbestimmten Zweiheit fehlen, voraussetzen muss. Die unbestimmte Zweiheit stellt vielmehr eine Bestimmungslosigkeit dar.

### **b. Nichtsein als Seinsmöglichkeit**

Obwohl sich das zweite Prinzip Platons als bloße Unbestimmtheit erweist, unterscheidet es sich doch vom bloßen Nichts, dem absoluten Seinsmangel. Das bloße Nichts stellt zwar auch eine Bestimmungslosigkeit dar, ist aber von der Ontologie schlechthin auszuschließen. Denn man kann nicht vermeiden, in Widerspruch zu geraten, wenn man versucht, es zu denken oder auszusagen. Unser Denken und unsere Sprache setzen immer Einheit voraus. Das bloße Nichts bedeutet jedoch eine absolute Negation der Einheit. Die unbestimmte Zweiheit bildet dagegen zwar keine echte Einheit, aber doch eine Pseudoeinheit oder Einheit im Minimum, wie Aristoteles uns berichtet:

Jene aber setzen das eine von den beiden Entgegengesetzten als Materie, indem sie teils für das Eins als das Gleiche das Ungleiche, welches die Wesenheit der Menge sein soll, teils für das Eins die Menge als Stoff setzen. Denn es werden ja nach der einen Ansicht die Zahlen aus der Zweiheit des Ungleichen, des Großen und Kleinen, nach der andern aus der Menge, nach beiden aber durch die Wesenheit des Eins erzeugt. Denn auch der, welcher das Ungleiche und das Eins

als die Elemente (στοιχεῖα) bezeichnet, unter dem Ungleichen aber die Zweiheit aus Großem und Kleinen versteht, meint es so, daß das Ungleiche und das Große und das Kleine eins (ἓν) sein sollen, und unterscheidet nicht, daß sie es dem Begriff nach sind, aber nicht der Zahl nach (καὶ οὐ διορίζει ὅτι λόγῳ ἀριθμῶ δ' οὐ).<sup>42</sup>

Mit dem, „welcher das Ungleiche und das Eins als die Elemente bezeichnet, unter dem Ungleichen aber die Zweiheit aus Großem und Kleinen versteht“, soll Platon gemeint sein. Nach diesem Bericht des Aristoteles versteht Platon das zweite Prinzip als etwas Einheitliches, und zwar nicht nur dem Begriff nach, sondern auch der Zahl nach. Allerdings kann die unbestimmte Zweiheit keine echte Einheit sein, sofern sie eine innere Richtungszweiheit hat. Dies verhindert aber nicht, dass sie eine Pseudoeinheit oder eine Einheit im Minimum sein kann, sofern sie doch als *ein* Prinzip konzipiert werden muss. Die numerische Einheit des zweiten Prinzips Platons wird durch eine andere Stelle in Aristoteles' *Physik* bestätigt:

Auch andere Philosophen haben sich mit der Materie befaßt, aber nicht in zureichender Weise. Erstens nämlich stimmen die Platoniker damit überein, daß das Werden im absoluten Sinne aus dem Nichtseienden erfolgen müsse, und daß insofern Parmenides recht habe. Ferner glauben sie, daß wenn das Nichtseiende (im Sinne der Materie) der Zahl nach Eines (ἀριθμῶ μία) ist, es dann auch nur eine einzige Bedeutung (δυνάμει μία) haben könne. Dabei liegt darin doch gerade der größte Unterschied. Ich behaupte nämlich, daß Materie und Seinsmangel (Privation) verschieden sind, und daß das eine von diesen beiden, die Materie, nur in einem relativen Sinne nichtseiend ist, während der Seinsmangel absolut (an sich selbst) nichtseiend ist, und daß das eine, die Materie, der Substanz nahekommt und in gewisser Hinsicht Substanz ist, das andere, der Seinsmangel, dagegen in keiner Weise. Die Platoniker aber lehren, daß es keinen Unterschied zwischen dem Nichtseienden und dem Großen und Kleinen gebe, und zwar gleichgültig, ob man beides zusammen nimmt oder jedes von beiden für sich. Und darum hat die Dreiheit der Prinzipien bei den Platonikern auch einen ganz anderen Sinn als bei mir. Bei dahin nämlich sind sie wohl gekommen, daß es eine zugrundeliegende Wesenheit geben muß; diese jedoch begreifen sie unterschiedlos als Einheit. Denn auch wenn Platon sie als Zweiheit begreift, indem er sie das Große und Kleine nennt, so begreift er sie doch nichts desto

<sup>42</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, N1, 1087b4-12 (=TP 49): οἱ δὲ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ὕλην ποιῶσιν, οἱ μὲν τῷ ἐνὶ [τῷ ἴσῳ] τὸ ἄνισον, ὡς τοῦτο τὴν τοῦ πλήθους οὖσαν φύσιν, οἱ δὲ τῷ ἐνὶ τὸ πλήθος (γεννῶνται γὰρ οἱ ἀριθμοὶ τοῖς μὲν ἐκ τῆς τοῦ ἀνίσου δυάδος, τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ, τῷ δ' ἐκ τοῦ πλήθους, ὑπὸ τῆς τοῦ ἐνὸς δὲ οὐσίας ἀμφοῖν)· καὶ γὰρ ὁ τὸ ἄνισον καὶ ἐν λέγων τὰ στοιχεῖα, τὸ δ' ἄνισον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ δυάδα, ὡς ἐν ὄντα τὸ ἄνισον καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν λέγει, καὶ οὐ διορίζει ὅτι λόγῳ ἀριθμῶ δ' οὐ. Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, Δ6, 1016b24-1017a3 (=TP 35A).

weniger in ein und derselben Bedeutung (als nichtseiend); denn die andere Bedeutung übersieht er. Das eine (die Materie) ist nämlich als das beständig Zugrundeliegende gemeinsam mit der Form Mitursache alles Seienden wie eine Mutter. Das negative Gegensatzglied (der Seinsmangel) muß dagegen, bedenkt man seine zerstörende Wirksamkeit, immer wieder als das reine Nichts erscheinen. Denn wenn das seiend ist, was göttlich und gut und erstrebenswert ist, so ist nach meiner Lehre das eine diesem konträr entgegengesetzt (der Seinsmangel), während das andere (die Materie) von der Wesensart ist, daß es aufgrund seines eigenen Wesens nach dem Guten strebt und es intendiert. Für die Platoniker ergibt sich dagegen, daß das dem Guten Entgegengesetzte seine eigene Vernichtung intendiert. Es ist jedoch weder möglich, daß die Form als solche sich selbst erstrebt, weil ihr nichts fehlt, noch daß das der Form konträr Entgegengesetzte (der Seinsmangel) nach ihr strebt (denn die Gegensätze vernichten sich wechselseitig), sondern das, was nach der Form strebt, ist die Materie, (die so nach der Form strebt) wie das Weibliche nach dem Männlichen und das Unvollkommene (Häßliche) nach dem Vollkommenen (Schönen) strebt. Dies freilich nur in dem Sinne, daß nicht das absolut Unvollkommene (nach dem Vollkommenen strebt), sondern nur das relativ Unvollkommene, und ebenso nicht das Weibliche überhaupt, sondern nur das in spezifischer Beziehung Weibliche (nach dem Männlichen strebt).<sup>43</sup>

Wie Aristoteles berichtet, haben Platon und seine Schüler dem Nichtsein, nämlich dem Materialprinzip (ύλη), eine numerische Einheit, d.h. Einzigkeit, zugeschrieben. Aus der Einzigkeit des Materialprinzips hat Platon, nach Meinung des Aristoteles, geschlossen, dass dieses nur eine einzige Bedeutung (δύναμις) haben kann, und zwar des Seinsmangels (στέρησις). Diese Konzeption des Materialprinzips als Seinsmangel kritisiert Aristoteles als einseitig. Aristoteles distanziert sich von dieser Ansicht dadurch, dass er zwei Bedeutungen von Nichtsein unterscheidet, nämlich die des Seinsmangels und die der Seinsmöglichkeit (δύναμις). Während die Seinsmöglichkeit,

<sup>43</sup> Aristoteles, *Physik* I9, 191b35-192a25: Ἡμένοι μὲν οὖν καὶ ἕτεροὶ τινές εἰσιν αὐτῆς, ἀλλ' οὐχ ἰκανῶς, πρῶτον μὲν γὰρ ὁμολογοῦσιν ἀπλῶς γίνεσθαι τι ἐκ μὴ ὄντος, ἢ Παρμενίδην ὀρθῶς λέγειν· εἶτα φαίνεται αὐτοῖς, εἴπερ ἔστιν ἀριθμῶ μία, καὶ δυνάμει μία μόνον εἶναι. τοῦτο δὲ διαφέρει πλείστον. ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερον φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὄν εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὐτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τὴν δὲ οὐδαμῶς· οἱ δὲ τὸ μὴ ὄν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν ὁμοίως, ἢ τὸ συναμφοτέρον ἢ τὸ χωρὶς ἐκάτερον. ὥστε παντελῶς ἕτερος ὁ τρόπος οὗτος τῆς τριάδος κάκεῖνος. μέχρι μὲν γὰρ δεῦρο προήλθον, ὅτι δεῖ τινὰ ὑποκεῖσθαι φύσιν, ταύτην μέντοι μίαν ποιῶσιν· καὶ γὰρ εἴ τις δυάδα ποιῆι, λέγων μέγα καὶ μικρὸν αὐτήν, οὐθὲν ἦττον ταῦτο ποιῆι· τὴν γὰρ ἑτέραν παρεῖδεν. ἢ μὲν γὰρ ὑπομένουσα συναιτία τῆ μορφῆ τῶν γιγνομένων ἐστίν, ὥσπερ μήτηρ· ἢ δ' ἑτέρα μοῖρα τῆς ἐναντιώσεως πολλάκις ἂν φαντασθεῖη τῷ πρὸς τὸ κακοποιὸν αὐτῆς ἀτενίζοντι τὴν διάνοιαν οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν. ὄντος γὰρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ, τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμεν εἶναι, τὸ δὲ ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν. τοῖς δὲ συμβαίνει τὸ ἐναντίον ὀρέγεσθαι τῆς αὐτοῦ φθορᾶς. καίτοι οὔτε αὐτὸ αὐτοῦ οἶόν τε ἐφίεσθαι τὸ εἶδος διὰ τὸ μὴ εἶναι ἐνδεές, οὔτε τὸ ἐναντίον (φθαρτικὰ γὰρ ἀλλήλων τὰ ἐναντία), ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν ἢ ὕλη, ὥσπερ ἂν εἰ θήλυ ἄρρενος καὶ αἰσχροῦν καλοῦ· πλὴν οὐ καθ' αὐτὸ αἰσχροῦν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός, οὐδὲ θήλυ, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός. Für die Übersetzung, siehe: Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen*, S. 116-117.

d.h. die Hyle, nur relativ nichtseiend ist, ist der Seinsmangel, d.h. die Privation, absolut nichtseiend. Darüber hinaus fungiert die Seinsmöglichkeit gemeinsam mit der Form als Mitursache alles Seienden, während der Seinsmangel wegen seiner zerstörenden Wirksamkeit als reines Nichts erscheint und daher von der Ontologie ausgeschlossen werden muss. Die Seinsmöglichkeit strebt überdies nach dem Guten, während ihm der Seinsmangel nur entgegengesetzt ist. Das heißt, die Seinsmöglichkeit stellt eine Intentionalität auf Sein dar, während der Seinsmangel keineswegs auf das Sein bezogen ist. Infolgedessen identifiziert Aristoteles seine eigene Hyle mit der Seinsmöglichkeit und das Materialprinzip von Platon und seinen Schülern mit dem Seinsmangel, dem absoluten Fehlen von Sein und Bestimmtheit.

Die Unterscheidung von zwei Arten von Nichtsein von Aristoteles ist sehr aufschlussreich und bedeutungsvoll. Die Identifizierung des Seinsmangels mit dem Materialprinzip Platons scheint mir jedoch nicht richtig zu sein. Denn das Materialprinzip Platons soll eigentlich als eine Seinsmöglichkeit anstatt als ein reiner Seinsmangel betrachtet werden. Wäre es ein bloßes Nichts, könnte es kein Prinzip sein, wie wir oben gezeigt haben. Darüber hinaus hat Aristoteles bestätigt, dass das Materialprinzip eine numerische Einheit, nämlich eine Einzigkeit, hat. Diese Einzigkeit ist jedoch unvereinbar mit dem bloßen Nichts. Denn das bloße Nichts kann keineswegs als eine Einheit, einschließlich einer Pseudoeinheit, bezeichnet werden.

Die Bestimmungslosigkeit und die Bestimmbarkeit vermengen sich bei dem Materialprinzip Platons und diese Kombination macht das Prinzip zu einer Seinsmöglichkeit. Die unbestimmte Zweiheit ist nämlich zwar unbestimmt, aber bestimmbar. Sie strebt nach dem Sein und den Bestimmtheiten und stellt eine Intentionalität dar. Nur auf diese Weise kann sie mit dem Einen zusammenwirken, um das Prinzipiat hervorzubringen.

In der *Eudemische Ethik* I 8 des Aristoteles ist eine Lehre für die alte Akademie bezeugt, nach welcher die (Ideen-)Zahlen nach dem Guten bzw. dem Einen streben:

And it is a bold way to demonstrate that unity is the good per se to say that numbers have desire (ἐφίενται); for no one says distinctly how they desire, but

the saying is altogether too unqualified. And how can one suppose that there is desire where there is no life?<sup>44</sup>

Diese Lehre soll Platon zugeschrieben werden. Denn in der indirekten Überlieferung Platons wird die Identifizierung des Guten mit dem Einen bezeugt. Als Prinzipiat „ersehnen“ sich die Ideenzahlen nach dem Prinzip, dem Einen bzw. dem Guten. Obwohl die Ideenzahlen auf der höchsten Seinsebene in der Seinspyramide liegen, erweisen sie sich doch als unvollkommen im Vergleich zum letztgültigen Prinzip, dem reinen Einen, sofern die Ideenzahlen noch Vielheit in sich haben müssen. Darum streben sie nach dem Einen. Daraus folgt, dass es ein allgemeines Streben des Unvollkommenen nach dem Vollkommenen unter allem Seienden geben muss. Dieses Vervollkommnungsstreben soll auf das Materialprinzip zurückgeführt werden. Denn dieses Prinzip erweist sich als eine ursprüngliche Intentionalität. Die unbestimmte Zweiheit ist zwar Ursache der Unvollkommenheit und Ableitung des Prinzipiates, aber zugleich auch Ursache dafür, dass es seine Unvollkommenheit überwindet und auf das Eine zurückkehrt.<sup>45</sup> Allerdings gilt die Intentionalität des Materialprinzips nur als ein innerer Antrieb des Aufstiegs des Prinzipiates, was ohne ein Ziel nicht zur Auswirkung kommen kann. Das Ziel des Vervollkommnungsstrebens gilt als der eigentliche Antrieb der Zurückführung. Ohne einen inneren Antrieb wäre jedoch die Faszination des Einen ganz äußerlich, fremd und daher wirkungslos. „Aber das Hen wäre als Telos wirkungsohnmächtig, wenn ihm nicht ein dem Unvollkommenen schon innewohnendes Streben korrespondierte.“<sup>46</sup> Daher liegt es nahe, dass für die Zurückführung des Prinzipiates zum Prinzip die beiden Prinzipien zugleich notwendig sind. „Im akademischen ‚Ableitungssystem‘ erstrebt überall das Unvollkommene (,unten‘) das Vollkommene (,oben‘), um es zu erreichen, z.B. die αἰσθητά die Ideen, die Ideen die Prinzipien. Dieser umfassende ‚erotische‘ Aufschwung des Seins, den

---

<sup>44</sup> Aristoteles, *Eudemische Ethik* 18, 1218a24-28: παράβολος δὲ καὶ ἡ ἀπόδειξις ὅτι τὸ ἐν αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, ὅτι οἱ ἀριθμοὶ ἐφίενται· οὔτε γὰρ ὡς ἐφίενται λέγονται φανερώς, ἀλλὰ λίαν ἀπλῶς τοῦτο φασί, καὶ ὄρεξιν εἶναι πῶς ἂν τις ὑπολάβοι ἐν οἷς ζωὴ μὴ ὑπάρχει.

<sup>45</sup> Happ, *Hyle*, S. 203: „Wenn das zutrifft, wäre das zweite Prinzip nicht nur für das ‚deduktive‘ Sich-Ausgliedern der Stufen und ihrer einzelnen ὄντα verantwortlich, sondern auch für die ‚reduktive‘ Gegen-Bewegung. Diese zwei Wirkungsweisen schließen einander nicht aus, sondern ergänzen sich: Die Ursache der Differenziertheit (d.h. des jeweiligen Grades von Unvollkommenheit) ist zugleich der Antrieb, diese Unvollkommenheit zu überwinden.“

<sup>46</sup> Happ, *Hyle*, S. 205.

man einen *ordo amoris* nennen darf, erwächst aus der Faszination des erstrebten Vollkommenen (d.h. der Ideen und des *Hen*) und dem von der Materie ausgehenden Transzendierungsdrang des Seins-Defizienten, das vollkommen werden will.“<sup>47</sup>

Die Intentionalität des Materialprinzips Platons ist daher nicht nur notwendig für die Zusammenarbeiten mit dem Einen und folglich die Ableitung des Seienden, sondern auch unentbehrlich für die Überwindung der Unvollkommenheit des Seienden und seine Rückkehr zum Prinzip. Von beiden Aspekten her sollen wir die unbestimmte Zweiheit als eine Seinsmöglichkeit anstatt als einen bloßen Seinsmangel verstehen.

### c. Prinzip der Bewegung

Aristoteles berichtet, dass die Bewegung für Platon Verschiedenheit, Ungleichheit und Nichtsein bedeutet.<sup>48</sup> Dies wird von einem Zitat aus der *Physik* des Eudemos bestätigt, in dem gesagt wird, dass Platon das Große und Kleine, das Nichtsein, das Unregelmäßige und was sonst dazugehört als Bewegung bezeichnet hat.<sup>49</sup> Da alle diesen negativen Begriffe, Verschiedenheit, Ungleichheit, Nichtsein, Unregelmäßigkeit, verschiedene Aspekte des zweiten Prinzips darstellen, können wir schließen, dass die Bewegung bei Platon dem zweiten Prinzip zugeordnet werden muss.

Wie wir schon gezeigt haben, schwankt die unbestimmte Zweiheit zwischen den beiden gegenläufigen Richtungen, dem Mehrwerden und dem Wenigerwerden. Es gibt eine ursprüngliche Ungleichheit innerhalb des zweiten Prinzips selbst. Das heißt,

---

<sup>47</sup> Happ, *Hyle*, S. 207.

<sup>48</sup> Vgl. Aristoteles, *Phys.* III2, 201b16-26 (=TP 55A): „Daß unsere Lehre (über die Bewegung als Entelechie) richtig ist, wird schon aus dem klar, was die anderen Philosophen über sie sagen und daraus, daß es gar nicht leicht ist, sie anders zu bestimmen. Denn man kann doch die Bewegung und die Veränderung in einer anderen Gattung ansetzen. Das wird deutlich, wenn man prüft, wie manche (die Platoniker) sie ansetzen, welche behaupten, daß die Bewegung Verschiedenheit und Ungleichheit und das Nichtseiende sei. Nichts von diesen ist notwendig bewegt, weder das Verschiedene noch das Ungleiche noch auch das Nichtseiende. Auch die Veränderung erfolgt eher nicht in diese hinein oder aus ihnen heraus als aus dem ihnen Entgegengesetzten (dem Identischen, Gleichen und Seienden). Der Grund dafür, die Bewegung mit diesen Bestimmungen gleichzusetzen, scheint darin zu liegen, daß sie etwas Unbestimmtes ist und daß die Prinzipien der negativen Gegensatzreihe (also Verschiedenheit, Ungleichheit und Nichtsein) aufgrund ihres Seinsmangels unbestimmt sind.“

<sup>49</sup> Vgl. den durch Simplicius erhaltenen Eudemos-Bericht: Simplicius, *In Aristot. Phys.* (III2, 201b16) 430,34-431,16 Diels (=TP 55B).



es befindet sich in einer Bewegung. Darüber hinaus muss diese Bewegung durch reine Unbestimmtheit und Unregelmäßigkeit charakterisiert werden, weil dieses Prinzip keineswegs bestimmt und fixiert werden kann. Daher unterscheidet sich die Bewegung des zweiten Prinzips selbst von der des Seienden, die mehr oder weniger durch Bestimmtheit und Regelmäßigkeit gekennzeichnet werden kann. Da das zweite Prinzip bloße Verschiedenheit, bloße Ungleichheit und bloßes Nichtsein zeigt, erweist es sich als eine ursprüngliche Bewegung. In diesem Sinne können wir sie als eine Urbewegung bezeichnen. In der Ideenwelt verursacht die unbestimmte Zweiheit die intelligible Bewegung, d.h. einen Übergang zwischen verschiedenen Bestimmtheiten, und in der Sinnenwelt die physikalische Bewegung, d.h. einen Übergang zwischen verschiedenen Zuständen des Sinnenfälligen.

Nicht nur die Bewegung *innerhalb* einer Seinsebene auf das zweite Prinzip zurückgeht, sondern auch die *zwischen* den Seinsebenen. Erst durch die entzweieude Wirkung des zweiten Prinzips entwickelt das Eine unendliche Seinsbestimmtheiten aus sich selbst und wird zu einem Ideenganzen. Die anderen Seinsstufen werden ebenso durch die vervielfältigende Wirkung des zweiten Prinzips schrittweise abgeleitet. Andererseits kehrt alles Seiende wieder zum Einen zurück, sofern das Seiende als ein Unvollkommenes immer nach dem Vollkommenen strebt. Dies stellt auch eine Art von Bewegung dar, sofern es ein Heraustreten aus sich selbst und ein Transzendieren von sich selbst, d.h. eine Art von Übergang, impliziert. Die innere Intentionalität, die als eine unentbehrliche Ursache für das Vervollkommnungsstreben gilt, ist der unbestimmten Zweiheit zuzuschreiben.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die unbestimmte Zweiheit Prinzip der Bewegung in der Metaphysik Platons enthüllt, und zwar nicht nur in horizontaler Hinsicht, sondern auch in vertikaler.

### **3. Wirkung des zweiten Prinzips im metaphysischen System Platons**

Aristoteles berichtet in der *Nikomachischen Ethik* I4, dass es zwei gegenläufige

Wege im metaphysischen System Platons gibt, den Abstieg von den Prinzipien (ἀπὸ τῶν ἀρχῶν) und den Aufstieg zu den Prinzipien (ἐπὶ τὰς ἀρχάς):

Let us not fail to notice, however, that there is a difference between arguments from and those to the first principles. For Plato, too, was right in raising this question and asking, as he used to, ‘Are we on the way from or to the first principles?’ There is a difference, as there is in a racecourse between the course from the judges to turning-point and the way back. For, while we must begin with what is evident, things are evident in two ways – some to us, some without qualification.<sup>50</sup>

Im Folgenden werden wir die Wirkung des zweiten Prinzips im metaphysischen System Platons, nämlich sowohl in der Reduktion als auch in der Deduktion, näher betrachten. Dabei sind die Berichte über Platons Vorträge *Περὶ τὰγαθοῦ* von großer Bedeutung.

### **a. Das zweite Prinzip in Platons Vorträgen *Περὶ τὰγαθοῦ***

In den größeren Berichten über Platons Vorträge *Περὶ τὰγαθοῦ* bzw. den Nachschriften (besonders Alexander, *TP* 22B, und Sextus Empiricus, *TP* 32) sind drei eng zusammenhängende Beweisgänge Platons zu erkennen: 1). Reduktion von den Prinzipiaten zu den Prinzipien nach der Dimensionenfolge Körper-Fläche-Linie-Zahl; 2). Reduktion zu den Prinzipien nach einer logisch-kategorialen Unterscheidung der gegensätzlichen Seinsweisen; 3). Deduktion von den Prinzipien zu den Erscheinungen. Dies steht vermutlich in Übereinstimmung mit der Einteilung der aristotelischen Schrift *Über das Gute* in drei Bücher.<sup>51</sup> Daraus ergibt sich, dass Platon in *Περὶ τὰγαθοῦ* die beiden metaphysischen Wege diskutiert und überdies die Reduktion von zwei Aspekten her behandelt hat. Im Folgenden werden wir die drei Teile der Reihe nach diskutieren.

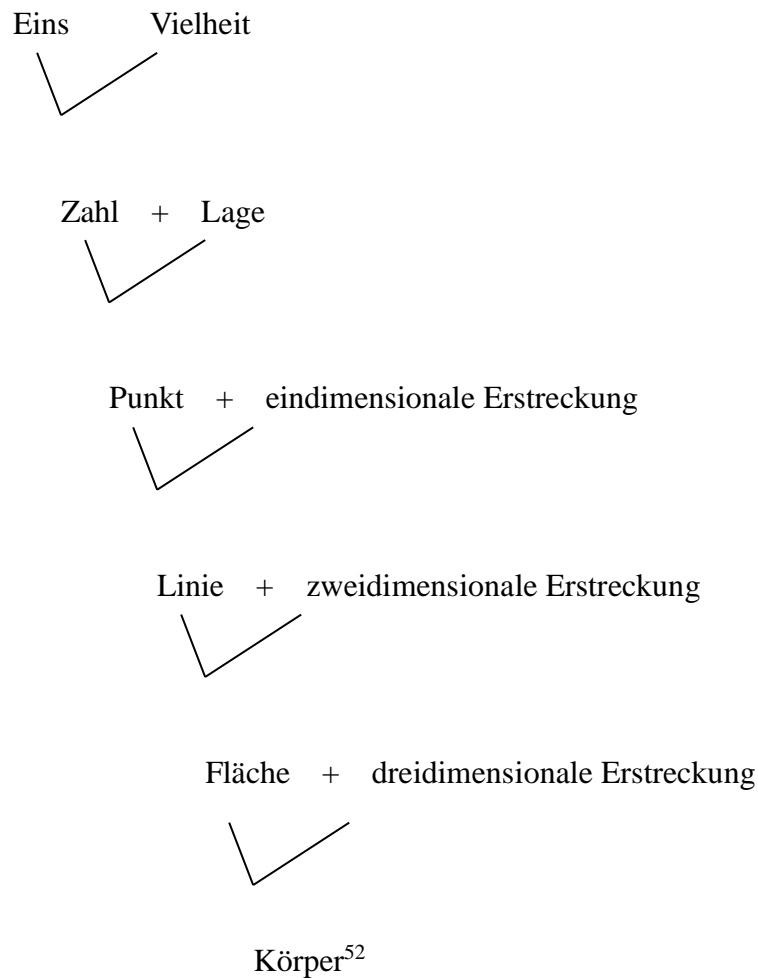
---

<sup>50</sup> Aristoteles, *Eth. Nicom.* I4, 1095a30-b3 (=TP 10): μὴ λανθανέτω δ' ἡμᾶς ὅτι διαφέρουσιν οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν λόγοι καὶ οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς. εὖ γὰρ καὶ ὁ Πλάτων ἠπόρει τοῦτο καὶ ἐζήτηει, πότερον ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἢ ἐπὶ τὰς ἀρχάς ἐστὶν ἡ ὁδός, ὥσπερ ἐν τῷ σταδίῳ ἀπὸ τῶν ἀθλοθετῶν ἐπὶ τὸ πέρασ ἢ ἀνάπαλιν. ἀρκτέον μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν γνωρίμων, ταῦτα δὲ διττῶς: τὰ μὲν γὰρ ἡμῖν τὰ δ' ἀπλῶς.

<sup>51</sup> Vgl. die Vorbemerkung zu *TP* 22-32, Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, S. 475-476.

## 1) Dimensional-ontologische Reduktion

In der dimensional-ontologischen Reduktion wird das Sinnenfällige durch die Folge Körper-Fläche-Linie-Zahl endlich auf die Prinzipien zurückgeführt. Dies lässt sich durch das Schema unten veranschaulichen:



Jede obere Stufe stellt sich als Form der unteren dar und jede untere Stufe zeigt im Vergleich dazu ein „hyletisches Plus“.<sup>53</sup> Das heißt, in der Reduktion zum Einen gibt

<sup>52</sup> Vgl. Happ, *Hyle*, S. 186.

<sup>53</sup> Das Gesetz des „Mitaufgehobenwerdens“ des Späteren (= Abhängigen) mit dem Früheren (= Ursprünglichen) gilt als Kriterium der ontologischen Rangfolge. Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, Δ 11, 1018b37-1019a4 (=TP 33A); Δ 8, 1017b17-21 (=TP 33B). Vgl. dazu Alexander, In *Aristot. Metaph.* (A6, 987b33) 55,20-56,35 Hayduck (=TP 22B); Aristoteles, *Top.* 123a,13-15, 141b28-29; *Metaph.* K1, 1059b27-1060a1; Λ5, 1071 a34-35; *Divisiones Aristoteleae* 65.

es eine Abnahme der Vielheit und eine Zunahme der Einheit. Der Körper hat im Vergleich zur Fläche ein „hyletisches Plus“ der dreidimensionalen Erstreckung, die Fläche im Vergleich zur Linie ein der zweidimensionalen Erstreckung, die Linie im Vergleich zum Punkt ein der eindimensionalen Erstreckung etc.<sup>54</sup> Das „hyletische Plus“ auf jeder Stufe kann auf die unbestimmte Zweiheit zurückgeführt werden. Dies zeigt sich am deutlichsten bei der drei-, zwei- und eindimensionalen Erstreckung. Die dreidimensionale Erstreckung lässt sich aus dem Tiefen und Hellen entstehen, und die zweidimensionale aus dem Breiten und Schmalen und die eindimensionale aus dem Langen und Kurzen:

Ähnliche Schwierigkeiten ergeben sich auch in betreff der auf die Zahl folgenden Gattungen der Linie, der Fläche und des Körpers. Einige nämlich lassen diese aus den Arten des Großen und Kleinen entstehen, z.B. aus dem Langen und Kurzen die Längen, aus dem Breiten und Engen die Flächen, aus dem Tiefen und Flachem die Körper; dies sind aber Arten des Großen und Kleinen (εἶδη τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ). Das einheitliche Prinzip des Eins aber setzen einige von den Anhängern dieser Lehre auf diese, andere auf andere Weise.<sup>55</sup>

Das Lange und Kurze, das Breite und Enge und das Tiefe und Fläche sind drei Manifestationen (oder Arten) des Großen und Kleinen. Sie enthüllen die entzweieende Wirkung der unbestimmten Zweiheit, welche von verschiedenen Manifestationen des Einen (Punkt, Linie, Fläche) beherrscht und begrenzt werden und jeweils eine ein-, zwei- und dreidimensionale Erstreckung hervorbringen.

## 2) Logisch-kategoriale Reduktion

Während es sich oben um die dimensional-ontologische Reduktion handelt, gibt es eine andere Weise der Reduktion, die logisch-kategoriale. Im zweiten Teil des

---

<sup>54</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* Δ6, 1016b24-1017a3 (=TP 35A).

<sup>55</sup> Aristoteles, *Metaphysik* M9, 1085a7-14 (=TP 27A): ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ὑστερον γενῶν τοῦ ἀριθμοῦ συμβαίνει τὰ δυσχερῆ, γραμμῆς τε καὶ ἐπιπέδου καὶ σώματος. οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῶν εἰδῶν τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ ποιοῦσιν, οἷον ἐκ μακροῦ μὲν καὶ βραχέος τὰ μήκη, πλατέος δὲ καὶ στενοῦ τὰ ἐπίπεδα, ἐκ βαθέος δὲ καὶ ταπεινοῦ τοὺς ὄγκους· ταῦτα δὲ ἐστὶν εἶδη τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ. τὴν δὲ κατὰ τὸ ἐν ἀρχὴν ἄλλοι ἄλλως τιθέασιν τῶν τοιούτων. Vgl. Ps.-Alexander, *In Aristot. Metaph.* (M9, 1085a7), 777,9-21 Hayduck (=TP 27B); Aristoteles, *Metaphysik* A9, 992a10-b18 (=TP 26A); Alexander, *In Aristot. Metaph.* (A9, 992a10), 117,22-118,1 Hayduck (=TP 26 B).

Berichts von Sextus Empiricus werden eine Unterscheidung des „An-sich-Seienden“ und des „Relativen“ und eine Zurückführung aller Gegensätze auf den Grundgegensatz von Einheit und unbestimmter Zweiheit (Gleichheit und Ungleichheit usw.) bei Platon bezeugt (vgl. TP 32, dazu TP 31). Alexander berichtet uns, dass es eine Übereinstimmung zwischen dem zweiten Buch von *Περὶ τὰ γαθοῦ* und der Behandlung der Gegensatzlehre bei Aristoteles gibt.<sup>56</sup> Daher können wir davon ausgehen, dass die Gegensatzlehre bei Aristoteles auf die bei Platon zurückzuführen ist.<sup>57</sup>

Bei Aristoteles können alle Gegensätze auf den Gegensatz von Einheit und Vielheit, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit etc. zurückgeführt werden:

Soviel es also Arten des Eins gibt, soviel gibt es auch Arten des Seienden, deren Was zu untersuchen die Aufgabe einer der Gattung nach einzigen Wissenschaft ist, ich meine z.B. die Untersuchungen über die Identische, das Ähnliche und anderes dergleichen; so gut wie alle Gegensätze aber werden auf dies Prinzip zurückgeführt. Hierüber mag das genügen, was wir in der Auswahl der Gegensätze untersucht haben.<sup>58</sup>

Ferner ist die eine Reihe der Gegensätze Privation, und alles wird auf das Seiende und Nicht-seiende und auf das Eins und die Vielheit zurückgeführt, z.B. Ruhe auf das Eins, Bewegung auf die Vielheit. Das Seiende und die Wesenheit lassen so gut wie alle in übereinstimmender Ansicht aus Gegensätzen zusammengesetzt werden, indem ja alle als Prinzipien Gegensätze annehmen, einige das Ungerade und das Gerade, andere das Warme und das Kalte, andere Grenze und Unbegrenzt, andere Freundschaft und Streit. Und auch alles übrige wird offenbar auf das Eins und die Vielheit zurückgeführt; die Art der Zurückführung wollen wir jetzt voraussetzen. Und vollends die von den anderen gesetzten Prinzipien fallen unter diese als ihre allgemeinen Gattungen.<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> Vgl. Alexander, *In Aristot. Metaph.* (Γ2, 1003b22) 250,13-20 Hayduck (=TP 39B); (Γ2, 1004b29) 262,18-19 Hayduck (=TP 40B). Dazu Ps.-Alexander, *In Aristot. Metaph.* (I3, 1054a29) 615,14-17 Hayduck (=TP 41B); (K3, 1061a10) 642,29-643,3 Hayduck (=TP 42B); (Λ7, 1072a32) 695,25-28 Hayduck.

<sup>57</sup> Vgl. die Vorbemerkung zu TP 39-48, Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, S. 515-516.

<sup>58</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, IV2, 1003b33-1004a2 (=TP 39A): ὅσθ' ὅσα περ τοῦ ἐνός εἶδη, τοσαῦτα καὶ τοῦ ὄντος· περὶ ὧν τὸ τί ἐστὶ τῆς αὐτῆς ἐπιστήμης τῷ γένει θεωρῆσαι, λέγω δ' οἷον περὶ ταύτου καὶ ὁμοίου καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων. σχεδὸν δὲ πάντα ἀνάγεται τὰναντία εἰς τὴν ἀρχὴν ταύτην· θεωρήσθω δ' ἡμῖν ταῦτα ἐν τῇ ἐκλογῇ τῶν ἐναντίων.

<sup>59</sup> Aristoteles, *Metaphysik* Γ2, 1004b27-1005a2 (=TP 40A): Ἔτι τῶν ἐναντίων ἢ ἑτέρα συστοιχία στέρησις, καὶ πάντα ἀνάγεται εἰς τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν, καὶ εἰς ἓν καὶ πλῆθος, οἷον στάσις τοῦ ἐνός κίνησις δὲ τοῦ πλῆθους· τὰ δ' ὄντα καὶ τὴν οὐσίαν ὁμολογοῦσιν ἐξ ἐναντίων σχεδὸν ἅπαντες συγκεῖσθαι· πάντες γοῦν τὰς ἀρχὰς ἐναντίας λέγουσιν· οἱ μὲν γὰρ περιττὸν καὶ ἄρτιον, οἱ δὲ θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἱ δὲ πέρασ καὶ ἄπειρον, οἱ δὲ φιλίαν καὶ νεῖκος. πάντα δὲ καὶ τᾶλλα ἀναγόμενα φαίνεται εἰς τὸ ἓν καὶ πλῆθος (εἰλήφθω γὰρ ἢ ἀναγωγῇ ἡμῖν), αἱ δ' ἀρχαὶ καὶ παντελῶς αἱ παρὰ τῶν ἄλλων ὡς εἰς γένη ταῦτα πίπτουσιν.

Da aber alles Seiende auf ein Eins und ein Gemeinsames zurückgeführt wird, so muß auch jeder von den Gegensätzen auf die ersten Unterschiede und Gegensätze des Seienden als solchen zurückgeführt werden, mögen nun Menge und Eins oder Ähnlichkeit und Unähnlichkeit oder irgendwelche andere diese ersten Gegensätze des Seienden sein; denn darüber genüge, was anderweitig untersucht ist.<sup>60</sup>

Bei Aristoteles sind alle „positiven“ Bestimmungen auf das Eine zurückzuführen. Die Identität, die Ähnlichkeit und die Gleichheit z.B. stellen laut ihm eine Einheit jeweils der Substanz, der Qualität und der Quantität nach dar:

Alle diese Relationen also sind Zahlenverhältnisse und Bestimmtheiten der Zahl, und so auch ferner noch in anderer Weise das Gleiche und das Ähnliche und das Selbige; denn diese alle stehen in Beziehung zum Eins. Selbig nämlich ist, was eine Wesenheit, ähnlich, was eine Qualität, gleich, was eine Quantität hat.<sup>61</sup>

Die Verschiedenheit, die Unähnlichkeit und die Ungleichheit müssen dagegen auf die Vielheit zurückgeführt werden, sofern sie als Vielheit in Hinsicht auf die Substanz, die Qualität und die Quantität konzipiert werden können:

Das Eins und das Viele sind einander in mehreren Weisen entgegengesetzt, von denen die eine ist, daß sich das Eins und die Menge entgegenstehen als Unteilbares und Teilbares; das Geteilte nämlich oder Teilbare heißt eine Menge, das Unteilbare oder Nicht-geteilte heißt Eins. Da es nun vier Arten der Entgegensetzung gibt, und in diesem Falle ein jedes von beiden weder als Privation des anderen bezeichnet wird noch als Negation noch als Relation, so muß es das Konträre des anderen sein. Es wird aber das Eins nach seinem Konträren genannt und aus ihm verdeutlicht, das Unteilbare aus dem Teilbaren, weil die Menge und das Teilbare mehr sinnlich wahrnehmbar ist als das Unteilbare; vermöge der sinnlichen Wahrnehmung also ist die Menge dem Begriff nach früher als das Unteilbare. Zum Eins gehören, wie wir dies bei der Einteilung der Gegensätze verzeichnet haben, das Dasselbe, das Ähnliche und das Gleiche, zur Menge das Andere, das Unähnliche und das Ungleiche.<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Aristoteles, *Metaphysik* K3, 1061a10-15 (=TP 42A).

<sup>61</sup> Aristoteles, *Metaphysik* Δ15, 1021a8-12 (vgl. TP 35B): ταῦτά τε οὖν τὰ πρὸς τι πάντα κατ' ἀριθμὸν λέγεται καὶ ἀριθμοῦ πάθη, καὶ ἔτι τὸ ἴσον καὶ ὅμοιον καὶ ταῦτ' ἄλλοι τρόποι (κατὰ γὰρ τὸ ἓν λέγεται πάντα, ταῦτά μὲν γὰρ ὧν μία ἡ οὐσία, ὅμοια δ' ὧν ἡ ποιότης μία, ἴσα δὲ ὧν τὸ ποσὸν ἓν).

<sup>62</sup> Aristoteles, *Metaphysik* X3, 1054a20-32 (=TP 41A): Ἀντίκειται δὲ τὸ ἓν καὶ τὰ πολλὰ κατὰ πλείους τρόπους, ὧν ἓνα τὸ ἓν καὶ τὸ πλῆθος ὡς ἀδιαίρετον καὶ διαίρετόν· τὸ μὲν γὰρ ἢ διηρημένον ἢ διαίρετόν πλῆθος τι λέγεται, τὸ δὲ ἀδιαίρετον ἢ μὴ διηρημένον ἓν. ἐπεὶ οὖν αἱ ἀντιθέσεις τετραχῶς, καὶ τούτων κατὰ στέρησιν λέγεται θάτερον,

Daraus resultiert, dass alle „positiven“ Bestimmungen in der Gegensatzlehre des Aristoteles auf die Einheit zurückgehen, und alle „negativen“ auf die Vielheit. Bei Platon soll es sich ähnlich verhalten, wie Sextus Empiricus berichtet (vgl. auch den Hermodor-Bericht in *TP* 31): Alle Gegensätze werden auf den Gegensatz der Gleichheit und der Ungleichheit zurückgeführt, die wiederum jeweils auf das Eine und die unbestimmte Zweiheit (den Überschuss und Mangel) zurückzuführen sind. Das Gegensatzverhältnis der beiden Prinzipien manifestiert sich in allen Aspekten. Gaiser folgend<sup>63</sup> lassen sich grundlegende Gegensatzverhältnisse aufzeigen:

---

ἐναντία ἂν εἴη καὶ οὔτε ὡς ἀντίφασις οὔτε ὡς τὰ πρὸς τι λεγόμενα. λέγεται δὲ ἐκ τοῦ ἐναντίου καὶ δηλοῦται τὸ ἓν, ἐκ τοῦ διαιρετοῦ τὸ ἀδιαίρετον, διὰ τὸ μᾶλλον αἰσθητὸν τὸ πλῆθος εἶναι καὶ τὸ διαιρετὸν ἢ τὸ ἀδιαίρετον, ὥστε τῷ λόγῳ πρότερον τὸ πλῆθος τοῦ ἀδιαίρετου διὰ τὴν αἴσθησιν. ἔστι δὲ τοῦ μὲν ἑνός, ὡσπερ καὶ ἐν τῇ διαιρέσει τῶν ἐναντίων διεγράψαμεν, τὸ ταῦτὸ καὶ ὁμοιον καὶ ἴσον, τοῦ δὲ πλῆθους τὸ ἕτερον καὶ ἀνόμοιον καὶ ἄνισον.

<sup>63</sup> Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, S. 19.

	ERSTES PRINZIP	ZWEITES PRINZIP
1. onto- logisch	Sein	Nichtsein
2. formal- logisch (kategorial)	Identität (Selbigkeit)	Diversität (Verschiedenheit)
	Einheit	Vielheit
	Gleichheit	Ungleichheit
	An-sich-sein	Relativität
	Grenze	Ausdehnung
	Geformtheit	Ungeformtheit
	Teilbarkeit	Unteilbarkeit
3. werthaft (axio- logisch)	gut (Arete)	Schlecht (Kakia)
	Ordnung	Unordnung
4. kosmo- logisch	Stasis: Ruhe, Beständigkeit	Kinesis: Bewegung, Veränderung
	Leben/Göttlichkeit	Tod/Sterblichkeit
	Demiurgos: planmäßige Gestaltung	Ananke: regelloser Zwang
5. psycho- logisch (erkennt- nistheo- retisch)	Nus-Episteme	Doxa-Aisthesis
	Logos: auf die Ideen bezogen	Epithymia: triebhafte, körpergebundene Affekte



Bemerkenswert ist, dass sich das zweite Prinzip Platons in verschiedenen Bereichen unterschiedlich manifestiert. Daher haben die dem zweiten Prinzip zugeordneten Bestimmungen unterschiedliche Bedeutungen auf verschiedenen Seinsebenen. Es gibt z.B. verschiedene Arten von Bewegung, Unendlichkeit, Nichtsein, Schlechtigkeit etc., wie wir es unten behandeln werden.

### 3) Deduktion

In der Ableitung des Seienden aus den Prinzipien werden alle Seinsbereiche, die Ideenzahlen bzw. die Ideen, die Seele (der Zwischenbereich) und der sichtbare Kosmos, der Reihe nach hervorgebracht. Als Vielheitsprinzip spielt das zweite Prinzip Platons in der Deduktion eine wichtige Rolle. Es zeigt sich als eine notwendige Voraussetzung für die Entfaltung des reinen Einen in der Vielheit (vgl. das Speusipp-Fragment in: Proklos, *In Platon. Parmenidem* 38, 25-41, 10 Klibansky-Labowsky = TP 50). Die Dimensionenfolge Zahl-Punkt-Linie-Fläche erweist sich auch als entscheidend für diesen Vorgang. Allerdings wurde die Deduktion bei Platon nur in den allgemeinen Grundzügen durchgeführt, wie Theophrast berichtet.<sup>64</sup> Wegen der fehlenden Literaturen kann unsere Diskussion leider nicht ins Detail gehen. Im Folgenden behandeln wir hauptsächlich die Erzeugung der Zahlen aus den beiden Prinzipien, welche einen bedeutenden Schritt in der Deduktion darstellt und durch mehrere Berichte bezeugt wird.

Wenn aber die Ideen nicht Zahlen sind, so ist es überhaupt gar nicht möglich, dass sie existieren. Denn aus welchen Prinzipien sollen die Ideen hervorgehen?

---

<sup>64</sup> Theophrast, *Metaph.* 6a15-b17/12-14 Ross-Fobes (=TP 30): „But at any rate, starting from this first principle or these first principles, one might demand (and presumably also from any other first principles that may be assumed) that they should go straight on to give an account of the successive derivatives, and not proceed to a certain point and then stop; for this is the part of a competent and sensible man, to do what Archytas once said Eurytus did as he arranged certain pebbles; he said (according to Archytas) that this is in fact the number of man, and this of horse, and this of something else. But now most people go to a certain point and then stop, as those do also who set up the One and the indefinite dyad; for after generating numbers and planes and solids they leave out almost everything else, except to the extent of just touching on them and making this much, and only this much, plain, that some things proceed from the indefinite dyad, e.g. place, the void, and the infinite, and others from the numbers and the One, e.g. soul and certain other things; and they generate simultaneously time and the heavens and several other things, but of the heavens and the remaining things in the universe they make no further mention.“

Denn die Zahl geht aus dem Eins und der unbestimmten Zweiheit hervor, und diese werden als die Prinzipien und die Elemente der Zahl bezeichnet, man kann ja nun aber die Ideen weder als früher noch als später setzen. (1081a12-17)

Denn dann würde ja die Zweiheit nicht das erste Erzeugnis aus dem Eins und der unbestimmten Zweiheit sein, und dann, wie man angibt, die übrigen Zahlen der Reihe nach hervorgehoben: Zweiheit, Dreiheit, Vierheit. Denn auf diese Weise werden ja die Einheiten zugleich erzeugt), mag man nun sagen wie der, welcher zuerst diese Ansicht aufstellte, aus ungleichem (indem er durch Gleichmachung desselben die Zweiheit entstehen ließ) oder auf eine andere Weise. (1081a21-25)

Ist dem nun aber so, so können unmöglich die Zahlen so entstehen, wie jene sie entstehen lassen, aus dem Eins nämlich und der unbestimmten Zweiheit; denn es wird ja bei der Entstehung durch Hinzufügung die Zweiheit ein Teil der Dreiheit und diese der Vierheit, und dasselbe ergibt sich bei den folgenden Zahlen. Sie aber ließen freilich die Vierheit entstehen aus der ersten Zweiheit und der unbestimmten Zweiheit, also zwei Zweiheiten außer der Zweiheit-an-sich. (1081b17-22)

Aber ebenso ist es notwendig, dass die Vierzahl nicht aus beliebigen Zweiheiten entstehe; denn die unbestimmte Zweiheit, sagen sie, ergreifend die bestimmte Zweiheit bildete zwei Zweiheiten; denn es war ihr Wesen das Ergriffene zu verzweifachen.(1082a11-15)<sup>65</sup>

Die Zahl zwei, die erste Zahl, bedeutet nicht eine Zusammensetzung zweier Elemente, sondern ein Verhältnis zwischen dem Doppelten und dem Halben. Während das Doppelte das Übertreffende zeigt, stellt das Halbe das Übertroffene dar. Das heißt, mit der Zweiheit ist eigentlich ein Verhältnis zwischen dem Übertreffenden und dem Übertroffenen gemeint. Die Zahl zwei wird dadurch erzeugt, dass das Eine dem Verhältnis zwischen dem Übertreffenden und dem Übertroffenen (dem Überschuss und dem Mangel) eine feste Proportion verleiht und daher dieses unbestimmte Verhältnis zu einem bestimmten bringt. Mit anderen Worten: Die Zahl zwei ist durch „Gleichwerden“ der beiden zunächst ungleichen Komponenten des Großen und Kleinen entstanden.<sup>66</sup> Andere Zahlenverhältnisse sollen auf ähnliche Weise abgeleitet

---

<sup>65</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* M7, 1081a12-1082a15 (=TP 60).

<sup>66</sup> Vgl. dazu Aristoteles, *Metaphysik* M8, 1083b23-36; N4, 1091a24 (s. TP 28B); B4, 1001b19-23; Sextus Empiricus, *Adv. mathem.* X 276-277 (TP 32); Alexander, *In Aristot. Metaph.* (A6, 987b33) 55,20-56-35 Hayduck (=TP 22B); Plutarch, *De defectu orac.* 428E-429B.

werden, wie die obigen Zitate zeigen. Durch die Zusammenwirkung des Einen und der unbestimmten Zweiheit werden alle Zahlen hervorgebracht.

Im dritten Teil des Zeugnisses von Sextus Empiricus wird daneben über die Ableitung des Punktes, der Linie, der Fläche, des Körpers bis zur Ableitung des Sinnenfälligen und des gesamten sichtbaren Kosmos berichtet:

[A]nd from these, they way, spring both the numerical one and the numerical two, – the one from the primary One, and the two from the One and the Indefinite Dyad. For the two is twice the one, and when the two did not as yet exist among the numbers neither did the twice exist amongst them, but it was taken from the Indefinite Dyad, and in this way the numerical two sprang from it and the One. And in the same way the rest of the numbers were constructed from these, the One always limiting and the Indefinite Dyad generating two and extending the numbers to an infinite amount. – Hence they say that, of these principles, the One holds the position of the efficient cause and the Dyad that of the passive matter; and just as they have constructed the numbers composed of these, so also they have built up the Universe and all things in the Universe.

Thus the point, for example, is ranked under the head of the One; for as the One is an indivisible thing, so also is the point; and just as the One is a principle in numbers, so too the point is a principle in lines. So that the point comes under the head of the One, but the line is regarded as belonging to the class of the Dyad; for both the Dyad and the line are conceived by way of transition. – And again: the length without breadth conceived as lying between two points is a line. So then, the line will belong to the Dyad class, but the plane to the Triad since it is not merely regarded as length, as was the Dyad, but has also taken to itself a third dimension, breadth. Also when three points are set down, two at an interval opposite to each other, and a third midway in the line formed from the two, but at a different interval, a plane is constructed. And the solid form and the body, as also the pyramid, are classed under the Tetrad. For when the three points are placed, as I said before, and another point is placed upon them from above, there is constructed the pyramidal form of the solid body; for it now possesses the three dimensions length, breadth, and depth [...].

This, however, is the way in which the solid forms are constructed, with the numbers leading; and, finally, from these “solids” the sensibles are composed, earth and water and air and fire, and the Universe at large; and it, they declare (holding fast once more to the numbers), is ordered according to harmony, since it is in numbers that the ratios reside of those symphonies which make up the perfect harmony, – namely, the Fourth and the Fifth and the Octave of which the first lies in the ratio 4:3, the second in the ratio 3:2, the third in that of 2:1.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Sextus Empiricus, *Adv. mathem.* X 276-283 (vgl. TP 32). Für die Übersetzung siehe Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics. A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a*

Der Punkt, die Linie, die Fläche und der Körper sind auf die Zahlen bezogen: Der Punkt wird der Einheit zugeordnet, die Linie der Zweiheit, die Fläche der Dreiheit und der Körper der Vierheit. Wie die Einheit Prinzip der Zahlen ist, so ist der Punkt Prinzip der Dimensionen. Wie die dimensional-ontologische Reduktion erhellt, zeigt der Punkt die Form der Linie und die Linie die Form der Fläche usw. Durch die Funktion der Entzweiung des Großen und Kleinen, wie z.B. im Langen und Kurzen, Breiten und Schmalen oder Tiefen und Hellen, sind immer vielfältigere Dimensionen und letztlich das Sinnenfällige und der sichtbare Kosmos abgeleitet.

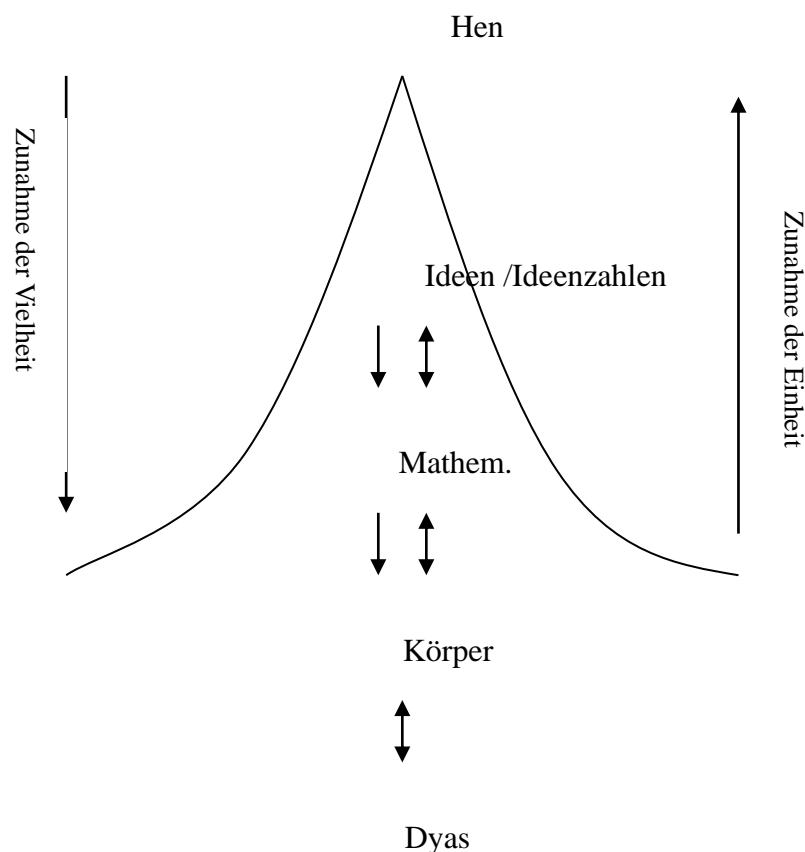
Zusammenfassend: Die unbestimmte Zweiheit gilt durch ihre entzweieude Wirkung als Ursprung der Vielheit der Seinsbereiche und auch der Vielheit innerhalb jedes einzelnen Seinsbereichs.

### **b. Abwandlung des zweiten Prinzips**

Obwohl die Wirkung der unbestimmten Zweiheit allgemein durch Entzweiung gekennzeichnet werden kann, muss sich diese Wirkung in verschiedenen Seinsbereichen nicht gleichartig, sondern unterschiedlich manifestieren. Denn sonst würde es keinen Unterschied zwischen den verschiedenen Seinsbereichen geben.

Die beiden Prinzipien, sowohl das Eine als auch die unbestimmte Zweiheit, grenzen sich vom Sein ab. Während das Eine über das Sein erhaben ist, liegt die unbestimmte Zweiheit noch unter der niedrigsten Seinsebene, der Sinnenwelt. Daher stellen die beiden Prinzipien zwei Extreme der Seinspyramide dar. Alle Seinsbereiche erweisen sich als eine Mischung aus den beiden Prinzipien. In der Deduktion der Seinsbereiche gibt es eine Abnahme der Einheit und eine Zunahme der Vielheit, während es in der Reduktion umgekehrt ist. Obwohl die beiden Prinzipien jeder Seinsebene schließlich auf das reine Eine und die unbestimmte Zweiheit selbst zurückgeführt werden können, müssen die *direkten* Prinzipien jeder Seinsebene nicht

immer die beiden Prinzipien selbst sein. Je höher die Seinsebene ist, desto einheitlicher sind ihre beiden Prinzipien und umgekehrt. Daher können wir das reine Eine nur beim Formprinzip des höchsten Seinsbereichs, der Ideenzahlen, finden, die unbestimmte Zweiheit selbst nur beim Materialprinzip des niedrigsten, der Sinnenwelt. Das Materialprinzip der Ideenzahlen und das Formprinzip der Sinnenwelt (die Ideen) müssen dagegen Modifikationen der Prinzipien selbst zeigen. Vielmehr sind sie bereits Vermischungen von beiden Prinzipien. Zusammenfassend ist festzuhalten, dass sich die beiden Prinzipien in der Seinshierarchie abwandeln. Die Abwandlung des zweiten Prinzips lässt sich durch das folgende Schema veranschaulichen:



Bezüglich des zweiten Prinzips kommt seine eigene Kraft erst in der Sinnenwelt zur vollen Auswirkung. Das Materialprinzip der Sinnenwelt stellt die reine Unbestimmtheit dar, weil ihm weder sinnliche Bestimmungen noch intelligible

Bestimmungen zukommen können. In anderen Seinsbereichen wird es durch das Eine stärker beschränkt und begrenzt und zeigt sich nur in eingeschränkten Manifestationen und nähert sich daher dem Einen an.

Allerdings können wir wegen der fehlenden Zeugnisse nicht alle Formen des zweiten Prinzips feststellen. Wir haben jedoch ausführlichere Berichte über die verschiedenen Wirkungsweisen des zweiten Prinzips in der Ideenwelt und in der Sinnenwelt. Sie erweisen sich als gegensätzlich zueinander: Das Materialprinzip des Sinnenfälligen ist Ursache für die Unbestimmtheit, die Verschiedenheit und die Unerkennbarkeit bei ihm, das der Ideen dagegen für die Bestimmtheit, Identität und Erkennbarkeit von ihnen.

Es scheint, dass Aristoteles die Abwandlung der unbestimmten Zweiheit nicht versteht und davon ausgehend eine Inkohärenz bezüglich des Großen und Kleinen bei Platon feststellt:

[F]or it is from this they get the dignity they ascribe to the infinite – its containing all things and holding the universe in itself – from its having a similarity to the whole [...]. If it contains in the case of sensible things, in the case of intelligible things the great and the small ought to contain them. But it is absurd and impossible to suppose that the unknowable and indeterminate should contain the determinate.<sup>68</sup>

In der Prinzipienlehre Platons „umfasst“ das Apeiron bzw. das Große und Kleine alles Seiende, nicht nur das Sinnenfällige, sondern auch das Intelligible. Nach Aristoteles ist es jedoch „absurd und unmöglich“, dass das Unerkennbare und Unbestimmte das Bestimmte (das Intelligible) umgreifen kann. Das heißt, Aristoteles bezweifelt, dass das Intelligible, was reine Bestimmtheit bedeutet, durch Unbestimmtheit und Unerkennbarkeit charakterisiert werden kann. Daraus folgt, dass

---

<sup>68</sup> Aristoteles, *Physik* III6, 207a18-21, 29-32 (=TP 53A): ἐπεὶ ἐντεῦθεν γε λαμβάνουσι τὴν σεμνότητα κατὰ τοῦ ἀπείρου, τὸ πάντα περιέχειν καὶ τὸ πᾶν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν, διὰ τὸ ἔχειν τινὰ ὁμοιότητα τῷ ὅλῳ...ἐπεὶ εἴ γε περιέχει ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν ἔδει περιέχειν τὰ νοητά. ἀτοπον δὲ καὶ ἀδύνατον τὸ ἄγνωστον καὶ ἀόριστον περιέχειν καὶ ὀρίζειν. Eine ähnliche Kritik findet sich auch im Bericht über die Chora im *Timaios*: „Platon muss jedoch erklären – wenn eine Nebenbemerkung erlaubt ist –, warum die Ideen und die Zahlen nicht im Raum sind, wenn doch das Aufnehmende der Raum ist, sei es, dass das Aufnehmende das Große und Kleine (τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ) ist, sei es, dass es die Materie (ὕλης) ist, wie er im *Timaios* geschrieben hat“ (Aristoteles, *Physik* IV2, 209b33-210a2).

Aristoteles das Apeiron bei Platon nur als Unbestimmtes versteht. Simplicius kritisiert das Verständnis des Aristoteles als oberflächlich:

Daß Aristoteles meint (*Physik* III6, 207a18), daß das Unbegrenzte eher umgriffen wird als selber umgreift und daß es aufgrund seines eigenen Wesens unerkennbar ist, beweist, wie oberflächlich er Platons Lehren übernommen hat. Denn Platon sagt in den Lehrvorträgen *Über das Gute*, die Materie, welche er auch unbegrenzt nennt, sei das Große und Kleine, und alles Sinnenfällige werde durch das Unbegrenzte umgriffen und sei unerkennbar, weil es ein materielles, unbegrenztes und fließendes Wesen habe. Entsprechend sagt er aufgrund seiner derartigen Überlegung, daß es auch im Intelligiblen das geben muß, was dort das Große und Kleine ist: dies ist die unbestimmte Zweiheit, welche selber zusammen mit dem Einen auch Ursprung aller Zahlen und damit alles Seienden überhaupt sei. Denn Zahlen seien auch die Ideen. Demgemäß bedeutet auch im Intelligiblen das Umgriffenwerden durch das, was dort das Unbegrenzte und Unerkennbare ist, zugleich ein Bestimmtwerden, sind doch die intelligiblen Wesenheiten aufgrund ihres Wesens erkennbar und in sich bestimmt, da sie ja Ideen sind. Das ist nur dann abwegig, wenn man diesen Gedanken auf die Erscheinung bezieht. Man muß aber verstehen, daß Platon zwar von den materiellen Dingen zu Recht sagt, daß sie von der Materie und der materiellen Unbegrenztheit umgriffen werden, nicht in dem Sinne, daß sie von ihr bestimmt würden, sondern vielmehr in dem Sinne, daß die Unbegrenztheit durch alle Dinge hindurchgeht und in ihnen gleichsam Gestalt annimmt, und daß er somit zu Recht sagt, daß bei den Dingen hienieden die materielle Unbegrenztheit die Unerkennbarkeit einschließt. Die intelligiblen Wesenheiten jedoch, welche immateriell und reine Ideen sind, werden von der dortigen immateriellen Unbegrenztheit umgriffen, indem durch die Zweiheit die Unterscheidung der Ideen zustande kommt, wobei das Mehr und Weniger im Übertreffen und Zurückbleiben aufgrund der Ordnung und der Unerschöpflichkeit ihrer Kraft im Intelligiblen (immer schon) umgriffen (und bestimmt) ist. Und darum werden die Ideen durch jenen Überfluß auch nicht unerkennbar. Denn das Unbegrenzte in dieser Welt macht die Dinge hienieden unerkennbar, weil es materiell ist, das Unbegrenzte in jener Welt dagegen ist der Reichtum und die Fruchtbarkeit der Ideen, weil es immer schon von der Übermacht des Einen und der Grenze bestimmt ist. Wäre es dagegen so, daß aufgrund der dortigen Unbegrenztheit die Einung ins Sein und in die Erkennbarkeit den transzendenten Ideen zerflösse, dann wäre es nicht erstaunlich, daß aus diesem Grunde die Ideen auch ihr erkennbares Wesen verlören. Denn die Erkennbarkeit gehört recht eigentlich zur Grenze, die Unerkennbarkeit und Unaussprechlichkeit dagegen zur Unbegrenztheit.<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> Simplicius, *In Aristotelis Physicam* 503,10-35 Diels = Aristoteles, *De bono* Fragment 94 Gigon (*TP* 53B): Δείξας δὲ ὅτι περιέχεται μᾶλλον τὸ ἄπειρον ἢ περὶ περιέχει καὶ ὅτι ἄγνωστόν ἐστι τῆ αὐτοῦ φύσει, τὴν ἐπιπόλαιον ἐκδοχὴν ἐλέγχει τῶν Πλάτωνος λόγων. τοῦ γὰρ Πλάτωνος ἐν τοῖς Περὶ τὰγαθοῦ λόγοις εἰπόντος τὸ μέγα καὶ τὸ

Simplicius bestätigt zuerst, dass das Große und Kleine Prinzip alles Seienden ist und es auch das Intelligible umgreifen muss. Anschließend unterscheidet er zwei Arten von Unbegrenztheit (Apeiron), die materielle und die immaterielle. Die materielle Unbegrenztheit, d.h. das Materialprinzip des Sinnenfälligen, hat ein „materielles, unbegrenztes und fließendes Wesen“ und verursacht die Unbestimmtheit und die Unerkennbarkeit des Sinnenfälligen. Die immaterielle Unbegrenztheit führt dagegen zur „Unterscheidung der Ideen“ und zum „Reichtum“ und zur „Fruchtbarkeit“ der Ideen. Das Umgriffenwerden durch das Große und Kleine im Intelligiblen bedeutet daher ein Bestimmtwerden, im Unterschied zu dem Unbestimmtwerden im Sinnenfälligen. Die Kritik des Simplicius bestätigt, dass es eine Abwandlung des zweiten Prinzips bei Platon geben soll. Das Unbegrenzte bzw. Unendliche umgreift die verschiedenen Seienden auf unterschiedliche und sogar gegensätzliche Weisen. Da das Materialprinzip des Sinnenfälligen zur Unbestimmtheit und Unerkennbarkeit führt, kann es als „schlechte Unendlichkeit“ (in der Terminologie Hegels) bezeichnet werden. Da das Materialprinzip des Intelligiblen bei ihm Bestimmtheit und Erkennbarkeit als Ergebnis hat, kann es dagegen als „wahrhafte Unendlichkeit“ gekennzeichnet werden.<sup>70</sup>

#### 4. Abhängigkeit vom Einem

Wie wir oben bewiesen haben, erweist sich die unbestimmte Zweiheit als eine Intentionalität auf das Eine. Das zweite Prinzip ist zwar noch keine entwickelte

---

μικρόν τὴν ὕλην, ἣν καὶ ἄπειρον ἔλεγε, καὶ περιέχεσθαι ὑπὸ τοῦ ἀπείρου πάντα τὰ αἰσθητὰ καὶ ἄγνωστα εἶναι διὰ τὸ ἔνυλον καὶ ἄπειρον καὶ ῥευστὴν ἔχειν τὴν φύσιν, ἀκόλουθόν φησι δοκεῖν τῷ τοιούτῳ λόγῳ καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς τὸ ἐκεῖ μέγα καὶ μικρόν, ὅπερ ἐστὶν ἡ ἀόριστος δυάς, ἀρχὴ καὶ αὐτὴ οὕσα μετὰ τοῦ ἐνὸς παντὸς ἀριθμοῦ καὶ πάντων τῶν ὄντων· ἀριθμοὶ γὰρ καὶ αἱ ἰδέαι. ἀκόλουθον οὖν τὸ καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς ὑπὸ τοῦ ἐκεῖ ἀπείρου καὶ ἀγνώστου περιέχεσθαι καὶ ὀρίζεσθαι τὰ νοητὰ γνωστὰ ὄντα φύσει καὶ ὀρισμένα ἅτε εἶδη ὄντα. αὕτη μὲν ἢ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀτοπία τοῦ λόγου. ἐπιστῆσαι δὲ χρὴ ὅτι τὰ μὲν ἔνυλα εἰκότως ὑπὸ τῆς ὕλης καὶ τῆς ὕλικῆς ἀπειρίας λέγει περιέχεσθαι οὐχ ὡς ὀρίζουσιν αὐτὰ, ἀλλ' ὡς διὰ πάντων χωρούσης καὶ οἷον εἰδοποιούσης, καὶ τὸ ἄγνωστον τοῖς τῆδε εἰκότως ἢ ὕλικῃ ἀπειρίᾳ παρέχεται· τὰ μέντοι νοητὰ ἅυλα ὄντα καὶ καθαρὰ εἶδη ὑπὸ τῆς ἐκεῖ ἀύλου ἀπειρίας περιέχεται τὴν διάκρισιν τῶν εἰδῶν ἐργαζομένης κατὰ τὴν δυάδα καὶ τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον ἐν ὑπεροχῇ καὶ ἔλλειψει παρεχομένης διὰ τῆς ἐκεῖ τάξεως καὶ τὸ τῆς δυνάμεως ἀνέκλειπτον. καὶ οὐκ ἂν εἴη κατ' ἐκείνην τὴν περιοχὴν ἄγνωστα. καὶ γὰρ καὶ τὸ ἐνταῦθα ἄπειρον ὡς ὕλικόν ἄγνωστα τὰ τῆδε ἐποίει, ἐκεῖνο δὲ ὑπὸ τοῦ ἐνὸς καὶ τοῦ πέρατος κρατούμενον ὁ πλοῦτος καὶ ἡ γονιμότης τῶν εἰδῶν ἐστίν. εἰ δὲ κατὰ τὴν ἐκεῖ ἀπειρίαν ἢ εἰς τὸ ὄν καὶ τὴν νοητὴν ἔνωσιν ἀνάχυσιν γίνεται τῶν ἐκεῖ εἰδῶν, οὐδὲν θαυμαστόν κατὰ ταύτην καὶ τὴν γνωστὴν ὑπερδραμεῖν φύσιν τὰ εἶδη. τὸ γὰρ γνωστόν πρὸς τοῦ πέρατος μᾶλλον ἐστίν, τὸ δὲ ἄγνωστον καὶ ἀπόρρητον πρὸς τῆς ἀπειρίας.

<sup>70</sup> Vgl. „Zwei Arten von Unendlichkeit“, in: Halfwassen, *Auf den Spuren des Einem*, S. 125-128.



Einheit, aber eine latente Einheit. Obwohl es sich im Großen und Kleinen oder Mehr und Weniger entzweit, stellt es doch „ein“ Prinzip dar. Das heißt, die unbestimmte Zweiheit bedeutet keine radikale Aufhebung der Einheit, sondern zeigt eine bestimmte Abhängigkeit auf das Eine. Das Eine hängt jedoch nicht umgekehrt von der unbestimmten Zweiheit ab. Die reine Einheit schließe jede Entzweiung von sich aus und setzt nichts voraus, sofern sie das wirklich Unbedingte ist. Es gibt daher eine Asymmetrie zwischen dem Einen und der unbestimmten Zweiheit. Daraus folgt, dass das einfachhin Eine die Selbständigkeit des wirklichen Prinzips besitzt und daher als das letztgültige Prinzip betrachtet werden soll. Die unbestimmte Zweiheit hat dagegen einen abgeleiteten und abhängigen Charakter und ist nicht gleichursprünglich und gleichmächtig wie das Eine. Dafür ist der Hermodor-Bericht uns besonders wichtig:

Da Aristoteles an vielen Stellen erwähnt, daß Platon die Materie (τὴν ὄλην) als das Große und Kleine (μέγα καὶ μικρόν) bezeichnet, muß man folgendes wissen: Porphyrios berichtet, daß Derkylides im elften Buch seiner *Philosophie Platons*, wo er von der Materie handelt, ein wörtliches Zitat von Platons Schüler Hermodoros aus dessen Schrift *Über Platon* anführt, aus welchem klar hervorgeht, daß Platon die Materie im Sinne des Unbegrenzten und Unbestimmten (κατὰ τὸ ἄπειρον καὶ ἀόριστον) ansetzte und sie von dem her aufzeigte, was das Mehr und das Weniger annimmt (τῶν τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον ἐπιδεχομένων), wozu auch das Große und Kleine gehört. Platon lehrt, daß von dem Seienden das eine an sich selbst existierte, wie Mensch und Pferd, während das andere auf anderes bezogen ist, und zwar zum Teil in der Weise der Entgegensetzung, wie das Gute auf das Schlechte, zum anderen Teil aber in der Weise der Relation, wobei von den Relationen die einen bestimmt und die anderen unbestimmt sind. Dann fährt er fort: Und alles, was durch eine Relation gedacht wird, wie das Große zum Kleinen, enthalte das Mehr und Weniger in sich. Denn es kann in höherem Maße größer und kleiner sein, und zwar bis ins Unendliche. In gleicher Weise steigere sich auch das Breitere und das Schmalere, das Schwerere und das Leichtere, und überhaupt alles, was in diesem Sinne gedacht wird, bis ins Unendliche. Dagegen enthalte das, was in dem Sinne gedacht wird, wie das Gleiche und das In sich Bleibende und das Stimmige das Mehr und das Weniger nicht in sich, während das diesem Entgegengesetzte es enthält. Denn es kann etwas noch ungleicher sein als anderes Ungleiches und noch bewegter als anderes Bewegtes und noch unstimmiger als anderes Unstimmiges, so daß von diesen beiden Reihen (also den Gegensätzen und den Relationen) jedes Glied außer der einen Reihe das Mehr und das Weniger aufgenommen habe und in sich enthalte. Darum werde das, was so beschaffen sei,

als unbeständig und gestaltlos und unbegrenzt und als nichtseiend im Sinne der Negation des Seins gedacht. Diesem aber komme es weder zu, Ursprung (Urgrund) noch Sein (Substanz) zu sein, sondern nur eine Art Schweben in Unbestimmtheit (Unentschiedenheit). Platon macht nämlich klar, daß in dem Sinne, in dem das Schaffende eigentlich und in ausgezeichneter Weise Grund ist, es so auch Ursprung sei, während die Materie nicht Ursprung sei. Darum sagten Platon und seine Schüler auch, daß es nur einen einzigen Urgrund gebe. Daß also die Materie für Platon kein Urgrund ist, darauf werden wir wenig später noch zurückkommen. In welchem Sinne Platon aber die Materie als Großes und Kleines und als Nichtseiendes bezeichnet hat, ist, glaube ich, aus dem Gesagten klar genug geworden.<sup>71</sup>

Obwohl Simplicius den Hermodor-Bericht aus dritter Hand (durch Derkylides und Porphyrios) zitiert, steht dieser Bericht im originalen Wortlaut. Simplicius gibt auch die genaue Überlieferung an. Darüber hinaus steht die Unterscheidung der Seinsarten grundsätzlich in Übereinstimmung mit dem zweiten Teil des Berichts von Sextus Empiricus (vgl. *TP* 32).<sup>72</sup> Daher ist die Zuverlässigkeit dieser Überlieferung nicht zu bezweifeln.<sup>73</sup>

Nach dem Hermodor-Bericht gibt es eine Lehre der Einteilung der Seinsarten bei Platon. Alles Seiende wird in das An-sich-Seiende (καθ' αὐτό) und das bezugsweise Seiende (πρός ἕτερα) unterteilt.<sup>74</sup> Das bezugsweise Seiende wird weiter in die konträren Gegensätze, wie das Gute im Vergleich zum Schlechten, und die Relationen im engeren Sinne (πρός τι) gegliedert. Die Relationen werden wiederum in die

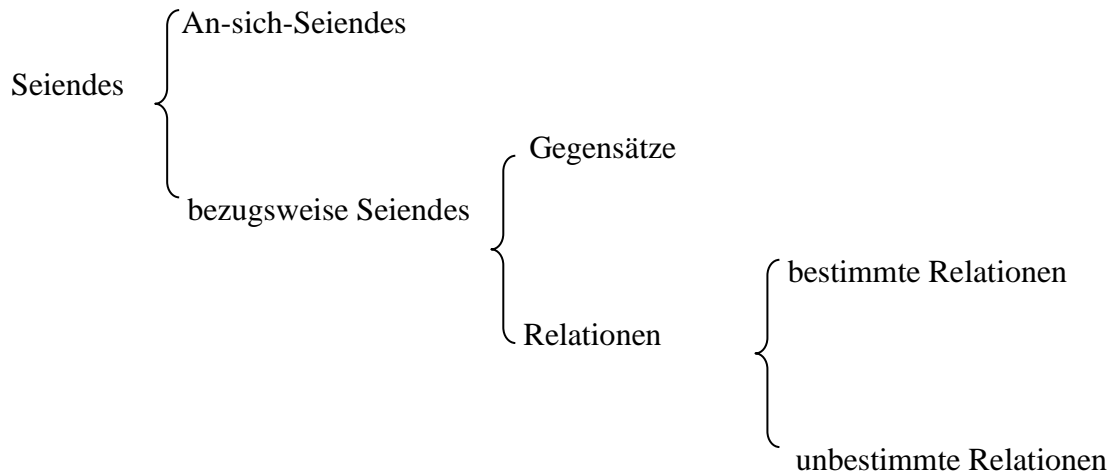
<sup>71</sup> Simplicius, *In Aristot. Phys.* (I9, 192a3) 247,30-248,15 Diels (= *TP* 31): Ἐπειδὴ πολλοῦ μὲνηται τοῦ Πλάτωνος ὁ Ἀριστοτέλης ὡς τὴν ὕλην μέγα καὶ μικρὸν λέγοντος, ἰστέον ὅτι ὁ Πορφύριος ἱστορεῖ τὸν Δερκυλλίδην ἐν τῷ <ια> τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας, ἔνθα περὶ ὕλης ποιεῖται τὸν λόγον, Ἐρμοδώρου τοῦ Πλάτωνος ἑταίρου λέξιν παραγράφειν ἐκ τῆς περὶ Πλάτωνος αὐτοῦ συγγραφῆς, ἐξ ἧς δηλοῦται ὅτι τὴν ὕλην ὁ Πλάτων κατὰ τὸ ἄπειρον καὶ ἀόριστον ὑποτιθέμενος ἀπ' ἐκείνων αὐτὴν ἐδήλου τῶν τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον ἐπιδεχομένων, ὧν καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν ἐστίν. εἰπὼν γὰρ ὅτι "τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ' αὐτὰ εἶναι λέγει ὡς ἀνθρώπων καὶ ἵππων, τὰ δὲ πρὸς ἕτερα, καὶ τούτων τὰ μὲν ὡς πρὸς ἐναντία ὡς ἀγαθὸν κακῶ, τὰ δὲ ὡς πρὸς τι, καὶ τούτων τὰ μὲν ὡς ὀρισμένα, τὰ δὲ ὡς ἀόριστα" ἐπάγει "καὶ τὰ μὲν ὡς μέγα πρὸς μικρὸν λεγόμενα πάντα ἔχειν τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον, † ἔστι μᾶλλον εἶναι μείζον καὶ ἔλαττον εἰς ἄπειρον φερόμενα· ὡσαύτως δὲ καὶ πλατύτερον καὶ στενότερον καὶ βαρύτερον καὶ κουφότερον καὶ πάντα τὰ οὕτως λεγόμενα εἰς ἄπειρον οἰσθήσεται. τὰ δὲ ὡς τὸ ἴσον καὶ τὸ μένον καὶ τὸ ἡρμοσμένον λεγόμενα οὐκ ἔχειν τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον, τὰ δὲ ἐναντία τούτων ἔχειν. ἔστι γὰρ μᾶλλον ἄνισον ἀνίσου καὶ κινούμενον κινουμένου καὶ ἀνάρμοστον ἀναρμόστου. ὥστε αὐτῶν ἀμφοτέρων τῶν συζυγιῶν πάντα πλὴν τοῦ ἐνὸς στοιχείου τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον δεδεγμένον. ὥστε ἄστατον καὶ ἄμορφον καὶ ἄπειρον καὶ οὐκ ὄν τὸ τοιοῦτον λέγεσθαι κατὰ ἀπόφασιν τοῦ ὄντος. τῷ τοιούτῳ δὲ οὐ προσήκειν οὔτε ἀρχῆς οὔτε οὐσίας, ἀλλ' ἐν ἀκρισίᾳ τινὶ φέρεσθαι. δηλοῖ γὰρ ὡς ὄν τρόπον τὸ αἴτιον κυρίως καὶ διαφέροντι τρόπῳ τὸ ποιοῦν ἐστίν, οὕτως καὶ ἀρχή, ἡ δὲ ὕλη οὐκ ἀρχή. διὸ καὶ τοῖς περὶ Πλάτωνα ἐλέγετο μία, ὅτι ἡ ἀρχή. Für die Übersetzung siehe Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen*, S. 110-111.

<sup>72</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* Δ15, 1020b26-1021a13 (= *TP* 35B); Plutarchus, *De musica* 23, 1139b-e (= *TP* 35C).

<sup>73</sup> Vgl. Anmerkung zu *TP* 31, Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, S. 495. Dazu Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen*, S. 111.

<sup>74</sup> Vgl. Alexander, *In Aristot. Metaph.* (A6, 987b33), S. 55,20-56,35 Hayduck (= *TP* 22B); Simplicius, *In Aristot. Phys.* (I9, 192a3), S. 247,30-248,15 Diels (= *TP* 31); Sextus Empiricus, *Adv. mathem.* X248-283 (= *TP* 32).

bestimmten und die unbestimmten differenziert:



Zu den unbestimmten Relationen gehört das Große und Kleine. Denn es enthält das Mehr und Weniger in sich und kann in beiden Richtungen ins Unendliche fortschreiten. Das heißt, das Verhältnis zwischen dem Großen und dem Kleinen ist unbeständig und unbestimmt. Das Gleiche, das Insichbleibende und das Stimmige enthalten dagegen nicht das Mehr und Weniger in sich. Daher ist das Große und Kleine „unbeständig und gestaltlos und unbegrenzt und als nichtseiend im Sinne der Negation des Seins“. In diesem Sinne kann das Große und Kleine kein Urgrund sein. Bei Platon gibt es letztlich nur ein Prinzip.

Durch den Hermodor-Bericht erfahren wir, dass das Materialprinzip Platons, das Große und Kleine, ein Relatives oder Verhältnismäßiges darstellt. Da es gar keine Bestimmtheit in sich enthält, die es zu einer festen Relation führen kann, muss es als eine reine Relativität bezeichnet werden. Ihm fehlt die Selbständigkeit des wirklichen Urgrundes (Prinzips). Daher gibt es keinen Dualismus bei Platon im echten Sinne.

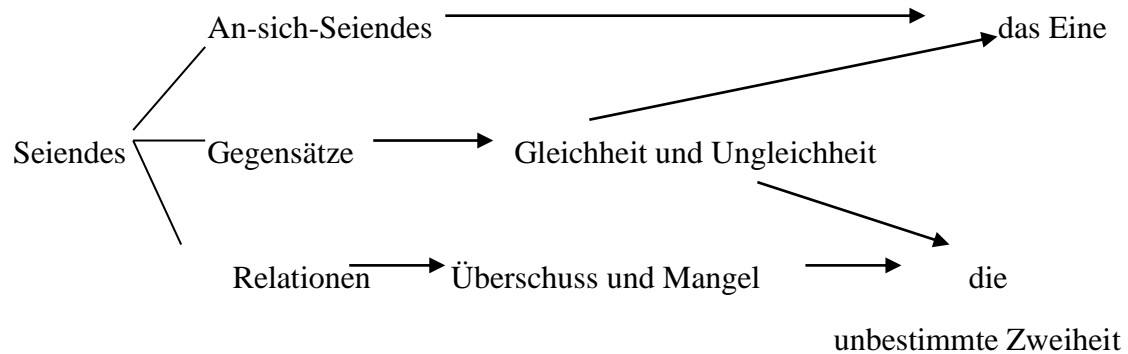
Die Einteilung der Seinsarten bei Platon wird durch Sextus Empiricus bestätigt. In dem Empiricus-Bericht werden die drei Seinsarten ausdrücklich auf die beiden Prinzipien, das Eine und die unbestimmte Zweiheit, zurückgeführt. Alles An-sich-Seiende, wie (die Idee von) Mensch, Pferd etc., geht auf das Eine zurück, sofern es einen einheitlichen Charakter hat. Die Gegensätze werden auf den

Gegensatz von Gleichheit und Ungleichheit zurückgeführt, die Relationen auf den Gegensatz von Überschuss und Mangel. Da der Überschuss und Mangel ein Übertreffendes und ein Übertroffenes impliziert, geht er weiter auf die unbestimmte Zweiheit zurück. Das heißt, die drei Seinsarten gehen auf drei Genera zurück: das Eine, die Gleichheit und Ungleichheit, der Überschuss und Mangel. Die Gleichheit wird auf das Eine zurückgeführt, sofern die Gleichheit die Einheit voraussetzen muss, die Ungleichheit auf den Überschuss und Mangel, sofern die Ungleichheit immer durch das Übertreffende und Übertroffene gekennzeichnet wird. Darum gehen die beiden Glieder der Gegensätze jeweils auf das Eine und die unbestimmte Zweiheit zurück. Das heißt, alle Seinsarten lassen sich letztlich auf die beiden Prinzipien zurückführen.<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> Sextus Empiricus, *Adv. mathem.* X 263-276 (vgl. *TP* 32): „Of existing things some, they say, are conceived absolutely, some by way of contrariety, some relatively. Absolute, then, are those which subsist of themselves and in complete independence, such as man, horse, plant, earth, water, air, fire; for each of these is regarded absolutely and not in respect of its relation to something else. And contraries are all those which are regarded in respect of their contrariety one to another, such as good and evil, just and unjust, advantageous and disadvantageous, holy and unholy, pious and impious, in motion and at rest, and all other things similar to these. And relatives are the things conceived as standing in a relation to something else, such as right and left, above and below, double and half; for right is conceived as standing in relation to left, and left also as standing in relation to right, and below as related to above, and above as related to below; and similarly in the other cases. – And they say that things conceived as contraries differ from relatives. For in the case of contraries the destruction of the one is the generation of the other, as in the case of health and disease, of motion and rest; for the generation of disease is the removal of health and the generation of health is the removal of disease, and the existence of motion is the destruction of rest and the generation of rest the removal of motion. And the same account holds also in the case of pain and painlessness, of good and evil, and in general of all things that are of opposite natures. But relatives have the property both of co-existence and of co-destruction one with the other; for there is no right unless a left also exists, nor a double unless the half also, whereof it is the double, pre-exists. – Furthermore, in the case of opposites, as a universal rule, no intermediate state is conceived, as for instance in the cases of health and disease, life and death, motion and rest; for there is nothing between healthiness and illness, and between living and being dead, or again between moving and resting. But in the case of relatives there is a middle state; for the equal (let us say) will be between the greater and the smaller, these being relatives; and so likewise the adequate between the more and the less, and the harmonious between the high and the deep. – So then, as there are these three classes – the self-existent things, those conceived as in opposition, and also those conceived as relatives, above all these there must stand of necessity a certain genus, and it must exist first for the reason that every genus must exist before the particulars classed under it. When it, then, is abolished all the particulars are abolished along with it, but when the particular is abolished the genus is not also done away with; for the former depends on the latter, and not conversely. – Thus the disciples of the Pythagoreans postulated the One as the supreme genus of the things conceived as self-existent. For even as this is self-existent, so also each of the absolute things is one and is conceived by itself.

But of the opposites the equal and the unequal are, they said, the principles and hold the rank of genus; for in them is seen the nature of all the opposites, - that of rest, for instance, in equality (for it does not admit of the more and the less), and that of motion in inequality (for it does admit of the more and the less). So too the nature in equality (for they defined it a summit not to be surpassed), but the unnatural in equality (for it admits they said, of the more and less). The same account holds also in the case of health and disease, and of straightness and crookedness. The relatives, however, are classed under the genus of excess and defect; thus great and greater, much and more, high and higher are conceived by way of excess; but small and smaller, few and fewer, low and lower by way of defect. – But since self-existents and opposites and relatives, which are genera, are found to be subordinate to other genera – namely, *the One, and equality and inequality, and excess and defect*, – let us consider whether these genera also can be referred back to others. Equality, then, is brought under the One (for the One first of all is equal to itself), but *inequality is seen in excess and defect*; for things of which the one exceeds and the other is exceeded are unequal. But both excess and defect are ranked under the head of the Indefinite Dyad, since in fact the primary excess and defect is in two things, that which exceeds and that which is exceeded. Thus as the highest principles of



In diesem Zeugnis handelt es sich um eine Zurückführung aller Seinsarten auf die beiden Prinzipien. Das Eine wird als Prinzip des An-sich-Seienden und der Gleichheit berichtet, während die unbestimmte Zweiheit als Prinzip des Relativen und Ungleichheit angesehen wird. Daher ergänzt es den Hermodor-Bericht, sofern es dort vielmehr bloß um eine Unterscheidung der Seinsarten geht. In beiden Zeugnissen wird das zweite Prinzip Platons, das Große und Kleine bzw. die unbestimmte Zweiheit, als ein unbestimmtes Relatives betrachtet. Hermodor berichtet darüber hinaus, dass das Große und Kleine wegen seines solchen Wesens nicht als Urgrund, d.h. letztgültiges Prinzip von allem, gelten kann.

Wir müssen daher beleuchten, in welchem Sinne die unbestimmte Zweiheit als Prinzip bezeichnet werden kann. Dafür ist ein Speusipp-Fragment von größter Bedeutung. Darin wird erläutert, warum Platon ein zweites Prinzip neben dem Einen einführt:

Sie glauben nämlich, das Eine selbst sei über das Sein erhaben und Vonwoher des Seins, und sie haben Es sogar von der Verhältnisbestimmung als Ursprung befreit. Weil sie aber meinen, daß nichts von den anderen Dingen entstünde, wenn man (nur) das Eine selbst, allein in sich selbst betrachtet, ohne alle weiteren Bestimmungen, rein an sich selbst zugrunde legt, ohne ihm irgend ein

---

all things there have emerged the primary One and the Indefinite Dyad.“ Für die Übersetzung siehe Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics. A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental Documents*. Edited and Translated by John R. Catan. New York 1990, S. 210-211.

zweites Prinzip hinzuzusetzen, darum haben sie (auch) die unbestimmte Zweiheit als Ursprung der Seienden eingeführt.<sup>76</sup>

Nach Speusipp setzt Platon ein zweites Prinzip an, um die Ableitung des Seienden zu ermöglichen. Denn die Ableitung des Seienden setzt immer ein Prinzip-Prinzipiat-Verhältnis voraus. Das reine Eine, sofern es rein in sich selbst ist, muss jegliche Beziehung transzendieren, die immer eine Entzweiung impliziert. Daher kann es selbst gar nichts „aus“ sich selbst hervorbringen. Für sich genommen kann das reine Eine insofern gar nicht als Prinzip bezeichnet werden, als die Bezeichnung „Prinzip“ eigentlich eine Verhältnisbestimmung bedeutet und immer in Bezug auf das Prinzipiat gedacht werden muss. Um das Seiende zu erzeugen, muss ein Prinzip der Relation hinzugesetzt werden. Darum wird die unbestimmte Zweiheit eingeführt. Sie fungiert als Entfaltungsbasis des Einen. Da sich die unbestimmte Zweiheit als eine Seinsmöglichkeit erweist, strebt sie nach dem Einen und neigt dazu, von ihm bestimmt und begrenzt zu werden. Durch die entzweieude Wirkung der unbestimmten Zweiheit wird die reine Einheit zur Einheit in der Vielheit. Infolgedessen wird alles Seiende der Reihe nach hervorgebracht. Das heißt, nur durch die Zusammenwirkung des Einheitsprinzips und des Vielheitsprinzips ist die Deduktion des Seienden möglich.

Wie wir oben gezeigt haben, gibt es eine Asymmetrie zwischen dem Einen und der unbestimmten Zweiheit. Während die unbestimmte Zweiheit eine Intentionalität auf das Eine hat und gewissermaßen darauf angewiesen ist, gilt das Eine als ein Unbedingtes und bedarf nichts anderes. Aufgrund des Gesetzes des „Mitaufgehobenwerdens“ ist festzulegen, dass nur das Eine als letztgültiges Prinzip bezeichnet werden kann. In diesem Sinne soll die Prinzipienlehre Platons als ein Monismus betrachtet werden. Andererseits müssen, da sich das zweite Prinzip als unentbehrlich für die Ableitung des Seienden erweist, zwei Prinzipien zugleich

---

<sup>76</sup> Proklos, *In Parm.* VII 40, 1-5 (= Speusipp, Fr. 62 Isnardi Parente= TP 50 Gaiser): „Le unum enim melius ente putantes et a quo le ens, et ab ea que secundum principium habitudine ipsum liberaverunt. Existimantes autem quod, si quis le unum ipsum seorsum et solum meditatam, sine allis, secundum se ipsum ponat, nullum alterum elementum ipsi apponens, nihil utique fiet aliorum, interminabilem dualitatem entium principium induxerunt.“ Vgl. auch die Rekonstruktion des griechischen Originals von Friedrich Rumbach bei Steel, 501, 4-9=Procli in Platonis Parmenidem Commentaria III, 289-291. Für die Übersetzung siehe Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen*, S. 103.

angesetzt werden. Darüber hinaus lässt sich das zweite Prinzip nicht *aus* dem reinen Einen ableiten, sofern das reine Eine für sich genommen gar nichts aus sich hervorbringen kann.<sup>77</sup> Das heißt, die unbestimmte Zweiheit stellt kein Prinzipiat dar. In diesem Sinne und in der Deduktion muss sie als ein selbständiges Prinzip neben dem Einen gelten. Daraus folgt, dass es eine Asymmetrie zwischen der Reduktion und der Deduktion bei der Prinzipienlehre Platons gibt: Während sie sich als ein Monismus in der Reduktion zeigt, enthüllt sie einen Dualismus in der Deduktion.<sup>78</sup>

Die unbestimmte Zweiheit gilt als Prinzip im eingeschränkten Sinne, nämlich in der Ableitung des Seienden. Es gibt keinen radikalen Dualismus bei Platon. Sogar in der Deduktion ist das zweite Prinzip Form-aufnehmend und wird durch das Eine beherrscht und bestimmt. In der untersten Seinsebene, nämlich der Sinnenwelt, wo die Kraft der unbestimmten Zweiheit am stärksten ist, wird das zweite Prinzip allerdings nicht ganz von dem Einen beherrscht und tritt manchmal Unordnung oder Chaos auf. Der Kosmos im Ganzen stellt dennoch eine Harmonie und Ordnung dar. In der innerakademischen Lehre wird das Schlechte der unbestimmten Zweiheit zugeordnet.<sup>79</sup> Da wir den abhängigen Charakter des zweiten Prinzips gezeigt haben, ist die Selbständigkeit der Schlechtigkeit bei Platon auszuschließen. Das Schlechte erweist sich eher als eine Privation an dem Guten.

Bemerkenswert ist schließlich, dass die unbestimmte Zweiheit nicht als Gegenprinzip des Einen betrachtet werden soll, sofern das Eine in keinen Gegensatz treten kann. „[G]leichwohl bilden die beiden Prinzipien einen Quasi-Gegensatz, sofern die Vielheit zwar nicht von dem Einen, wohl aber das Eine selbst von der Vielheit absolut getrennt werden kann.“<sup>80</sup> Das der unbestimmten Zweiheit entgegengesetzte Eine soll von dem reinen Einen unterschieden werden. Während jenes ein immanentes Element des Seienden bildet, transzendiert dieses das Seiende.

---

<sup>77</sup> Die Frage nach der Existenz der unbestimmten Zweiheit scheint mir dieselbe wie die nach dem Ursprung von ihr zu sein. Diese Frage soll ungültig für das Prinzip sein. Denn nur beim Prinzipiat können wir nach seinem Ursprung suchen. Ein Prinzip soll selbst als eine Voraussetzung angenommen werden. Sonst würden wir in *argumentum ad infinitum* geraten.

<sup>78</sup> Vgl. Halfwassen, Monismus und Dualismus in Platons Prinzipienlehre, in: Th. A. Szlezák (Hrsg.), *Platonisches Philosophieren*, S. 67-85.

<sup>79</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* N4, 1091b13-15, 26-35 (=TP 51); M8, 1084a12-b2 (=TP 61); A10, 1075a33-37 (dazu Ps. –Alexander 717,39 Hayduck); *Physik*, I9, 192a15.

<sup>80</sup> Halfwassen, Monismus und Dualismus in Platons Prinzipienlehre, in: Th. A. Szlezák (Hrsg.), *Platonisches Philosophieren*, S. 77.

Das heißt, das Eine selbst ist ursprünglicher als das immanente Eine. Dies wird durch einen durch Simplicius erhaltenen Eudoros-Bericht bestätigt:

Auf der höchsten Stufe (κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον) setzten die Pythagoreer das Eine als Ursprung von allem an, auf der zweiten Stufe (κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον) aber nahmen sie zwei Konstitutionsprinzipien der Wirklichkeit an, nämlich das Eine und die diesem entgegengesetzte Wesenheit. Darunter wird alles, was man als gegensätzlich erkennt, eingeordnet, und zwar das Werthafte unter das Eine, das Unwerte dagegen unter die diesem entgegengesetzte Wesenheit. Deshalb faßt diese Schule diese Prinzipien auch nicht als absolut erste auf; denn wenn das eine Prinzip der einen Gegensatzreihe, das andere Prinzip der anderen Gegensatzreihe ist, dann sind sie nicht die gemeinsamen Prinzipien von allem wie das absolute Eine [...]. Darum, so berichtet Eudoros, lehrten sie auch, das absolute Eine sei in einem ganz anderen Sinne Ursprung von allem, weil auch die Materie ebenso wie alles Seiende aus Ihn hervorgegangen sei. Dieses (sc. Das absolute Eine) sei der transzendente Gott (ὑπεράνω θεός) [...] ich sage also, daß die Lehre der Pythagoreer auf das Eine als Urprinzip (ἀρχή) von allem hinausläuft, während sie in einem anderen Sinne zwei höchste Elemente (στοιχεῖα) ansetzten...so daß als Ursprung das absolute Eine, als Elemente aber das (zweite) Eine und die unbestimmte Zweiheit herauskommen, wobei jedes dieser beiden Elementarprinzipien jeweils wieder eine Einheit ist. Evident ist auch, daß das höchste Eine, der Ursprung von allem, von dem der Zweiheit entgegengesetzten Einen, welches sie auch als Monade bezeichnen, verschieden ist.<sup>81</sup>

Das reine Eine wird im obigen Zitat als das Eine auf der höchsten Stufe bezeichnet, während das seiende Eine als das auf der zweiten Stufe benannt wird. Das absolute Eine ist noch über der bipolaren Struktur des seienden Einen und der unbestimmten Zweiheit erhaben. Es kann nicht als Element im Seienden gelten. Daher muss nur das seiende Eine der unbestimmten Zweiheit entgegengesetzt sein, nicht das reine Eine. Eudoros berichtet darüber hinaus, dass die Materie (die unbestimmte Zweiheit) ebenso wie alles Seiende aus dem absoluten Einen hervorgegangen ist. Wie wir oben gezeigt haben, soll dieser sogenannte „Hervorgang“ nicht wörtlich genommen werden. Denn die Ableitung von etwas aus dem Einen muss die unbestimmte Zweiheit schon voraussetzen. Die Besonderheit des

---

<sup>81</sup> Eudoros bei Simplicius, *In Phys.* 181, 10ff. Diels. Für die Übersetzung siehe Halfwassen, *Monismus und Dualismus in Platons Prinzipienlehre*, in: Th. A. Szlezák (Hrsg.), *Platonisches Philosophieren*, S. 81-82.



Status der unbestimmten Zweiheit besteht darin, dass sie einerseits eine Einheit in Minimum in sich hat und daher gewissermaßen vom Einen abhängig ist, andererseits aber nicht „aus“ dem Einen hervorgebracht werden kann. Mit anderen Worten: Die unbestimmte Zweiheit stellt ein Quasi-Prinzip dar.

## Zweiter Teil

### Das zweite Prinzip in den Dialogen

#### Kapitel I

#### Die dritte Gattung im *Timaios*

In der Kosmologie bzw. Kosmogonie im *Timaios* ist eine bipolare Struktur der Ursachen (Nus und Notwendigkeit) leicht zu bemerken.<sup>82</sup> Im zweiten Teil der *Timaios*-Rede wird die Notwendigkeit als eine „ἑτέρα ἀρχή (Anfang/Prinzip)“ eingeführt. Denn der Kosmos ist dadurch entstanden, dass der Nus die Notwendigkeit „überredet“, nämlich beherrscht, um die meisten werdenden zum Besten zu führen.<sup>83</sup> Zugleich wird eine dritte Gattung (τρίτον γένος) neben der Gattung der Ideen und der der Sinnenfälligen unterschieden. Diese Gattung nimmt alles Sinnenfällige in sich auf und wird als „Mutter“ des Kosmos angesehen. Sie ist jedoch „schwierig und dunkel“ (vgl. χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος, 49a3). Dies lässt sich nicht nur in ihrer Seinsweise, sondern auch in ihrer Erkenntnisweise sehen: Sie unterscheidet sich von den zwei anderen Gattungen dadurch, dass sie weder Sein (Idee) noch Werden (Sinnenfälliges) ist; darüber hinaus kann sie weder durch Vernunft noch durch Wahrnehmung, sondern nur durch einen „Bastard-Schluss“ (λογισμῶ νόθῳ) gefasst werden. Daraus ergibt sich die Frage: Was kann die dritte Gattung sein? Seit der Antike ist dieses Problem höchst umstritten. Der Disput konzentriert sich auf die Frage, ob die dritte Gattung Materie oder Raum ist. Denn im Text können wir Stützungen für beide Interpretationen finden. Wenn wir

---

<sup>82</sup> Die ganze *Timaios*-Rede lässt sich in drei Teile unterteilen: 1. die Wirkung des Nus (29d-47e); 2. die Wirkung der Notwendigkeit (47e-69a); 3. die Zusammenwirkung des Nus und der Notwendigkeit (69a-92c).

<sup>83</sup> Die Frage, ob der Kosmos zeitlich oder unzeitlich entstanden ist, gilt als eines der umstrittensten Probleme des *Timaios*. Die unzeitliche Deutung wurde nicht nur von der Mehrheit der antiken Platoniker vertreten, sondern erweist sich auch als die einzige anhand des Textes sinnvolle Deutung. Vgl. M. Baltes, Γέγονεν (Platon, *Tim.* 28b7) – Ist die Welt real entstanden oder nicht?, in: *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*. Presented to Jaap Mansfeld on his Sixtieth Birthday, ed. K. A. Algra, P.W. van der Horst, D. T. Runia, Leiden usw. 1996, bes. 81ff., 86ff. Vgl. dazu die umfassende Darstellung von Baltes: *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Teil I und II, Leiden 1976/1978.

jedoch die Aussagen in anderen Dialogen und die Zeugnisse über Platons innerakademische Lehre heranziehen, werden wir belegen, dass es sich um ein Materialprinzip bei der dritten Gattung handelt. Sie erweist sich als eine Urmaterie, die von der speziellen Materie wesentlich verschieden und mit der eigenen Form des zweiten Prinzips in der Prinzipienlehre Platons zu identifizieren ist.

### 1. Ein „anderes Prinzip“ des Kosmos

Die bipolare Struktur der Ursachen bzw. Prinzipien in der Kosmologie des *Timaios* wird an mehreren Stellen aufgezeigt, insbesondere an den folgenden drei:

- 1) 46c7-e6: Am Ende des ersten Teils der Erzählung *Timaios*, nämlich über den Nus, gibt es eine kurze Diskussion über zwei Arten von Ursachen, die eigentliche Ursache und die Mitursache (συναίτια). Die eigentliche Ursache ist von einer Natur der Vernunft (τῆς ἔμφορονος φύσεως: 46d8) und daher Ursprung des Schönen und Guten (ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ: 46e4), während die Mitursache gar keine Vernunft oder Einsicht in sich haben kann (vgl. λόγον δὲ οὐδένα οὐδὲ νοῦν εἰς οὐδὲν δυνατὰ ἔχειν ἐστίν, 46d4) und Ursprung des Zufalls und der Unordnung ist (vgl. ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἐκάστοτε ἐξεργάζονται, 46e5-6).<sup>84</sup> Daraus folgt, dass sich diese beiden Ursachen als gegensätzlich zueinander erweisen. In diesem Textabschnitt wird die Seele als eigentliche Ursache bezeichnet, die vier Elemente als Mitursachen.<sup>85</sup> Bemerkenswert ist, dass die Seele noch auf den Nus, welcher wirklich als vernünftige Ursache gilt, zurückgeführt werden kann, während es bei den vier

---

<sup>84</sup> „Wer aber ein Liebhaber der Einsicht und des Wissens ist, der muß notwendig zuerst denjenigen Ursachen nachgehen, die in der vernunftbegabten Natur liegen, und erst in zweiter Linie denen, die durch die Dinge entstehen, die durch andere bewegt werden und notwendig wieder andere bewegen müssen. Demgemäß sollten also auch wir vorgehen. Wir müssen zwar beide Gattungen von Ursachen zur Sprache bringen, aber getrennt voneinander: alle diejenigen, die mit Hilfe der Einsicht Werkmeisterinnen des Schönen und Guten sind, und die anderen, die jeweils ohne vernünftige Überlegung und ohne Ordnung das bewirken, was gerade der Zufall bringt“ (46d7-e6).

<sup>85</sup> „Denn als das einzige unter allem Seienden, dem es zusteht, Einsicht zu bekommen, ist die Seele zu nennen. Doch diese ist unsichtbar; Feuer dagegen und Wasser und Erde und Luft, das sind alles sichtbare Körper“ (46d5-7). Die Identifizierung der vier Elemente mit den Mitursachen, siehe dazu: „die meisten sind indes der Meinung, dies seien nicht nur Mitursachen, sondern die eigentlichen Ursachen aller Dinge, weil sie es sind, die diese kalt und warm oder fest und flüssig werden lassen und dergleichen sonst bewirken“ (46d1-3).

Elementen eine ursprünglichere Ursache der Unordnung gibt. Obwohl die vier Elemente zu den zweitrangigen Ursachen gehören, „die durch die Dinge entstehen, die durch andere bewegt werden und notwendig wieder andere bewegen müssen“ (ὄσαι δὲ ὑπ' ἄλλων μὲν κινουμένων, ἕτερα δὲ κατὰ ἀνάγκης κινούντων γίνονται, 46e1-2), müssen sie auf die Notwendigkeit zurückgeführt werden, wie „κατὰ ἀνάγκης“ hier impliziert, sofern ihnen die Vernünftigkeit noch nicht schlechthin abgesprochen wird. Genauer gesagt: Die Bewegtheit, die Unvernünftigkeit und die Unordnung der vier Elemente müssen auf eine ursprünglichere Ursache zurückgeführt werden. In der Tat wird den vier Elementen von Platon ausdrücklich der Status als Elemente (στοιχεῖα) oder Prinzipien (ἀρχαί) des Kosmos abgesprochen (vgl. 48b3 ff.). Überdies steht die Aussage über die Funktion der Mitursache („Das alles nun gehört zu den Mitursachen, die der Gott zu Hilfe nimmt, um die Idee *des Besten* nach Möglichkeit zu verwirklichen“<sup>86</sup>) in Übereinstimmung mit der in 48a2-3 über die Notwendigkeit („Indessen regierte die Vernunft über die Notwendigkeit, indem sie sie dazu überreden konnte, das meiste von dem Entstehenden *zum Besten* zu führen“).

- 2) 47e5-48b3: Hier wird gesagt, dass die vorherige Erzählung außer einigen Stellen nur das durch den Nus Geschaffene (τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα) behandelt hat, und dass wir jetzt auch das durch die Notwendigkeit Hervorgebrachte (τὰ δι' ἀνάγκης γινόμενα) betrachten müssen. Denn der Kosmos ist durch die Mischung von dem Nus und der Notwendigkeit (ἀνάγκη) entstanden, indem der Nus die Notwendigkeit „überredet“ (d.h. beherrscht), um die meisten werdenden zum Besten zu führen.<sup>87</sup> Die Notwendigkeit wird auch „schweifende Ursache“ (πλανωμένη αἰτία) genannt. Der Nus und die Notwendigkeit gelten

<sup>86</sup> *Timaios* 46c7-d1: Ταῦτ' οὖν πάντα ἔστιν τῶν συναιτίων οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσιν χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατόν ἰδέαν ἀποτελεῶν.

<sup>87</sup> *Timaios* 47e5-48a5: „Denn die Entstehung dieser Weltordnung beruht auf einer Mischung, die sich aus der Vereinigung von Notwendigkeit und Vernunft ergab. Indessen regierte die Vernunft über die Notwendigkeit, indem sie sie dazu überreden konnte, das meiste von dem Entstehenden zum Besten zu führen; aus diesem Grunde also und weil sich die Notwendigkeit der vernünftigen Überredung unterwarf, kam dieses All von Anfang an so zustande“ (μεμειγμένη γὰρ οὖν ἢ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη, νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταῦτη κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφορος οὕτω κατ' ἀρχὰς συνίστατο τότε τὸ πᾶν).

daher als zwei gegensätzliche Ursachen bzw. Prinzipien des Kosmos. Die Notwendigkeit stellt eine Gegenkraft zum Nus dar, sofern sie vom Nus beherrscht werden muss. Platon hat in diesem Abschnitt mehrmals das Wort „ἀρχή“ benutzt, was sowohl die Bedeutung von Anfang als auch die von Prinzip hat. Es scheint, dass Platon die Doppeldeutigkeit dieses Worts absichtlich behalten und auf den Prinzip-Status der Notwendigkeit hinweisen will. Im folgenden Satz kann ἀρχή sowohl als Anfang als auch als Prinzip verstanden werden: ὧδε οὖν πάλιν ἀναχωρητέον, καὶ λαβοῦσιν αὐτῶν τούτων προσήκουσαν ἑτέραν ἀρχὴν αὐθις αὖ, καθάπερ περὶ τῶν τότε νῦν οὕτω περὶ τούτων πάλιν ἀρκτέον ἀπ' ἀρχῆς (48a7-b3).<sup>88</sup> Die Notwendigkeit lässt sich nämlich als ein anderes *Prinzip* (ἑτέρα ἀρχή) ansehen.<sup>89</sup>

- 3) 68e1-69a5: An der zusammenfassenden Stelle in 68e6 ff., nämlich am Ende der Erzählung über die Notwendigkeit, tritt wieder eine Beschreibung der bipolaren Struktur der Prinzipien auf. Hier werden die beiden Ursachen jeweils als göttliche und notwendige bezeichnet (διὸ δὴ χρὴ δὴ αἰτίας εἶδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον, 68e6-7). Nach der göttlichen Ursache müssen wir suchen, um ein glückseliges Leben zu führen, nach der notwendigen darum, weil sie für die Verwirklichung des glückseligen Lebens notwendig ist (d.h., ohne sie ist die Verwirklichung des glückseligen Lebens unmöglich).<sup>90</sup> Dies steht daher in Einklang mit der Charakterisierung der eigentlichen Ursache und der Mitursache in 46c7 ff. Die notwendige Ursache dient nur als eine Mitursache (vgl. ταῖς περὶ ταῦτα αἰτίας ὑπηρετούσαις, „die darin enthaltenen Ursachen als Helfer“, 68e4-5) und ist offensichtlich mit der Notwendigkeit zu identifizieren (vgl. ταῦτα δὴ πάντα τότε ταῦτη πεφυκότα ἐξ ἀνάγκης, 68e1). Mit der göttlichen Ursache ist der

<sup>88</sup> Wir können die Übersetzung von „ἀρχή“ als „Ausgangspunkt“ oder „Anfang“ durch „Prinzip“ ersetzen: „Wir sollten also noch einmal zurückkehren, und wenn wir für eben diese Dinge einen anderen und angemessenen Ausgangspunkt (oder: ein anderes und angemessenes Prinzip) gefunden haben, so müssen wir wiederum, wie wir das vorhin für jene Dinge taten, jetzt auch für diese da noch einmal von Anfang (oder: Prinzip) an beginnen.“

<sup>89</sup> Vgl. Cornford, *Plato's Cosmology*, S. 161: „In this prefatory passage the word ἀρχή ('beginning', 'principle', 'starting-point') is reiterated many times, with a certain fluctuation of sense.“

<sup>90</sup> *Timaios* 68e4-69a5: „Er verwendete dabei die darin enthaltenen Ursachen als Helfer; doch war er bei der ganzen Schöpfung selber derjenige, der alles wohl erbaute. Und darum ist es auch nötig, zwei Arten von Ursachen zu unterscheiden, die notwendige und die göttliche. Nach der göttlichen muß man in allen Dingen suchen, um so ein glückseliges Leben zu erwerben, soweit das unsere Natur zuläßt, nach der notwendigen um jener Dinge willen, indem man sich überlegt, daß wir ohne sie gerade diejenigen, auf die sich unser Streben richtet, nicht einmal zu erkennen vermögen und sie dann auch nicht erfassen oder sonst wie daran Anteil haben können.“

Demiurg gemeint, wie 68e1-6 (ὁ τοῦ καλλίστου τε καὶ ἀρίστου δημιουργὸς ἐν τοῖς γιγνομένοις) zeigt. Der Demiurg gilt, wie Halfwassen überzeugend bewiesen hat, nicht als eine dritte Ursache für die Entstehung des Kosmos, sondern soll mit dem Nus gleichgesetzt werden.<sup>91</sup> Daher ist die Darstellung der beiden Ursachen hier auch übereinstimmend mit der in 47e5-48b3.

Wie wir gezeigt haben, ergänzen und erhellen die obigen Stellen einander. An allen drei Stellen gelten der Nus und die Notwendigkeit als die beiden Prinzipien bzw. Ursachen des Kosmos. Da sich der Nus in der Entstehung des Kosmos dominierend auswirkt und den Grund für unsere Glückseligkeit darstellt, wird er auch als eigentliche und göttliche Ursache bezeichnet. Da die Notwendigkeit in diesem Prozess nur zweitrangig und dem Nus untergeordnet ist, wird sie auch Mitursache oder notwendige Ursache genannt.<sup>92</sup>

Sobald die Notwendigkeit als ein „anderes Prinzip“ des Kosmos eingeführt wird, wird eine dritte Gattung unterschieden:

Bei dieser neuen Betrachtung des Alls (ἢ δ' οὖν αὖθις ἀρχὴ περὶ τοῦ παντός) müssen wir nun aber, im Vergleich zu vorhin, eine größere Unterscheidung machen. Damals haben wir nämlich zwei Arten (εἶδη) auseinandergehalten; jetzt müssen wir noch eine andere, dritte Gattung (τρίτον ἄλλο γένος) zeigen. Jene beiden genügten freilich für unsere frühere Darstellung: die eine Art war die, welche als Urbild zugrunde gelegt wurde, nur durch das Denken faßbar und immer auf gleiche Weise seiend; die zweite aber war die Nachahmung des Urbilds, ein Werden habend und sichtbar. Eine dritte aber haben wir damals noch nicht unterschieden, da wir meinten, die beiden anderen möchten genügen; nun scheint uns aber doch der Gang unserer Erörterung zum Versuch zu nötigen (εἰσαναγκάζειν), eine schwierige und dunkle Art (χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος) mit Worten deutlich zu machen. Welche natürliche Funktion soll diese nun nach unserer Annahme haben? Am ehesten wohl, daß sie die Helferin (ὑποδοχὴν) und gewissermaßen die Amme (τιθήνην) alles Werdens ist (48e2-49a6).

---

<sup>91</sup> Siehe Halfwassen, *Der Demiurg: Seine Stellung in der Philosophie Platons und seine Deutung in antiken Platonismus*, in: A. Neschke-Henschke (Hrsg.), *Le Timée de Platon – Platons Timaios*, S. 39-62. Darüber hinaus ist zu bemerken, dass sowohl der Demiurg als auch der Nus ausdrücklich als Vater des Kosmos bezeichnet werden. Vgl. *Tim.* 28c3-5 und 50d2-4.

<sup>92</sup> Im *Politikos* wird auch dargestellt, dass der Kosmos eine Mischung aus einem göttlichen und einem körperlichen Faktor ist. Sie sind jeweils verantwortlich für die Ordnung und die Unordnung. Vgl. *Polit.* 269c ff.

In der vorherigen Erzählung Timaios' sind nur zwei Gattungen, nämlich die der Ideen (Urbild) und die der Sinnenfälligen (Abbild), betroffen. Die Darstellungen der ersten beiden Gattungen erweisen sich als eine Wiederholung der Unterscheidung am Anfang der Timaios-Rede, wobei die beiden Gattungen jeweils als das immer Seiende (τὸ ὄν ἄει) und als das immer werdende (τὸ γιγνόμενον ἄει) bezeichnet werden (vgl. 27d5ff.). Vorher genügt diese Unterscheidung für die Diskussion vom Aspekt des Nus her, sofern der sichtbare Kosmos eine Nachahmung des Ideenkosmos darstellt. Jetzt sind wir jedoch „gezwungen“ (εἰσαναγκάζειν), eine dritte Gattung hinzuzufügen. Wie Gadamer bemerkt, gilt die Einführung der dritten Gattung als „die vertiefte Erörterung des Abbild-Urbild-Verhältnisses“.<sup>93</sup> Der Grund für den Abstand zwischen den Ideen und den Sinnenfälligen soll dadurch erklärt werden. Daher ist festzustellen, dass die Zwangsläufigkeit, eine dritte Gattung einzuführen, wesentlich mit der Einführung der Notwendigkeit verbunden ist, sofern die Notwendigkeit für die Unordnung des Kosmos verantwortlich ist.

Sobald die Notwendigkeit eingeführt ist, geht Timaios auf die Behandlung der Natur der vier Elemente vor der Entstehung des Kosmos und ihre früheren Eigenschaften ein (τὴν δὴ πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως πρὸς ὕδατος τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς φύσιν θεατέον αὐτῆν καὶ τὰ πρὸ τούτου πάθη, 48b3-5). Denn niemand hat die Entstehung von ihnen (γένεσιν αὐτῶν, 48b6) erläutert. Obwohl die vier Elemente von manchen für Elemente (στοιχεῖα) oder Prinzipien (ἀρχαί) des Kosmos gehalten werden, kritisiert Timaios diese Leute dahingehend, dass sie gar nicht wissen, was die vier Elemente eigentlich sind. Nach Timaios können die vier Elemente nicht als „Silben“, geschweige denn als „Buchstaben“ (στοιχεῖα), des Kosmos betrachtet werden.<sup>94</sup> Das heißt, der Status der vier Elemente wird geleugnet. Daraus können wir auch erschließen, dass die Einführung der Notwendigkeit an das Prinzip bzw. die Prinzipien der vier Elemente gekoppelt sein sollte.

Timaios betrachtet wieder die Natur der vier Elemente, sobald er die dritte

---

<sup>93</sup> H. Gadamer, *Idee und Wirklichkeit in Platons Timaios*, Heidelberg 1974, S. 21.

<sup>94</sup> Die vier Elemente können wenigstens auf vier regelmäßige Körper und dann auf zwei Dreiecke reduziert werden, wie Platon im *Timaios* darstellt. Daher muss man wenigstens zwei Schritte weitergehen, um das Prinzip bzw. die Prinzipien des Kosmos zu finden.

Gattung unterschieden hat. Nachdem die dritte Gattung als Aufnehmendes alles werdenden angesetzt wurde, bestreitet Timaios, dass die vier Elemente Prinzipien („dies“) des Kosmos sein könnten. Denn die vier Elemente verändern sich immer und gehen ineinander über. Sie haben nämlich keine Beständigkeit oder Festigkeit. Wenn wir z.B. Feuer „dies“ nennen, kann es bald zu Luft oder Wasser werden. Daher können sie nicht als „dies“ (τοῦτο/τόδε), sondern nur als „solches“ (τοιοῦτον) bezeichnet werden. Nur das, worin (ἐν ᾧ) das werdende entsteht und wovon (ἐκεῖθεν) es wieder vergeht, kann als „dies“ gekennzeichnet werden.<sup>95</sup> Um alles Sinnenfällige in sich aufzunehmen, müssen dem Aufnehmenden alle Bestimmungen abgesprochen werden. Es *bleibt* daher in reiner Bestimmungslosigkeit. Eben darin bestehen die Festigkeit und die Beständigkeit des „Worin“. Dadurch transzendiert das „Worin“, nämlich das Aufnehmende, das werdende und erweist sich als ursprünglicher. Daraus folgt, dass die Einführung der dritten Gattung dazu dient, eine feste und beharrende Grundlage für die sich immer verändernden vier Elemente zu finden. Das heißt, sie gilt als eine Suche nach einem Prinzip der vier Elemente, wie die Einführung der Notwendigkeit.

Bemerkenswert ist, wenn Timaios den Status der vier Elemente als Prinzipien leugnet, ist dies eigentlich in zwei Richtungen zu verstehen. In der einen Richtung lassen sich die vier Elemente auf vier regelmäßige Körper und weiter auf zwei Dreiecke (wie 53c ff. zeigt) und wohl wieder auf Linie und Einheit reduzieren. Da die vier Elemente wenigstens zwei Schritte weiter auf Ursprünglicheres zurückgeführt werden können, können sie nicht als Silben des Kosmos, geschweige denn als Elemente, betrachtet werden. Dieser Gedankenlinie folgend können wir die vier Elemente auf immer Einfacheres und Einheitlicheres zerlegen. Daher erweist sich dieser Weg als aufsteigend. In der anderen Richtung gehen die vier Elemente dagegen auf ihre Grundlage zurück. Diese Grundlage ist noch den vier Elementen untergeordnet, sofern sie gar keine Bestimmung in sich hat. Diese Zurückführung zeigt sich darum als absteigend. In beiden Richtungen suchen wir nach

<sup>95</sup> 49e7-50a2: ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα αἰεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται, μόνον ἐκεῖνο αὐτὸ προσαγορεύειν τῷ τε <τοῦτο> καὶ τῷ <τόδε> προσχωμένους ὀνόματι.



Ursprünglicherem als den vier Elementen. Das heißt, die beiden Wege erweisen sich als eine Suche nach den *Prinzipien* der vier Elemente.

Die Funktion von „dies“ hat bereits impliziert, dass das „Worin“ den Status als Prinzip haben soll. Dies wird durch 50c7-d4 bestätigt, wobei die drei Gattungen, das „Wonach“ des Werdens (τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιοῦμενον φύεται τὸ γινόμενον), das „Worin“ des Werdens (τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται) und das Werden (τὸ γινόμενον), jeweils als Vater, Mutter und Kind betrachtet werden. Das „Worin“ und das „Wonach“ (nämlich die Ideen, Urbild des Kosmos) fungieren nämlich als „Eltern“ des Kosmos. Dies weist deutlich darauf hin, dass sie Prinzipien des Kosmos enthüllen. Daher stellen die drei Gattungen eigentlich zwei Prinzipien und ihr Prinzipiat dar. Während das „Wonach“ mit dem Nus gleichzusetzen ist, muss das „Worin“ mit der Notwendigkeit identifiziert werden. Das heißt, das „Worin“ bzw. die Chora (vgl. 52a8) soll als ein „anderes Prinzip“ des Kosmos betrachtet werden. Da der Nus das Urbild des sichtbaren Kosmos bedeutet, gilt er als Formprinzip davon. Was für ein Prinzip stellt nun die dritte Gattung dar? Bevor wir diese Frage beantworten können, müssen wir zuerst die Darstellungen der dritten Gattung näher betrachten.

## 2. Darstellungen der dritten Gattung

Zuerst ist festzulegen, dass die dritte Gattung einzig sein muss. Zwar wird die dritte Gattung als Aufnehmendes, „Worin“ und Chora bezeichnet und als Amme, Mutter etc. angesehen, es ist aber nicht zu erschließen, dass sie verschiedene Gegenstände enthält. Die dritte Gattung wird eingeführt, um die Entstehung der vier Elemente zu erklären. Alles Sinnenfällige muss auf sie zurückgeführt werden, während sie selbst irreduzibel sein muss. Es ist unmöglich, dass es zwei „dies“ geben könnte. Wäre es so, müsste entweder die eine auf die andere zurückgeführt werden oder wir müssten noch nach einer noch grundlegenderen *ad infinitum* suchen. Im ersten Fall muss sich die eine nicht als „dies“ erweisen und im zweiten Fall kann gar keine Grundlage gefunden werden. Daher fordert die Irreduzibilität der dritten

Gattung die Einzigkeit von ihr. Obwohl sie „Gattung (Genos)“ oder „Art (Eidos)“ genannt wird, sind diese zwei Begriffe nicht im Sinne von Oberbegriff oder Unterbegriff zu verstehen. Sie enthüllen nämlich gar keine „Klasse“, zu der verschiedene Gegenstände gehören können.<sup>96</sup> Manche vertreten die Auffassung, dass das Aufnehmende und die Chora zwei Arten unter der dritten Gattung darstellen.<sup>97</sup> Diese Ansicht scheitert daran, dass Platon die Bezeichnungen „Aufnehmendes“, „Worin“ und „Chora“ eigentlich wechselseitig verwendet. Darüber hinaus wird die Funktion des Aufnehmenden durch das „Worin“ erläutert und auch umgekehrt (vgl. 49aff.). Das „Worin“ ist andererseits gleichbedeutend mit der Chora (vgl. die Aufzählung der drei Gattungen jeweils in 50c7-d2 und 52aff., insbesondere 52d3). Das heißt, mit den verschiedenen Bezeichnungen ist nur ein und derselbe Gegenstand gemeint. Wir können sie unterschiedslos benutzen.

#### **a. Allempfänglichkeit und Unbestimmtheit**

Die dritte Gattung fungiert als Aufnehmendes des Sinnenfälligen im Kosmos. Um das Wesen des Aufnehmenden zu illustrieren, verwendet Timaios eine Reihe von Gleichnissen, z.B. das Gold-, das Salböl- und das Prägestoff-Gleichnis. In diesen Gleichnissen wird das Aufnehmende (Gold, Salböl, Prägestoff) möglichst von den Eigenschaften des Aufgenommenen (entweder Gestalten, Düften oder Figuren) unterschieden. Zum Beispiel, das geeignete Salböl muss möglichst geruchlos sein. Daraus folgt, dass das ideale Aufnehmende strikt von dem Aufgenommenen abgegrenzt werden muss.

Die Aufnehmenden in den oben genannten Gleichnissen unterscheiden sich insofern von der dritten Gattung, als sie nur gewisse Bestimmungen aufnehmen können. Da sie selbst bereits Bestimmungen in bestimmten Aspekten in sich enthalten, können sie keine anderen Bestimmungen in diesem Aspekt mehr aufnehmen. Die

---

<sup>96</sup> Im *Philebos* werden das Peras, das Apeiron, das Gemischte und die Ursache auch als vier Gattungen (Gene) oder Arten (Eide) bezeichnet. Sie sind auch nicht als „Klasse“ zu verstehen. Vgl. *Phil.* 23cf.

<sup>97</sup> Vgl. Miller, *The Third Kind in Plato's Timaeus*, Göttingen 2003.

dritte Gattung wird dagegen als diejenige Natur charakterisiert, die *alle* körperlichen Dinge in sich aufnimmt (vgl. τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως, 50b6). Das, was in der dritten Gattung ein- und ausgeht, sind die Nachahmungen der Ideen (vgl. τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα, 50c4-5; dazu τῷ τὰ τῶν πάντων ἀεὶ τε ὄντων κατὰ πᾶν ἑαυτοῦ πολλάκις ἀφομοιώματα καλῶς μέλλοντι δέχεσθαι, 51a1-3). Daher ist festzulegen, dass das von der dritten Gattung Aufgenommene alle sinnlichen Körper und Eigenschaften ist.

Die Allempfänglichkeit des Aufnehmenden fordert, dass die dritte Gattung alle sinnlichen Bestimmungen aufnehmen muss, einschließlich derjenigen, die gegensätzlich zueinander sind, und derjenigen, die zu verschiedenen Gattungen gehören. Hätte die dritte Gattung bereits irgendeine sinnliche Bestimmung in sich, wäre es unmöglich für sie, die anderen wieder aufzunehmen. Daher muss sie in reiner Bestimmungslosigkeit (ἄμορφον, ἐκτὸς πάντων εἰδῶν) bleiben:

Und wir müssen doch folgendes überlegen: da an dem Gepräge auf mannigfache Weise alle verschiedenen Formen zu sehen sein sollen, so wird wohl eben die Masse, in der sich der Abdruck befinden soll, nur dann wohl vorbereitet sein, wenn sie keine von allen jenen Formen schon aufweist, die sie von irgendwoher aufnehmen wird (πλὴν ἄμορφον ὄν ἐκείνων ἀπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαι ποθεν). Wäre sie nämlich irgendeinem der in sie eintretenden Dinge ähnlich, so könnte sie das, was in sie hineinkommt und was sie in sich aufnimmt, wenn es von entgegengesetzter und völlig verschiedener Natur wäre, nur schlecht nachbilden, weil sie daneben ja auch noch ihr eigenes Aussehen erscheinen ließe. Darum muß denn das, was alle anderen Gattungen in sich aufnehmen soll, selbst ganz und gar außerhalb von jeder Erscheinungsform sein (διὸ καὶ πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεῶν τὸ τὰ πάντα ἐκδεξόμενον ἐν αὐτῷ γένη) (50d4-e5).<sup>98</sup>

Die vier Elemente, die grundlegenden Elemente der sinnlichen Einzeldinge, erweisen sich als körperlich und haben bereits sinnliche Bestimmungen in sich, wie Feuchtigkeit, Trockenheit, Wärme, Kälte etc. Die Bestandteile der vier Elemente, die vier regelmäßigen Körper und die zwei Dreiecke, wie Timaios erläutert, müssen auch

---

<sup>98</sup> Vgl. auch *Timaios* 50a1-3: ταὐτὸν οὖν καὶ τῷ τὰ τῶν πάντων ἀεὶ τε ὄντων κατὰ πᾶν ἑαυτοῦ πολλάκις ἀφομοιώματα καλῶς μέλλοντι δέχεσθαι πάντων ἐκτὸς αὐτῷ προσήκει πεφυκέναι τῶν εἰδῶν.

körperlich und sinnlich sein. All diese Dinge stellen vielmehr das von der dritten Gattung Aufgenommene dar. Daher muss das Aufnehmende des werdenden weder die vier Elemente noch das Zusammengesetzte aus ihnen (ὅσα ἐκ τούτων), nämlich die Einzeldinge, noch ihre Bestandteile (ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν) sein. Alles, was zu dem Aufgenommenen gehört, muss dem Aufnehmenden nicht zukommen. Das heißt, das Aufnehmende transzendiert jede Form der Körperlichkeit und liegt daher in einer anderen Seinsebene als das Sinnenfällige.

Als Mutter und Hegerin alles dessen, was als Sichtbares und überhaupt Wahrnehmbares geworden ist, wollen wir deshalb weder Erde noch Luft noch Feuer noch Wasser noch das nennen, was aus diesen entsteht (ὅσα ἐκ τούτων), und auch das nicht, woraus sie entstanden sind (ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν). Wenn wir dagegen behaupten, es sei eine unsichtbare (ἀνόρατον) und gestaltlose (ἄμορφον) Wesensart, die alles aufnimmt (πανδεχές) und auf irgendeine sehr schwierige Weise am nur Denkbaren teilnimmt und daher sehr schwer faßbar ist, werden wir keine Unwahrheit sagen. (51a4-b2)

Die Tatsache, dass die dritte Gattung gar keine sinnliche Bestimmung in sich haben kann, bedeutet nicht, dass sie eine intelligible Bestimmung in sich enthalten kann. Vielmehr stellt sie eine andere Gattung als die Ideen dar. Daher führt die Allempfänglichkeit der dritten Gattung zu ihrer bloßen Bestimmungslosigkeit oder Unbestimmtheit.

Die Weise, auf die das Aufnehmende in seiner Unbestimmtheit bleiben kann, lohnt einer näheren Betrachtung. Es wird gesagt, dass das Aufnehmende von dem, was in ihm auftritt, bewegt und geformt wird und dadurch bald so, bald wieder anders erscheint, wie eine Prägemasse (vgl. ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενον τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἄλλοιον, 50c2-4). Daraus folgt jedoch nicht, dass das Wesen des Aufnehmenden infolgedessen bald so, bald anders ist. Im Gegenteil, es tritt niemals aus seiner eigenen Natur und wird nicht wirklich von den Bestimmungen des in ihm Auftretenden beeinflusst, sondern bleibt in seiner Unbestimmtheit (ταῦτόν αὐτήν ἀεὶ προσρητέον· ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμει. δέχεται τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα, καὶ μορφήν

*οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῆ οὐδαμῶς, 50b6-c2).*<sup>99</sup>

Bemerkenswert ist, dass das Aufnehmende zwar alle sinnlichen Bestimmungen aufnimmt (*δέχεται*), diese aber nicht wirklich als sein eigenes Wesen in sich bekommt (*εἴληφεν*). Das, was die dritte Gattung aufnimmt, gilt nur als ihre Erscheinung und nicht ihr Wesen. Das Aufnehmende kann als verschiedene Bestimmungen erscheinen (*φαίνεται*), bleibt aber immer in demselben Wesen. In keiner Erscheinungsform (sinnlichen Bestimmung) bleibt das Aufnehmende still, sondern es ist immer bereit, in sein Gegenteil und auch andere Gattungen der Bestimmungen überzugehen. Es zieht sich jedes Mal von den in ihm erscheinenden Bestimmungen zu sich selbst zurück. Auf diese Weise entgeht es jeglicher Bestimmung oder Fixierung und bleibt schlechthin unbestimmt.

Bemerkenswert ist, dass die Bestimmungslosigkeit oder die Unbestimmtheit nicht als Bestimmung des Aufnehmenden gelten soll. Eine echte Bestimmung muss die Identität und Unveränderlichkeit voraussetzen. Nur wenn etwas immer durch ein und dieselbe Bestimmung bestimmt wird und nicht in eine andere übergeht und daher immer mit sich selbst identisch bleibt, kann es mit dieser Bestimmung identifiziert werden. Daher können nur die Ideen als wirkliche Bestimmung oder Bestimmtheit bezeichnet werden. Das Sinnenfällige verändert sich immer und kann in andere Bestimmungen übergehen und gilt daher nur als ein Werdendes. Es hat nämlich lediglich einen gewissen Grad der Bestimmtheit in sich. Die dritte Gattung hat dagegen gar keine Identität mit sich selbst. Im Gegenteil, sie erweist sich als bloße Andersheit, weil sie immer ein Anderes von jeder Bestimmung darstellt.

## **b. Intentionalität (Bestimmbarkeit)**

Obwohl die dritte Gattung als bestimmungslos charakterisiert wird, unterscheidet sie sich noch vom bloßen Nichts. Das bloße Nichts ist keineswegs denkbar oder

---

<sup>99</sup> „Auch sie muß immer mit demselben Namen bezeichnet werden; denn sie tritt in keiner Weise aus ihrer Beschaffenheit heraus, nimmt sie doch immer alles auf, ohne je auf irgendeine Weise eine Gestalt zu bekommen, die mit etwas von dem, was in sie eintritt, ähnlich ist.“

sagbar. Es ist nicht nur bestimmungslos, sondern auch schlechthin unbestimmbar. Die dritte Gattung, welche sich mit der Notwendigkeit, dem „anderen Prinzip“ des Kosmos, identifizieren lässt, zeigt sich jedoch als zwar unbestimmt, aber bestimmbar.

In der Erzeugung des Kosmos wirkt die Notwendigkeit als derjenige Faktor, der sich der Beherrschung („Überredung“) des Nus unterwirft. Daraus lassen sich zwei sich ergänzende Schlüsse ziehen: 1) Die Notwendigkeit zeigt insofern eine Gegenkraft zum Nus, als sie von ihm „überredet“ werden muss; 2) Sie grenzt sich insofern nicht ganz vom Nus ab, als sie sich von ihm „überreden“ lässt.

Die Notwendigkeit kann kein Vernünftiges<sup>100</sup> sein, sofern sie von der Vernunft (dem Nus) beherrscht werden muss.<sup>101</sup> Darüber hinaus ist die Unterwerfung der Notwendigkeit nicht vollständig, weil nur die meisten Werdenden zum Besten geführt werden können („Indessen regierte die Vernunft über die Notwendigkeit, indem sie sie dazu überreden konnte, das meiste von dem Entstehenden zum Besten zu führen“). Dies spricht auch dafür, dass die Notwendigkeit eine Gegenkraft zum Nus darstellt. Sie hat nämlich eine gewisse Selbständigkeit. Wegen der Anwesenheit eines solchen Faktors im Kosmos sind nicht alle Phänomene vernünftig, regelmäßig, schön etc. Ferner wird die Notwendigkeit als „schweifende Ursache“ (ἡ πλανωμένη αἰτία) bezeichnet: „Wenn man also erzählen will, wie es in Wirklichkeit geworden ist, so muß man auch den Begriff der schweifenden Ursache hineinbringen und wie sich diese ihrer Natur nach bewegt“ (εἴ τις οὖν ἦ γέγονεν κατὰ ταῦτα ὄντως ἐρεῖ, μεικτέον καὶ τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, ἣ φέρειν πέφυκεν, 48a5-7). Die Bezeichnung „πλανωμένη“ impliziert, dass diese Ursache mit Unbestimmtheit und auch Fehlern verbunden sein soll.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Cornford zitiert zustimmend Grote: „This word (necessity) is now usually understood as denoting what is fixed, permanent, unalterable, knowable beforehand. In the Platonic *Timaeus* it means the very reverse: the indeterminate, the inconstant, the anomalous, that which can be neither understood nor predicted. It is Force, Movement, or Change, with the negative attribute of not being regular, or intelligible, or determined by any knowable antecedent or condition—*vis consili expers*.“ Siehe Cornford, *Plato's Cosmology*, S. 172. Dazu Grote, *Plato*, iii, ch.36. Vgl. Gloy, *Studien zur platonischen Naturphilosophie*, S. 26 f. Gadamer interpretiert die Notwendigkeit wie folgt: „beim Notwendigen gibt es keine Wahl“. Gadamer, *Idee und Wirklichkeit*, S. 32.

<sup>101</sup> Vgl. *Timaios* 51e: „Die Einsicht nämlich entsteht in unserem Inneren durch Belehrung (διδαχῆς), die Meinung dagegen unter dem Einfluß der Überredung (πειθοῦς); jene ist stets mit einer richtigen Begründung verbunden, diese dagegen läßt sich nicht vernünftig erklären; jene bleibt unempfindlich gegen Überredung (τὸ μὲν ἀκίνητον πειθοῦ), während sich diese umstimmen läßt.“

<sup>102</sup> Vgl. Sallis, *Chorology: on beginning in Plato's Timaeus*, S. 92-93: „The verb *πλανᾶω* means: to lead astray, mislead, lead into error. In the passive and middle forms it means: to wander, roam about, stray. It can mean even: to err – a *πλάνη* can be an erring or an error. The *πλάνητες* are wanderers, especially those that wander in the

Daraus geht hervor, dass die Interpretation der Notwendigkeit als Naturgesetze, die ganz vernünftig sind,<sup>103</sup> unhaltbar sein muss. Weder kann sie als „brute facts“, wie Taylor sagt, gedeutet werden. Die sogenannten „unerklärbaren Facta“ sind, wie Taylor schildert, zwar unvernünftig, aber nur für die unvollständigen Erkenntnisse des Menschen. Hätten wir vollständige Erkenntnisse, würden sie verschwinden.<sup>104</sup> Überdies ist es kaum verständlich, dass die „unerklärbaren Facta“ vom Nus „überredet“ werden müssen. Schlimmer ist, dass solche Facta gar nicht als Ursache des Kosmos gelten können.

Andererseits ist es auch unplausibel, die Notwendigkeit als eine reine Negation der Vernunft zu betrachten. Wäre es so, würde sie nicht vom Nus „überredet“ werden. Vielmehr soll die Notwendigkeit gewissermaßen noch auf den Nus bezogen sein. Zwar hat sie noch keine Vernünftigkeit in sich, neigt aber dazu, Vernünftigkeit in sich aufzunehmen. Das heißt, die Notwendigkeit hat eine Intentionalität auf die Vernünftigkeit. Dies gilt als ihr eigener Antrieb für die Annahme der Überredung des Nus. Sonst wäre die Überredung unmöglich. Diese Feststellung wird durch eine Textstelle Platons bestätigt:

Und was im besonderen die Verhältnisse hinsichtlich ihrer [der vier Elemente] Menge und ihrer Bewegungen und ihrer übrigen Eigenschaften betrifft, so hat Gott diese Teile überall, soweit es die Natur der Notwendigkeit, freiwillig oder von ihm überredet<sup>105</sup> (έκοῦσα πεισθεῖσά, “willingly complying with persuasion”)<sup>106</sup>, zuließ (ὅπηπερ ἡ τῆς ἀνάγκης έκοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπεῖκεν), ganz genau ausgeführt und sie in richtiger Proportion harmonisch

---

heaven, the planets. In translating the participial form (πλανομένη) as *errant*, the word is to be heard in the double sense of *wandering* (hence, as involving indeterminacy, as outside—or at least resistant to—the supervisory governance by a paradigm) and of *erring* (in the sense not so much of committing an error but rather of that which makes error in the usual sense possible, as, for instance, being deceived about something can lead one to make an error in dealing with it).“ Das Umherschweifende impliziert Unwissenheit oder unsichere Meinung, siehe *Phaid.* 81a, *Polit.* 479d, *Sophi.* 230b, 245e. Vgl. Burnet, *Greek Philosophy*, S. 345f. Dazu auch Cornford, S. 161ff. Taylor, S. 70e und Anm. 20.

<sup>103</sup> Vgl. Archer-Hind, *Timaeus*, S. 166: „(Necessity) signifies the forces of matter originated by νοῦς, the sum total of the physical laws which govern the material universe: that is to say, the laws which govern the existence of νοῦς in the form of plurality.“

<sup>104</sup> Vgl. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, S. 300-301.

<sup>105</sup> Vgl. *Politeia* 327c12: Ἡ καὶ δύνασθ' ἄν, ἢ δ' ὅς, πείσαι μὴ ἀκούοντας („Könnt ihr uns denn überreden“, meinte er, „wenn wir euch einfach nicht anhören?“). Die Bereitwilligkeit ist eine Voraussetzung für die Überredung.

<sup>106</sup> Die Übersetzung von Rufener „freiwillig oder von ihm überredet“ ist wohl problematisch. Die von Cornford soll zutreffend sein: „when he had brought them in every detail to the most exact perfection permitted by *Necessity* willingly complying with persuasion.“

zusammengefügt.<sup>107</sup>

An dieser Stelle wird ausdrücklich dargestellt, dass der Gott (welcher mit dem Nus gleichgesetzt werden muss) die Notwendigkeit nur insofern „überreden“ (beherrschen) kann, als diese es „freiwillig“ zulässt. „[...] ‚überredet‘ werden kann nur derjenige, welcher trotz vieler Abweichungen mit dem Partner doch in einem gewissen Maß übereinstimmt. Hier wird also offensichtlich darauf hingewiesen, daß beide Prinzipien (νοῦς-ἀνάγκη) bei aller Gegensätzlichkeit doch zureichend aufeinander bezogen sein müssen, wenn sie überhaupt zusammenwirken sollen.“<sup>108</sup>

Aus den obigen Diskussionen geht hervor, dass die Notwendigkeit zwar a-rational, aber nicht anti-rational sein muss.<sup>109</sup> Sie erweist sich als eine Intentionalität auf die Vernünftigkeit. Die Unbestimmtheit und die Bestimmbarkeit schließen bei der dritten Gattung einander nicht aus, sondern vermengen sich und gelten als zwei ergänzende Aspekte von ihr. Die Kombination der Unbestimmtheit und der Bestimmbarkeit macht die dritte Gattung zu einer Seinsmöglichkeit (Dynamis in der Terminologie Aristoteles’).<sup>110</sup> Darum ist sie nicht von der Ontologie auszuschließen, wie das bloße Nichts, sondern fungiert als ein notwendiger ontologischer Faktor.<sup>111</sup>

### c. Urbewegung

Wie oben gezeigt, bleibt die Chora dadurch in ihrer Bestimmungslosigkeit, dass sie sich jedes Mal von der in ihr eintretenden Bestimmung zurückzieht. Die sogenannte Beständigkeit des „Worin“ besteht vielmehr in seiner

---

<sup>107</sup> *Timaios* 56c3-7: καὶ δὴ καὶ τὸ τῶν ἀναλογιῶν περὶ τε τὰ πλήθη καὶ τὰς κινήσεις καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις πανταχῆ τὸν θεόν, ὅπηπερ ἢ τῆς ἀνάγκης ἐκοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπέϊκεν, ταύτη πάντη δι' ἀκριβείας ἀποτελεσθεῖσων ὑπ' αὐτοῦ συνηρμόσθαι ταῦτα ἀνὰ λόγον.

<sup>108</sup> Happ, *Hyle*, S. 107. Vgl. Reale, *Zu einer neuen Interpretation Platons*, S. 464-465. Gloy, *Studien zur platonischen Naturphilosophie im Timaios*, S. 27.

<sup>109</sup> Gloy, *Studien zur platonischen Naturphilosophie im Timaios*, S. 27ff.

<sup>110</sup> Dass die Chora alle Gegensätze latent in sich enthält, zeigt eine Ähnlichkeit zum Apeiron bei Anaximander, vgl. Reale, *Zu einer neuen Interpretation Platons*, Anm. 64.

<sup>111</sup> Aristoteles unterscheidet die Hyle insofern von der Privation, als die Hyle ihrer Natur nach nach dem Göttlichen und Guten strebt, während die Privation dazu nur entgegengesetzt ist. Vgl. Aristoteles, *Physik* A9, 192a16-19.



Bestimmungslosigkeit, aus der es niemals tritt.<sup>112</sup> Daher wird die Beständigkeit der Chora eigentlich durch das Zurückziehen garantiert und unterscheidet sich wesentlich vom Ruhestand. In der Tat befindet sich die Chora in regelloser, chaotischer Bewegung, wie die Darstellung des präkosmischen Zustands zeigt:

Und die Amme des Werdens, die sowohl zu Wasser (ὕγραينوμένην) als auch zu Feuer (πυρουμένην) wird und auch die Gestalt (μορφὰς) der Erde und der Luft annimmt (δεχομένην,) und sonst alle Eigenschaften aufweist, die sich aus diesen ergeben, zeigt sich dem Auge in mannigfacher Erscheinungsform (φαίνεσθαι). Und weil sie von Kräften erfüllt wird, die sich unähnlich sind und gegenseitig nicht im Gleichgewicht stehen, ist auch an ihr nichts im Gleichgewicht (διὰ δὲ τὸ μὴ ὁμοίων δυνάμεων μήτε ἰσορρόπων ἐμπίπλασθαι κατ' οὐδὲν αὐτῆς ἰσορροπεῖν), sondern ungleichmäßig nach allen Richtungen schwankend (ἀνωμάλως πάντη ταλαντουμένην), wird sie selber von jenen hin und her geschüttelt (σειέσθαι), und, indem sie sich bewegt (κινουμένην), schüttelt (σειεῖν) sie wiederum jene (52d4-e4).<sup>113</sup>

In dieser Darstellung wird gesagt, dass die Chora von unähnlichen und ungleichen Kräften (δυνάμεων) erfüllt ist und daher unregelmäßig in alle Richtungen schwankt. Da sie von den Kräften geschüttelt *wird*, schüttelt sie wiederum jene. Daher ist es fragwürdig, ob sich die Chora von sich selbst bewegt oder von etwas anderem bewegt wird.

Im präkosmischen Zustand gibt es noch keine vier Elemente in ihren entwickelten Formen, sondern nur ihre Vorformen. Sie werden als „Spuren“ (ἵχνη, 53b2) der vier Elemente bezeichnet. Sie sind ohne Proportion und ohne Maß. Daher muss Gott Formen und Zahlen verwenden, um ihnen Gestalt zu verleihen.<sup>114</sup> Die „Spuren“ der vier Elemente sollen mit den unähnlichen und ungleichen Kräften in der Chora in Verbindung gebracht werden. Im oben zitierten Textabschnitt scheint es, dass die

---

<sup>112</sup> Die sogenannte Beständigkeit oder Festigkeit der Chora, Happ, *Hyle*, S. 108.

<sup>113</sup> Vgl. *Timaios* 53a2-4: „So ging es damals auch mit den vier Gattungen: sie wurden durcheinander geschüttelt von der Hegerin, die sie aufnahm und deren eigene Bewegung wie das Schütteln mit einem Werkzeug wirkte“ (τότε οὕτω τὰ τέτταρα γένη σειόμενα ὑπὸ τῆς δεξαμενῆς, κινουμένης αὐτῆς οἷον ὀργάνου σεισμὸν παρέχοντος).

<sup>114</sup> „Und es befand sich vordem noch alles ohne Vernunft (ἀλόγως) und ohne Maß (ἀμέτρως); als aber das All anfing, geordnet zu werden, da zeigten zunächst Feuer und Wasser und Erde und Luft Spuren ihres eigenen Wesens (ἵχνη μὲν ἔχοντα αὐτῶν ἅττα); doch befanden sie sich noch durchaus in dem Zustand, in dem sich naturgemäß jegliches befindet, solange Gott von ihm fern ist (ἀπῆ τινοῦ θεός), und so, wie diese damals von Natur aus entstanden waren, gab er ihnen damals nach bestimmten Formen und Zahlenverhältnissen ihre Gestalt (διεσχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς).“

Chora und die „Spuren“ der vier Elemente voneinander abgegrenzt sind: Die Chora wird von den Kräften bewegt und bewegt wiederum sie. Daher scheint es, dass sich die Chora nicht von selbst bewegt. Wenn wir dies jedoch näher betrachten, ist diese Schlussfolgerung unplausibel.

Da es insgesamt nur drei Gattungen gibt, die Ideen, die werdenden und die Chora, müssen die „Spuren“ der vier Elemente einer davon zugeordnet werden. Sie können nicht zu den Ideen gehören, weil sie ohne Proportion und Maß, die als Merkmale der Ideen gelten, sind. Zudem können sie nicht als Sinnenfälliges betrachtet werden. Denn sie sind noch nicht zu den vier Elementen entwickelt. Gott muss ihnen Formen und Zahlen verleihen, damit sie eine Gestalt haben. Sie befinden sich in einem Zustand, wo Gott (Nus) abwesend ist (*ἀπῆ τινοῦ θεός*). Das heißt, sie erweisen sich als ohne Vernunft. Das Sinnenfällige stellt jedoch eine Mischung von Vernünftigkeit und Unvernünftigkeit dar. Daher bleibt nur noch die Chora übrig. Auf den ersten Blick scheint dies kaum möglich zu sein. Wir haben aber oben bewiesen, dass die Notwendigkeit eigentlich Dynamis (Möglichkeit) enthüllt. Die Vorformen der vier Elemente können eben als Dynamis betrachtet werden. Das bedeutet, die Chora besteht eigentlich aus unähnlichen und ungleichen Kräften (*δύναμεις*) der Vorformen der vier Elemente. Die Vorformen der vier Elemente gelten als *innere* und nicht äußere Kräfte der Chora. Das heißt, die Chora ist nicht von den „unähnlichen und ungleichen Kräften“ abzutrennen. Sie wird nicht von etwas Fremdem oder Äußerem bewegt, sondern bewegt sich selbst. Die Selbstbewegung der Chora wird von einer anderen Textstelle bestätigt. In 48a7 wird gesagt, dass sich die „schweifende Ursache“ ihrer Natur nach bewegt (*τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, ἣ φέρειν πέφυκεν*, 48a7). Die „schweifende Ursache“ ist mit der Notwendigkeit und daher mit der Chora zu identifizieren.<sup>115</sup>

Wir können ferner noch einen anderen Textabschnitt heranziehen, in dem der Übergang von der Unordnung des präkosmischen Zustands zur Ordnung dargestellt wird:

---

<sup>115</sup> Die Chora bewegt sich selbst, siehe: H. Herter, Bewegung der Materie bei Platon, in: Rheinisches Museum für Philologie, 100 (1957), S. 327-347. Zustimmung Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, S. 390. Vgl. auch Friedländer, *Platon I* (1964) S. 286f., III (1975) S. 499.

Wie wir also am Anfang gesagt haben, waren alle diese Dinge in einem ungeordneten Zustand (ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα), als Gott in jedem einzelnen bestimmte Maßverhältnisse einsetzte, sowohl auf dieses selbst bezogen als auch gegenseitig auf die anderen (πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα), und zwar in solcher Zahl und in solcher Weise (ὅσας τε καὶ ὅπη), als die Dinge eben in einem bestimmten Verhältnis stehen und aneinander maßbar sein (ἀνάλογα καὶ σύμμετρα) konnten. Denn bis dahin hatte nichts an solchen Maßen Anteil, es hätte sich denn zufällig so gegeben, und keines davon konnte überhaupt darauf Anspruch machen, mit einer der Benennungen bezeichnet zu werden, die wir jetzt dafür anwenden, wie Feuer und Wasser und sonst so etwas. Sondern alles das brachte er zuerst in Ordnung (διεκόσμησεν) und setzte dann daraus dieses All zusammen als ein einheitliches lebendiges Wesen, das alle einzelnen Lebewesen, sterbliche und unsterbliche, in sich einschließt (69b2-c3).<sup>116</sup>

In dieser Darstellung wird die Chora nicht erwähnt. Die Entstehung des Kosmos wird so geschildert, dass Gott (Nus) den Dingen, die die Namen der vier Elemente noch nicht verdienen und sich in einem ungeordneten Zustand befinden, Maßverhältnisse verleiht, so dass sie in einem bestimmten Verhältnis sowohl zu sich selbst als auch zueinander stehen und aneinander maßbar sein können. Wenn wir uns an die Schilderung der Entstehung des Kosmos in 47e5 ff. erinnern, wobei der Kosmos durch die Beherrschung des Nus (Gottes) über die Notwendigkeit entstanden ist, ist zu erschließen, dass sich die Kraft der Notwendigkeit eigentlich in den ungeordneten und maßlosen Vorformen der vier Elemente manifestiert. Da die Chora mit der Notwendigkeit gleichzusetzen ist, ist festzustellen, dass die Unordnung der Vorformen der vier Elemente innere Kräfte der Chora darstellen soll.<sup>117</sup>

Die Bewegung der Chora unterscheidet sich von der des Sinnenfälligen dadurch, dass sie schlechthin regellos ist. Die Chora bewegt sich unregelmäßig in *allen* Richtungen. Das heißt, die Chora wird nicht von irgendeiner Bewegung in einer bestimmten Richtung fixiert, sondern kann sich *zugleich* in entgegengesetzten Richtungen bewegen. Wegen dieses paradoxen Charakters entgeht die Chora jeder Bestimmung. Da die Chora noch keine bestimmte Bewegung in irgendeine Richtung

---

<sup>116</sup> Der Demiurg bringt die Unordnung zur Ordnung, vgl. *Timaios* 30a.

<sup>117</sup> Gloy, *Studien zur platonischen Naturphilosophie im Timaios*, S. 27.

hat, erweist sie sich eigentlich als eine Möglichkeit aller Bewegungen. Sie zeigt sich als Ursprung der Bewegung des Sinnenfälligen. Dies spricht nicht dagegen, dass die Seele in gewissem Sinne als Prinzip der Bewegung des Sinnenfälligen gilt. Denn die Anwesenheit der Seele, die Nus in sich enthält, garantiert, dass das Sinnenfällige nicht von der chaotischen und regellosen Bewegung der Notwendigkeit beherrscht wird, sondern in eine geordnete und regelmäßige Bewegung gebracht werden kann. Die Seele gilt somit nur als Ursache der *geordneten* Bewegung des Sinnenfälligen, während die Chora das Prinzip der ungeordneten Bewegung des Sinnenfälligen und daher das Prinzip der Bewegung überhaupt sein soll. „Wer die Glaubwürdigkeit dieser Verbindung der Chora mit der Bewegung leugnet und meint, die Bewegung sei (wie wir sehen werden) von der Seele eingepägt, befindet sich im Irrtum. Denn die Seele bringt die Bewegung nicht absolut hervor, sondern sie begrenzt und ordnet sie und rationalisiert sie somit (oder besser: Es ist der Demiurg, der sie durch die Seele rationalisiert).“<sup>118</sup>

#### **d. Ein Drittes**

Als eine dritte Gattung muss die Chora strikt von den zwei anderen abgegrenzt werden. Sie kann daher weder Sein (Idee) noch Werden (Sinnenfälliges) sein. Die Unterschiede zwischen den drei Gattungen hinsichtlich der Seinsweise und der Erkenntnisweise lauten:

- 1) Die Ideen sind gleichbleibend, ohne Werden und Vergehen. Sie nehmen kein anderes in sich auf und gehen in kein anderes ein und werden nicht durch Wahrnehmung, sondern durch Vernunft gefasst.
- 2) Das Sinnenfällige bewegt sich immer und ist geworden und vergänglich. Es entsteht an einem Ort und verschwindet wieder von dort und wird durch Wahrnehmung gefasst.

---

<sup>118</sup> Reale, *Zu einer neuen Interpretation Platons*, Anm. 62, S. 476.

- 3) Die Chora ist immerwährend und lässt keine Vernichtung zu. Sie gewährt dem werdenden Einsitz und ist nicht durch Wahrnehmung, sondern durch einen „Bastard-Schluss“ (λογισμῶ νόθῳ) und kaum zuverlässig fassbar.<sup>119</sup>

Während das Sinnenfällige geworden und vergänglich ist, werden sowohl die Ideen als auch die Chora als ohne Werden und ohne Vergehen charakterisiert. Das heißt, die beiden Gattungen transzendiert das Werden. Da die Ideen reine Bestimmtheit enthüllen, müssen sie dem Sinnenfälligen übergeordnet sein. Die Chora dagegen, weil sie sich in regelloser Bewegung befindet und sich als bloße Unbestimmtheit erweist, muss dem Sinnenfälligen untergeordnet sein. Wie wir oben bewiesen haben, stellt die Chora eine Möglichkeit der Bestimmtheiten dar. Sie ist zwar bestimmungslos, aber bestimmbar. Daher zeigen die drei Gattungen drei Seinsebenen: Sein, Werden und Seinsmöglichkeit. Den Seinsweisen entsprechend gibt es drei verschiedene Erkenntnisweisen: Vernunft, Wahrnehmung und Bastard-Schluss. Der Bastard-Schluss ist einerseits gewissermaßen auf das Denken bezogen und zur Wahrnehmung unterschiedlich, andererseits aber vom echten Denken verschieden. Denn die Gegenstände des echten Denkens sind die reinen Bestimmtheiten, nämlich die Ideen, während der Gegenstand des Bastard-Schlusses die schlechthin unbestimmte Chora ist. Da die Chora kaum glaubhaft (μόγισ πιστόν) erscheint, soll die Zugangsweise von ihr noch unterhalb der πίστις liegen. Die Zugangsweise der Chora muss wie ihre Seinsweise durch Unbestimmtheit gekennzeichnet werden. Manche postulieren, dass es sich hier um einen Subtraktionsvorgang handelt. Das heißt, wir sehen von allen Bestimmungen ab, sowohl intelligiblen als auch sinnlichen,

---

<sup>119</sup> Timaios 51e6-52b5: „Da dem aber so ist, müssen wir zugeben, daß es seine erste Wesensart gibt, die sich immer gleich verhält, ohne Werden und ohne Vergehen; sie nimmt weder irgendwoher ein anderes in sich auf, noch geht sie selbst irgendwohin in ein anderes ein; sie ist unsichtbar und auch sonst auf keine Weise wahrzunehmen, das also, dessen Betrachtung dem einsichtigen Denken vorbehalten ist. Die zweite Art trägt denselben Namen und ist jener ähnlich, doch ist sie wahrnehmbar, dem Werden unterworfen, immerfort in Bewegung, an einem Ort entstehend und von dort wieder verschwindend und durch das Meinen mit Hilfe der Sinnenwahrnehmung erfassbar. Eine dritte Gattung hinwiederum ist die immerwährende des Raumes (τὸ τῆς χώρας αἰεῖ); sie läßt keine Vernichtung zu (φθορὰν οὐ προσδεχόμενον), gewährt aber allem Einsitz (ἔδραν), das eine Entstehung hat; sie selbst aber ist durch keine Wahrnehmung (μετ' ἀναισθησίας), nur durch falsche Überlegung (λογισμῶ τιμι νόθῳ) und kaum zuverlässig faßbar (μόγισ πιστόν). Es ist das, was wir auch in unseren Träumen sehen; wir sagen dann, jedes Seiende müsse sich doch notwendig an irgendeinem Orte befinden und einen Raum einnehmen (ἐν τιμι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά); was aber weder auf der Erde noch irgendwo am Himmel ist, das sei auch nichts.“

und gelangen zum Bestimmungslosen.<sup>120</sup> Diese Deutung scheint jedoch die Chora statisch zu machen. Gloy interpretiert dagegen den Bastard-Schluss als einen Traum-Zustand, bei dem es um „relative, schwankende, unfeste, immer wieder verzerrte“ Gegenstände geht. Der Traum-Zustand unterscheidet sich sowohl von echtem Denken als auch von echter Wahrnehmung, schließt jedoch an beide an.<sup>121</sup>

Nicht nur die Erkenntnisweise, sondern auch die Weise der Erklärung muss mit ihrem Gegenstand in Korrespondenz stehen, wie Timaios das in 29b ff. als Axiom festlegt. Da sowohl unser Denken als auch unsere Sprache die Bestimmtheit voraussetzen, ist die bloße Unbestimmtheit nicht direkt zu fassen oder auszudrücken. Zwei indirekte Weisen, wodurch die Chora ausgesagt werden kann, sind denkbar, die eine negativ und die andere metaphorisch. Durch die Negation der Bestimmtheiten wird die bloße Unbestimmtheit aus ihr herausgetrieben und auf einer anderen Seinsebene gestellt. Ihr Untersein wird dadurch hervorgehoben. Andererseits wird durch Metaphern, Bilder und Gleichnisse die eigentliche Bedeutung der Unbestimmtheit in eine uneigentliche übertragen. Dadurch wird auf die eigentliche Bedeutung hingewiesen. Diese beiden Weisen verwendet Platon in der Darstellung der dritten Gattung: Einerseits wird sie als unsichtbar, formlos, unverständlich, nicht wahrnehmbar etc. gekennzeichnet, andererseits wird sie als Amme, Mutter, Gold, Salböl, Prägemasse, Sieb etc. angesehen.<sup>122</sup>

---

<sup>120</sup> Vgl. Happ, *Hyle*, S. 108-110.

<sup>121</sup> Vgl. Gloy, *Studien zur Platonischen Naturphilosophie im Timaios*, S. 94-96. Gauss versucht, die Zugangsweise der Chora als eine indirekte Form des Denkens zu interpretieren. Vgl. H. Gauss, *Philosophischer Handkommentar*, Bd. III, 2, S. 66, 199. Nach der Interpretation Gadammers schließt der Bastard-Schluss nicht so sehr an das Denken als vielmehr an die sinnliche Wahrnehmung an, und zwar in einem defizienten Modus. Vgl. Gadamer, *Idee und Wirklichkeit in Platons Timaios*, S. 20.

<sup>122</sup> Gloy, *Studien zur Platonischen Naturphilosophie im Timaios*, S. 81. „Da nun unser gesamtes Denken und Sprechen begrifflich ist und sich der Ideen als Bestimmungen und Sinnträger bedient, bleibt das, was jenseits oder – hierarchisch vorgestellt – unterhalb der Ideen liegt, unzugänglich. Zu ihm eröffnet sich ein Zugang allenfalls von dem Ideellen und dem daran Teilhabenden aus. Zwei und nur zwei Wege sind denkbar, zum einen die via negativa, d.h. das Absprechen aller rationalen, endlichen Prädikate, wodurch das Gegenprinzip zwar nicht selbst bestimmt, sondern nur indiziert wird, und zum anderen der metaphorische Weg, bei dem Begriffe und Bilder auf einen ihnen von Hause aus nicht zugehörigen Bereich übertragen werden. Beide Darstellungsweisen werden von Platon zur Beschreibung der dritten Gattung herangezogen, erstere in den negativen Prädikaten und Privationen, wie ungestaltet, formlos, unsichtbar, nicht wahrnehmbar, unverständlich usw., letztere in der Vielzahl von Metaphern und poetischen Bildern.“ Vgl. dazu S. 78-82. Die Darstellung der dritten Gattung zeigt eine Ähnlichkeit zu der des Guten in der *Politeia*, wie Gloy bemerkt. Vgl. auch S. 94. Vgl. dazu auch die erste Hypothese im *Parmenides*.

### 3. Charakter der dritten Gattung

#### a. Raum oder Materie

Der Charakter der dritten Gattung ist immer mit dem Problem verbunden, ob diese Raum oder Materie ist. Dieses Problem ist seit der Antike umstritten und geht auf Aristoteles zurück. Es scheint, dass wir Hinweise sowohl auf die Richtung des Raums als auch auf die der Materie in den Darstellungen der dritten Gattung finden können. Die Vertreter der Raum-Theorie stützen sich auf die Schilderung der dritten Gattung als „Worin“ oder Chora, was eine starke Implikation auf die Räumlichkeit hat. Die Vertreter der Materie-Theorie betonen dagegen die Empfänglichkeit der dritten Gattung und daher ihre Funktion als „Woraus“. Daneben gibt es auch solche, die für die Kombination von Raum und Materie sprechen, und diejenigen, die die dritte Gattung weder als Materie noch als Raum betrachten. Da dieses Problem durch den Bericht des Aristoteles hervorgerufen wurde, sollten wir zuerst diesen Bericht betrachten.

In der Diskussion über die Unterscheidung zwischen dem Ort (τόπος) und der Materie (ύλη) in der *Physik* hat Aristoteles Platon als Beispiel für Leute kritisiert, die den Begriff des Orts mit dem der Hyle verwechselt haben:

Darum sagt Platon im *Timaios* auch, die Materie (ύλην) und der Raum (χώραν) seien dasselbe. Denn das Aufnehmende (μεταληπτικόν) und der Raum sind ein und dasselbe. Zwar bezeichnet er das Aufnehmende im *Timaios* und in dem, was man die „ungeschriebenen Lehren“ (ἀγράφοις δόγμασιν) nennt, auf verschiedene Weise, gleichwohl aber sah er (hier wie dort) den Ort (τόπον) und den Raum (χώραν) als identisch an. Alle behaupten nämlich, der Raum sei etwas, was er aber ist, hat allein Platon herauszufinden unterommen [...]. Platon muss jedoch erklären – wenn eine Nebenbemerkung erlaubt ist –, warum die Ideen und die Zahlen nicht im Raum sind, wenn doch das Aufnehmende der Raum ist, sei es, dass das Aufnehmende das Große und Kleine (τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ) ist, sei es, dass es die Materie (ύλης) ist, wie er im *Timaios* geschrieben hat.<sup>123</sup>

<sup>123</sup> Aristoteles, *Physik* IV2, 209b11-17. 209b33-210a2 (TP 54A): διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταῦτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἐν καὶ ταυτὸν. ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο. λέγουσι μὲν γὰρ πάντες εἶναι τι τὸν τόπον, τί δ' ἐστίν, οὗτος μόνος ἐπεχείρησεν εἰπεῖν... (Πλάτωνι μέντοι λεκτέον, εἰ δεῖ παρεβάντας εἰπεῖν, διὰ τί οὐκ ἐν τόπῳ τὰ εἶδη καὶ οἱ ἀριθμοί, εἴπερ τὸ μεθεκτικὸν ὁ τόπος, εἴτε τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ ὄντος τοῦ μεθεκτικοῦ εἴτε τῆς ὕλης, ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραφεν.) Die Übersetzung stammt von

Aristoteles unterscheidet den Begriff des Orts von dem der Materie durch die Mehrdeutigkeit des Worts „in“. Etwas kann sowohl in einem Ort als auch in einer Materie sein. Die Art und Weise ist jedoch unterschiedlich. Der Ort umfasst (περιέχει) die Dinge, die in ihm sind, und ist von ihnen trennbar (χωριστός), während die Materie von den Dingen umfasst wird und nicht von ihnen trennbar ist.<sup>124</sup> Nach Meinung des Aristoteles ist der Begriff der Chora im *Timaios* gleichbedeutend mit dem des Orts, während das Aufnehmende in diesem Dialog die Materie sein muss, obwohl Platon es in der „ungeschriebenen Lehre“ als das Große und Kleine bezeichnet. Darum zieht Aristoteles den Schluss, dass Platon im *Timaios* diese beiden Begriffe miteinander verwechselt hat. Die Begründung von Aristoteles können wir so verstehen, dass die Chora zwar die Implikation des Raums in sich hat, aber die Funktion der Materie erfüllt. Das heißt, nach Aristoteles ist die Chora nicht von dem Sinnenfälligen trennbar, obwohl ihr Name darauf hinweist, dass sie davon trennbar sein soll.

Die Begründung von Aristoteles lohnt einer näheren Betrachtung. Der Ort bei Aristoteles, welcher ein Einzelding umfasst, soll eine einzelne Ausdehnung sein. Die betroffene Materie im obigen Zitat, welche von dem, was in ihr ist, untrennbar ist, muss körperlicher Stoff sein. Die dritte Gattung im *Timaios* ist aber weder mit dem Ort noch mit dem Stoff zu identifizieren. Denn im Gegensatz zum Ort gilt die Chora als umfassend für den ganzen Kosmos. Andererseits wird die dritte Gattung strikt von dem Sinnenfälligen abgegrenzt, sofern sie weder die vier Elemente noch das Zusammengesetzte aus ihnen noch die Bestandteile von ihnen sein kann. Daraus ergibt sich, dass sich sowohl die Identifizierung der umfassenden Chora mit dem einzelnen Ort als auch die des trennbaren Aufnehmenden mit der untrennbaren Materie von Aristoteles als unangemessen erweisen müssen. Daraus folgt aber nicht, dass die Kritik des Aristoteles ganz bedeutungslos ist. Aristoteles hat eigentlich den Kern der Schwierigkeit bei der dritten Gattung gesehen, nämlich dass sie zwischen

---

Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen*, S. 128-129.

<sup>124</sup> Vgl. Aristoteles, *Phys.* IV3. 210a14-24, IV4.211b29-36 und 211b36-212a2.



dem „Worin“ und dem „Woraus“ zu schwanken scheint.

Unter der Räumlichkeit kann man nicht nur einen Aristotelischen Ort, sondern auch einen Newton'schen Raum, dynamischen Raum etc. verstehen. Allerdings kann die Chora kein absoluter, leerer Raum sein, da sie von Kräften erfüllt ist und sich in Bewegung befindet. Ist es möglich, sie als einen dynamischen Raum, wie „Feld“, zu betrachten?<sup>125</sup> Wie oben gezeigt, umfasst das Aufgenommene der dritten Gattung alle sinnlichen Bestimmungen (vgl. τὰ πάντα σώματα, 50b6) oder Nachahmungen der Ideen (τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξίοντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα, 50c4-5). Es hängt daher davon ab, ob die Räumlichkeit als eine sinnliche Bestimmung betrachtet werden soll. Wie Schulz sagt, stellt das Feld keine materielle Substanz, sondern eine physikalische Realität dar. Die Versuche, die dritte Gattung als eine bestimmte Räumlichkeit zu interpretieren, scheint mir als unangemessen, sofern Räumlichkeit als eine der Bestimmungen des Sinnenfälligen gelten soll. Die Bezeichnung „Chora“ soll nicht wörtlich, sondern eher metaphorisch verstanden werden.<sup>126</sup>

Andererseits gibt es außer der untrennbaren Materie auch trennbare Materie, wie die *prima materia* bei Aristoteles. Die Urmaterie grenzt sich, im Gegensatz zur speziellen Materie, vom Sinnenfälligen ab und erweist sich daher als gar nicht körperlich oder materiell. Aus der Distanz der Urmaterie von dem Sinnenfälligen geht hervor, dass sie zwar als Materie bezeichnet wird, aber sich nicht im Bereich des Stoffs befindet. Die Urmaterie transzendiert nämlich jede Materialität oder Körperlichkeit. Nur in dem Sinne, dass sie die Formen bzw. die Ideen aufnimmt, wird sie Materie genannt. Die Darstellungen der dritten Gattung sprechen eigentlich dafür, dass sie in diese Richtung verstanden werden soll. Sie ist nämlich einerseits

---

<sup>125</sup> Schulz bemüht sich, die „chora“ in einen Zusammenhang mit der Lehre von Feldern in der modernen Physik zu bringen. Darin, dass „nicht nur die räumlichen Formen bewegt sind, sondern der Raum selbst“, findet er „eine der erstaunlichsten Parallelen zu modernen physikalischen Hypothesen“. Vgl. Schulz, *Das Problem der Materie in Platons Timaios*, S. 88: „Seit der Äther aufgegeben wurde, impliziert der Wellencharakter des Lichtes rein räumliche Schwingungen ohne schwingendes Medium; und allgemeine Relativitätstheorie und Feldtheorie hypostasieren Formen oder Strukturen, die dem Raum selbst – ohne Vermittlung über ein weiteres Medium – direkt aufgeprägt werden. [...] Man könnte z.B. sagen, Platon hätte im Gegensatz zu Aristoteles einen Raumbegriff, nach dem das Formannehmen möglich ist, oder man könnte genauer sagen, der Platonische Raum sei wie derjenige Einsteins nicht homogen oder isotrop.“ Dazu S. 103: „Dass es nicht notwendig ist, immaterielle Figuren mit mathematischen Figuren zu identifizieren, ist in der modernen Physik mit aller Deutlichkeit sichtbar geworden. ‚Felder‘ sind keine materiellen Substanzen, aber auch keine rein mathematischen Gebilde, sondern durchaus ‚physikalische‘ Realitäten.“

<sup>126</sup> Vgl. den Bericht des Simplicius über die Ansicht wohl von Mittelplatonikern, Simplicius, *In Aris. Phys.* 540.22-26. Dazu Philoponos, *In Aris. Phys.* 524.11-12.

unbestimmt, andererseits aber bestimmbar und erweist sich daher als eine Seinsmöglichkeit.

## b. Die unbestimmte Zweiheit selbst

In der Kritik des Aristoteles an Platon ist die Verbindung des Aufnehmenden im *Timaios* mit dem in der „ungeschriebenen Lehre“ Platons, nämlich dem Großen und Kleinen, sehr aufschlussreich.<sup>127</sup> Wie wir bewiesen haben, gilt die dritte Gattung als ein „anderes Prinzip“ neben den Ideen, die als Formprinzip des Kosmos fungieren. Wie Aristoteles referiert, gibt es bei Platon immer zwei Ursachen für das Seiende:

So also erklärte sich Platon über die in Frage stehenden Gegenstände; offenbar hat er nach dem Gesagten nur zwei Ursachen (δυσὶν αἰτίαις) angewendet, nämlich das Prinzip des Was (τί ἐστὶ) und das stoffartige Prinzip (κατὰ τὴν ὕλην); denn die Ideen sind für das übrige, für die Ideen selbst aber das Eins Ursache des Was. Und in betreff der zugrundeliegenden Materie, von welcher bei den übrigen Dingen die Ideen, bei den Ideen selbst das Eins ausgesagt wird, erklärt er, daß sie eine Zweiheit ist, nämlich das Große und das Kleine (Arist. *Meta.* A6, 988a8-14).

Das Prinzip des Was (τί ἐστὶ) und das der Materie nach (κατὰ τὴν ὕλην) stehen jeweils für das Formprinzip und das Materialprinzip. Daher muss das „andere Prinzip“ des Kosmos neben den Ideen das Materialprinzip sein.<sup>128</sup> Während die Ideen Ursprung der Bestimmtheit, Ordnung und Beständigkeit des Sinnenfälligen darstellen, gilt die dritte Gattung als Ursprung der Unbestimmtheit, Unordnung und Veränderung. Die Chora fungiert als ein „Prinzip der Individuation“.<sup>129</sup> Da sich die eigene Kraft des Großen und Kleinen erst im untersten Seinsbereich, nämlich der Sinnenwelt, manifestiert, gilt das Materialprinzip der Sinnenwelt als seine eigene Form. Nur diese

---

<sup>127</sup> Die Identifizierung der Chora im *Timaios* mit dem Materialprinzip wird auch von den Kommentatoren berichtet, vgl. Simplicius, *In Aristot. Phys.*, 542.9-12 (= TP 54B); Philoponos, *In Aristot. Phys.* 521.9-12 (= TP 54B); Themistios, *In Aristot. Phys.* 106.18-23 (= TP 54B').

<sup>128</sup> Der Mutter-Vergleich hat auch impliziert, dass die dritte Gattung das Materialprinzip des Kosmos sein sollte. Vgl. Aristoteles, *Physik* 19, 191b35-192a25: „Das eine (die Materie) ist nämlich als das beständig zugrundeliegende gemeinsam mit der Form Mitursache alles Seienden wie eine Mutter.“ Dazu Happ, *Hyle*, Anm. 106, S. 101; Cornford, *Plato's Cosmology*, S. 187.

<sup>129</sup> Gadamer, *Idee und Wirklichkeit*, S. 20-24.

Form zeigt sich als bloße Unbestimmtheit und Möglichkeit, wie wir bei der dritten Gattung gesehen haben.

Neben Aristoteles referiert Theophrast, dass der Ort (τόπος), das Leere (κενόν) und das Unbegrenzte (ἄπειρον) bei den Philosophen, die das Eine und die unbestimmte Zweiheit ansetzen, auf die unbestimmte Zweiheit zurückzuführen sind.<sup>130</sup> Ross schlägt in seinem Kommentar vor, dass die drei Bezeichnungen auf dasselbe verweisen, nämlich die Chora des *Timaios*, und dass die Chora eine Manifestation des zweiten Prinzips ist.<sup>131</sup>

Vom Aspekt der Bewegung her können wir auch die Gleichsetzung der dritten Gattung mit dem zweiten Prinzip Platons, nämlich der unbestimmten Zweiheit, stützen. Denn in der indirekten Überlieferung wird die Bewegung der unbestimmten Zweiheit zugeordnet:

Daß unsere Lehre (über die Bewegung als Entelechie) richtig ist, wird schon aus

---

<sup>130</sup> Theophrast, *Metaph.* 6a25-b3 (*TP* 30, Gaiser): ἀπό δ' οὖν ταύτης ἢ τούτων τῶν ἀρχῶν ἀξιώσειεν ἂν τις (τάχα δὲ καὶ ἀπὸ τῶν ἄλλων ἄρ', ἂν τις τίθηται) τὰ ἐφεξῆς εὐθὺς ἀποδιδόναι καὶ μὴ μέχρι τοῦ προελθόντα παύεσθαι· τοῦτο γὰρ τελέουσι καὶ φρονούντος, ὃ περ Ἀρχύτας ποτ' ἔφη ποιεῖν Εὐρύτου διατιθέντα τινὰς ψήφους· λέγειν γὰρ ὡς ὅδε μὲν ἀνθρώπου ὁ ἀριθμὸς, ὅδε δὲ ἵππου, ὅδε δ' ἄλλου τινὸς τυγχάνει. νῦν δ' οἱ γε πολλοὶ μέχρι τινὸς ἐλθόντες καταπαύονται, καθὰ περ καὶ οἱ τὸ ἐν καὶ τὴν ἀόριστον δυάδα ποιοῦντες· τοὺς γὰρ ἀριθμοὺς γεννήσαντες καὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ τὰ σώματα σχεδὸν ἅλλα παραλείπουσιν πλὴν ὅσον ἐφαπτόμενοι καὶ τοσοῦτο μόνον δηλοῦντες, ὅτι τὰ μὲν ἀπὸ τῆς ἀόριστου δυάδος, οἷον τόπος καὶ κενὸν καὶ ἄπειρον, τὰ δ' ἀπὸ τῶν ἀριθμῶν καὶ τοῦ ἑνός, οἷον ψυχὴ καὶ ἄλλ' ἅττα· χρόνον δ' ἅμα καὶ οὐρανὸν καὶ ἕτερα δὴ πλείω, τοῦ δ' οὐρανοῦ περὶ καὶ τῶν λοιπῶν οὐδεμίαν ἔτι ποιοῦνται μνεῖαν· ὡσαύτως δ' οἱ περὶ Σπεύσιππον, οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐθεὶς πλὴν Ξενοκράτης· οὗτος γὰρ ἅπαντ' ἄνω περιτίθησιν περὶ τὸν κόσμον, ὁμοίως αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ μαθηματικὰ καὶ ἔτι δὴ τὰ θεῖα. περᾶται δὲ καὶ Ἐστιάδος μέχρι τινός, οὐχ ὡσπερ εἰρηται περὶ τῶν πρώτων μόνον. Πλάτων μὲν οὖν ἐν τῷ ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχὰς δόξειεν ἂν ἅπτεσθαι τῶν ἄλλων εἰς τὰς ιδέας ἀνάπτων, ταύτας δ' εἰς τοὺς ἀριθμοὺς, ἐκ δὲ τούτων εἰς τὰς ἀρχάς, εἶτα κατὰ τὴν γένεσιν μέχρι τῶν εἰρημένων.

„But at any rate, starting from this first principle or these first principles, one might demand (and presumable also from any other first principles that may be assumed) that they should go straight on to give an account of the successive derivatives, and not proceed to a certain point and then stop; for this is the part of a competent and sensible man, to do what Archytas once said Eurytus did as he arranged certain pebbles; he said (according to Archytas) that this is in fact the number of man, and this of horse, and this of something else. But now most philosophers go to a certain point and then stop, as those do also who set up the One and the indefinite dyad; for after generating numbers and planes and solids they leave out almost everything else, except to the extent of just touching on them and making this much, and only this much, plain, *that some things proceed from the indefinite dyad, e.g., place, the void, and the infinite*, and others from the numbers and the One, e.g., soul and certain other things; and they generate simultaneously time and the heavens and several other things, but of the heavens and the remaining things in the universe they make no further mention; and similarly the school of Speusippus does not do so, nor does any of the other philosophers except Xenocrates; for he does somehow assign everything its place in the universe, alike objects of sense, objects of reason and mathematical objects, and divine things as well. And Hestiaeus too tries, up to a point, and does not speak, in the way we have described, only about the first principles. Now Plato in reducing things to the ruling principles might seem to be treating of the other things in linking them up with the Ideas, and these with the numbers, and in proceeding from the numbers to the ruling principles, and then, following the order of generation, down as far as the things we have named.“ Die Übersetzung stammt von H. Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, New York 1990, S. 204-205.

<sup>131</sup> Theophrast, *Metaphysics*, with translation, commentary and introduction by W. D. Ross, Olms 1982, S. 54f. Happ stimmt dieser Deutung mit leichter Bedenken hinsichtlich der Termini zu. Siehe Happ, *Hyle*, S. 111-112, bes. Anm. 169, S. 111.

dem klar, was die anderen Philosophen über sie sagen und daraus, daß es gar nicht leicht ist, sie anders zu bestimmen. Denn man kann doch die Bewegung und die Veränderung nicht in einer anderen Gattung ansetzen. Das wird deutlich, wenn man prüft, wie manche (die Platoniker) sie ansetzen, welche behaupten, *daß die Bewegung Verschiedenheit und Ungleichheit und das Nichtseiende sei*. Nichts von diesen ist notwendig bewegt, weder das Verschiedene noch das Ungleiche noch auch das Nichtseiende. Auch die Veränderung erfolgt nicht eher in diese hinein oder aus ihnen heraus als aus dem ihnen Entgegengesetzten (dem Identischen, Gleichen und Seienden). Der Grund dafür, die Bewegung mit diesen Bestimmungen gleichzusetzen, scheint darin zu liegen, daß sie etwas Unbestimmtes ist und daß die Prinzipien der negativen Gegensatzreihe (also Verschiedenheit, Ungleichheit und Nichtsein) aufgrund ihres Seinsmangels unbestimmt sind.<sup>132</sup>

Aristoteles berichtet uns, dass Platon die Bewegung als Verschiedenheit, Ungleichheit und Nichtsein ansetzt.<sup>133</sup> Sie charakterisieren Bewegung von verschiedenen Aspekten her. „Das ursprünglichste und eigentliche Wesen der Bewegung besteht für Platon, wie auch der *Sophistes* zeigt, darin, *Beziehung zwischen Verschiedenen* zu sein; dies ist sowohl das Wesen der intelligiblen Bewegung als der Beziehung zwischen verschiedenen Ideen als auch das Wesen der sinnlich erscheinenden Bewegung als des Übergangs zwischen verschiedenen Zuständen. Als ‚Beziehung zwischen Verschiedenen‘ ist Bewegung aber durch die Ungleichheit dieser Verschiedenen und ihr relationales Nichtsein (das eine ist das andere *nicht*) wesentlich bestimmt; darum sind Verschiedenheit, Ungleichheit und Nichtsein die bestimmenden Momente der Bewegung.“<sup>134</sup> Alle drei Momente der Bewegung, Verschiedenheit, Ungleichheit und Nichtsein, lassen sich auf die unbestimmte Zweiheit zurückführen.<sup>135</sup>

<sup>132</sup> Aristoteles, *Phys.* III 2, 201b16-26 (TP 55A); Ὅτι δὲ καλῶς εἴρηται, δῆλον καὶ ἐξ ὧν οἱ ἄλλοι περὶ αὐτῆς λέγουσιν, καὶ ἐκ τοῦ μὴ ῥάδιον εἶναι διορίσαι ἄλλως αὐτήν. οὔτε γὰρ τὴν κίνησιν καὶ τὴν μεταβολὴν ἐν ἄλλῳ γένοι θεῖναι δύναται ἂν τις, δῆλόν τε σκοποῦσιν ὡς τιθέασιν αὐτὴν ἐνιοι, *ἐτερότητα καὶ ἀνισότητα καὶ τὸ μὴ ὄν φάσκοντες εἶναι τὴν κίνησιν* ὧν οὐδὲν ἀναγκαῖον κινεῖσθαι, οὔτ' ἂν ἕτερα ἢ οὔτ' ἂν ἄνισα οὔτ' ἂν οὐκ ὄντα· ἀλλ' οὐδ' ἡ μεταβολὴ οὔτ' εἰς ταῦτα οὔτ' ἐκ τούτων μᾶλλον ἐστὶν ἢ ἐκ τῶν ἀντικειμένων. αἴτιον δὲ τοῦ εἰς ταῦτα τιθέναι ὅτι ἀόριστόν τι δοκεῖ εἶναι ἡ κίνησις, τῆς δὲ ἐτέρας συστοιχίας αἱ ἀρχαὶ διὰ τὸ στερητικαὶ εἶναι ἀόριστοι. Vgl. auch Simplicius, *In Aristot. Phys.* (III2, 20b16 sqq.) p.430 (34)-431 (16) Diels (TP 55B)

<sup>133</sup> Vgl. auch Simplicius, *In Aristot. Phys.* (III2, 201b16), 430.34-431.16 (= TP 55B).

<sup>134</sup> Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen*, S. 130.

<sup>135</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaph.* Γ (IV) 2, 1004b27-1005a2 (TP 40A): „Ferner ist die eine Reihe der Gegensätze Privation, und alles wird auf das Seiende und Nicht-seiende und auf das Eins und die Vielheit zurückgeführt, z.B. Ruhe auf das Eins, *Bewegung auf die Vielheit*. Das Seiende und die Wesenheit lassen so gut wie alle in übereinstimmender Ansicht aus Gegensätzen zusammengesetzt werden, indem ja alle als Prinzipien Gegensätze annehmen, einige das Ungerade und das Gerade, andere das Warme und das Kalte, andere Grenze und Unbegrenztes, andere Freundschaft und Streit. Und auch alles übrige wird offenbar auf das Eins und die Vielheit

In der Prinzipienlehre Platons gilt die unbestimmte Zweiheit als Prinzip der Bewegung. In der Tat hat sie eine ursprüngliche Bewegung in sich selbst. Das zweite Prinzip wird durch das Wesen von „Mehr und Weniger“ charakterisiert. In dem Prinzip selbst gibt es Verschiedenheit zwischen den beiden entgegengesetzten Richtungen (des Mehr und des Weniger). Es schwankt zwischen beiden Extremen und kann in jeder Richtung ins Unendliche reichen und kommt daher niemals in den Ruhezustand.<sup>136</sup> Diese Bewegung ist noch ursprünglicher als die des Prinziates. Während die Bewegung des Sinnenfälligen noch relativ geordnet ist, ist die Bewegung des zweiten Prinzips selbst ganz regellos und ungeordnet. Die Bewegung des Prinziates erweist sich als ein Resultat der Zusammenwirkung des Einen und der unbestimmten Zweiheit und ist daher im Vergleich zur Bewegung des zweiten Prinzips abgeleitet.<sup>137</sup> Wie wir im ersten Teil der vorliegenden Arbeit gezeigt haben, kann das Streben des Unvollkommenen nach dem Vollkommenen auch als eine Art von Bewegung betrachtet werden, sofern dies ein Heraustreten aus sich selbst und ein Aufsteigen auf ein höheres Seiendes und letztendlich auf das Prinzip impliziert.<sup>138</sup>

Die Chora befindet sich, wie wir bewiesen haben, in regelloser Bewegung und daher Urbewegung. Sie erweist sich als eine Intentionalität auf die Bestimmtheiten und wird daher durch ein „Streben“ gekennzeichnet. Daher ist die dritte Gattung auch vom Aspekt der Bewegung her mit der eigenen Form der unbestimmten Zweiheit

---

zurückgeführt; die Art der Zurückführung wollen wir jetzt voraussetzen.“ Dazu Sextus Empiricus, *Adv. mathem.* X 271.1-272.1 (*TP* 32, Gaiser): „But of the opposites the equal and the unequal are, they said, the principles and hold the rank of genus; for in them is seen the nature of all the opposites, —that of rest, for instance, in equality (for it does not admit of the more and the less), and *that of motion in inequality (for it does admit of the more and the less)*.“

<sup>136</sup> Vgl. Simplicius, *In Aristot. Phys.* III4, 454,35-455,2, 455,9-11. Dazu Simplicius, *In Aristot. Phys.* III4, 453,31-36

<sup>137</sup> Dazu, dass sich die unbestimmte Zweiheit in regelloser und unbestimmter Bewegung befindet, siehe den Bericht des Hermodors: Simplicius, *In Aristot. Phys.* (I9, 192a3) 247,30-248,15 Diels (=TP 31), bes.: „Dagegen enthalte das, was in dem Sinne gedacht wird, wie das Gleiche und das Insichbleibende und das Stimmige das Mehr und das Weniger nicht in sich, während das diesem Entgegengesetzte es enthält. Denn es kann etwas noch ungleicher sein als anderes Ungleiches und noch bewegter als anderes Bewegtes und noch unstimmiger als anderes Unstimmiges, so daß von diesen beiden Reihen (also den Gegensätzen und den Relationen) jedes Glied außer der einen Reihe das Mehr und das Weniger aufgenommen habe und in sich enthalte. Darum werde das, was so beschaffen sei, als unbeständig und gestaltlos und unbegrenzt und als nichtseiend im Sinne der Negation des Seins gedacht. Diesem aber komme es weder zu, Ursprung (Urgrund) noch Sein (Substanz) zu sein, sondern nur eine Art Schweben in Unbestimmtheit (ἐν ἀκρίσειά τινι φέρεσθαι).“

<sup>138</sup> Vgl. Happ, *Hyle*, S. 207: „Im akademischen ‚Ableitungssystem‘ erstrebt überall das Unvollkommene („unten“) das Vollkommenere („oben“), um es zu erreichen, z.B. die αἰσθητά die Ideen, die Ideen die Prinzipien. Dieser umfassende ‚erotische‘ Aufschwung des Seins, den man einen ordo amoris nennen darf, erwächst aus der Faszination des erstrebten Vollkommenen (d.h. der Ideen und des Hen) und dem von der Materie ausgehenden Transzendierungsdrang des Seins-Defizienten, das vollkommen werden will.“ Vgl. dazu S. 167.

gleichzusetzen.

In der innerakademischen Lehre Platons wird die unbestimmte Zweiheit auch als Prinzip des Schlechten bezeichnet.<sup>139</sup> Im *Theaitet* wird dargestellt, dass das Schlechte nicht vom Gott, sondern vom Körperlichen kommen muss (vgl. *Theaitet* 176a-b). Die dritte Gattung im *Timaios*, welche sich in der dem Nus entgegengesetzten Notwendigkeit manifestiert, erweist sich als Ursprung der Unordnung und des Chaos des Kosmos. Sie wird nicht völlig vom Nus unterworfen, sofern nur die meisten Werdenden zum Besten geführt werden können. Daher stellt die dritte Gattung auch die Ursache des Schlechten im Kosmos dar.

Im Folgenden sollen wir die Ansätze einiger Forscher näher betrachten. Happ schreibt der Chora Dimensionalität oder Ausdehnung zu und unterscheidet daher die Chora im *Timaios* von der *prima materia* von Aristoteles, sofern die *prima materia* kein Ausgedehntes sein kann.<sup>140</sup> Dies scheint mir unangemessen zu sein, weil die Chora eigentlich keine Räumlichkeit, die als ein Merkmal des Sinnenfälligen gilt, in sich haben kann, sofern sie schlechthin bestimmungslos sein muss. Daher zeigt die Chora, nämlich die dritte Gattung, eine große Ähnlichkeit zur *prima materia* von Aristoteles. Gloy vertritt die Auffassung, dass die dritte Gattung eine Kombination von Raum und Materie ist. Nach ihm kann die dritte Gattung entweder als ein materiell gefüllter Raum oder als eine räumlich strukturierte Materie betrachtet werden. Als Beispiel nennt er *res extensa* bei Descartes.<sup>141</sup> Dies scheint mir insofern fragwürdig zu sein, als sich die *res extensa* eigentlich nicht in Bewegung befindet. Reale betrachtet die dritte Gattung als einen Teil des zweiten Prinzips Platons, nämlich als ihre Manifestation in der Sinnenwelt, anstatt als das umfassende Prinzip.<sup>142</sup> Grundsätzlich ist diese Deutung zutreffend. Aber das zweite Prinzip in der Sinnenwelt enthüllt eigentlich das Prinzip selbst, nämlich seine eigene Form, anstatt seiner Manifestationen. Das zweite Prinzip in anderen Seinsbereichen stellt sich immer als eine Mischung aus dem zweiten Prinzip selbst und der Einheit dar.

---

<sup>139</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaph.* A6, 988a7-17; N4, 1091b13-15, 26-35 (= TP 51).

<sup>140</sup> Vgl. Happ, *Hyle*, S. 121-130.

<sup>141</sup> Vgl. Gloy, *Studien zur Platonischen Naturphilosophie im Timaios*, S. 87 ff.

<sup>142</sup> Vgl. Reale, *Zu einer neuen Interpretation Platons*, S. 457-485.

Letztlich ist das Folgende zu beachten: Obwohl die bipolare Struktur der Prinzipien im *Timaios* offensichtlich bemerkbar ist und obwohl wir darin Hinweise auf die beiden Prinzipien Platons finden können, bedeutet dies nicht, dass Platon die Prinzipienlehre hier vollständig niedergeschrieben hat. Die beiden Prinzipien, das Eine und die unbestimmte Zweiheit, treten niemals im Text direkt auf. Hinsichtlich des zweiten Prinzips verwendet Platon einerseits verschiedene Bezeichnungen, wie Notwendigkeit, die dritte Gattung, das Aufnehmende und die Chora, um das Materialprinzip des Kosmos zu bezeichnen, und andererseits auch eine Reihe von Gleichnissen. Wie in anderen Schriftwerken unterliegt die Darstellung der Prinzipien im *Timaios* Einschränkungen, obwohl die anwesenden Gesprächspartner von hohem intellektuellem Niveau und auch von gleichem Rang sind. Wie Platon durch den Mund des Timaios sagt, ist die Erzählungsweise im *Timaios* nicht geeignet für die Behandlung des Prinzips oder der Prinzipien (vgl. *Tim.* 48bff.).<sup>143</sup>

---

<sup>143</sup> Szlezák hat die Beziehung zwischen der Zurückhaltung der Prinzipienlehre und der Art und Weise der Erörterung im *Timaios* ausführlich und m.E. überzeugend behandelt. Siehe Szlezák, Über die Art und Weise der Erörterung der Prinzipien im *Timaios*, in: *Interpreting the Timaeus-Critias*, Sankt Augustin 1997, S. 195-203.

## Kapitel II

### Das Nichtsein im *Sophistes*

Auf der Suche nach der siebten Definition des Sophistes im zweiten Teil des *Sophistes*, in der der Sophist als Hersteller der Trugbilder festgelegt wird, versucht Platon, die Bedeutung von Nichtsein zu erläutern. Er widerlegt die Aussage des Parmenides, dass das Sein ist, während das Nichtsein keineswegs ist, indem er verschiedene Bedeutungen von Nichtsein unterscheidet. Eine davon wird mit der Idee der Verschiedenheit, die eine der „größten Gattungen“ darstellt, identifiziert. Da das Sein, als eine Idee, von den anderen Ideen verschieden ist, *ist es nicht* die anderen Ideen und daher durch Nichtsein charakterisiert. Deshalb ist das Sein ein Nichtseiendes, und das Nichtsein ein Seiendes. Sie gehen ineinander über. In diesem Abschnitt, 237b-259d, beschäftigt sich Platon nicht nur mit der Erklärung der Bedeutung von Nichtsein, sondern auch der von Sein. In 242b-251a konzentriert sich Platon auf die Diskussion über das Sein. Auffallend ist, dass Platon hier bestreitet, dass das Sein des Parmenides reine Einheit und Unbewegtheit bedeutet. Im Gegenteil, das Sein erweist sich als durch Vielheit und Bewegung wesentlich bestimmt. Die Passage über das Sein sollte nicht von der über das Nichtsein isoliert betrachtet werden, sondern in Zusammenhang miteinander. Diese Beziehung wird jedoch erst völlig ersichtlich sein, wenn wir die „ungeschriebene Lehre“ Platons damit in Verbindung bringen. In der indirekten Überlieferung Platons werden das Nichtsein, die Verschiedenheit und die Vielheit sowie die Bewegung, die sich nicht nur in der Sinnenwelt, sondern auch in der Ideenwelt befinden, zuletzt auf das zweite Prinzip, nämlich die unbestimmte Zweiheit, zurückgeführt. Die Einführung des Nichtseins in die Ideenwelt, das Verschiedenheit bedeutet, kann eigentlich die Vielheit und die Bewegung der Ideen verdeutlichen.



## 1. Drei Arten von Nichtsein

Nach Parmenides kann das Nichtsein keineswegs sein. Es ist undenkbar und unsagbar und man muss sein Denken von diesem Weg der Forschung fernhalten, um der Wahrheit zu folgen.<sup>144</sup> Platon dagegen unterscheidet im Abschnitt 237b-259d insgesamt drei Arten von Nichtsein und zeigt, dass nur das bare Nichts schlechthin undenkbar und unsagbar ist, während sowohl das privative Nichtsein als auch das relationale Nichtsein nicht absolut vom Sein abzugrenzen sind. Das relationale Nichtsein verflucht sich sogar mit dem Sein. In Bezug auf das bare Nichts stimmt Platon eigentlich mit Parmenides überein. Der „Vatermord“ bezieht sich vielmehr auf die Unterscheidung der verschiedenen Arten von Nichtsein.

### a. Das bare Nichts (237b-239c)

Das bare Nichts (τὸ μηδαμῶς ὄν, 237b7-8; τὸ μὴ ὄν ἀπὸ καθ' αὐτό, 238c9) kann keineswegs gedacht oder ausgesagt werden. Wenn man das bare Nichts als „etwas“ (τι) denkt, begreift man es bereits als eine bestimmte Einheit. Das bare Nichts bedeutet jedoch die Negation jeglicher Einheit (οὐδέν=οὐδ' ἓν, μηδέν=μηδ' ἓν; vgl. *Parmenides* 166c1: ἓν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδέν ἔστιν). Außerdem kann das bare Nichts weder im Singular noch im Dual noch im Plural stehen. Wenn man „das Nichtsein“ oder „die Nicht-Seienden“ aussagt, werden sie jeweils als Einheit und Vielheit konzipiert. Darüber hinaus kann die Zahl, die Sein impliziert, dem baren Nichts nicht zugeschrieben werden. Daraus folgt, dass dem baren Nichts alle Bestimmungen abgesprochen werden müssen, wie dem Anderen von dem Einen in der achten Hypothese im *Parmenides*.<sup>145</sup> Darum ist das bare Nichts schlechthin undenkbar und unsagbar („Du siehst also, daß man das Nichtseiende an und für sich richtigerweise weder aussprechen noch sagen noch denken kann; vielmehr ist es undenkbar und unsagbar und unaussprechbar und unerklärbar“<sup>146</sup>). Eine größere

<sup>144</sup> Vgl. *Parmenides*, Fragmente 4, 7, 8, 15.

<sup>145</sup> Vgl. *Parmenides* 165e-166c. Dazu *Politeia* 477 ff.

<sup>146</sup> *Sophistes* 238c8-10: συννοεῖς οὐκ ὡς οὔτε φθέρχασθαι δυνατόν ὀρθῶς οὔτ' εἰπεῖν οὔτε διανοηθῆναι τὸ μὴ ὄν

Schwierigkeit besteht darin, dass diese Aussage („Das bare Nichts ist schlechthin undenkbar und unsagbar“) eigentlich nicht auf das bare Nichts angewendet werden soll, weil das bare Nichts dadurch wiederum als „etwas“ und daher als eine bestimmte Einheit konzipiert wird.<sup>147</sup> Das heißt, das bare Nichts ist schlechthin von Denken und Sprache auszuschließen. Es ist unmöglich für jemanden, nicht in Widerspruch zu geraten, wenn er versucht, das bare Nichts irgendwie zu denken oder auszusagen. Die Bezeichnung, „das bare Nichts“ erweist sich als lediglich ein leeres Wort ohne einen Gegenstand. Darum gibt es in Bezug auf das bare Nichts keine Divergenz zwischen Platon und Parmenides.<sup>148</sup>

### b. Das (relativ) privative Nichtsein (239c-240c)

Der Sophist wird in der siebten Definition als Hersteller des Abbildes (τὸ εἶδωλον) oder genauer gesagt des Trugbildes (φάντασμα) benannt. Das Abbild ist dem Wahren, d.h. dem Urbild, ähnlich und ein Anderes (ἕτερον) davon. Da das Urbild das wahre Seiende ist (τὸ ἀληθινὸν ὄντως ὄν, 240b3), kann das Abbild nicht als wahrhaft Seiendes bezeichnet werden. In diesem Sinne ist es privativ am Sein und darum ein Nichtsein. Andererseits *ist* das Abbild *wirklich* ein Ähnliches zum Urbild (οὐκ ὄν ἄρα [οὐκ] ὄντως ἐστὶν ὄντως ἢν λέγομεν εἰκόνα, 240b12-13). Das heißt, das Abbild ist gewissermaßen seiend.<sup>149</sup> Es ist nicht das bare Nichts, sondern hat einen gewissen Anteil am Sein. Es gibt daher eine Mischung von Sein und Nichtsein beim Abbild (τοιαύτην τινὰ πεπλέχθαι συμπλοκὴν τὸ μὴ ὄν τῷ ὄντι, 240c1-2) und es ist gewissermaßen seiend (τὸ μὴ ὄν [...] εἶναι πως, 240c5; vgl. ἀλλ' ἔστι γε μὴν πως,

---

αὐτὸ καθ' αὐτό, ἀλλ' ἔστιν ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἀφθεγκτον καὶ ἄλογον.

<sup>147</sup> Der Fremde aus Elea bezeichnet dieses Problem als die größte Schwierigkeit, vgl. *Sophistes* 238d ff., bes. 239a ff.: „Obschon ich es also als unerklärbar und unsagbar und unaussprechbar erklärt hatte, setze ich meine Rede so, als ob es ein Eins wäre...Wir sagten aber, wenn sich jemand richtig ausdrücken will, so dürfe er das Nichtseiende weder als ein Eins noch als ein Vieles bestimmen, ja, er dürfe es überhaupt nicht nennen; denn schon durch diese bloße Angabe würde er es unter der Form des Eins ansprechen.“

<sup>148</sup> F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, S. 208: „In all this section on 'the totally non-existent' Plato is rather confirming Parmenides and accepting his warning: 'Hold back thy thought from this way of inquiry'.“

<sup>149</sup> Vgl. *Sophistes* 240b ff., z.B.: „Aber unter dem Wahren verstehst du doch ein wirklich Seiendes?...Das Nichtwahr ist aber doch dem Wahren entgegengesetzt?...Als ein nicht wirklich Seiendes verstehst du also das Ähnliche, wenn du doch sagst, es sei ein Nichtwahr. – Aber es *ist* ja doch irgendwie! – Aber eben nicht wahrhaft, behauptest du. – Nein, das freilich nicht. Aber es ist doch als Bild wirklich.“

240b9).<sup>150</sup>

Bemerkenswert ist, dass das Abbild sowohl das Ähnliche (εἰκόν) als auch das Trugbild umfasst: Während das Ähnliche eine Wiedergabe des Originals darstellt, impliziert das Trugbild eine Abweichung davon. Wie das Höhlen- und das Liniengleichnis zeigen, werden die Erscheinungen wiederum in zwei Arten unterteilt: die Naturdinge und die Nachahmungen von ihnen, wie die Reflexion im Wasser und der Schatten. Da die Naturdinge bereits die Nachahmung der Ideen darstellen, sind ihre Nachahmungen zweifach von dem Wahren entfernt. Das Ähnliche und das Trugbild korrespondieren jeweils mit den Naturdingen und ihren Nachahmungen.<sup>151</sup> Trotzdem ist das Trugbild nicht schlechthin nichtig. Es hat nur geringeren Grad an Sein. Darüber hinaus unterscheidet sich das Trugbild von der reinen Bestimmungslosigkeit, wie der Chora im *Timaios*. Denn die Chora fungiert als das „Aufnehmende“ aller sinnlichen Bestimmungen und muss daher absolut bestimmungslos sein (vgl. *Timaios* 50d ff.). Die Chora stellt sich daher als ein Untersein dar. Sie unterscheidet sich vom bloßen Nichts dadurch, dass alle Bestimmungen als Möglichkeit in ihr latent sind. Mit anderen Worten: Die Chora hat doch ontologische Bedeutung. Zusammenfassend ist festzuhalten, dass das Abbild zwar privativ am Sein, aber gewissermaßen seiend ist.

### c. Das relationale Nichtsein (251a-259d)

In der obigen Diskussion über das Abbild wird bereits illustriert, dass das Nichtseiende irgendwie ist. Aber der Schwerpunkt der Behandlung des Nichtseins im *Sophistes* wird auf das in der Ideenwelt gelegt. In der Diskussion über die Koinonia der „größten Gattungen“ führt Platon das Nichtsein in die Ideenwelt ein.

In der Passage über das Sein (242b-251a) hat der Fremde aus Elea bewiesen, dass dem Sein sowohl die Ruhe als auch die Bewegung zukommen müssen. Darum gelten

---

<sup>150</sup> Vgl. die Diskussion über das Werden in der *Politeia* V, 477 ff.

<sup>151</sup> F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, S. 199: „We are to think of the work of ‘semblance-makers’ (artists and sophists) as analogous to shadows and reflections of natural objects, ‘appearances’ of things that are themselves only images of the real world of Forms.“

Sein, Ruhe und Bewegung als drei allgemeinste Ideen. Da jede dieser drei Ideen von den anderen zwei verschieden und mit sich selbst identisch ist (οὐκοῦν αὐτῶν ἕκαστον τοῖν μὲν δυοῖν ἕτερόν ἐστιν, αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταῦτόν, „Und jedes von ihnen ist doch verschieden von den beiden anderen mit sich selbst aber identisch“, 254d14-15), treten die Identität und die Verschiedenheit auf. Diese beiden Ideen können nicht mit den drei vorherigen gleichgesetzt werden, denn sonst würden absurde Ergebnisse entstehen (vgl. 255a-e). Daher stellen sich die Identität und die Verschiedenheit als zwei andere Grundbestimmungen der Ideen dar. Danach beschäftigt sich der Fremde mit den Beziehungen zwischen den fünf „größten Gattungen“. Die Bewegung z.B. *ist* zugleich ein Identisches und nicht ein Identisches (τὴν κίνησιν δὴ ταῦτόν τ' εἶναι καὶ μὴ ταῦτόν, 256a10): Sofern die Bewegung mit sich selbst identisch ist, hat sie an der Identität teil und ist das Identische mit sich selbst; sofern sie dem Wesen nach von der Identität verschieden ist, ist sie nicht das Identische selbst (die Idee der Identität). Auf ähnliche Weise *ist* die Bewegung ein Verschiedenes (von den anderen Ideen) und nicht das Verschiedene selbst (die Idee der Verschiedenheit). Daraus ergibt sich, dass das „ist nicht“ hier eigentlich die Verschiedenheit bedeutet. Eben in diesem Sinne ist die Bewegung nicht das Sein und daher ein „Nichtsein“. Durch die Teilhabe<sup>152</sup> am Sein ist die Bewegung andererseits ein Seiendes. Die Bewegung ist zugleich ein Nichtseiendes und ein Seiendes (οὐκοῦν δὴ σαφῶς ἡ κίνησις ὄντως οὐκ ὄν ἐστι καὶ ὄν, ἐπεὶπερ τοῦ ὄντος μετέχει, „Damit ist also klar, daß die Bewegung in Wirklichkeit ein Nichtseiendes und doch auch ein Seiendes ist, da sie ja am Seienden teilhat“, 256d8-9). Da alle anderen Ideen vom Sein verschieden sind, müssen sie in diesem Sinne als Nichtsein bezeichnet werden:

So muß also notwendig das Nichtseiende sein, sowohl bei der Bewegung als auch in bezug auf alle anderen Gattungen (κατὰ πάντα τὰ γένη). Denn bei allen bewirkt die Natur des Verschiedenen, daß sie von dem Seienden verschieden sind, und macht jedes dadurch zum Nichtseienden. Wir werden also dementsprechend mit Recht sagen, daß gleichermaßen alles nichtseiend ist und daß es doch

---

<sup>152</sup> Die Teilhabe unter den Ideen ist verschieden von der der Sinnendinge an den Ideen: 1. die Teilhabe der Ideen aneinander ist wechselseitig; 2. in dem Teilhabeverhältnis zwischen den Ideen ist nicht das eine dem anderen untergeordnet, wie die Sinnendinge den Ideen.

wiederum, weil es am Seienden teilhat, *ist* und zum Seienden gehört.<sup>153</sup>

Bemerkenswert ist, dass das „Nichtsein“ nicht in erster Linie das Andere vom Sein bedeutet, sondern das Anderssein selbst. Denn das Sein selbst gilt ebenso als ein Nichtseiendes. Durch seine eigene Bestimmtheit ist das Sein von den anderen Ideen verschieden und nicht sie (καὶ τὸ ὄν ἄρ' ἡμῖν, ὅσαπέρ ἐστι τὰ ἄλλα, κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἔστιν· ἐκεῖνα γὰρ οὐκ ὄν ἐν μὲν αὐτό ἐστιν, ἀπέραντα δὲ τὸν ἀριθμὸν τᾶλλα οὐκ ἔστιν αὐτῷ, „Und dementsprechend ist für uns das Seiende in dem Maße, als das übrige da ist, auch nichtseiend. Denn indem es jenes nicht ist, ist es das Eins selbst; die anderen dagegen in ihrer unendlichen Zahl sind nicht“, 257a4-6). Die Negation hier impliziert nicht den Gegensatz, sondern die Andersheit (Ὅποταν τὸ μὴ ὄν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος ἀλλ' ἕτερον μόνον, „Wenn wir das Nichtseiende sagen, so nennen wir offenbar nicht einen Gegensatz zum Seienden, sondern nur etwas davon Verschiedenes“, 257b3-4; vgl. dazu 258b2-4). Das „Nicht-A“, z.B. das Nichtschöne, ist ebenso seiend wie die Idee von „A“, denn es umfasst alle anderen Ideen in sich, die von „A“ verschieden sind.

Steht es [das Nichtseiende] also – nach deiner Behauptung –, was das Sein betrifft, hinter nichts anderem zurück? Und darf man schon frank und frei behaupten, das Nichtseiende sei in festem Besitz seiner eigenen Natur (βεβαίως ἐστὶ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἔχον) – so wie das Große groß war und das Schöne schön und das Nichtgroße nicht groß und das Nichtschöne nicht schön, so war und ist auch das Nichtseiende auf entsprechende Art nicht-seiend, als ein Begriff (εἶδος ἔν), der zu dem vielen Seienden gehört?<sup>154</sup>

Das Nichtsein bedeutet hier das Anderssein, was eine der „größten Gattungen“ zeigt, und besteht in der Vergleichung zwischen den Ideen. Alle Ideen, einschließlich des Seins, können als ein Nichtseiendes bezeichnet werden, sofern sie von den anderen verschieden sind. Andererseits sofern sie aber Ideen sind, gelten sie

<sup>153</sup> *Sophistes* 256d11-e3: Ἦστιν ἄρα ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ ὄν ἐπὶ τε κινήσεως εἶναι καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη· κατὰ πάντα γὰρ ἢ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὄν ποιεῖ, καὶ σύμπαντα δὴ κατὰ ταῦτα οὕτως οὐκ ὄντα ὀρθῶς ἐροῦμεν, καὶ πάλιν, ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος, εἶναι τε καὶ ὄντα.

<sup>154</sup> *Sophistes* 258b8-c3: Πότερον οὖν, ὡσπερ εἶπες, ἔστιν οὐδενὸς τῶν ἄλλων οὐσίας ἐλλειπόμενον, καὶ δεῖ θαρροῦντα ἤδη λέγειν ὅτι τὸ μὴ ὄν βεβαίως ἐστὶ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἔχον, ὡσπερ τὸ μέγα ἢν μέγα καὶ τὸ καλὸν ἢν καλὸν καὶ τὸ μὴ μέγα <μὴ μέγα> καὶ τὸ μὴ καλὸν <μὴ καλόν>, οὕτω δὲ καὶ τὸ μὴ ὄν κατὰ ταῦτόν ἢν τε καὶ ἔστι μὴ ὄν, ἐνάριθμον τῶν πολλῶν ὄντων εἶδος ἔν

als Seiendes:

Daraus folgt hinwiederum, daß das Seiende unbestreitbar in tausend und aber tausend Fällen nicht ist und daß so auch alles andere, jedes für sich und alle zusammen, in mancherlei Hinsicht ist und in mancherlei Hinsicht wieder nicht ist (ὥστε τὸ ὄν ἀναμφισβητήτως αὖ μυρία ἐπὶ μυρίοις οὐκ ἔστι, καὶ τᾶλλα δὴ καθ' ἕκαστον οὕτω καὶ σύμπαντα πολλαχῆ μὲν ἔστι, πολλαχῆ δ' οὐκ ἔστιν, 259b4-6).

Wie Platon betont, bedeutet die Negation hier („ist nicht“) nicht die Entgegensetzung, sondern die Unterscheidung. Dies bezieht sich auf die Bedeutung von Ist. In der Aussage, dass Idee A zugleich Idee B *ist* und nicht *ist*, haben die beiden Ist eigentlich verschiedene Bedeutungen, nämlich die Teilhabe und die Identität. Da die Grundbestimmungen ineinander übergehen können, enthalten sie die Bestimmtheiten anderer Ideen in sich und sind diese anderen Ideen. Gerade deshalb aber ist ihre eigene Bestimmtheit nicht dasselbe mit den anderen, d.h. davon verschieden, und daher nicht sie.<sup>155</sup> Demnach wird eine Bedeutung von Verschiedenheit für das „ist nicht“ unterschieden.

Da dieses Nichtsein in der Vergleichung zwischen den Ideen besteht, gilt es als relationales Nichtsein. Es ist dem Sein nicht wie das privative Nichtsein untergeordnet, sondern gleichrangig mit ihm.

Im *Sophistes* sind daher insgesamt drei Arten von Nichtsein betroffen: das bare Nichts, das relativ privative Nichtsein und das relationale Nichtsein. Dementsprechend gibt es drei Arten von Negation: die Entgegensetzung, die privative Negation und die relative Negation.<sup>156</sup> Durch diese Unterscheidung widerlegt Platon den Ansatz des Parmenides, dass nur das Sein ist, während das Nichtsein keineswegs

---

<sup>155</sup> Wie Klaus Düsing erläutert, unterscheidet Platon verschiedene Grundbedeutungen von „ist“ bzw. „ist nicht“ und dadurch führt er Parmenides' Lehre vom „einfachen Sein und vom einfachen Nichtsein“ hinaus und ermöglicht die dialektische Entfaltung des seienden Einen in den verschiedenen einzelnen Ideen. Vgl. Klaus Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, S. 82-83.

<sup>156</sup> Proklos unterscheidet vier Arten von Nichtsein bei Platon: 1. das Nichts der absoluten Privation; 2. das Werden als defizientes Sein; 3. die Andersheit als relationales Nichtsein im Bereich des wahrhaft Seienden; 4. das Übersein der absoluten Transzendenz. Dementsprechend werden drei Arten von Negation unterschieden: 1. die privative Negation, die sich auf die ersten beiden Arten von Nichtsein bezieht, 2. das relative Nichtsein und 3. die Transzendenzaussage. Vgl. Proklos, *In Parm.* VII1072,19-1074,21 und *In Parm.* VII44,13-46,18 = 503,37-504,76 Steel.

ist. Nur das bare Nichts ist absolut vom Sein abgeschlossen. Die zwei anderen Arten von Nichtsein beziehen sich gewissermaßen auf das Sein: Während das privative Nichtsein dem Sein untergeordnet ist, steht das relationale Nichtsein auf der gleichen Stufe wie das Sein. Es gibt sogar einen Übergang vom Sein zum Nichtsein beim relationalen Nichtsein und umgekehrt. Diese Bedeutung von Nichtsein ist daher eng mit der von Sein verbunden.

## **2. Die Vielheit und die Bewegung des Seins**

Bevor der Fremde aus Elea auf die Einführung des Nichtseins in das Sein eingeht (251a ff.), beschäftigt er sich mit der Untersuchung der Bedeutung von Sein (242b-251a). Er prüft die Ansätze der vorherigen Philosophen über das Sein in diesen zwei Hinsichten: wie viele (*πόσα*) und wie beschaffen (*ποῖα*) die Seienden sind (vgl. 242c4-6). Durch die Kritik an den vorherigen Philosophen legt der Fremde aus Elea fest, dass das Sein weder eine bestimmte Zahl von körperlichen Elementen noch das reine Eine (wie Parmenides behauptet) noch die *ruhenden* Ideen (wie die „Ideenfreunde“ konstatieren), sondern ein Ideenganzes, das Vielheit und Bewegung in sich enthält, impliziert. Dadurch hat Platon eigentlich ebenso Parmenides widerlegt, denn das Sein wird von Parmenides als reine Einheit und Unbewegtheit charakterisiert.

### **a. Das Sein: Einheit in der Vielheit**

Platon prüft die vorherigen Philosophen zuerst in Hinsicht auf die Zahl des Seienden und teilt sie in vier Gruppen: 1. diejenigen, die mehrere Elemente oder Eigenschaften, wie das Heiße und das Kalte, als Seiendes ansetzen (Pluralisten); 2. diejenigen, die das Sein mit dem Einen identifizieren (Monisten); 3. diejenigen, die das Sein sowohl als das Eine als auch als das Viele bezeichnen; 4. diejenigen, die das Sein manchmal als das Eine und manchmal als das Viele betrachten (vgl. 242c-243a).

In der folgenden Diskussion behandelt Platon jedoch lediglich die Pluralisten und Parmenides, den Vertreter der Monisten<sup>157</sup>, und führt ihre Auffassungen zur Paradoxie.

Platon kritisiert zuerst die Pluralisten, mit denen die Naturphilosophen vor Sokrates gemeint sein sollen. Diese Philosophen setzen einige körperlichen Elemente oder Eigenschaften, wie das Heiße und das Kalte, als Prinzipien oder Seiendes an. Platon bemerkt, dass sie die Beziehung zwischen diesen körperlichen Elementen oder Eigenschaften und dem Sein übersehen. Wenn jemand behauptet, dass das Heiße und das Kalte die endgültigen Prinzipien sind, muss er beantworten, ob das Sein ein Drittes neben dem Heißen und dem Kalten darstellt. Wenn er es bejaht, würde es mehr Seiende geben, als sie angesetzt haben. Wenn er es leugnet, muss er das Sein entweder mit einem Element davon oder mit beiden zusammen identifizieren. Auf beide Weisen wird er in ein Dilemma geraten: Wenn das Sein mit irgendeinem Element davon identifiziert werden könnte, wäre nur eins davon Seiendes und nicht beides; wenn das Sein dagegen mit beiden zusammen gleichgesetzt werden könnte, gäbe es lediglich ein Seiendes und nicht beide Seiende. Die Pluralisten scheitern daran, dass sie das Verhältnis zwischen den bestimmten Elementen oder Eigenschaften (Seienden) und dem Sein nicht erläutern können. Sie geraten unvermeidlich in einen Widerspruch, weil die mehreren Seienden letztlich auf das einheitliche Sein reduziert werden müssen.

Andererseits spricht Platon gegen den Ansatz des Parmenides, dass alles das Eine ist (ἐν τὸ πᾶν, 244b6). Der Haupteinwand besteht in der Unterscheidung zwischen dem Sein und dem Einen selbst (τὸ ἐν αὐτὸ, 245a5-6). Platon zeigt, dass das Sein des Parmenides (das seiende Eine) mit dem Ganzen gleichgesetzt ist, während das Eine selbst nicht mit dem Ganzen zu identifizieren ist. Denn das Ganze besteht immer aus

---

<sup>157</sup> F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, S. 218: „The early philosophers are here all introduced as asking and deciding ‘how many’ real things there are – one or several. Such a classification may strike us as superficial and as misrepresenting the facts. The Eleatics, for instance, are regarded as the only monists, whereas the Milesians, who said that all things were really water or air, are usually called monists [...]. Plato knew that the real contrast was not between many real beings and one, but between the physical philosophers, who derived a manifold world of Nature from one or more material principles, and Parmenides, whose One Being was not material and could not generate a natural world. Seen in this light, the two groups appear as the ancestors of the two parties in the Battle of Gods and Giants that is to follow – materialists and idealists.“



Teilen, die schon Vielheit implizieren. Dieser Charakter kann jedoch dem Einen selbst nicht zukommen, weil das einfachhin Eine absolut teillos sein muss (ἀμερῆς δήπου δεῖ παντελῶς τό γε ἀληθῶς ἓν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον εἰρησθαι, „Völlig unteilbar muß doch das wahre Eins sein, wenn man den Begriff richtig faßt“, 245a8-9). Weder die Ganzheit noch die Teile können als Bestimmungen dem Einen selbst zugesprochen werden. Folglich muss das reine Eine bestimmungslos sein.<sup>158</sup> Im Gegensatz dazu kommt die Einheit dem seienden Einen als seine Bestimmung zu, wie die Bestimmung des Seins. Das seiende Eine besteht eigentlich aus den beiden Teilen, dem Sein und der Einheit. Darum muss das reine Eine (das Eine selbst) von dem seienden Einen (dem Sein) unterschieden werden. Das Sein des Parmenides erweist sich nämlich nicht als das einfachhin Eine. Bei dem seienden Einen gibt es eigentlich eine Vielheit (πεπονηθός τε γὰρ τὸ ὄν ἓν εἶναί πως οὐ ταύτων ὄν τῶ ἐνὶ φανεῖται, καὶ πλέοναδὴ τὰ πάντα ἐνὸς ἔσται, „Hat nämlich das Seiende nur die Eigenschaft, irgendwie ein Eins zu sein, so wird es nicht als identisch erscheinen mit dem Eins, und das Alles wird also mehr sein als das Eins“, 245b7-9). Außerdem stellt Platon dar, dass die Bestimmung des Ganzen von der Bestimmung des Seins verschieden ist. Die Ganzheit kommt dem Sein als eine Bestimmung zu. Daraus folgt, dass das Eine, das Sein und das Ganze voneinander verschieden sind. Es gibt daher wenigstens drei Bestimmungen bei dem seienden Einen. Wenn wir die anderen Grundbestimmungen einbeziehen, wie Identität, Verschiedenheit, Ähnlichkeit, Unähnlichkeit etc. können wir erschließen, dass sich das seiende Eine als ein Ideenganzes erweist, wie Platon in der zweiten Hypothese des *Parmenides* zeigt (vgl. *Parmenides*, 142b-155e). Das Sein entfaltet sich in verschiedenen einzelnen Ideen als seinen Momenten.

Die radikalen Pluralisten und Monisten geraten unvermeidlich in Widerspruch. Das Sein stellt sich eigentlich als die Einheit in der Vielheit dar.

---

<sup>158</sup> Vgl. die Darstellung des absoluten Einen in der ersten Hypothese im *Parmenides*, 137c-142a.

## b. Die Bewegung des Seins

In der „Gigantenschlacht“ zwischen den „Ideenfreunden“ und den Materialisten korrigiert Platon die Ansätze beider Seiten und versucht einen Kompromiss zwischen ihnen zu schließen. Die radikalen Materialisten identifizieren das Sein (οὐσίαν, 246b1) mit dem Körper (σῶμα) und behaupten, dass die unkörperlichen Dinge gar nicht existieren. Platon zeigt jedoch, dass sie nicht verneinen können, dass solche unkörperlichen Dinge wie Gerechtigkeit, Einsicht, andere Tugenden und ihre Gegensätze sowie die Seele, in der diese wohnen, existieren. Die Gemeinsamkeit zwischen den körperlichen und unkörperlichen Dingen wird als Dynamis bezeichnet. Die Dynamis bedeutet die Fähigkeit, entweder etwas anderes zu bewirken oder von etwas anderem bewirkt zu werden (δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὅτιοῦν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν, 247d8-e1), d.h. entweder eine aktive oder eine passive Bewegtheit. Diese Dynamis dient als die Definition alles Seienden (τίθεμαι γὰρ ὅρον [ὀρίζεῖν] τὰ ὄντως ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις, „ich stelle nämlich als Definition zur Bestimmung des Seienden auf, daß es nichts anderes ist als eine Kraft“, 247e3-4).

Die „Ideenfreunde“ sind insofern radikale Idealisten, als sie eine strikte Trennung zwischen den Ideen und den Sinnenfälligen ansetzen. Sie nehmen an, dass das wahre Sein die intelligiblen, unkörperlichen Ideen bedeutet (νοητὰ ἅττα καὶ ἀσώματα εἶδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι, 246b7-8). Die körperlichen Dinge sind nach ihnen nur das Werden anstatt des Seins (γένεσιν ἀντ' οὐσίας, 246c1). Darüber hinaus schreiben sie die Bewegung lediglich dem Werden und nicht dem Sein zu (τὴν ὄντως οὐσίαν, ἣν ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχειν φατέ, γένεσιν δὲ ἄλλοτε ἄλλως, „[...] mit dem wirklichen Sein, von dem ihr sagt, es bleibe sich immerdar gleich, während das Werden jedesmal wieder anders ist“, 248a11-13). Sie geben jedoch zu, dass wir durch verschiedene Vermögen mit unterschiedlichen Gegenständen „Gemeinschaft haben“ (κοινωνεῖν, 248a11) können – durch die Wahrnehmung beim Körper mit dem Werden und durch die Vernunft (λογισμοῦ, a11) bei der Seele mit dem wahren Sein. Gerade darum gibt es in dem „κοινωνεῖν“ mit den Ideen eine Bewegung bei der Seele und den Ideen. Denn das Erkennen der Seele ist eine Art von Bewirken, während das

Erkanntwerden der Ideen eine Art von Bewirktwerden ist (τὸ γινώσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι, τὸ γινωσκόμενον ἀναγκαῖον αὖ συμβαίνει πάσχειν, 248d10-e1). Das Sein, nämlich die Ideen, wird durch das Erkanntwerden bewegt (κινεῖσθαι, 248e3). Bewegung (κίνησις), Leben (ζωή), Seele (ψυχή) und Denken (φρόνησις) kommen dem wahren Sein zu.<sup>159</sup> Daher muss das Sein Bewegtheit in sich haben.

Bemerkenswert ist, dass das Erkanntwerden der Ideen durch die Seele lediglich als eine äußere Bewegtheit der Ideen gilt und die innere Bewegtheit der Ideen voraussetzen muss. Wie Halfwassen sagt, „in der Verbindung mit bestimmten Ideen und in der Abhebung von anderen zeigt sich jedes Eidos gerade erst in dem, was es ist, so daß es von sich her dem Vernehmen der Seele geöffnet ist. Weil das Sich-Zeigen und damit die Beziehung zur erkennenden Seele im Wesen des Eidos selber liegt, kommt ihm die Bewegtheit des Erkanntwerdens wesenhaft zu (Soph. 248 E 2).“<sup>160</sup> Da die Seele aus der Mischung von Sein, Identität und Verschiedenheit besteht, die jeweils wiederum Teilbarkeit und Unteilbarkeit in sich enthält, erweist sie sich als ein Mittleres zwischen den Ideen und den Sinnenfälligen.<sup>161</sup> Durch die innere Verwandtschaft mit den Ideen kann die Seele sie erkennen. Das Erkennen der Seele ist eigentlich eine Nachahmung des Selbstdenkens des Seins, das die ursprüngliche Bewegung des vollkommen Seienden darstellt.<sup>162</sup> „Eben weil es selber Geist ist und sich selbst denkt, ist das vollkommene Seiende dem Denken von Grund auf erschlossen und seine Beziehung zum Erkennen nicht bloß nachträglich und äußerlich.“<sup>163</sup> Durch verschiedene Verhältnisse, entweder Verbindung miteinander oder Abhebung voneinander, beziehen sich die Ideen aufeinander und bilden eine

---

<sup>159</sup> Die Darstellung des Paradigmas des Kosmos, nämlich des Ideenkosmos, als ein ewiges Lebewesen, vgl. *Timaios* 30c-31b, vor allem: τῶν μὲν οὖν ἐν μέρους εἶδει πεφυκότων μηδενὶ καταξιώσωμεν – ἀτελεῖ γὰρ εἰκότως οὐδέν ποτ' ἂν γένοιτο καλόν – οὐ δ' ἔστιν ἄλλα ζῶα καθ' ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια, τούτῳ πάντων ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τιθῶμεν. τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, καθάπερ ὁ δὲ ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ὁρατά. τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιωσαὶ βουληθεὶς ζῶον ἐν ὁρατόν (30c4-d3).

<sup>160</sup> Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen*, S. 331.

<sup>161</sup> Vgl. *Timaios* 35a-b.

<sup>162</sup> Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, S. 197-198: „Der Denkvollzug, νοῦς und φρόνησις des reinen Seins richtet sich mindestens auch, wenn nicht gar primär, auf es selbst. Noch schärfer: Da ihm nach Maßgabe seines Erkanntwerdens Bewegung zukommt, es selbst aber als intellectus archetypus – im Unterschied zum endlichen erkennen – immer erkennt und bewegt ist, lassen sich die subjektive und die objektive Seite nicht voneinander isolieren, sondern sind wesentlich aufeinander angewiesen. Das reine Sein ist demnach Gegenstand seiner selbst und denkt sich selbst mit allen Konsequenzen, die sich aus der idealen Subjekt-Objekt-Einheit im einzelnen ergeben.“

<sup>163</sup> Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen*, S. 332.

„Seinsgemeinschaft einer in einem lebendigen Ganzen enthaltenen Vielheit“.<sup>164</sup> Das Ideenganze, oder das seiende Eine, entfaltet sich in den verschiedenen einzelnen Ideen als seinen Momenten und erkennt und denkt eben dadurch sein eigenes Sein. In dieser Entfaltung des seienden Einen in der Vielheit kommen ihm die drei grundlegenden Arten von Bewegung zu: die Translation, die Veränderung und die Rotation. Sofern sich das seiende Eine als Ganzes in den verschiedenen Momenten entfaltet, tritt es von sich heraus und in ein Anderes und Fremdes ein. Daher kommt ihm die transitive Bewegung zu; sofern das seiende Eine von seinen Momenten verschieden ist, weil jede Idee ihre eigene Bestimmung hat, verändert es sich in seiner Entfaltung in seinen Momenten; sofern es aber in dieser Entfaltung immer seine Einheit bewahrt und sich selbst bleibt, ist seine Bewegtheit eine Rotation.<sup>165</sup> Es verhält sich auf dieselbe Weise bei jeder einzelnen Idee. Denn jede Idee kann eigentlich als Nus betrachtet werden. Jede einzelne Idee impliziert das Ideenganze in sich, indem sie sich durch die Verbindung mit den einen Ideen und die Abhebung von den anderen auf alle Ideen bezieht. Die Bestimmtheit jeder Idee besteht in ihrem Verhältnis zum Ganzen. Erst in der wechselseitigen Durchdringung des Ideenganzes und der einzelnen Ideen erhalten sowohl das Ideenganze als auch die einzelnen Ideen ihre Bestimmtheit und erkennen darum ihr eigenes Sein.<sup>166</sup> Diese intelligible Bewegung der Ideen ist eigentlich das Denken. Es ist voraussetzend für das Erkennen der Seele.

Indem Platon beweist, dass das wahre Sein sowohl Vielheit als auch Bewegung in sich enthält, wird die Auffassung des Parmenides, dass das Sein rein einheitlich und

---

<sup>164</sup> Volkmann-Schluck, *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*, S. 27.

<sup>165</sup> Vgl die Diskussion über die Bewegung des seienden Einen in der zweiten Hypothese des Parmenides, 145e-146a. Dazu die Interpretation von Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen*, S. 322-336.

<sup>166</sup> Halfwassen, *Der Demiurg: seine Stellung in der Philosophie Platons und seine Deutung im antiken Platonismus*, *Platons Timaios, Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*, Louvain-Paris 2000, S. 58. „Wenn also jede Idee in sich selbst nur dadurch vollständig bestimmt ist, daß sie sich in Identität und Andersheit auf alle anderen Ideen bezieht, dann enthält jede einzelne Idee in gewisser Weise das Ganze aller Ideen in sich selbst, da ihr eigenes Wesen eben ihr Verhältnis zu diesem Ganzen ist [...]. Indem also eine Idee sich auf die anderen Ideen bezieht, die zugleich die Momente ihrer eigenen Bestimmtheit sind, bezieht sie sich in dieser seienden Beziehung auf das ihr Andere zugleich auf sich selbst; als die Einheit, die auch das ihr Andere umgreift, denkt sie sich selbst. Diese denkende Selbstbeziehung kommt dabei aufgrund der wechselseitigen Durchdringung des Ganzen und aller Momente sowohl dem Ganzen als auch jedem einzelnen der Momente für sich zu, weshalb nicht nur das Ideenganze, sondern ebenso jede einzelne Idee als integratives Moment des Ganzen intellektuelles Leben und Geist ist.“ Vgl. dazu Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen*, S. 74, 81ff., 231ff., 239ff., 320, 331ff., 372-392.

unbewegt ist, widerlegt. Das seiende Eine erweist sich als das Ideenganze, in dem alle Ideen durch verschiedene Beziehungen eine „Seinsgemeinschaft“ konstituieren und durch die Übergänge von einer Idee zu einer anderen ihr eigenes Wesen erkennen und denken. Sowohl die Vielheit als auch die Bewegung des Seins können jedoch nicht ohne die Verschiedenheit konzipiert werden. Das seiende Eine ist nicht die Einheit einfachhin, sofern das Sein und die Einheit voneinander verschieden sind und als Bestimmungen einander zukommen ins Unendliche. Jedes Seiende muss als eine Einheit begriffen werden und jede Einheit wiederum als ein Seiendes. Das Sein und die Einheit bei der seienden Einheit sind untrennbar voneinander.<sup>167</sup> Durch ihre wechselseitige Durchdringung wird das Sein zu einer unendlichen Vielheit. Andererseits besteht die Bewegung des wahren Seienden ursprünglich in den Übergängen zwischen „verschiedenen“ Ideen. Das heißt, die Verschiedenheit ist ebenso die Voraussetzung der inneren Bewegung der Ideen. Da die Verschiedenheit mit dem Nichtsein gleichgesetzt wird, sollten wir das Verhältnis zwischen dem Nichtsein und der Vielheit und der Bewegung der Ideen näher betrachten. Dies können wir durch die aufschlussreichen Berichte über die unbestimmte Zweiheit deutlicher erkennen.

### 3. Das Nichtsein (die Verschiedenheit) und die unbestimmte Zweiheit

In der „ungeschriebenen Lehre“ Platons wird berichtet, dass die Gegensätze der Grundbestimmungen jeweils auf das Eine und die unbestimmte Zweiheit zurückgeführt werden können: das Sein, die Einheit, die Grenze, die Identität, die Ruhe etc. auf das Eine und das Nichtsein, die Vielheit, die Unbegrenztheit, die Verschiedenheit, die Bewegung etc. auf die unbestimmte Zweiheit.<sup>168</sup> Die

<sup>167</sup> Vgl. *Parmenides* 144b-e, vor allem: Ἀλλ' εἶπερ γε οἶμαι ἔστιν, ἀνάγκη αὐτὸ αἰεὶ, ἕωσπερ ἂν ἦ, ἓν γέ τι εἶναι, μηδὲν δὲ ἀδύνατον... Πρὸς ἅπαντι ἄρα [ἐκάστῳ] τῷ τῆς οὐσίας μέρει πρόσσεστιν τὸ ἓν, οὐκ ἀπολειπόμενον οὔτε σμικροτέρου οὔτε μείζονος μέρους οὔτε ἄλλου οὐδενός (144c4-8); οὔτε γὰρ τὸ ὄν τοῦ ἐνός ἀπολείπεται οὔτε τὸ ἐν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἐξισούσθον δύο ὄντε αἰεὶ παρὰ πάντα (144e1-3).

<sup>168</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaph.* IV2, 1003b33-1004a2 (= TP 39A); Alexander, *In Aristot. Metaph.* (IV2, 1003b22), S. 250, 13-20 (= TP 39B); Aristoteles, *Metaph.* IV2, 1004b27-1005a2 (= TP40A); Aristoteles, *Metaph.* X3, 1054a20-32 (= TP 41A); Aristoteles, *Phys.* I4, 187a12-21 (= TP 45); Aristoteles, *Metaph.* XIV1, 1087b4-12 (= TP 49); Aristoteles, *Metaph.* XIV4, 1091b12-15, 26-35 (= TP 51); Aristoteles, *Phys.* III2, 201b16-26 (= TP 55A); Simplicius, *In Aristot. Phys.* (III2, 201b16 ff) S.430,34-431,16 Diels (= TP 55B).

unbestimmte Zweiheit wirkt sich in allen Seinsbereichen aus. Nicht nur für die Sinnendinge, sondern auch für die intelligiblen Seienden, wie die Zahlen und die Ideen, gibt es ein Materialprinzip.<sup>169</sup> Es gibt jedoch unterschiedliche Wirkungsweisen in verschiedenen Seinsbereichen. Während die Kraft des Einen mit dem Abstieg der Seinsebene abnimmt, nimmt die des zweiten Prinzips damit zu. Die privative Wirkung des zweiten Prinzips stellt sich als am stärksten in der Sinnenwelt dar. In der intelligiblen Welt dagegen wird ihre eigene Kraft durch das Eine gebändigt und beherrscht und hat darum eine Annäherung zum Einen. Anstatt die reine Unbestimmtheit zu implizieren, hat die intelligente Hyle vollkommene Bestimmtheit in sich.<sup>170</sup> Die intelligente Hyle ist Ursache für die Vielheit, Unendlichkeit, Bewegung etc. der Ideen. Im Folgenden wird erläutert, wie das relationale Nichtsein (die Andersheit) im *Sophistes* als Materialprinzip der Ideen bezeichnet werden soll.

#### a. Die wahre Unendlichkeit

In den Berichten von Aristoteles, Alexander, Simplicius etc. wird das zweite Prinzip Platons als das Apeiron bezeichnet. Das Apeiron wirkt sich sowohl in der Sinnenwelt als auch in der Ideenwelt aus.<sup>171</sup> Bei den Sinnendingen verursacht das Apeiron die Unbestimmtheit, (negative) Unbegrenztheit, Unerkennbarkeit, Unbeständigkeit etc. Dieses Apeiron enthält das „Mehr und Weniger“ in sich und kann in den beiden entgegengesetzten Richtungen ins Unendliche fortschreiten, darum bedeutet es eine „schlechte“ Unendlichkeit, in der Terminologie Hegels. Das Ideenganze ist insofern unendlich, als es alle Ideen als Momente in sich enthält. Das

---

<sup>169</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaph.* I 6, 987a29-988a17 (= TP 22A); Aristoteles, *Phys.* III6, 207a18-21, 29-32 (= TP 53A).

<sup>170</sup> Vgl. Plotin, *Enn.* II4,3,9-16: „Die intelligente Materie aber ist alles zugleich; es gibt also nichts in das sie sich verwandeln könnte, denn sie hat schon alles in sich. Ungestaltet ist also auch dort oben die intelligente Materie niemals, sowenig wie die irdische-allerdings beide in verschiedener Weise.“ Dazu: „Jedoch ist das Dunkle verschieden in der geistigen und der sinnlichen Welt, und verschieden ist auch die Materie so gut wie auch die Gestalt die über beide Materien gelagert ist, verschieden ist. Denn wenn die göttliche Materie das sie Bestimmende in sich aufnimmt, dann hat sie selbst bestimmtes, geisthaftes Leben, die irdische aber wird zwar zu einem Bestimmten, ist aber nicht selbst lebendig und geistig, sondern nur ein geformtes Totes [...] das intelligente Substrat ist Substanz“ (II4, 5, 12-23).

<sup>171</sup> Vgl. Aristoteles, *Phys.* III4, 202b34-203a18 (=TP 23A); Simplicius, *In Aristot. Phys.* (III4, 202b36) S. 453,22-455,11 Diels (= TP 23B); dazu Simplicius, *In Aristot. Phys.* (I9, 192a3) S. 247,30-248,15 (= TP 31). In der „göttlichen Methode“ im *Philebos* wird ebenso gesagt, dass alles Seiende aus Peras und Apeiron besteht. Vgl. 16c-17a.

heißt, das Ideenganze ist die Totalität aller reinen Bestimmungen und ihm fehlt keine Bestimmtheit oder Grenze. Es wird durch kein Anderes bestimmt, weil es keine Bestimmtheit mehr außer ihm gibt. Daher ist es „gegen sich selbst und in sich selbst“ unendlich. In diesem Sinne stellt sich das Ideenganze als die „wahre“ Unendlichkeit dar.<sup>172</sup> Jede einzelne Idee ist ebenso durch Unendlichkeit charakterisiert, denn jede Idee ist von den anderen Ideen, die unendlich sind, verschieden.<sup>173</sup> Durch diesen Unterschied wird jedoch die eigene Bestimmtheit jeder Idee erst festgelegt. Wichtiger ist, dass jede einzelne Idee eigentlich den Nus-Charakter hat. Wie oben gezeigt wurde, bezieht sich jede Idee durch verschiedene Verhältnisse mit den anderen Ideen eigentlich auf alle Ideen. Das heißt, jede einzelne Idee impliziert in der Tat bereits das Ideenganze in sich. In der Unterscheidung von den anderen Ideen verliert die einzelne Idee nicht ihre Bestimmtheit, sondern im Gegenteil: Erst in dieser Unterscheidung erhält jede Idee ihre eigene Bestimmtheit. Da die Bestimmtheit die Grenze für die Ideen bedeutet, durch die eine Idee von den anderen begrenzt wird, geht die Unbegrenztheit (Apeiron) in ihr Gegenteil, die Grenze (Peras), über. Diese Unendlichkeit ist nämlich positiv und vollendet.

Sowohl die Unendlichkeit des Ideenganzes als auch die der einzelnen Idee implizieren die Verschiedenheit. Der Unterschied zwischen dem Ideenganzes und seinen Momenten und der zwischen den einzelnen Ideen sind die Voraussetzung für ihre Unendlichkeit.

Die Unendlichkeit der Ideen kann nicht von der Vielheit getrennt gedacht werden. Das zweite Prinzip wird als ein Prinzip der Entzweiung in der indirekten Überlieferung berichtet.<sup>174</sup> In der Ideenwelt befindet sich die Entzweiung zuerst in der Trennung zwischen dem Einen und dem Sein. Die reine Einheit ist absolut teillos. Darum kann es nicht durch das Ist zum Ausdruck gebracht werden. Denn das

---

<sup>172</sup> Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen*, Tübingen 2015, S. 127.

<sup>173</sup> Περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μὲν ἐστὶ τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν („Um jeden Begriff herum ist also das Seiende zahlreich, die Menge des Nichtseienden aber unendlich“, 256e5-6); ἐκεῖνα γὰρ οὐκ ὄν ἐν μὲν αὐτὸ ἐστὶν, ἀπέραντα δὲ τὸν ἀριθμὸν τᾶλλα οὐκ ἐστὶν αὐτῷ („for, not being those others while it (the being) is its single self, it is not all that indefinite number of other things“, 257a5-6).

<sup>174</sup> Vgl. Aristoteles, *Met.* 1082a15; Alexander, *In Met.* 57,4H.; dazu Sextus Empiricus, *Adv. mathem.* X276-277.

kategoriale Ist setzt immer eine Zweiheit und die Verschiedenheit voraus. Das seiende Eine dagegen besteht aus zwei Teilen, nämlich dem Sein und dem Einen. Jedes Seiende ist zugleich etwas Einheitliches und auch umgekehrt. Das Sein und das Eine, als die Grundbestimmungen, können nicht voneinander getrennt werden, sondern bestimmen einander wechselseitig ins Unendliche.<sup>175</sup> Darum wird das seiende Eine pluralisiert und ist zu einer unendlichen Vielheit geworden. Die ursprüngliche Zweiheit des seienden Einen muss die Verschiedenheit zwischen dem Einen und dem Sein voraussetzen: Das Sein ist das Andere des Einen und das Eine ist das Andere des Seins. Das heißt, die Verschiedenheit ist die Ursache für die Entzweiung und daher die Vielheit und die Unendlichkeit der Ideen.<sup>176</sup>

## b. Die Bewegung

Nach dem Bericht des Aristoteles ist die Bewegung für Platon ein Prinzipiat der unbestimmten Zweiheit und durch Verschiedenheit, Ungleichheit und Nichtsein charakterisiert:

Daß unsere Lehre (über die Bewegung als Entelechie) richtig ist, wird schon aus dem klar, was die anderen Philosophen über sie sagen und daraus, daß es gar nicht leicht ist, sie anders zu bestimmen. Denn man kann doch die Bewegung und die Veränderung nicht in einer anderen Gattung ansetzen. Das wird deutlich, wenn man prüft, wie manche (die Platoniker) sie ansetzen, welche behaupten, *daß die Bewegung Verschiedenheit und Ungleichheit und das Nichtseiende sei*. Nichts von diesen ist notwendig bewegt, weder das Verschiedene noch das Ungleiche noch auch das Nichtseiende. Auch die Veränderung erfolgt nicht eher in diese hinein oder aus ihnen heraus als aus dem ihnen Entgegengesetzten (dem Identischen, Gleichen und Seienden). Der Grund dafür, die Bewegung mit diesen Bestimmungen gleichzusetzen, scheint darin zu liegen, daß sie etwas

---

<sup>175</sup> Vgl. *Parmenides*, 144c-e.

<sup>176</sup> Vgl. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen*, S. 341-342: „[D]as Eine ist selber seiend, wenn es das Einessein des Seienden ist. Dieses seiende Eine ist nun aber nicht nur auf das Seiende bezogen, von dem es zugleich als dessen Einheit unterschieden ist, sondern es ist in sich selbst in die Momente des Seins und der Einheit unterschieden und jedes dieser Momente wiederum usque ad infinitum. Denn das Eine kann in seiner Bestimmtheit als Einheit niemals ohne das Ist und dieses kann in seiner Bestimmtheit als Sein niemals ohne die Einheit festgehalten werden: da jedes immer sowohl es selbst wie das Andere ist, so ist es notwendig immerfort Zweiheit und niemals reine Einheit (142 D 9-143 A 1), ‚denn weder verläßt das Sein das Eine noch das Eine das Sein‘ (144E1f.). Somit ist das als Bestimmtheit des Seienden gedachte Eine (das unum coadunatum) als relationale, in sich unterschiedene Einheit notwendig zugleich das Andere seiner selbst.“



Unbestimmtes ist und daß die Prinzipien der negativen Gegensatzreihe (also Verschiedenheit, Ungleichheit und Nichtsein) aufgrund ihres Seinsmangels unbestimmt sind.<sup>177</sup>

Wie Platon im *Sophistes* betont, gibt es nicht nur Bewegung bei den Sinnendingen, sondern auch bei den Ideen. Der Aristoteles-Bericht soll daher nicht nur für die sinnliche Bewegung, sondern auch für die intelligible Bewegung gültig sein.

Das ursprüngliche und eigentliche Wesen der Bewegung besteht für Platon, wie auch der *Sophistes* zeigt, darin, Beziehung zwischen **Verschiedenen** zu sein; dies ist sowohl das Wesen der intelligiblen Bewegung als der Beziehung zwischen verschiedenen Ideen als auch das Wesen der sinnlich erscheinenden Bewegung als des Übergangs zwischen verschiedenen Zuständen. Als ‚Beziehung zwischen Verschiedenen‘ ist Bewegung aber durch die Ungleichheit dieser Verschiedenen und ihr relationales Nichtsein (das eine ist das andere nicht) wesentlich bestimmt; darum sind Verschiedenheit, Ungleichheit und Nichtsein die bestimmenden Momente der Bewegung.<sup>178</sup>

Die Bewegung ist dem Wesen nach die „Beziehung zwischen Verschiedenen“. Die sinnliche Bewegung bedeutet den Übergang zwischen verschiedenen Zuständen, d.h. das Verschwinden des vorherigen Zustandes und die Entstehung des neuen. Dies impliziert das Nicht-Festhalten und die Privation der vorherigen Bestimmung. Darum wird die sinnliche Bewegung durch das privative „Nichtsein“ charakterisiert. Im Vergleich dazu besteht die intelligible Bewegung der Ideen in den Beziehungen zwischen verschiedenen Ideen, z.B. in der wechselseitigen Verflechtung zwischen den „größten Gattungen“ und in dem Umgreifen und dem Umgriffenwerden zwischen dem Genos und dem Eidos. Die Ideen verlieren ihre eigene Bestimmtheit in diesen Beziehungen gar nicht, sondern erhalten sie eben dadurch. Durch diese Bewegung

---

<sup>177</sup> Aristoteles, *Phys.* III 2, 201b16-26 (TP 55A, Gaiser); Ὅτι δὲ καλῶς εἴρηται, δῆλον καὶ ἐξ ὧν οἱ ἄλλοι περὶ αὐτῆς λέγουσιν, καὶ ἐκ τοῦ μὴ ῥάδιον εἶναι διορίσαι ἄλλως αὐτήν. οὔτε γὰρ τὴν κίνησιν καὶ τὴν μεταβολὴν ἐν ἄλλῳ γένοιθαι θεῖναι δύναιτ' ἂν τις, δῆλόν τε σκοποῦσιν ὡς τιθέασιν αὐτὴν ἔνιοι, ἐτερότητα καὶ ἀνισότητα καὶ τὸ μὴ ὂν φάσκοντες εἶναι τὴν κίνησιν· ὧν οὐδὲν ἀναγκαῖον κινεῖσθαι, οὔτ' ἂν ἕτερα ἢ οὔτ' ἂν ἄνισα οὔτ' ἂν οὐκ ὄντα· ἀλλ' οὐδ' ἡ μεταβολὴ οὔτ' εἰς ταῦτα οὔτ' ἐκ τούτων μᾶλλον ἐστὶν ἢ ἐκ τῶν ἀντικειμένων. αἴτιον δὲ τοῦ εἰς ταῦτα τιθέναι ὅτι ἀόριστόν τι δοκεῖ εἶναι ἢ κίνησις, τῆς δὲ ἐτέρας συστοιχίας αἱ ἀρχαὶ διὰ τὸ στερητικαὶ εἶναι ἀόριστοι. Die Übersetzung stammt von J. Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen*, S. 129-130. Dazu vgl. auch Simplicius, *In Aristot. Phys.* (III2, 20b16 sqq.) p. 430 (34)-431 (16) Diels (TP 55B, Gaiser).

<sup>178</sup> Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen*, S. 130.

entfaltet sich das seiende Eine in seine verschiedenen Momente und dadurch denkt sein Wesen. Das heißt, durch das „Heraustreten“ aus sich selbst kehrt die einzelne Ideen eben zu sich selbst zurück. Die intelligible Bewegung ist daher nicht privativ, sondern positiv. „Die ewige Bewegung der Ideen im Sein erfüllt dieses allererst mit Bestimmungsreichtum und darum kehrt das Sein durch diese Bewegung ewig zu sich selbst zurück und ist so Geist, der in den Ideen sich selbst denkt und erkennt.“<sup>179</sup> Das Nichtsein bei der Bewegung der Ideen bedeutet die Andersheit, wie Platon ebenso im *Sophistes* zeigt. Die drei Momente der intelligiblen Bewegung, die Verschiedenheit, das Nichtsein und die Ungleichheit, bedeuten eigentlich dasselbe, nämlich die Verschiedenheit. Das heißt, die Verschiedenheit ist die Ursache der Bewegung der Ideen.<sup>180</sup>

Darüber hinaus ist bemerkenswert, dass das zweite Prinzip Platons selbst als Nichtsein bezeichnet werden kann.<sup>181</sup> Seinem eigenen Wesen nach ist es schlechthin privativ. Denn als das Materialprinzip alles Seienden ist es von allen Bestimmtheiten beraubt, wie die Chora im *Timaios* zeigt. In der intelligiblen Welt ist das Nichtsein zum Anderssein, nämlich eine Idee, geworden, weil seine Macht durch das Eine beherrscht wird. Seine Macht ist nicht mehr privativ, sondern produktiv, denn die vielfältige Ideenwelt ist durch seine Entzweigung hervorgebracht.

### c. Das bezugsweise Seiende (τὸ πρὸς τι)

Bemerkenswert ist, dass Platon im *Sophistes* die Andersheit als bezugsweise Seiendes bezeichnet. Platon teilt alles Seiende in zwei Arten: das An-sich-Seiende und das bezugsweise Seiende (τῶν ὄντων τὰ μὲν ἀπὸ καθ' αὐτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλλα ἀεὶ

<sup>179</sup> Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen*, S. 131.

<sup>180</sup> Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, S. 192: „Daraus geht ferner hervor, daß die einfache Unterscheidung, nach der die Erscheinungen ‚bewegt‘, die Ideen ‚bewegungslos‘ sind, nicht allgemein, sondern in bezug auf die räumlich-körperlichen Bewegungsarten gelten kann: unräumliche Bewegungen wie die einer dialektisch erfäßbaren Kommunikation der Ideen untereinander, jedenfalls mit der ‚Erzeugung‘ und ‚Entstehung‘ verbundene fortschreitende Entfaltung, gibt es nach platonischer Ansicht auch im Bereich des Übersinnlichen. Denn dies ist prinzipiell damit gegeben, daß das zweite Prinzip auch im Bereich der Ideen am Werk ist – wobei dort allerdings das erste Prinzip so stark dominiert, daß hier alle ‚Bewegung‘ in höchstem Maße ausgeglichen und ‚ruhig‘ sein muß.“ Vgl. dazu S. 187-188.

<sup>181</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaph.* IV2, 1004b27-1005a2 (= TP 40A).

λέγεσθαι, 255c12-13). Die Verschiedenheit ist ein bezugsweise Seiendes, denn das Verschiedene wird immer in Bezug auf ein Verschiedenes ausgesagt (τὸ δὲ γ' ἕτερον ἄει πρὸς ἕτερον, 255d1). Die Verschiedenheit ist eine Idee, und zwar eine der allgemeinsten Ideen, d.h., sie stellt sich als ewiges, stabiles und völlig selbständiges Seiendes dar. Darum ist die Verschiedenheit nicht in einem abgeleiteten Sinne seiend, wie die Sinnenfälligen, die erst durch die Teilhabe an den Ideen existieren können und davon abhängig sind. Andererseits unterscheidet Platon die Andersheit von dem Sein, das zu dem An-sich-Seienden gehört. In Bezug auf den Seinsstatus gibt es keinen Unterschied zwischen der Verschiedenheit und dem Sein, also den beiden Ideen. Der Unterschied besteht vielmehr darin, dass die Andersheit immer eine Relation impliziert und sich daher als etwas Relationales erweist.

In der indirekten Überlieferung der Prinzipienlehre Platons wird das zweite Prinzip als „πρὸς τι“ bezeichnet. Wie Hermodor, Alexander und Sextus referieren, gibt es eine Einteilung der Seinsarten bei Platon, nämlich in das An-sich-Seiende (καθ' αὐτό) und das bezugsweise Seiende (πρὸς ἕτερα).<sup>182</sup> Alle drei Berichte unterteilen das bezugsweise Seiende weiter in die konträren Gegensätze, wie das Gute und das Schlechte, und die Relationen im engeren Sinne (πρὸς τι), wie das Doppelte und das Halbe. In dem Hermodor-Bericht wird außerdem angeführt, dass die Relationen weiter in die bestimmten und die unbestimmten unterteilt werden können. Relationen sind bestimmt, wenn ihre Glieder im Verhältnis zueinander eine feste Bestimmtheit aufweisen, z.B. das Verhältnis von doppelt zu halb. In den Relationen wie größer und kleiner, mehr und weniger, schneller und langsamer gibt es kein festes Verhältnis, sondern immer Mehr und Weniger und daher unbegrenzte Unbestimmtheit. Nach den Berichten des Hermodors und des Sextus wird das „Mehr und Weniger“, das zu den Relationen im engeren Sinne gehört, mit der Hyle (Hermodor) oder der unbestimmten Zweiheit (Sextus) identifiziert. Das heißt, das zweite Prinzip, die unbestimmte Zweiheit, stellt die unbestimmte Relation dar. Sextus Empiricus berichtet, wie sich die Relationen im engeren Sinne von den Gegensätzen

---

<sup>182</sup> Vgl. Alexander, *In Aristot. Metaph.* (A6, 987b33), S. 55,20-56,35 Hayduck (= TP 22B); Simplicius, *In Aristot. Phys.* (I9, 192a3), S. 247,30-248,15 Diels (= TP 31); Sextus Empiricus, *Adv. mathem.* X248-283 (= TP 32).

unterscheiden: 1. Das eine Glied in einer Relation impliziert zugleich immer das andere, wie das Rechts immer das Links und umgekehrt. Das eine Glied in einem Gegensatz impliziert das andere dagegen nicht. 2. Die Aufhebung des einen Gliedes in einer Relation bedeutet zugleich die des anderen, während die Aufhebung des einen Gliedes in einem Gegensatz erst die Entstehung des anderen zulässt. Bei dem „Mehr und Weniger“ kann weder das „Mehr“ noch das „Weniger“ isoliert existieren. Vielmehr implizieren sie einander immer wechselseitig. Sie sind nämlich Relativbegriffe. Andererseits ist die unbestimmte Zweiheit insofern ein „πρός τι“, als sie in der inneren Richtungszweiheit, nämlich dem „Mehrwerden“ und dem „Wenigerwerden“, ins Unendliche fortschreiten kann und zur Unbestimmtheit führt und deswegen privativ nichtig ist. Das heißt, die unbestimmte Zweiheit ist reine Privation und hat keine selbständige Existenz. Darüber hinaus hängt das zweite Prinzip von dem Einen ab, sofern es noch nicht das bloße Nichts ist, was die absolute Verneinung der Einheit bedeutet. In der unbestimmten Richtungszweiheit wird die unbestimmte Zweiheit trotzdem als eine bestimmte Einheit erfasst. Sie ist „ein“ Prinzip, auch wenn eine Pseudoeinheit oder der niedrigste Grad der Einheit. Darum kann das zweite Prinzip nicht als das letztgültige Prinzip betrachtet werden.<sup>183</sup>

Das „πρός τι“ stellt einerseits den privativen Charakter und die Abhängigkeit an dem Einen des zweiten Prinzips und andererseits seine unbestimmte Relativität in der inneren Richtungszweiheit dar. Diese Charakterisierung ist allerdings die eigene Macht der unbestimmten Zweiheit, die sich erst in der Sinnenwelt manifestiert. In der Ideenwelt wirkt sich das „πρός τι“ unterschiedlich aus. Bei den Ideen gibt es keine Privation oder Unbestimmtheit mehr. Wie der Hermodor-Bericht zeigt, lässt sich das bezugsweise Seiende wieder in die bestimmten Relationen und die unbestimmten unterteilen. Diese beiden Relationen können als die unterschiedlichen Manifestationen des zweiten Prinzips jeweils in der sinnlichen Welt und in der intelligiblen Welt konzipiert werden. Wie Platon im *Sophistes* erläutert, bedeutet das „πρός τι“ in der Ideenwelt die Verschiedenheit. Denn die Verschiedenheit bedeutet das Verschiedene des Verschiedenen und impliziert daher die Relation. Jede

---

<sup>183</sup> Vgl. den Hermodor-Bericht in *TP* 31.

Beziehung muss die Verschiedenheit voraussetzen. Selbst bei der Identität verhält es sich ebenso: Als eine Idee, die ihre eigene Bestimmtheit hat, wird die Identität durch die Teilhabe an der Verschiedenheit von den anderen Ideen unterschieden. Dies gilt als eine äußere Verschiedenheit; wichtiger ist, dass die Identität selbst schon eine innere Verschiedenheit enthält. Denn bei der Identifizierung „A ist A“ gibt es bereits eine Zweiheit. Die zwei „A“ sind nicht ein und dasselbe. Die reine Identität befindet sich lediglich bei dem einfachhin Einen, das keineswegs durch Ist ausgesagt werden kann, denn das Ist impliziert immer Verschiedenheit und Entzweiung. Daher ist die Verschiedenheit das Prinzip der Relation. Bei dem seienden Einen ist das Sein ein Anderes des Einen und das Eine ein Anderes des Seins. Darum wird das seiende Eine entzweit und ist durch das wechselseitige Bestimmen dieser beiden Grundbestimmungen zur unendlichen Vielheit geworden. Alle einzelnen Ideen werden hervorgebracht. Das reine Eine ist absolut beziehungslos und von jeglicher Entzweiung befreit. Das seiende Eine wird jedoch durch die innere Verschiedenheit durch das „πρός τι“ charakterisiert und zeigt die „Seinsgemeinschaft“, d.h. die Totalität aller Arten von Beziehungen der Ideen.

So wie sich das Nichtsein des zweiten Prinzips in verschiedenen Seinsbereichen unterschiedlich auswirkt, verhält sich auch sein Verschiedenheitscharakter. Die Verschiedenheit in der Ideenwelt ist eine der allgemeinsten Ideen und geht in die Identität über. Dem bloßen Verschiedenen wird dagegen die Identität strikt abgesprochen. Es ist nicht mit selbst identisch, geschweige denn mit etwas anderem. Die Chora im *Timaios*, die als Aufnehmendes aller sinnlichen Bestimmungen fungiert, befindet sich in stetiger regelloser Bewegung. Zwar scheint sie alle sinnlichen Bestimmungen zu sein, zieht sich aber jedes Mal von derjenigen Bestimmung, die in ihr auftritt, zu sich selbst zurück und bleibt in ihrer absoluten Bestimmungslosigkeit, um andere Bestimmungen weiter aufzunehmen. Die bloße Andersheit ist daher immer das Andere von sich selbst. Infolgedessen ist das bloße Andere schlechthin bestimmungslos und unbestimmt. Die Verschiedenheit als eine Idee enthält dagegen alle Ideen in sich, sofern sie als eine der „größten Gattungen“ gilt. Sie geht nämlich durch alle Ideen hindurch und impliziert das Ideenganze, die Totalität aller

Bestimmtheiten. Daher erweist sich die Verschiedenheit als ein Reichtum an Bestimmtheiten.

Wie oben gezeigt wurde, erweist sich die Verschiedenheit als Ursache der Vielheit, Unendlichkeit, Bewegung, Entzweiung und Relation der Ideen. Da diese Bestimmungen auf das zweite Prinzip Platons zurückgeführt werden können, ist die Verschiedenheit mit dem Materialprinzip der Ideen zu identifizieren. „Es gibt auch bei den Ideen neben einem begrenzenden Prinzip des Maßes und der Ordnung (Hen) ein zweites der Unbegrenztheit, Bestimmbarkeit, Pluralität u. dgl.“<sup>184</sup> Die Verschiedenheit wird im *Sophistes* mit einer Bedeutung von Nichtsein identifiziert. In der „ungeschriebenen Lehre“ Platons sind das Andere und das Nichtsein zwei der Bezeichnungen des zweiten Prinzips. Da sich die Wirkungsweise der unbestimmten Zweiheit in verschiedenen Seinsbereichen unterschiedlich manifestiert, sind die Bedeutungen vom Anderen und dem Nichtsein dementsprechend sehr unterschiedlich. Während sie bei den Sinnendingen Unbestimmtheit und Unerkennbarkeit verursachen, wirken sie sich bei den Ideen positiv aus. Darüber hinaus bedeuten sie in der Ideenwelt dasselbe, nämlich die Andersheit. Das Materialprinzip der Sinnendinge ist den Sinnendingen untergeordnet, während das der Ideen mit ihnen gleichrangig ist. „Vielmehr ist die Dyas als Element der Ideen zwar einerseits etwas Bestimmbares, das durch das Hen präzisiert wird, andererseits aber selbst schon eine Art νοητόν.“<sup>185</sup> Der Grund dafür besteht darin, dass die Ideen keine Privation oder Unbestimmtheit, die eine „Möglichkeit“ (Dynamis in der Terminologie des Aristoteles) implizieren, in sich haben. Das Materialprinzip der Ideen fungiert als Entfaltungsbasis des Einen und führt dazu, dass eine Totalität der Bestimmtheiten entsteht.<sup>186</sup> Im *Sophistes* werden die Vielheit und die Bewegung des wahren Seienden von der Einführung des Nichtseins in die Ideenwelt getrennt behandelt, daher sollen sie dem Inhalt nach nicht isoliert betrachtet werden, insbesondere wenn wir die Berichte über das zweite Prinzip

---

<sup>184</sup> Happ, Hyle, *Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin 1971, S. 149.

<sup>185</sup> Happ, Hyle, *Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin 1971, S. 174.

<sup>186</sup> Happ, Hyle, *Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin 1971, S. 133: „daß das ἕτερον des Sophistes als Faktor der Differenz und Individuierung ein Aspekt, eine Erscheinungsweise des ‚zweiten Prinzips‘ ist, durch welches das Eine in den Ideenkosmos und die raum-zeitliche Welt entfaltet wird.“

Platons einbeziehen.

## Kapitel III

### Das Apeiron im *Philebos*

Im *Philebos*, wo es um die Frage geht, ob der Nus (νοῦς) oder die Lust (ἡδονή) das Gute für den Menschen darstellt, führt Platon zwei entscheidende metaphysische Exkurse ein: die „göttliche Methode“ (16c5-19a2) und die vierfache Einteilung (23b5-31a10). In beiden Stellen sind das Peras und das Apeiron betroffen. In der „göttlichen Methode“ wird dargestellt, dass alles Seiende aus dem Peras und dem Apeiron besteht (vgl. ἐξ ἐνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἔχόντων, 16c9-10); in der vierfachen Einteilung wird alles im Kosmos (πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί) in vier Gattungen (γένος, εἶδος) eingeteilt, nämlich das Peras, das Apeiron, das Gemischte aus den beiden (ἐξ ἀμφοῖν τούτων ἔν τι συμμισγόμενον) und die Ursache (αἰτία). Wie ist das Verhältnis zwischen den beiden metaphysischen Exkursen? Bedeuten das Peras und das Apeiron in beiden Stellen dasselbe? Um diese Fragen zu beantworten, müssen wir die beiden Abschnitte jeweils näher betrachten.

#### 1. Das Apeiron in der „göttlichen Methode“

##### a. Das Einheit-Vielheit-Problem

Die „göttliche Methode“ wird als eine Lösung des Einheit-Vielheit-Problems eingeführt. Wenn Protarchos behauptet, dass alle Lüste gut sind, zeigt ihm Sokrates, dass es unter derselben Kategorie unterschiedliche und sogar gegensätzliche Arten geben könnte, wie unter der Kategorie der Farbe das Weiße und das Schwarze etc. Daher gesteht Protarchos zu, dass es viele und ungleiche Lüste gibt, wie es unterschiedliche Typen von Erkenntnis gibt. Um die Diskussion zu vertiefen und im Niveau zu erhöhen, führt Sokrates ein allgemeines Einheit-Vielheit-Problem ein: „Ich



meine den Satz, der uns eben beigefallen ist und der seinem Wesen nach recht seltsam ist: daß *das Viele Eins ist und das Eins Vieles* – das hört sich doch seltsam an, und es fällt nicht schwer, das zu bestreiten, wenn jemand den einen oder anderen dieser Sätze aufstellt (τὸν νυνδὴ παραπεσόντα λέγω, φύσει πως πεφυκότα θαυμαστόν<sup>187</sup>. ἐν γὰρ δὴ τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἐν πολλὰ θαυμαστὸν λεχθέν, καὶ ῥάδιον ἀμφισβητῆσαι τῷ τούτων ὁποτερονοῦν τιθεμένῳ, 14c7-10).“ Das Problem des wechselseitigen Übergangs von dem Einen und dem Vielen betrifft die zentrale Lehre in Platons Dialektik (vgl. *Phaidr.* 266b-c, *Politei.* 476a-d, *Soph.* 253b-e, *Parm.* 129a-130b).

Die Einheit und die Vielheit lassen sich jedoch unterschiedlich verstehen. Sokrates unterscheidet verschiedene Verständnisse des Problems der Einheit und Vielheit. Er kritisiert zuerst zwei oberflächliche Verständnisse: 1. Jemand ist einerseits eins, andererseits vielfältig, sofern er zugleich hoch, kurz, schwer und leicht ist, wie Protarchos meint; 2. jemand ist einerseits eins in Hinsicht auf seine Ganzheit, andererseits vielfältig in Hinsicht auf seine Teile, wie seine Hände und Füße. Beide Ansichten haben die Einheit als sinnliches Einzelding verstanden, indes das Erste vom Standpunkt der verschiedenen Eigenschaften her, und das Zweite von dem des Verhältnisses zwischen dem Ganzen und den Teilen her. Sokrates bemerkt, dass sich das ernsthafte und wertvolle Problem der Einheit und Vielheit jedoch auf die ungewordenen und unvergänglichen Ideen beziehen muss, wie die Idee des Rindes, des Menschen, des Schönen, des Guten etc.<sup>188</sup> Solche Einheiten, nämlich die Ideen, werden von Platon auch als Monade (ἐνάδων, 15a6; μονάδας, 15b1) bezeichnet. In Bezug auf diese Monade stellt Sokrates drei Fragen: 1. Gibt es solche Monaden überhaupt? 2. Wie können sie einerseits ungeworden, unvergänglich und andererseits am sichersten eins sein? 3. Sind sie zugleich einheitlich und vielfältig, wenn sie in unendlich gewordenen Einzeldingen auftreten, indem sie sich in Vielheit teilen oder indem sie ganz von sich selbst getrennt werden, was unmöglich zu sein scheint?

---

<sup>187</sup> Platon verwendet zweimal θαυμαστόν, um diesen Ansatz zu loben. Vgl. die Verwendung von θαυμαστόν in *Parmenides* 129b-e, vor allem: τί θαυμαστόν, 129b1; τοῦτο ἤδη θαυμάσομαι 129c1; ἄξιον θαυμάζειν, 129c3; τί θαυμαστόν, 129c4; οὐδέ τι θαυμαστόν, 129d5; θαυμαστῶς, 129e3.

<sup>188</sup> Eine Parallele findet sich im *Parmenides* 129a-130b.

πρῶτον μὲν εἶ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὐσας· εἶτα πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἐκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην; μετὰδὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπίροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὐτῆς χωρὶς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν, ταῦτόν καὶ ἐν ἅμα ἐν ἐνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι.

Zunächst einmal, ob man annehmen darf, daß es derartige Einheiten wirklich gibt. Dann aber auch, wie diese Einheiten, deren jede eine und stets dieselbe ist und weder Entstehen noch Vergehen zuläßt, am sichersten dieses völlige Einssein bewahren können, drittens aber, wie man sie doch wieder in dem werdenden und in dem Unendlichen als zerstreute und zu vielem Gewordene zu setzen hat, oder aber – was als das unmöglichste von allem erscheinen müßte – als völlig von sich selbst getrennt, wobei dann dieses selbe und eine gleichzeitig im Eins und im Vielen vorhanden wäre (15b1-8).<sup>189</sup>

Die Schwierigkeit dieses Abschnittes besteht in der Bedeutung von 15b2-4: εἶτα πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἐκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην. Dies gilt auch als der Unterschied zwischen der Zwei-Fragen- und der Drei-Fragen-Interpretation. Nach der Zwei-Fragen-Interpretation wird der Schwerpunkt auf die erste Hälfte dieses Satzes (μίαν ἐκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην) gelegt, nämlich dass jede dieser Monaden ungeworden und unvergänglich ist. Diese Interpretation erweist sich als kaum zutreffend, sofern wir berücksichtigen, dass Platon vor der Stellung dieser Fragen bereits erwähnt hat, dass solche Monaden ohne Entstehen und Vergehen sind (τὸ ἐν μὴ τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων, 15a1-2), im Gegensatz zu den häufig als Einheiten betrachteten Einzeldingen. Wäre die Zwei-Fragen-Interpretation richtig, gäbe es hier eine unnötige Wiederholung. Schlimmer ist, dass dieser Textabschnitt beziehungslos im Text wäre. Denn dieser Interpretationsmöglichkeit nach gibt es lediglich zwei Fragen: 1. Existieren solche Monaden überhaupt? 2. Sind sie von den sinnlichen Einzeldingen getrennt? Die

---

<sup>189</sup> Es gibt unterschiedliche Deutungen dieses Textes. Anhand einer anderen Deutung des Textes vertreten manche Forscher die Auffassung, dass es nur zwei Fragen gibt, wie Hackforth, Striker, Gosling, Frede und Sayre. Die oben genannte Frage 2 ist mit Frage 3 verschmolzen. Vgl. R. Hackforth, *Plato's Philebus*, Cambridge 1972, S. 20; G. Striker, *Peras und Apeiron*, Göttingen 1970, S. 14; J. C. B. Gosling, *Plato Philebus*, Oxford 1975, S. 147; Dorothea Frede, *Platon, Philebos*, Göttingen 1997, S. 17; K.M. Sayre, *Plato's Late Ontology*, Princeton 1983, S. 119.

zweite Frage wird von den Anhängern dieser Interpretation mit dem Chorismos-Problem im *Parmenides* gleichgesetzt (130e4-131c11). Das Chorismos-Problem wird jedoch in der folgenden Passage der „göttlichen Methode“ nicht direkt erwähnt, die stattdessen als eine Lösung des vorher genannten Problems von Einheit und Vielheit angesetzt wird. Bei der „göttlichen Methode“ geht es, wie wir im Folgenden sehen werden, um ein umfassendes Problem der Konstitution des Seienden. Das Verhältnis *zwischen* den Ideen und den Sinnenfälligen, was in Rahmen der Konstitution des Sinnenfälligen erklärt werden kann, bildet nur einen Teil dieses Problems.

Der Schwerpunkt des Satzes 15b2-4 soll auf die zweite Hälfte ( [πῶς αὖ ταύτας]... ὁμῶς εἶναι βεβαίότατα μίαν ταύτην) gelegt werden und der gesamte Satz soll daher wie folgt gedeutet werden: Wie können die Ideen, welche weder Entstehen noch Vergehen unterliegen, einheitlich sein? Bevor Sokrates das allgemeine Problem von Einheit und Vielheit einführt, hat er Protarchos überzeugt, dass es verschiedene Arten unter einer Gattung geben kann. In den Beispielen der „göttlichen Methode“ wird dargestellt, wie eine Gattung in eine bestimmte Anzahl von Arten unterteilt werden kann. Daraus ergibt sich, dass die Ideen eigentlich keine reine Einheit darstellen, sofern einerseits eine Gattung die Arten in sich umgreift und andererseits die Arten das Wesen der Gattung umgekehrt in sich enthalten. Das heißt, die Ideen erweisen sich eigentlich als eine Einheit in der Vielheit. Obwohl sich die ungewordenen, unvergänglichen Ideen im Vergleich zu den sinnlichen Einzeldingen bereits als einheitlicher zeigen, sind sie nicht als reine Einheit zu betrachten. Infolgedessen müssen wir auch nach der Einheit der Ideen fragen. Um die Bedeutung noch zu verdeutlichen, hat Meinwald einen Nebensatz hinzugefügt und 15b2-4 wie folgt interpretiert:

how each of these, [though it is divided into many species or sub-species] while not admitting generation or destruction, is nevertheless most securely this one.<sup>190</sup>

Daher betreffen die drei Fragen der Reihe nach: 1. die Existenz der Ideen; 2. die

---

<sup>190</sup> C.C. Meinwald, One/Many Problems: Philebus 14c1/15c3, in: *Phronesis* (1996) Vol. XLI/1, S. 100.

Einheit und Vielheit der Ideen; 3. das Chorismos-Problem zwischen den Ideen und den Einzeldingen. Frage 2 ist unentbehrlich, sofern die Konstitution der Ideen in der „göttlichen Methode“ ausdrücklich behandelt wird. Wenn sich das ernsthafte Problem von Einheit und Vielheit auf die Einheiten wie die Ideen bezieht, kann es zwei Probleme in sich einschließen: das Problem der inneren Einheit und Vielheit der Ideen (die Konstitution der Ideen) und das Problem des Verhältnisses zwischen den Ideen (Einheiten) und den sinnlichen Einzeldingen (Vielheiten). Das Erste erweist sich als grundlegender, sofern das Sinnenfällige eine Nachahmung der Ideen darstellt. Das Chorismos-Problem muss daher auf der Grundlage der inneren Einheit und Vielheit der Ideen gelöst werden. Daraus folgt, dass das ernsthafte Problem von Einheit und Vielheit in erster Linie das innere Problem von Einheit und Vielheit bei den Ideen betreffen soll. Dies wird bereits im früheren Text des *Philebos* impliziert. Das zweite oberflächliche Verständnis des Problems von Einheit und Vielheit, welches von Sokrates erwähnt wird (Einheit in der Ganzheit und Vielheit in den Teilen bei dem Einzelding), gilt, wie Meinwald zeigt, nicht als eine Wiederholung des Verständnisses von Protarchos, sondern als eine Steigerung davon. Denn dies bereitet einen Übergang zu weiteren Diskussionen vor, sofern wir berücksichtigen, dass sich das innere Problem von Einheit und Vielheit der Ideen eigentlich auf das von Ganzheit und Teilen der Ideen bezieht.<sup>191</sup> Darüber hinaus stimmt Sokrates Protarchos zu, wenn dieser das Einheit-Vielheit-Problem als die Unterscheidung von verschiedenen Lüsten und Erkenntnissen versteht, nämlich ein Problem *innerhalb* der Ideen (vgl. 18e8-19b5).

Bemerkenswert ist, dass sich das Einheit-Vielheit-Problem bei den Ideen nicht nur auf die Klassifizierung der Ideen beschränken soll. Das Verhältnis zwischen der Gattung und der Art setzt ebenso die innere Einheit und Vielheit der Ideen voraus. Dasselbe gilt auch bei dem horizontalen Verhältnis zwischen den allgemeinsten Ideen, den sogenannten „größten Gattungen“ (vgl. die *Koinonia* der „größten Gattungen“ im *Sophistes* und die zweite Hypothese im *Parmenides*). Zusammenfassend ist festzuhalten, dass das Einheit-Vielheit-Problem im *Philebos* ein allgemeines sein soll,

---

<sup>191</sup> Vgl. C.C. Meinwald, One/Many Problems: Philebus 14c1/15c3, in: *Phronesis* (1996) Vol. XLI/1, S. 98-100.

das nicht nur das Verhältnis zwischen den Ideen und den Sinnenfälligen, sondern auch die innere Konstitution der Ideen umfasst.

## b. Das umfassende Apeiron

Die „göttliche Methode“ wird von Sokrates hochgeschätzt und mit der Dialektik identifiziert, die sich wesentlich von der Eristik unterscheidet (οἷς διακεχώρισται τό τε διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς ἡμᾶς ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους, 17a3-5). Der Inhalt dieser Methode lautet:

[...] ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρασ δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων (16c9-10).

In der Erläuterung dieser Methode (von 16c10 an) hat Sokrates einen solchen Vorgang dargestellt, wobei eine höhere Idee durch eine bestimmte Anzahl von niedrigeren Ideen letztlich zu unendlichen Einzeldingen übergeht:

Da das so geordnet ist (τούτων οὕτω διακεκοσμημένων), müssen wir also von allem jedesmal eine Idee (μίαν ιδέαν) annehmen und suchen – und wir werden sie darin auch finden. Haben wir sie aber erfaßt, so müssen wir anschließend sehen, ob diese eine nicht etwa zwei sind, und ist das nicht der Fall, dann vielleicht drei oder irgendeine andere Zahl (ἀριθμόν), und so immer wieder bei allen jenen Eins, bis wir von dem ursprünglichen Eins (τὸ κατ' ἀρχᾶς ἓν) nicht nur sehen, daß es Eins (ἓν) und Vieles (πολλὰ) und Unendliches (ἄπειρά) ist, sondern auch wie vieles (ὀπόσα). Die Idee des Unendlichen (τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ιδέαν) aber darf man auf die Vielzahl nicht anwenden, ehe man die Zahl ganz überblickt hat, die zwischen dem Unendlichen (τοῦ ἀπείρου) und dem Eins liegt; dann erst darf man jedes einzelne Eins von allem ins Unendliche (τὸ ἄπειρον) aufgehen lassen und sich nicht mehr mit ihm abgeben.<sup>192</sup>

Der wichtigste Schritt, wodurch sich der dialektische Vorgang von dem

<sup>192</sup> 16c10-e2: δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων ἀεὶ μίαν ιδέαν περὶ παντὸς ἐκάστοτε θεμένους ζητεῖν – εὐρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν – ἔαν οὖν μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἢ τινα ἄλλον ἀριθμόν, καὶ τῶν ἐν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχρι περ ἂν τὸ κατ' ἀρχᾶς ἓν μὴ ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδη τις, ἀλλὰ καὶ ὀπόσα· τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ιδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν πρὶν ἂν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδη τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἐνός, τότε δ' ἤδη τὸ ἐν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἔαν.

eristischen unterscheidet<sup>193</sup>, besteht darin, die bestimmte Zahl zwischen dem „ursprünglichen Einen“ und dem Unendlichen herauszufinden. Es ist von eristischer Natur, wenn man direkt vom Einen zum Unendlichen übergeht und auch umgekehrt<sup>194</sup>. Wie Platon in den Beispielen von den Tönen in der Musik und von den Buchstaben in der Sprache darstellt, ist es entscheidend, die bestimmte Anzahl von Arten zwischen der einheitlichen Idee und den unendlichen einzelnen Manifestationen dieser Idee festzustellen. Daraus ergibt sich, dass sich der Vorgang in der Erläuterung der „göttlichen Methode“ hauptsächlich darauf richtet, die Struktur innerhalb der Ideen zu untersuchen. Der Übergang von einer Idee zu den unendlichen Einzeldingen wird dagegen als nebensächlich betrachtet. In dieser Darstellung lassen sich das Eine mit der höheren Idee, das Viele mit der bestimmten Anzahl der niedrigeren Ideen und das Unendliche mit den Einzeldingen identifizieren.

In den folgenden Beispielen scheint es, dass es um die Klassifizierung der Ideen geht. Die Töne in der Musik müssen verschiedenen Arten zugeordnet werden. In der Sprache werden unendliche Laute in einige Klassen von Buchstaben eingeordnet, wie die Vokale, die mittleren und die stummen. Die Klassifizierung unterscheidet sich von der Dihairesis im engen Sinne, nämlich zwischen der Gattung und der Art, dadurch, dass das Kriterium der Unterscheidung in der Klassifizierung selbständig ist, während es in der Dihairesis auch in anderen Gattungen verwendet werden kann. Zum Beispiel, die Unterscheidung der Farbe in das Weiße und das Schwarze etc. gilt als eine Klassifizierung, während die Differenzierung in die Schönen und die Hässlichen als eine Dihairesis gilt, da die Schönheit und die Hässlichkeit auch anderen Gattungen, wie der Gestalt, zukommen können.<sup>195</sup> Die Unterteilung der Töne und der Buchstaben ist daher als eine Klassifizierung zu betrachten.

---

<sup>193</sup> *Philebos* 16e4 f.: „Die Weisen nun unter den heutigen Menschen setzen ein Eins, wie sie es gerade treffen, und zwar rascher oder langsamer, als es sein sollte, und gleich nach dem Eins das Unendliche; das in der Mitte hingegen entgeht ihnen. Und doch beruht gerade darauf der Unterschied, ob unser Meinungs Austausch auf dialektische oder auf eristische (streitsüchtig) Art vor sich geht.“

<sup>194</sup> Der gegenläufige Vorgang, nämlich direkt vom Unendlichen zum Einen zu gehen, ist auch eristisch. Siehe 18a-b: „[U]nd wenn jemand umgekehrt genötigt ist, zuerst das Unendliche zu nehmen, so soll er ebenso nicht gleich auf das Eins blicken, sondern wiederum auf eine Zahl, die in sich eine bestimmte Menge enthält, die man übersehen kann, und erst zuletzt nach allem auf das Eins sehen.“

<sup>195</sup> Zur Unterscheidung zwischen der Klassifizierung und der Dihairesis im engen Sinne siehe: S. Delcomminette, *Le Philèbe de Platon, Introduction à l'Agathologie platonicienne*, Leiden-Boston 2006, 111-125; J. M. Moravcsik, Form, nature, and the good in the Philebus, in: *Phronesis*, 24 (1979), 81-104.

Der Zweck der ganzen Erläuterung der „göttlichen Methode“ (16c10 ff.) besteht, wie Protarchos zusammenfasst, jedoch darin, die Arten von Lüsten und Erkenntnissen festzustellen: „Nach den Arten der Lust (εἶδη ἡδονῆς) scheint mir nämlich Sokrates zu fragen, ob es solche gibt oder nicht und wie viele (ὅποσα) und was für welche (ὅποῖα). Und dasselbe möchte er auch in bezug auf die Vernunft wissen“ (19b2-4). Sokrates versucht, Protarchos zu zeigen, dass es sowohl gute (reine) als auch schlechte (vermischte) Lüste und auch Wissen auf verschiedenen Stufen der Wahrheit gibt. Die Kriterien dafür, nämlich die Gutheit oder die Reinheit (bei den Lüsten) und die Wahrheit (beim Wissen), beschränken sich jedoch nicht auf die Lüste oder die Erkenntnisse, sondern können in einem weiteren Umfang verwendet werden. Daraus folgt, dass es eine Abweichung zwischen den Beispielen (den Tönen und den Buchstaben) und dem Zweck der Erläuterung gibt. Trotzdem ist nicht zu schließen, dass Platon hier einen Fehler gemacht hat. Denn sowohl die Klassifizierung als auch die Dihairesis im engeren Sinne gehören zur Methode, die die innere Struktur innerhalb der Ideen behandelt, wie die Darstellung in 16c10-e2 zeigt. Da sich das Kriterium in der Dihairesis im engeren Sinne nicht nur in einem Fall verwenden lässt, erweist sich diese Methode als allgemeiner und daher komplizierter als die Klassifizierung. Daher ist zu vermuten, dass Sokrates zuerst Protarchos durch die einfachere Methode zu erläutern und Vorbereitung für weitere Diskussionen zu treffen beabsichtigt.

Aus dem oben Dargestellten geht hervor, dass es eine Einschränkung bei den Beispielen im Vergleich zur allgemeineren Erläuterung der „göttlichen Methode“ in 16c10-e2 gibt. Bemerkenswert ist, dass die Erläuterung in 16c10-e2 selbst *ebenso* eine Einschränkung zur eigentlichen Bedeutung der „göttlichen Methode“ (16c9-10) darstellt, wie wir anschließend zeigen werden.

Anhand der verschiedenen Verständnisse von „τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι“ kann der Satz in 16c9-10 (ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἔχόντων) auf drei Arten verstanden und übersetzt werden:

- 1) Alles, was als immer seiend bezeichnet wird, besteht aus Einem und Vielem und hat in sich der Natur nach Grenze und Unbegrenztheit.
- 2) Alles sogenannte Seiende (d.h. kein wirkliches Seiendes) besteht aus Einem und Vielem und hat in sich der Natur nach Grenze und Unbegrenztheit.
- 3) Alles, was als seiend bezeichnet wird, besteht aus Einem und Vielem und hat in sich der Natur nach Grenze und Unbegrenztheit.

In den drei obigen Übersetzungen bedeutet „τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι“ jeweils die Ideen (immer seiend), die Sinnenfälligen (sogenannt seiend) und alles Seiende.

Aus der Darstellung in 16c10-e2 ist zu erschließen, dass die Ideen aus Einheit und Vielheit bestehen und Grenze und Unbegrenztheit in sich haben. Denn die Struktur der oberen und der unteren Ideen zeigt einerseits, dass eine obere Idee in untere Ideen unterteilt werden kann, andererseits, dass eine untere Idee seine obere Idee als Wesen in sich enthalten muss. Daher zeigen sich die beiden als eine Einheit in der Vielheit, anstatt als eine reine Einheit. Das heißt, die Einheit und die Vielheit gelten als konstitutive Momente der Ideen. Andererseits soll das Gegensatzpaar der Grenze und der Unbegrenztheit eine Parallele zum dem der Einheit und der Vielheit sein. Denn die Grenze der Ideen bedeutet ihre Bestimmtheit und die Unbegrenztheit der Ideen besteht darin, dass jede Idee das Ideenganze in sich enthält, sofern sie erst im Ideenganzem ihre eigene Bestimmtheit erhält. Die Unbegrenztheit der Ideen kann nicht die unendlichen sinnlichen Manifestationen sein, sofern die Letzteren nicht *der Natur nach* in den Ideen (ἐν αὐτοῖς σύμφυτον) enthalten sind. Daher gelten die Grenze und die Unbegrenztheit ebenso als konstitutive Momente der Ideen. Sie beziehen sich auf die Konstitution der Ideen, wie die Einheit und die Vielheit.

Aus dem oben Gesagten folgt, dass „τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι“ die Ideen umfassen muss. Die zweite Übersetzung erweist sich als unhaltbar. Die Frage ist, ob „τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι“ nicht nur die Ideen, sondern auch die Sinnenfälligen umgreift. Mit anderen Worten: Ist die Festlegung in 16c9-10 allgemein, d.h. für alles Seiende, gültig? Es scheint, dass die Konstitution des Sinnenfälligen in der Erläuterung zur „göttlichen Methode“ in 16c10-e2 und auch in den Beispielen davon



(17a ff.) unberührt bleibt. Es ist jedoch nicht auszuschließen, dass die Konstitution des Sinnenfälligen nicht in der Festlegung in 16c9-10 umgriffen werden kann, sofern wir berücksichtigen, dass die Beispiele bereits eine Einschränkung zur Erläuterung der „göttlichen Methode“ darstellen. Vielmehr ist zu erschließen, dass die Erläuterung im Textabschnitt 16c10-e2 selbst ebenso als eine Einschränkung zur „göttlichen Methode“ gilt. Diese Erläuterung kann im Ganzen auch als ein Beispiel der allgemeineren „göttlichen Methode“ betrachtet werden. Wenn Sokrates die allgemeine und auch inhaltsarme „göttliche Methode“ immer wieder konkretisiert und einschränkt (etwa Beispiele gibt), kann ihm Protarchos, der sich nicht als ein Fortgeschrittener in Philosophie erweist, besser folgen. Dieser Schluss lässt sich durch die Heranziehung der vierfachen Einteilung bestätigen.

## 2. Das Apeiron in der vierfachen Einteilung

Sokrates beweist, dass weder ein Leben von reiner Lust noch ein Leben von reinem Nus ein gutes Leben für den Menschen bedeuten kann. Denn keines davon ist für den Menschen vollkommen (τέλειον), hinreichend (ικανόν) und für sich genommen erstrebenswert (αίρετός). Vielmehr ist das ein gutes Leben, in welchem sich Nus und Lust vermischen. Um nun eine Entscheidung zu treffen, ob der Nus oder die Lust den Vorzug genießt und welche der beiden Ursache dafür ist, dass das gemischte Leben erstrebenswert und gut ist, führt Sokrates eine vierfache Einteilung alles Seienden im All (πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί, 23c4) ein. Das „apeiron“ (τὸ ἄπειρον, 23c9), das „peras“ (τὸ πέρασ, 23c10), das Gemischte aus den beiden (ἐξ ἀμφοῖν τούτοις ἔν τι συμμισγόμενον, 23c12-d1) und die Ursache des Gemischten (τὴν αἰτίαν, 23d7) gelten als vier Gattungen alles Seienden im All. Die vierfache Einteilung fungiert als ein anderes Mittel (ἄλλης μηχανῆς) oder andere Waffen (βέλη ἕτερα) als das, was in der vorherigen Diskussion gebraucht wird, obwohl sie teilweise auch dasselbe wie jenes ist (ἔστι δὲ ἴσως ἓνια καὶ ταῦτά, 23b9). Mit dem vorherigen Mittel soll die „göttliche Methode“ gemeint sein. Daraus ergibt sich die Frage: In

welcher Hinsicht ist die vierfache Einteilung anders als die „göttliche Methode“ und in welcher Hinsicht dasselbe?

### a. Der Umfang der vierfachen Einteilung

In der vierfachen Einteilung wird „πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί“ (23c4) in vier Gene (Gattungen) geteilt: das Peras, das Apeiron, das Gemischte und die Ursache:

So.: Alles, was gegenwärtig im Weltall vorhanden ist (πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί), wollen wir in zwei Teile ((διχῆ)) teilen oder, wenn du lieber willst, in drei (τριχῆ).

Pro.: Du solltest wohl erklären, nach welchem Gesichtspunkt.

So.: Nehmen wir irgendeinen Satz von vorhin (ἄττα τῶν νυνδῆ λόγων).

Pro.: Was für einen?

So.: Wir sagten doch, Gott habe vom Seienden das eine als unbegrenzt, das andere dagegen als Begrenzung gezeigt. (τὸν θεὸν ἐλέγομέν που τὸ μὲν ἄπειρον εἶξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας)

Pro.: Ja, gewiß.

So.: Diese beiden also wollen wir als die beiden ersten Arten (εἰδῶν) setzen und als dritte dazu noch ein Eins, das aus diesen beiden gemischt ist (τὸ δὲ τρίτον ἐξ μφοῖν τούτοις ἐν τι συμμισγόμενον). Ich mache mich offenbar ziemlich lächerlich, wenn ich das so nach Arten auseinandernehme und zusammenzähle.

Pro.: Was meinst du damit, guter Freund?

So.: Mir scheint, ich brauche noch eine vierte Gattung.

Pro.: Sag, welche.

So.: Schau einmal nach der Ursache, warum diese beiden ersten miteinander vermischt werden (τῆς συμμείξεως τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν), und setze diese zu den dreien noch als vierte hinzu (23c4-d8).

Sowohl der Umfang dieser Einteilung als auch deren Bedeutung lohnen der näheren Betrachtung. Zuerst sollten wir festlegen, was mit dem „πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί“ gemeint ist. Bedeutet es *alles*, was es gibt, oder lediglich bestimmte Art von Seiendem?

Im ganzen Abschnitt der vierfachen Einteilung (23b5-31a10) wird „τὸ πᾶν“ im Sinne des Kosmos gebraucht. In 29a-31a zieht Sokrates eine Analogie zwischen dem Menschen und dem Kosmos in Hinsicht auf Körper und Seele. Sokrates versucht

zuerst zu zeigen, dass die vier Elemente ebenso Bestandteile des kosmischen Körpers sind, und zwar noch den Elementen beim Menschen in Größe, Schönheit und Kraft übergeordnet. Sokrates unterscheidet zwei Arten von Feuer, nämlich das Feuer bei den Menschen (πῦρ [...] παρ' ἡμῖν) und das Feuer im Kosmos. Das Letztere wird Feuer im All ([πῦρ] δ' ἐν τῷ παντί, 29b10, c2, d2; vgl. τὸ τοῦ παντὸς πῦρ, 29c6) genannt. Anschließend sagt Sokrates:

[D]aß es im Weltall (ἐν τῷ παντί) viel Unbegrenzt gibt und auch Grenze genug, außer diesen aber noch eine nicht gering zu schätzende Ursache; die ordnet und regelt Jahre und Jahreszeiten und Monate, und man könnte sie mit vollem Recht als Weisheit und Einsicht bezeichnen. (30c3-7)

Sokrates beweist, dass sowohl die körperlichen Elemente als auch die Seele des Menschen aus dem Kosmos stammen. Sowie es beim Menschen die vier Gattungen gibt, befinden sich die vier Gattungen auch im Kosmos, d.h. im Weltganzen. Die Bezeichnung „τὸ πᾶν“ (das All) ist hier offensichtlich gleichbedeutend mit dem Kosmos. Dies wird auch im *Timaios*, wo die Kosmologie das Hauptthema bildet, bestätigt.<sup>196</sup> Es ist daher naheliegend, dass sich „πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί“ auf die Sinnenwelt beschränken soll. Nicht *alles*, was es gibt, wird in der vierfachen Einteilung umfasst, sondern lediglich alles Seiende im Kosmos oder im Weltganzen.

Andererseits ist zu bemerken, dass das Gemischte durch Werden charakterisiert wird. Platon bezeichnet das Gemischte an mehreren Stellen entweder durch die Substantiv- oder die Verbformen des „γένεσις“ (vgl. γενέσεις, 25e4; ἐγέννησεν, 25e8; γέγονε, 26b2; γίγνοιτο, 26e5; τὰ γιγνόμενα, 26e3; τὸ γιγνόμενον, 27a1; γιγνόμενον, 27a6; τὰ γιγνόμενα, 27a11). Bemerkenswert ist, dass das Gemischte zugleich als rätselhaftes „Werden/Entstehung zum Sein/Seienden“ (γένεσιν εἰς οὐσίαν, 26d8) oder „gewordenes Sein/Seiendes“ (γεγεννημένην οὐσίαν, 27b8-9) konzipiert wird. Es scheint, dass das Werden und das Sein, die unvereinbar miteinander sein sollen<sup>197</sup>,

<sup>196</sup> Die Gleichsetzung von „τὸ πᾶν“ mit dem Kosmos findet sich z.B. in *Timaios* 27a4, c2, 4, 28b1, c4, 29c5, d7-8, 30b5.

<sup>197</sup> Platon unterscheidet das Sein vom Werden dadurch, dass die Ideen durch ihre reine Bestimmtheit, Ewigkeit und Beständigkeit das wahrhafte Sein (οὐσία) darstellen, die Sinnenfälligen wegen ihrer Unbestimmtheit, Zeitlichkeit und Unbeständigkeit indes nur das Werden (γένεσις). Vgl. vor allem *Politeia* 477a-479d. Dazu

zugleich dem Gemischten zukommen. Um dieses Problem zu lösen, meinen manche Interpreten, dass Platon hier eine gewisse Überbrückung zwischen dem Immerseienden und dem Immerwerdenden konstruiert hat.<sup>198</sup> Diese Deutung scheidet jedoch daran, dass Platon im *Philebos* eigentlich den Unterschied zwischen den Ideen und den sinnlichen Dingen beibehält. Im Abschnitt des Problems von Einheit und Vielheit unterscheidet Sokrates zwei Arten von Einheit, nämlich die eine Einheit, die weder entsteht noch vergeht (τὸ ἐν μὴ τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων, 15a1-2), mit der offenbar die Ideen gemeint sind, und die andere Einheit, die hingegen sowohl entsteht als auch vergeht und die die sinnlichen Dinge bedeutet.

Bemerkenswert ist, dass Platon in der Behandlung der Konstitution der Seele im *Timaios* eine οὐσία, die mit dem Sinnenfälligen verbunden ist, erwähnt: „Aus der unteilbaren und sich immer gleichbleibenden Wesenheit und aus jener anderen, die in den Leibern entsteht und teilbar ist – aus diesen beiden mischte er eine dritte, mittlere Art von Wesenheit zusammen“ (τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκράσατο οὐσίας εἶδος, 35a1-4). Die Seele besteht aus der Mischung von der unteilbaren, unveränderlichen οὐσία und der teilbaren, sich im Körper befindenden οὐσία. Hier wird οὐσία bemerkenswerterweise auch im Sinne des sinnlichen Seienden gebraucht. Da Platon eine strikte Unterscheidung zwischen Sein und Werden getroffen hat, ist zu schließen, dass der Gebrauch von teilbarer οὐσία als eine Ausnahme gelten soll. Obwohl die οὐσία im strikten Sinne die Ideen bezeichnen muss, könnte es im weiteren Sinne in den Dialogen gebraucht werden. Daraus können wir erschließen, dass die οὐσία in „γένεσις εἰς οὐσίαν“ und „γεγεννημένη οὐσία“ ebenso das sinnliche Seiende bedeuten könnte. Dass mit dem Gemischten das Sinnenfällige gemeint sein kann, wird durch die Beispiele davon bestätigt.<sup>199</sup> Daher können wir

---

Halfwassen, Artikel „Substanz“ I, in: J. Ritter, K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 10, Basel und Stuttgart 1999, Sp. 495-507.

<sup>198</sup> Vgl. G. E. L. Owen, *The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues: Classical Quarterly* N. S. 3, 1953, 79-95. Dazu K.M. Sayre, *Plato's Late Ontology*, Princeton 1983, 177; J. C. B. Gosling, *Plato Philebus*, Oxford 1975, 94-95.

<sup>199</sup> Beispiele des Gemischten lauten: 1. Gesundheit (ὕγεια, 25e8, 26b6, 31c11); 2. Musik (μουσικὴν, 26a4); 3. Jahreszeiten (ὄρᾱί, 26b1); 4. alles Schöne, das uns geworden ist (ὅσα καλὰ πάντα ἡμῖν γέγονε, 26b1-2); 5. (körperliche) Schönheit (κάλλος, 26b6); 6. (körperliche) Stärke (ισχὺν, 26b6); 7. viele andere schöne Dinge in der Seele (ἐν ψυχᾷς αὖ πάμπολλα ἕτερα καὶ πάγκαλα, 26b6-7); 8. das gemischte Leben aus Vernunft und Lust (ὁ

festlegen, dass „γένεσις εἰς οὐσίαν“ und „γεγενημένη οὐσία“ jeweils „Entstehung zum (sinnlichen) Seienden“ und „gewordenes (sinnliches) Seiendes“ bedeuten sollen. Die οὐσία wird nämlich hier nicht als Sein, d.h. im strikten Sinne, sondern als sinnliches Seiendes, wie im *Timaios*, verwendet. Dass das Gemischte immer nur mit positiven Bestimmungen wie Harmonie, Maß, Ordnung etc. verbunden ist (vgl. 25d ff., 27d), soll so verstanden werden, dass es hier nur um die Entstehung des Sinnenfälligen geht. Die Vernichtung davon, was negative Bestimmungen impliziert, wird nicht berücksichtigt.

Aus dem oben Dargestellten ergibt sich, dass sowohl der Gegenstand der vierfachen Einteilung, nämlich „πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί“, als auch die Gattung des Gemischten das Sinnenfällige bezeichnen. Andererseits befindet sich die vierte Gattung, d.h. der Nus, gar nicht *im* Kosmos und gehört daher nicht zu „πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί“. Es liegt daher nahe, dass es in der Einteilung hier nicht um die Unterteilung von allem Seienden im Kosmos in verschiedene Arten geht. Wie ist dann die Einteilung zu verstehen? Dazu müssen wir noch die zwei anderen Gattungen näher betrachten.

## **b. Das Apeiron als das Mehr und Weniger**

Die Beispiele des Apeiron im Text lassen sich wie folgt zusammenfassen:

### 1. (das) Mehr und (das) Weniger:

τὸ μᾶλλον τε καὶ ἥττον (24a9, b5, c2, d1, 25c10-11, 27e5-6, 41d8; vgl. τῷ τοῦ μᾶλλον καὶ ἐναντίου, 26d1-2)

μᾶλλον τε καὶ ἥττον (24e7, 52c7)

τὸ πλεον καὶ τὸ ἔλαττον (24c5)

πλεον καὶ ἔλαττον (25c9)

### 2. (das) Wärmere und (das) Kältere

---

νικηφόρος οὗτος βίος, 27d10); 9. Harmonie (ἀρμονίαν, 31c11); 10. Lebewesen (ἔμψυχον, 32b1); 11. die maßvollen Lüste (τὰς [ἡδονὰς] τῶν ἐμμέτρων, 52d1).

- θερμότερον καὶ ψυχρότερον (24a7-8, 25c5)  
 τῷ θερμότερῳ καὶ ψυχροτέρῳ (24b4)  
 τὸ θερμότερον καὶ τὸ ψυχρότερον (24d4-5, Vgl. 24d6-7)
3. (das) Starke und (das) Schwache  
 τὸ σφόδρα καὶ τὸ ἡρέμα (24c1-2)  
 τὸ σφόδρα καὶ ἡρέμα(24e8)  
 σφοδρότερον ἡσυχαιτέρον (24c4)
4. Trockener und feuchter  
 ξηρότερον καὶ ὑγρότερον (25c8)
5. Schneller und langsamer  
 θᾶπτον καὶ βραδύτερον (25c9)  
 ταχεῖ καὶ βραδεῖ (26a2)
6. Größer und kleiner  
 μεῖζον καὶ μικρότερον (25c9-10)
7. Hoch und tief  
 ὀξεῖ καὶ βαρεῖ (26a2)
8. Überschuss  
 τὸ λίαν (24e8, 26a7)
9. Frost und Hitze  
 χειμῶσιν καὶ πνίγεσιν (26a6)
10. Schmerz und Lust, die intensiv sind  
 ἡδονὴ καὶ λύπη (27e5, 41d9)  
 ἡδονὴ (27e8, 31a9-10)  
 <τάς> [ἡδονὰς]τὸ μέγα καὶ τὸ σφοδρὸν αὖ <δεχομένας> (52c4-5)<sup>200</sup>

Die Gemeinsamkeit der obigen Beispiele besteht im „Mehr und Weniger“ („τὸ μᾶλλον τε καὶ ἧττον“). Dies gilt als Kriterium und auch als Wesen (φύσις) des Apeiron:

<sup>200</sup> Vgl. Benitez, *Forms in Plato's Philebus*, S. 71.

Alles, bei dem wir sehen, daß es ein Mehr oder ein Weniger (μᾶλλον τε καὶ ἥττον γιγνόμενα) wird oder daß es das Kräftig oder das Schwach (τὸ σφόδρα καὶ ἥρεμα δεχόμενα) annimmt und das Sehr (τὸ λίαν) und was es sonst noch dergleichen (ὅσα τοιαῦτα πάντα) gibt: das alles müssen wir unter die Gattung des Unbegrenzten (εἰς τὸ τοῦ ἀπείρου γένος) als unter Eines (εἰς ἓν) zusammenfassen nach unserem Satz von vorhin, da wir behaupteten, wir sollten nach Möglichkeit alles Zerrissene und Zerspaltene zusammenführen und es als einheitliches Wesen (μίαν [...] τινα φύσιν) bezeichnen – wenn du dich noch daran erinnerst (24e7-25a4).<sup>201</sup>

Wenn das „Mehr und Weniger“ als Kriterium des Apeiron erwähnt wird, treten das Mehr und das Weniger immer zusammen anstatt getrennt auf. Wie das „Mehr und Weniger“, kommen fast alle Beispiele des Apeiron im Gegensatzpaar vor, z.B. das Wärmere und das Kältere, das Starke und das Schwache. Daraus folgt, dass lediglich das Gegensatzpaar als ein Ganzes als Apeiron gelten kann. Jedes einzelne Glied in einem Gegensatzpaar soll nicht als Apeiron bezeichnet werden. Jedes Glied des Gegensatzpaars stellt einen Relativbegriff dar. Denn es kann nicht ohne sein Gegenteil gedacht werden. Das Wärmere steht immer im Vergleich zum Kälteren und auch umgekehrt. Und wenn das eine Glied des Gegensatzpaars aufgehoben wird, wird das andere zugleich aufgehoben. Das heißt, sie bestehen und verschwinden zusammen. Obwohl Platon nicht immer nur einen Artikel vor dem Gegensatzpaar verwendet, wie die obige Liste zeigt, bedeutet das nicht, dass Platon jedes einzelne Glied eines Gegensatzpaars als Apeiron betrachtet.<sup>202</sup>

Das „Mehr und Weniger“ bedeutet, dass es immer zwei entgegengesetzte Richtungen innerhalb des Apeiron gibt. Das Apeiron schwankt zwischen diesen beiden Extremen und befindet sich in der Unbestimmtheit. Andererseits bezeichnen die Beispiele des Apeiron entweder eine bestimmte sinnliche Eigenschaft, etwa Temperatur und Geschwindigkeit, oder können auf solche Eigenschaften zurückgeführt werden. Der Frost und die Hitze können z.B. als „zu kalt“ und „zu

---

<sup>201</sup> Vgl. *Philebos* 24a9, 25c10-11, 26d1-2, 27e5-6.

<sup>202</sup> Striker behauptet, dass Platon jedes Einzelne eines Gegensatzpaars als „apeiron“ betrachtet, denn Platon verwendet nicht einen Artikel vor einem Gegensatzpaar, sondern immer zwei. Nur vor der Natur des „apeiron“, nämlich dem „Mehr und Weniger“, benutzt Platon dagegen immer einen Artikel allein. Nach ihrer Meinung ist der Gebrauch des Artikels hier entscheidend und spricht dafür, dass jedes Einzelne eines Gegensatzpaars bereits als „apeiron“ gelten kann. Vgl. G. Striker, *Peras und Apeiron*, Göttingen 1970, S. 47. Ausführliche Widerlegungen in dieser Hinsicht finden sich bei E. E. Benitez, *Forms in Plato's Philebus*, Assen 1989, S. 72-74.

warm“ betrachtet werden. Daher stellen diese Beispiele die Unbestimmtheit zwischen den beiden Teilen des Gegensatzpaars einer bestimmten sinnlichen Eigenschaft dar. Das „Mehr und Weniger“ selbst kann sich dagegen in jeder sinnlichen Eigenschaft manifestieren und daher in absoluter Unbestimmtheit befinden.

Außer des „Mehr und Weniger“ charakterisiert Platon wiederum das Apeiron von drei negativen Aspekten her: 1). Das Apeiron hat kein Telos in sich (τέλος οὐκ ἄν ἐπιτρεψαίτην γίγνεσθαι, 24b1; μὴ τέλος ἔχειν, 24b7-8; ἀτελεῖ, 24b8; μήτε ἀρχὴν μήτε μέσσα μήτε τέλος, 31 a9-10); 2). Es befindet sich in keinem Stillstand (προχωρεῖ [...] οὐ μένει, 24d4); 3). Es hat keine bestimmte Zahl (ἀριθμὸν, 25e2) oder kein bestimmtes Wieviel (ποσόν, 24c6, 7, d3) oder Maß (μέτριον, 24c7):

1). In der Tat hat das Apeiron weder Anfang, Mitte noch Ende (μήτε ἀρχὴν μήτε μέσσα μήτε τέλος, 31 a9-10). Da Anfang, Mitte und Ende als Grenze fungieren, wird die Unbegrenztheit des Apeiron impliziert. Es kann in den gegenläufigen Richtungen des Größerwerdens und des Kleinerwerdens ins Unendliche fortschreiten und befindet sich daher in reiner Unbestimmtheit. Da das Telos andererseits die Bedeutungen von Ziel und Vollendung hat, muss das Apeiron als zwecklos und unvollendet konzipiert werden.

2). Die Bewegung des Apeiron unterscheidet sich von der des Sinnenfälligen dadurch, dass sie gar nicht zur Ruhe übergeht. Durch die unaufhörliche Bewegung zerfließt das Apeiron immer und entgeht jeder Bestimmung.

3). Das Apeiron steht entgegengesetzt zum Maß, dem Wieviel und der Zahl. Sollte das Maß oder die Quantität in dem Territorium (χώρας, 24d2) des Apeiron auftreten, würde das Apeiron selbst daraus vertrieben werden. Denn das Wieviel oder das Maß bedeutet einen Stillstand und ein Ende (bzw. die Vollendung) des Fließens (προχωρεῖ γὰρ καὶ οὐ μένει τό τε θερμότερον αἰεὶ καὶ τὸ ψυχρότερον ὡσαύτως, τὸ δὲ ποσὸν ἔσται καὶ προῖδὸν ἐπαύσατο, 24d4-5). Sowohl das Wieviel als auch die Zahl implizieren eine bestimmte Proportion. Diese Proportion verleiht dem Sinnenfälligen ein Maß. Das heißt, das Wieviel und die Zahl können auf das Maß zurückgeführt werden. Das Apeiron stellt eine reine Maßlosigkeit



dar.

Diese drei negativen Aspekte enthüllen die Unbegrenztheit, die Unruhe und die Maßlosigkeit des Apeiron und verdeutlichen das Wesen des „Mehr und Weniger“ nur von negativen Aspekten her. Andererseits bedeutet das Peras eben das Gegenteil des Apeiron, nämlich die Grenze, die Ruhe und das Maß. Um das Wesen des Apeiron besser zu erkennen, sollten wir im Folgenden seine Entgegensetzung zum Peras näher betrachten.

### c. Die Entgegensetzung zum Peras

Im Unterschied zur Behandlung des Apeiron erweist sich die des Peras als viel kürzer. Wenige Beispiele werden genannt und Sokrates lehnt es sogar ab, die Einheit, nämlich das Wesen des Peras, zu erläutern<sup>203</sup>. Trotzdem gibt es eine allgemeine Beschreibung davon:

Und was dieses (das Mehr und Weniger) nicht annimmt, dafür aber alles Gegenteilige davon, zuerst das Gleiche (τὸ ἴσον) und die Gleichheit (ἰσότητα) und nach dem Gleichen das Doppelte (τὸ διπλάσιον) und was sonst alles sich zu einer Zahl wie eine Zahl (πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς) verhält und zu einem Maß wie ein Maß (μέτρον ἢ πρὸς μέτρον): wenn wir alles das der Grenze zurechneten – da würden wir doch offenbar recht daran tun. Oder was meinst du? (25a6-b3).

Die Aussage, „eine Zahl in Bezug auf eine andere Zahl oder ein Maß in Bezug auf ein anderes Maß“ scheint die Definition des Peras zu sein. Überdies wird die Wirkung des Peras so geschildert, dem Widerstreit der Gegensätze bei dem Apeiron ein Ende zu bereiten und die Gegensätze mit Hilfe einer *Zahl* (ἀριθμὸν) miteinander kommensurabel (σύμμετρα) und harmonisch (σύμφωνα) zu machen (25d11-e2). Die Gleichheit und die Doppeltheit werden im obigen Zitat als Beispiele des Peras

---

<sup>203</sup> Vgl. 25d ff.: „Die wir vorher nicht zusammengebracht haben, obschon es richtig gewesen wäre, auch die des Grenzhafte in Eins zusammenzubringen, so wie wir es mit der des Unbegrenzten getan haben. Doch wenn wir das jetzt noch tun werden, wird uns vielleicht, wenn man diese beiden zusammenbringt, auch jene Sippe noch klar werden.“

erwähnt. Das Gesetz (νόμον) und die Ordnung (τάξις) gelten ebenfalls als Beispiele dafür (26b9-10).

Das Peras wird damit durch Zahl und Maß gekennzeichnet. Es wird jedoch nicht bloß als Maß oder Zahl charakterisiert, sondern als ein Maß *in Bezug auf* ein anderes Maß oder eine Zahl *in Bezug auf* eine andere Zahl. Zum Beispiel bringt die richtige Kombination der entgegengesetzten, nämlich kalten und warmen, trockenen und feuchten, Elemente Gesundheit hervor. Die Musik ist beispielsweise dadurch entstanden, dass eine Grenze den hohen und tiefen, schnellen und langsamen Tönen innewohnt. Das heißt, das Peras betrifft immer die Verhältnisse zwischen den gegensätzlichen Elementen. Es stellt nämlich die richtige Kombination (ἡ τούτων ὀρθὴ κοινωνία, 25e7) der entgegengesetzten Elemente dar und führt zur angemessenen Proportion und zur Harmonie. Die gegensätzlichen Elemente für sich genommen streiten immer miteinander und verursachen ihre Selbstzerstörung. Die Grenze fungiert als derjenige Faktor, der die nötigen Maß- oder Zahlenverhältnisse für die entgegengesetzten Elemente festlegt und sie damit harmonisiert und zur Ordnung bringt.

Daraus folgt, dass die Zahl oder die Quantität, die als Peras bezeichnet wird, eigentlich ihrem Wesen nach nicht bloß eine mathematische Zahl oder Quantität sein kann. Eine reine mathematische Zahl oder Quantität bringt nicht notwendigerweise eine gute Mischung hervor. Vielmehr soll jede als Peras geltende Zahl oder Quantität durch Maß oder Ordnung gekennzeichnet werden. Darüber hinaus bedeutet das Peras vermutlich nicht lediglich die Zahlenverhältnisse, weil das Gesetz und die Ordnung, die ebenso als Beispiele des Peras gelten, nicht auf eine Zahl oder eine Quantität, d.h. im mathematischen Sinne, reduziert werden können. Sie können jedoch als Maß bezeichnet werden.

Die drei Merkmale des Peras, nämlich Maß, Zahl und Quantität, können letztlich auf das Maß zurückgeführt werden, wie wir oben gezeigt haben. Das heißt, das Maß gilt als letztgültiges Merkmal oder Wesen des Peras. Dies zeigt sich auch in der Darstellung seiner Entgegensetzung zum Apeiron:

Daß ohne Anteil an Maß und richtigem Verhältnis (*μέτρον καὶ τῆς συμμετροῦ φύσεως μὴ τυχοῦσα*) jede Mischung, was für eine und wie sie auch sei, sowohl das Vermengte als auch zuerst sich selbst notwendig zugrunde richten muß. Denn so etwas ist dann keine Mischung mehr, sondern in Wirklichkeit ein unverbundenes Durcheinander, das dem jedesmal zum Unheil wird, der es in sich hat (64d9-e3).

Daraus ergibt sich die Frage, was als Maß für die sinnlichen Dinge fungieren kann. Bei Platon sind die Ideen die Ursache dafür, warum die Einzeldinge als solche sein können.<sup>204</sup> Die Ideen sind nämlich Urbild des Sinnenfälligen. Die Teilhabe an den Ideen garantiert, dass das Sinnenfällige nicht zum bloßen Nichts übergeht, sondern einen bestimmten Grad an Sein und Bestimmtheit hat. Die Ideen stellen eigentlich das Maß für die Einzeldinge dar. Es ist damit naheliegend, dass das Peras in der vierfachen Einteilung mit den Ideen identifiziert werden soll. In der Tat wird das Maß im *Timaios* mit den Ideen gleichgesetzt:

Und es befand sich vordem noch alles ohne Vernunft (*ἀλόγως*) und ohne Maß (*ἀμέτρως*); als aber das All anfang, geordnet zu werden, da zeigten zunächst Feuer und Wasser und Erde und Luft Spuren ihres eigenen Wesens; doch befanden sie sich noch durchaus in dem Zustand, in dem sich naturgemäß jegliches befindet, solange Gott von ihm fern ist, und so, wie diese damals von Natur aus entstanden waren, gab es ihnen damals nach bestimmten Formen und Zahlenverhältnissen (*εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς*) ihre Gestalt (53a7-b5).

Das Chaos „vor“ der Entstehung der Weltordnung wird als ohne *Proportion* und ohne *Maß* charakterisiert. Der Demiurg verwendet *Ideen* und *Zahlen* (*εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς*), um die chaotische Bewegung der Chora zu ordnen und zu harmonisieren. Darum bedeuten die Ideen und Zahlen im *Timaios* die Proportion und das Maß für den Kosmos. Die Ideen werden überdies als das „Wovon“ (*τὸ ὅθεν*, 50d1), d.h. Urbild des Kosmos, bezeichnet. Darüber hinaus sagt Sokrates im *Philebos*, dass die Natur des Peras durch die Erläuterung der Natur des Gemischten erhellt werden kann, und lehnt es darum ab, die Einheit und die Vielheit des Peras näher zu betrachten (vgl. *Philebos* 25d ff.). Daraus ist zu vermuten, dass das Wesen des Gemischten mit dem Peras eng

---

<sup>204</sup> Vgl. *Phaidros* 100c9-e3, vor allem d6-8: „darüber will ich nichts Bestimmtes mehr behaupten, sondern nur, daß alles Schöne durch das Schöne schön ist (*τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ καλὰ*)“.

verbunden ist und dass das Gemischte die Nachahmung des Peras darstellen soll.

Die Gattung des Gemischten ist aus der Mischung von dem Peras und dem Apeiron entstanden (τὸ δὲ τρίτον ἐξ ἀμοιβῶν τούτων ἔν τι συμμισγόμενον, 23c12-d1; vgl. τὸ τούτων ἔκγονον, 26d8; ἐκ τούτων [...] μεικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν [...] τὴν δὲ τῆς μείξεως, 27b8-9). Das Apeiron und das Peras sind diejenigen, aus denen das Gemischte entsteht (ἐξ ὧν [τὰ γινόμενα] γίγνεται, 27a11). Das Apeiron existiert jedoch in der Mischung nicht mehr, sondern verschwindet (24d2, 25d11-e2, 26a7, 27d9). Bei der Entstehung des Gemischten wird das Apeiron durch das Peras modifiziert. Das Peras wird jedoch nicht umgekehrt vom Apeiron beeinflusst. Das Maß wird nicht weniger maßvoll, wenn es mit dem Apeiron gemischt wird. Darüber hinaus existiert das Apeiron nicht selbständig. Da es immer zerfließt, fehlt es ihm an jeder Beständigkeit und Bestimmtheit. Es führt zur Selbstzerstörung. Daher verhalten sich das Apeiron und das Peras nicht wie selbständige Ingredienzen, die sich gegenseitig bewirken und folglich ein neues Produkt hervorbringen.<sup>205</sup> Andererseits kann das Gemischte in der vierfachen Einteilung nicht eine beliebige Mischung, sondern nur eine gute Mischung bedeuten.<sup>206</sup> Das heißt, alle vorhandenen Bestandteile im Gemischten müssen maßvoll sein. Es gibt zwei Arten von Lust im *Philebos*: Die eine ist wesentlich mit Schmerz verbunden, die andere dagegen schmerzfrei. Die Erste gehört zur Gattung des Apeiron, während die zweite zur Gattung des Gemischten zählt, weil diese Lust bereits durch den Nus begrenzt wird und nicht mehr intensiv ist.<sup>207</sup> Die schmerzfreie oder reine Lust wird im guten menschlichen Leben, das zur Gattung des Gemischten gehört, aufgenommen, während die unreine davon ausgeschlossen wird. Daraus folgt, dass das Apeiron nur „vor“ der Entstehung des Gemischten existiert. Es kann kein anwesender Bestandteil

---

<sup>205</sup> Vgl. Gadamer, *Platos dialektische Ethik*, Hamburg 1968, S. 110: „Das aber gilt von Bestandteilen einer Mischung, dass sie einander in der Mischung gegenseitig modifizieren und damit, indem sie in ihrem früheren Fürsichsein aufgehoben werden, gerade als einander zur Einheit des Gemischten bestimmend erhalten bleiben.“

<sup>206</sup> *Philebos* 27d8-9: „Denn diese ist nicht nur irgend aus zweien gemischt, sondern aus der Gesamtheit des Unbegrenzten, das durch die Grenze beschränkt ist“ (οὐ γὰρ [ὁ] δυοῖν τινοῖν ἐστὶ [μικτὸς ἐκεῖνος] ἀλλὰ συμπάντων τῶν ἀπειρῶν ὑπὸ τοῦ πέρατος δεδεμένων).

<sup>207</sup> Vgl. *Philebos* 52c: „Nachdem wir nun also die reine Lust so ziemlich von jener getrennt haben, die man mit einigem Recht als die unreine bezeichnen könnte, wollen wir nun in unserer Überlegung den heftigen Lüsten die Maßlosigkeit zuordnen, den anderen aber dagegen die Wohl gemessenheit. Und jene, die ihrerseits den Charakter des Großen und des Heftigen annehmen, mögen sie nun oft oder selten in dieser Weise auftreten – von denen sagen wir, sie gehörten zu jener unbegrenzten Gattung, die mehr oder weniger durch Leib und Seele dringt, die anderen aber zählten zu den wohl gemessenen.“

des Gemischten sein. Mit anderen Worten: Das Apeiron, wie das Peras, soll als konstitutives Moment des Gemischten betrachtet werden.

Da sich das Peras als Ursprung von Maß, Bestimmtheit, Ruhe und Ordnung des Gemischten zeigt, während das Apeiron den Ursprung von Maßlosigkeit, Unbestimmtheit, Bewegung und Unordnung darstellt, ist festzuhalten, dass sie jeweils als Form- und Materialprinzip für die Entstehung des Gemischten fungieren.<sup>208</sup> Wie Gadamer sagt: „Die beiden ersten Gattungen sind eben nicht Bestandteile des Dritten, sondern seine *Seinsmomente*.“<sup>209</sup> Daraus folgt, dass alle drei Gattungen außer der des Gemischten eigentlich verschiedene Arten von Ursachen für das Gemischte darstellen. Die vierfache Einteilung dient nämlich dazu, die Ursachen für die Entstehung der sinnlichen Dinge zu enthüllen. Es geht in der Einteilung daher nicht um eine Unterteilung alles sinnlichen Seienden in vier Arten, sondern um eine Suche nach den Prinzipien für das Prinzipiat.

Ein möglicher Einwand besteht darin, dass die Ursache in der vierfachen Einteilung lediglich dem Nus, d.h. der vierten Gattung, zugeschrieben wird.<sup>210</sup> Da sich die Bedeutung dieser Ursache auf die Herstellungsursache<sup>211</sup> beschränkt, ist nicht auszuschließen, dass auch andere Arten von Ursachen im Text des *Philebos* auftreten können. Dies wird bereits durch den Text bestätigt. Denn das Peras wird als diejenige Ursache (αἰτία, 64d4), die das Gemischte wertvoll und daher gut macht, charakterisiert („Die Ursache, weshalb eine Vermengung jedesmal entweder den höchsten Wert oder dann überhaupt keinen bekommt, ist doch wahrhaft nicht schwer einzusehen“<sup>212</sup>). Da *Maß*, Schönheit und Wahrheit drei Merkmale des Guten sind,<sup>213</sup> ist zu schließen, dass die erwähnte Ursache hier sowohl als Zweckursache wie auch

---

<sup>208</sup> Aristoteles berichtet, dass Platon zwei Ursachen für das Seiende unterscheidet: die Formursache und die Materieursache. Vgl. Aristoteles, *Meta.* A (I)6, 987a29-988a17 (= TP 22A).

<sup>209</sup> Gadamer, *Platos dialektische Ethik*, Hamburg 1968, S. 110.

<sup>210</sup> Vgl. 26e6-8: Οὐκοῦν ἢ τοῦ ποιοῦντος φύσις οὐδὲν πλὴν ὀνόματι τῆς αἰτίας διαφέρει, τὸ δὲ ποιοῦν καὶ τὸ αἴτιον ὀρθῶς ἂν εἶη λεγόμενον ἓν („Das Wesen des Bewirkenden und das der Ursache unterscheiden sich doch einzig durch den Namen voneinander, und man könnte mit gutem Recht behaupten, das Bewirkende und das Ursächliche seien ein und dasselbe?“).

<sup>211</sup> Die Gleichsetzung der Ursache mit dem Bewirkenden (Herstellenden) und die des Werdenden mit dem Bewirkten (Hergestellten), vgl. 26e6-27a2: Οὐκοῦν ἢ τοῦ ποιοῦντος φύσις οὐδὲν πλὴν ὀνόματι τῆς αἰτίας διαφέρει, τὸ δὲ ποιοῦν καὶ τὸ αἴτιον ὀρθῶς ἂν εἶη λεγόμενον ἓν [...] Καὶ μὴν τό γε ποιούμενον αὖ καὶ τὸ γινόμενον οὐδὲν πλὴν ὀνόματι, καθάπερ τὸ νυνδὴ, διαφέρον εὐρήσομεν.

<sup>212</sup> *Philebos* 64d3-5: καὶ μὴν καὶ συμπάσης γε μείζεως οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν τὴν αἰτίαν, δι' ἣν ἢ παντὸς ἀξία γίγνεται ἦτισοῦν ἢ τὸ παράπαν οὐδενός.

<sup>213</sup> Vgl. *Philebos* 64d2-65a5.

als Formursache betrachtet werden kann. Da der Nus mit dem Seinsganzen der Ideen identifiziert werden kann, ist ferner festzustellen, dass die zwei Gattungen, die des Peras und die der (Herstellungs-)Ursache, eigentlich ein und denselben Gegenstand bezeichnen.

#### d. Widerlegung einiger Deutungen

Bevor wir auf die Behandlung der Gegenstände des Apeiron eingehen, sollten wir zuerst einige Deutungen vom Apeiron widerlegen. Striker vertritt die Auffassung, dass das Apeiron eine Gattung in der Bedeutung von Oberbegriff ist. Nach ihr gibt es eine Gattung des Apeiron und wiederum verschiedene Arten des Apeiron und unter jeder Art wieder unzählige Einzeldinge. Sowohl die Gattung als auch die Arten und die Einzeldinge können als Apeiron betrachtet werden.<sup>214</sup> Zuerst ist hier zu verneinen, dass das Apeiron Idee oder Begriff sein kann. Allerdings wird das Apeiron eine Gattung (*γένος*) oder eine Art (*εἶδος*) genannt, jedoch können diese Begriffe nicht als *Termini technici* verstanden werden, d.h. in der Bedeutung von Oberbegriff und Unterbegriff. Sollte die „Gattung“ Oberbegriff bedeuten, wäre die vierte Gattung, der Nus, auch ein Oberbegriff, was unmöglich ist. Vielmehr werden sowohl das Genos als auch das Eidos in der allgemeinen Bedeutung benutzt. Eine solche Verwendung des „γένος“ und „εἶδος“ tritt in der Tat häufig in den Texten Platons auf.<sup>215</sup> Als Genos bzw. Eidos kann etwas Einziges bezeichnet werden, z.B. der Nus und ebenso die Chora. Außerdem kann etwas, das nicht intelligibel ist, auch als Genos/Eidos benannt werden, z.B. der Kosmos und auch die Chora. Das stärkste Argument, welches gegen die Gleichsetzung des Apeiron mit Ideen oder Begriffen spricht, besteht in den Angaben im Text des *Philebos*. Das Apeiron steht dem Maß entgegen und befindet

---

<sup>214</sup> Vgl. G. Striker, *Peras und Apeiron*, Göttingen 1970, v.a. S. 58: „Zum ἄπειρον gehören also alle diejenigen Begriffe, die im Zusammenhang mit ‚mehr‘ und ‚weniger‘ auftreten und die relativ sind in dem Sinne, dass ihr Gebrauch das Vorliegen eines Mehr und Weniger impliziert. Zum ἄπειρον gehören aber auch, wie zu jedem γένος, alle die Einzeldinge, die unter solche Begriffe fallen. Diese Einzeldinge müssen hier nicht eigens erwähnt werden, denn dass auch sie zum ἄπειρον gehören, ergibt sich schon daraus, dass das ἄπειρον als ein γένος behandelt wird. Und was von den spezifischen Formen des ἄπειρον als das, was sie sind, ausgesagt werden kann, ist eben dasselbe, was von allen an diesen Formen teilhabenden Gegenständen als an der jeweiligen Form teilhabenden gelten muss.“

<sup>215</sup> Vgl. z.B. *Timaios* 48a7, e3, 49a4, 50c7.

sich in unendlicher Bewegung und würde überdies verschwinden, wenn es ein Maß erhielte. Diese Beschreibungen kommen den Ideen oder den Begriffen offensichtlich nicht zu.

Ferner kann das Apeiron keine sinnlichen Einzeldinge sein. Zwar bewegen sich die sinnlichen Einzeldinge auch immer und stehen nicht still, aber nicht im radikalen Sinne. Sie müssen einen bestimmten Grad an Beständigkeit in sich besitzen, um überhaupt zu existieren. Die sinnlichen Einzeldinge haben nämlich an den Ideen teil und bekommen dadurch einen gewissen Grad an Sein, Bestimmtheit und Maß in sich. Sie gelten eigentlich nicht als radikales Gegenteil zum Maß. Außerdem verschwinden sie nicht, wenn ein Maß in ihnen auftritt. Im Gegenteil, sie werden dadurch erhalten. Daraus folgt, dass die Ansicht Strikers unhaltbar sein muss.

Die Gleichsetzung des Apeiron mit einem Kontinuum einer bestimmten physikalischen Eigenschaft, die weitgehend angenommen wird, erweist sich auch als problematisch.<sup>216</sup> Zwar können *innerhalb* eines Kontinuums die beiden gegenläufigen Richtungen, nämlich das Mehrwerden und das Wenigerwerden, ins Unendliche reichen, dies bedeutet aber nicht, dass das Kontinuum für sich genommen ein Apeiron ist. Das Kontinuum als ein Ganzes bewegt sich eigentlich nicht und es würde nicht verschwinden, wenn es ein Maß erhielte.<sup>217</sup> Es stellt eigentlich etwas Beständiges dar. Schlimmer ist, dass mit einem Kontinuum einer bestimmten physikalischen Eigenschaft immer Quantität gemeint ist. Die Maßlosigkeit oder die Unordnung kann jedoch nicht immer auf Quantität reduziert werden.

Frede spricht sich dafür aus, dass die Klasse des Apeiron die Art von Dingen beinhaltet, „die eine gewisse ‚Bandbreite‘ erlauben“. Wenn etwas als warm bezeichnet wird, kann es mehr oder weniger warm sein und dennoch zu Recht als warm betrachtet werden. Das heißt, eine Eigenschaft kann ihren Grad ändern und

---

<sup>216</sup> Der wichtigste Vertreter der „Kontinuumstheorie“ ist Gosling. Vgl. J.C.B. Gosling, *Plato Philebus*, Oxford 1975, v.a. S. 198: „On this account ‘apeiron’ does not stand for elements, nor for a class of concepts exactly, though this is nearer the truth. The word ‘apeiron’ will already suggest that the continuum is what Plato has in mind, and the continuum is thought of as that which is divisible ad infinitum, and therefore not such that there is a common measure of all its sub-divisions. It therefore is such that whatever set of measures is applied it keeps on falling above and below that set of measures – that is to say parts remain undetermined by the measure.“ Vgl. auch S. 196-206.

<sup>217</sup> D. Frede, *Platon, Philebos*, S. 187-188.

bleibt dennoch dieselbe. Nach der Ansicht von Frede können das Warme und das Kalte jeweils als ein Apeiron gelten.<sup>218</sup> Diese Interpretation erweist sich als nicht zutreffend, weil hier der wesentliche Charakter des Apeiron, nämlich die Maßlosigkeit, übersehen wird. Die Unendlichkeit in Quantität steht hier im Vordergrund. Jedoch ist nicht jede Unordnung auf eine Quantität zu reduzieren. Ferner kann jedes Einzelne eines Gegensatzpaars nicht als Apeiron bezeichnet werden, wie oben gezeigt wurde.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass das Apeiron weder Idee noch Begriff noch Einzelding noch Kontinuum einer physikalischen Eigenschaft noch Einzelnes eines Gegensatzpaars einer physikalischen Eigenschaft sein kann. Wie wir bereits bewiesen haben, fungiert das Apeiron eigentlich als Materieprinzip des Gemischten. Das Wesen des Apeiron besteht in der Maßlosigkeit und daher Unbegrenztheit, Unendlichkeit und Unbestimmtheit. Bei den sinnlichen Einzeldingen manifestiert sich das Materieprinzip durch die stofflichen Elemente wie Feuer, Luft, Wasser und Erde. Diese Elemente sind die Träger der sinnlichen Eigenschaften, beispielsweise der Temperatur, der Trockenheit, der Feuchtigkeit, der Geschwindigkeit, der Größe, der Länge etc. Sie verändern sich immer und stehen niemals still. Eine Zusammensetzung aus den vier Elementen kann innerhalb der sinnlichen Eigenschaften in beiden entgegengesetzten Richtungen ins Unendliche fortschreiten. Das heißt, sie lassen das „Mehr und Weniger“ zu. Darum können sie das „Wärmere“, das „Kältere“, das „Trockenere“, das „Feuchtere“ etc. genannt werden. Diese materiellen Elemente für sich genommen stehen nicht in den richtigen Proportionen, sondern in Konflikt miteinander und verursachen immer Chaos und Maßlosigkeit. Wenn sie nicht durch ein Maß oder eine Idee geordnet werden, können sie gar keine wahrhafte Mischung hervorbringen, sondern bloß ein unverbundenes Durcheinander. Die vier Elemente werden im *Timaios* als Mitursachen für den Nus beschrieben: „Die meisten sind indes der Meinung, dies seien nicht nur Mitursachen, sondern die eigentlichen Ursachen aller Dinge, weil sie es sind, die diese kalt und warm oder fest und flüssig werden lassen und dergleichen sonst bewirken. Doch sind sie nicht imstande, irgendwie

---

<sup>218</sup> D. Frede, *Platon, Philebos*, S. 188-189.



Vernunft (λόγος) noch Einsicht (νοῦς) zu irgend etwas zu haben.“<sup>219</sup> Sie sind für sich genommen das Gegenteil von Maß und Bestimmtheit. Bemerkenswert ist, dass die materiellen Elemente nicht schlechthin bestimmungslos sind. Sie sind qualitativ, obwohl nicht quantitativ bestimmt. Feuer z.B. ist warm und trocken, während Wasser kalt und feucht ist. Sie sind nämlich nur teilweise unbestimmt.

Andererseits sagt Sokrates ausdrücklich, dass es ebenso vier Gattungen für den Kosmos gibt. Das Materialprinzip des Kosmos im Ganzen muss ein Apeiron sein. Während das Materialprinzip des Einzeldings nur das relative „Mehr und Weniger“ enthält, zeigt das für den ganzen Kosmos einen Charakter des reinen „Mehr und Weniger“ und daher der reinen Unbestimmtheit. Da Platon die Entstehung des Kosmos vor allem im *Timaios* behandelt, gehen wir nun auf einen Vergleich zwischen dem Apeiron in der vierfachen Einteilung im *Philebos* und der dritten Gattung im *Timaios* ein.

#### **e. Vergleich zwischen dem Apeiron in der vierfachen Einteilung und der dritten Gattung im *Timaios***

Im *Timaios* behandelt Platon die Entstehung des Kosmos. Der Kosmos wird als eine Mischung aus dem Nus und der Notwendigkeit (Ananke) dargestellt. Indem der Nus die Notwendigkeit „überredet“ (beherrscht), die meisten Dinge zum Besten zu führen, ist das Weltganze entstanden. *Timaios* unterscheidet drei Gattungen für die Entstehung des Kosmos: das Sein (die Ideen), das Werden (der sichtbare Kosmos) und die Chora. Die Ideen sind das „Wovon“, d.h. das Urbild des Kosmos. Die Chora, die dritte Gattung, ist hingegen das „Worin“ des Kosmos. Sie fungiert als „Aufnehmendes“ aller sinnlichen Dinge. Um alle sinnlichen Dinge und Eigenschaften aufzunehmen, muss die Chora für sich genommen gar keine sinnliche Bestimmung in sich haben. Sollte sie bereits eine der sinnlichen Bestimmungen in sich haben, würde sie die anderen Bestimmungen, insbesondere die entgegengesetzten Bestimmungen,

---

<sup>219</sup> Vgl. *Timaios* 46d1-4.

nicht mehr aufnehmen. Darum ist die Chora strikt von den sinnlichen Dingen abgegrenzt. Sie ist weder mit den vier Elementen noch mit den Dingen, die aus den vier Elementen entstanden sind, noch mit den Dingen, aus denen die vier Elemente bestehen, gleichzusetzen. Das heißt, die Chora ist gar kein Körperliches. Andererseits ist auszuschließen, dass die Chora als ein leerer und bewegungsloser Raum zu betrachten ist. Im Gegenteil, die Chora ist von ungleichen und unähnlichen Kräften erfüllt und bewegt sich durch diese innere Ungleichheit und Unähnlichkeit immer regellos und chaotisch.

Da die Chora keine sinnlichen Bestimmungen geschweige denn intelligible Bestimmungen hat, enthüllt sie eine absolute Unbestimmtheit. Da sie sich ferner in chaotischer Bewegung befindet, gilt sie als Gegenteil zum Maß und zur Grenze. Daher bedeutet sie reine Unbegrenztheit. Darüber hinaus muss die Chora, um alle möglichen sinnlichen Eigenschaften aufzunehmen, in beide Richtungen jeder sinnlichen Eigenschaft ins Unendliche fortschreiten können. Das heißt, die Chora zeigt wiederum absolute Unendlichkeit. Zusammenfassend ist festzustellen, dass sich bei der Chora die *absolute* Unbestimmtheit, Unbegrenztheit und Unendlichkeit manifestieren. Sie lässt nämlich ein „Mehr und Weniger“ im absoluten Sinne zu. Die Darstellung der Chora korrespondiert demnach völlig mit derjenigen des Apeiron im *Philebos*, und zwar im reinen Sinne. Daher muss die Chora als ein Apeiron im *Philebos* betrachtet werden. Die Beispiele des Apeiron im *Philebos*, wie z.B. das Wärmere und Kältere, sind im Vergleich dazu lediglich relativ unbestimmt. Denn sie sind bereits qualitativ bestimmt. Die Chora dagegen ist in allen Hinsichten bestimmungslos und stellt sich als das absolute Apeiron dar. Obwohl das Materialprinzip des Kosmos nicht als Beispiel des Apeiron im *Philebos* erwähnt wird, enthüllt dies eigentlich das reine Apeiron. Und obwohl Platon im *Philebos* nicht ausdrücklich die Entstehung des Kosmos behandelt, steht die vierfache Einteilung in Wirklichkeit im Einklang mit der Kosmologie im *Timaios*. Die Ideen und die Chora gelten jeweils als Form- und Materialprinzip für den Kosmos, obwohl mit der Materialprinzip hier gar keine stoffliche Materie gemeint sein soll. Die Chora gilt nur in dem Sinne als Materialprinzip, dass sie Form-aufnehmend ist. In der vierfachen

Einteilung fungieren das Peras und das Apeiron ebenso als Form- und Materialprinzip für das Gemischte, nämlich das Sinnenfällige.

Andererseits muss die Chora, da sie als Materialprinzip des ganzen Kosmos gilt, einzig sein. Das Apeiron in der vierfachen Einteilung dagegen hat sowohl Einheit als auch Vielheit in sich. Für die verschiedenen sinnlichen Dinge ist das Apeiron unterschiedlich. Für die sinnlichen Einzeldinge ist das Apeiron stofflich, für den ganzen Kosmos indes stofflos. Sogar für verschiedene Einzeldinge kann das Apeiron unterschiedlich sein. Der Unterschied zwischen der Chora im *Timaios* und dem Apeiron in der vierfachen Einteilung des *Philebos* besteht nämlich darin, dass die Chora das letztgültige Materialprinzip für das Sinnenfällige im Ganzen ist, während das Apeiron das Materieprinzip für alles Sinnenfällige, sowohl der Einzeldinge als auch des ganzen Kosmos ist. Die Chora zeigt die reinste Form des Apeiron und lässt sich dem Apeiron zuordnen, jedoch nicht umgekehrt. Das heißt, das Apeiron in der vierfachen Einteilung des *Philebos* erweist sich als umfassender als die Chora im *Timaios*.

### **3. Das Verhältnis zwischen der „göttlichen Methode“ und der vierfachen Einteilung**

Wie wir oben dargestellt haben, geht es in der vierfachen Einteilung um die Suche nach den Ursachen des Sinnenfälligen. Das Peras und das Apeiron wirken jeweils als Form- und Materialprinzip des Sinnenfälligen. Sie beziehen sich auf die Konstitution des Sinnenfälligen. In der Erläuterung der „göttlichen Methode“ (16c10-e2) wird gezeigt, dass das Peras und das Apeiron, wie die Einheit und die Vielheit, konstitutive Momente der Ideen darstellen. In Bezug auf die Konstitution des Seienden steht die vierfache Einteilung in Übereinstimmung mit der Erläuterung der „göttlichen Methode“. Obwohl die Konstitution des *Sinnenfälligen* nicht ausdrücklich in 16c10 ff. erwähnt wird, ist nicht auszuschließen, dass sie in der allgemeinen Festlegung in 16c9-10 umgriffen werden kann, sofern wir

berücksichtigen, dass Platon vermutlich eine Einschränkung des Umfangs der Diskussion von 16c10 an verwendet. Die zutreffende Übersetzung vom Inhalt der „göttlichen Methode“ soll daher lauten:

Alles, was als seiend bezeichnet wird, besteht aus Einem und Vielem und hat in sich der Natur nach Grenze und Unbegrenztheit;

Das heißt, es soll sich in der „göttlichen Methode“ um die Konstitution alles Seienden handeln. Platon betont selbst die Kontinuität der beiden Abschnitte mehrfach im Text:

- 1) [...] da muß er gleichsam andere Pfeile haben als unsere bisherigen Argumente – vielleicht aber sind einige auch dieselbe (ἔστι δὲ ἴσως ἓνια καὶ ταῦτά);
- 2) Nehmen wir irgendeinen Satz von vorhin (τῶν νυνδὴ λόγων);
- 3) Wir sagten doch (ἐλέγομέν σου), Gott habe vom Seienden (τῶν ὄντων<sup>220</sup>) das eine als unbegrenzt, das andere dagegen als Begrenzung gezeigt. (23b7 ff.)

In Bezug auf die Ursachen bzw. Prinzipien des Seienden setzt die vierfache Einteilung eigentlich die „göttliche Methode“ fort. Der Unterschied besteht lediglich im Umfang. Die vierfache Einteilung gilt als eine konkretere Anwendung der „göttlichen Methode“, sofern sie sich auf das Sinnenfällige beschränkt. Während die „göttliche Methode“ die innere Struktur des Seienden enthüllt, stellt die vierfache Einteilung darüber hinaus einen dynamischen Vorgang dar, wie das Gemischte durch die Begrenzung des Apeiron durch das Peras entstanden ist. Das heißt, die beiden Abschnitte erhellen und ergänzen einander eigentlich. Zusammenfassend ist festzuhalten, dass Platon ein umfassendes Materieprinzip für alles Seiende in der „göttlichen Methode“ und seine Manifestation in der Sinnenwelt in der vierfachen

---

<sup>220</sup> Der Genitiv von „τῶν ὄντων“ soll ein Genitivus possessivus anstatt eines Genitivus partitivus sein, d.h., es geht hier nicht um eine Unterteilung des Seienden in verschiedene Arten.

Einteilung darstellt. Die Bedeutung des Apeiron im *Philebos* lässt sich jedoch vor dem Hintergrund der Prinzipienlehre Platons besser erläutern.

#### 4. Das Apeiron im *Philebos* und die unbestimmte Zweiheit

Simplicius zitiert in seinem Kommentar zu *Phys. III4*, 202b34-203a16 des Aristoteles einen Bericht des Porphyrios, wobei Porphyrios das Apeiron im *Philebos* ausdrücklich mit dem zweiten Prinzip Platons, nämlich der unbestimmten Zweiheit, in Verbindung bringt. Die Beziehung zwischen diesen beiden soll daher näher betrachtet werden.

Aristoteles berichtet nämlich in *Phys. III4*, 202b34-203a16, dass sowohl die Pythagoreer als auch Platon das Apeiron als ein Prinzip (ἀρχή) ansetzen. Sie betrachten das Apeiron nicht als eine Akzidenz (συμβεβηκός), sondern als etwas Selbständiges, also „Substanz“ (οὐσία) in der Terminologie des Aristoteles. Die Unterschiede zwischen den Pythagoreern und Platon bestehen in zwei Hinsichten: 1. Die Pythagoreer kennen nur eine sinnliche Unendlichkeit. Das Apeiron befindet sich für sie außerhalb des Kosmos: der unstrukturierte leere Raum.<sup>221</sup> Für Platon dagegen gibt es kein körperlich Unbegrenzttes außerhalb des Kosmos. Die Ideen befinden sich nicht „außerhalb“ des Kosmos, weil die Ideen damit verdinglicht werden würden. Im Kosmos oder in der Sinnenwelt gibt es schon Apeiron. Das Apeiron wirkt sich außerdem in der Ideenwelt aus. 2. Für die Pythagoreer ist das Apeiron das Gerade, während es für Platon eine Zweiheit, nämlich das Große und das Kleine, ist.<sup>222</sup> Das

<sup>221</sup> Vgl. Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen*, S. 120.

<sup>222</sup> Aristoteles, *Phys. III4*, 202b34-203a16 (TP 23A): προσήκον ἂν εἴη τὸν περὶ φύσεως πραγματευόμενον θεωρῆσαι περὶ ἀπείρου, εἰ ἔστιν ἢ μή, καὶ εἰ ἔστιν, τί ἔστιν. σημεῖον δ' ὅτι ταύτης τῆς ἐπιστή-μης οἰκεία ἡ θεωρία ἢ περὶ αὐτοῦ· πάντες γὰρ οἱ δοκοῦντες ἀξιολόγως ἤφθαι τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας πεποιήνται λόγον περὶ τοῦ ἀπείρου, καὶ πάντες ὡς ἀρχὴν τινα τιθέασιν τῶν ὄντων, οἱ μὲν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων, καθ' αὐτό, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἐτέρῳ ἀλλ' οὐσίαν αὐτὸ ὄν τὸ ἄπειρον. πλὴν οἱ μὲν Πυθαγόρειοι ἐν τοῖς αἰσθητοῖς (οὐ γὰρ χωριστὸν ποιοῦσιν τὸν ἀριθμὸν), καὶ εἶναι τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον, Πλάτων δὲ ἔξω μὲν οὐδὲν εἶναι σῶμα, οὐδὲ τὰς ἰδέας, διὰ τὸ μὴδὲ πού εἶναι αὐτάς, τὸ μέντοι ἄπειρον καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν ἐκείναις εἶναι· καὶ οἱ μὲν τὸ ἄπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον (τοῦτο γὰρ ἐναπολαμβάνομενον καὶ ὑπὸ τοῦ περιττοῦ περαινόμενον παρέχειν τοῖς ὄσιν τὴν ἀπειρίαν· σημεῖον δ' εἶναι τούτου τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἀριθμῶν· περιτιθεμένων γὰρ τῶν γνωμόνων περὶ τὸ ἐν καὶ χωρὶς ὅτε μὲν ἄλλο αἰεὶ γίνεσθαι τὸ εἶδος, ὅτε δὲ ἐν), Πλάτων δὲ δύο τὰ ἄπειρα, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν. „Es ist wohl angebracht, im Rahmen einer Abhandlung über die Natur das Unbegrenzte (Unendliche) zu betrachten, nämlich ob es existiert oder nicht, und wenn es existiert, was dann sein Wesen ist. Es gibt ein Indiz dafür, daß die Betrachtung über das Unbegrenzte spezifisch zu dieser Wissenschaft (der Naturphilosophie) gehört: Alle nämlich, die sich nach allgemeiner Ansicht auf angemessene Weise mit dieser Art von Philosophie befaßt haben, haben eine Theorie über das Unbegrenzte aufgestellt. Und alle setzen es als ein Prinzip des Seienden an,

heißt, nach dem Bericht des Aristoteles gilt das Apeiron bei Platon als ein Prinzip und kann in den entgegengesetzten Richtungen des Großen und des Kleinen ins Unendliche fortschreiten. Dies Prinzip befindet sich sowohl in der Sinnenwelt als auch in der Ideenwelt und gilt als ein umfassendes Prinzip.

Simplicius referiert in seinem Kommentar zu dieser Textstelle die Lehre Platons in den Vorlesungen „Über das Gute“, bei denen Aristoteles, Herakleides, Hestaios und andere Schüler Platons anwesend waren. Nach dem Bericht des Simplicius sind das Eine (τὸ ἓν) und die unbestimmte Zweiheit (ἡ ἀόριστος δύαξ) die beiden Prinzipien sowohl des Sinnenfälligen als auch der Ideen. Darüber hinaus ist das Apeiron mit der unbestimmten Zweiheit identisch. Das Apeiron besteht aus dem Großen und dem Kleinen.<sup>223</sup> Simplicius informiert uns, dass das Apeiron eigentlich mit dem zweiten Prinzip in der Prinzipienlehre Platons, nämlich der unbestimmten Zweiheit, identifiziert und zugleich als das Große und Kleine bezeichnet werden kann.

Anschließend zitiert Simplicius zwei Zeugnisse des Porphyrios und des Alexanders. Simplicius gibt den Wortlaut des Porphyrios wieder und referiert dazu, dass dieses Zitat aus dem *Phileboskommentar* des Porphyrios stammt. Darüber hinaus bemerkt Simplicius, dass die Berichte des Porphyrios eine Wiedergabe der Lehre

---

manche, wie die Pythagoreer und Platon, als etwas an sich selbst Bestehendes und nicht als etwas, das nur an einem anderen als dessen Eigenschaft vorkommt, sondern sie lehren, das Unbegrenzte als solches sei ein Wesenheit (Substanz). Nur daß die Pythagoreer das Unbegrenzte im Bereich des Sinnenfälligen ansetzen – denn sie schreiben der Zahl keine Transzendenz zu – und lehren, unbegrenzt sei auch das, was außerhalb des Himmels (Universums) sei. Platon dagegen bestreitet, daß es außerhalb des Universums irgendeinen Körper gebe, und auch nicht die Ideen, weil diese überhaupt nicht irgendwo seien; er setzt jedoch das Unbegrenzte sowohl in der sinnenfälligen Welt als auch in der Ideenwelt an. Und die Pythagoreer lehren, das Unbegrenzte sei das Gerade [...]. Platon dagegen nimmt ein doppeltes Unbegrenztes an: das Große und das Kleine.“ Für die Übersetzung siehe Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen*, S. 120.

<sup>223</sup> Simplicius, in *Aristot. Phys. (III 4, 202b36)*, S. 453(22)–455 (11), Diels (*TP* 23B): ἀλλ' <οὐδὲ τὰς ιδέας> ἔξω τοῦ οὐρανοῦ φησιν εἶναι <διὰ τὸ μηδέ που εἶναι αὐτὰς> μηδὲ ὅλως ἐν τόπῳ, <τὸ μέντοι ἄπειρον καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς εἶναι> φησι καὶ ἐν ταῖς ιδέαις. ἀρχὰς γὰρ καὶ τῶν αἰσθητῶν τὸ ἐν καὶ τὴν ἀόριστον φασὶ δυάδα λέγειν τὸν Πλάτωνα, τὴν δὲ ἀόριστον δυάδα καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς τιθεὶς ἄπειρον εἶναι ἔλεγε, καὶ τὸ μέγα δὲ καὶ τὸ μικρὸν ἀρχὰς τιθεὶς ἄπειρον εἶναι ἔλεγε ἐν τοῖς Περὶ τὰγαθοῦ λόγοις, οἷς Ἀριστοτέλης καὶ Ἡρακλείδης καὶ Ἑστιαῖος καὶ ἄλλοι τοῦ Πλάτωνος ἐταῖροι παραγενόμενοι ἀνεγράψαντο τὰ ῥηθέντα αἰνιγματωδῶς, ὡς ἐρρήθη, Πορφύριος δὲ διαρθροῦν αὐτὰ ἐπαγγελλόμενος τάδε περὶ αὐτῶν γέγραφε ἐν τῷ Φιλήβῳ.

„Platon sagt aber auch von den Ideen nicht, daß sie außerhalb des Universums seien, weil sie überhaupt nicht irgendwo und überhaupt nicht an einem Ort sind, von dem Unbegrenzten jedoch sagt er, daß es sowohl in der sinnenfälligen Welt als auch in der Ideenwelt sei. Denn als Prinzipien sowohl des Sinnenfälligen [als auch der Ideen] lehrte Platon, wie bezeugt ist, das Eine und die unbestimmte Zweiheit. Die unbestimmte Zweiheit aber setzte er auch in der intelligiblen Welt an und lehrte, sie sei unbegrenzt. Ebenso setzte er das Große und das Kleine als Prinzipien an und lehrte, sie seien unbegrenzt, in den Vorlesungen *Über das Gute*, bei denen Aristoteles, Herakleides, Hestaios und andere Schüler Platons anwesend waren, die dann das Gesagte so rätselhaft aufzeichneten, wie es vorgetragen worden war. Porphyrios aber hat in der erklärten Absicht, diese Lehren zu erhellen, in seinem *Phileboskommentar* folgendes darüber geschrieben.“ Für die Übersetzung siehe Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen*, S. 122.

Platons in den Vorlesungen „Über das Gute“ sind. Nach Simplicius zielt Porphyrios darauf ab, das, was Platon in den Vorlesungen „Über das Gute“ rätselhaft gesagt hat, zu erhellen. Daher ist zu schließen, dass die Lehre im *Philebos* mit dem Inhalt der Vorlesungen „Über das Gute“ in Übereinstimmung steht (τὰ ἐν τῇ Περὶ τὰγαθοῦ συνουσία αἰνιγματωδῶς ῥηθέντα [...] σύμφωνα ἐκεῖνα ἦν τοῖς ἐν Φιλήβῳ γεγραμμένοις). Das heißt, die Lehre im *Philebos* steht im Einklang mit der Prinzipienlehre Platons. Porphyrios berichtet nämlich, dass das Mehr und das Weniger, das Starke und das Schwache von der Natur des Apeiron (τῆς ἀπειρου φύσεως) sind. Wenn sie in etwas anwesend sind, wird dies ins Unbestimmte der Unbegrenztheit fortschreiten (πρόεισιν εἰς τὸ τῆς ἀπειρίας ἀόριστον). In gleicher Weise verhält es sich bei dem Größeren und dem Kleineren, dem Großen und dem Kleinen. Porphyrios erläutert danach die Natur des Apeiron anschaulich durch die Ellenteilung. Eine Elle wird in zwei Hälften geteilt und die eine davon wird wieder halbiert, bis ins Unendliche, während die andere ungeteilt bleibt. Die Hälfte, die halbiert wird, wird immer kleiner im Verhältnis zur anderen Hälfte. Die andere Hälfte jedoch wird immer größer im Verhältnis zur geteilten Hälfte. Da bei einer kontinuierlichen Größe die Teilung niemals zu einem unteilbaren letzten Glied kommt, reichen sowohl das Größerwerden wie auch das Kleinerwerden ins Unendliche. Die Einheit des Apeiron wird dabei von Porphyrios betont. Zwar besteht das Apeiron in den beiden Vorgängen, nämlich des Größerwerdens und des Kleinerwerdens, gilt aber als eine Einheit von den beiden entgegengesetzten Einheiten, nämlich der Einheit des Größerwerdens und der Einheit des Kleinerwerdens. Darüber hinaus berichtet Porphyrios, dass sich das Apeiron nicht nur auf die Sinnenwelt beschränkt, sondern sich auch in den Zahlen auswirkt. Die Zahlen bestehen aus dem Einen und der unbestimmten Zweiheit. Diese beiden Prinzipien haben freilich unterschiedliche Funktionen. Das Eine ist begrenzend und Form-setzend. Die unbestimmte Zweiheit dagegen liegt in Überschuss und Mangel und deswegen unbegrenzt und Form-aufnehmend.<sup>224</sup> Wie bei Aristoteles und

<sup>224</sup> Ebd.: „αὐτὸς τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον, καὶ τὸ σφόδρα καὶ τὸ ἡρέμα τῆς ἀπειρου φύσεως εἶναι τίθεται. ὅπου γὰρ ἂν ταῦτα ἐνῆ κατὰ τὴν ἐπίτασιν καὶ ἄνεσιν προϊόντα, οὐχ ἴσταται οὐδὲ περαίνει τὸ μετέχον αὐτῶν, ἀλλὰ πρόεισιν εἰς τὸ τῆς ἀπειρίας ἀόριστον. ὁμοίως δὲ ἔχει καὶ τὸ μείζον καὶ τὰ ἄντ' αὐτῶν λεγόμενα ὑπὸ Πλάτωνος τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν. ὑποκείσθω γάρ τι μέγεθος πεπερασμένον οἷον πῆχυς, οὗ δίχα διαιρεθέντος εἰ τὸ μὲν ἕτερον ἡμίπηχυ ἄτμητον ἐάσαιμεν, τὸ δὲ ἕτερον ἡμίπηχυ τέμνοντες κατὰ βραχὺ προστιθοῦμεν τῷ ἀτμήτῳ, δύο

Simplicius berichtet Porphyrios über ein umfassendes Apeiron, das mit der unbestimmten Zweiheit gleichgesetzt werden kann. Die von Porphyrios genannten Beispiele, nämlich das Mehr und Weniger, das Starke und Schwache, das Größere und Kleinere, das Große und Kleine, die ebenso im *Philebos* auftreten, sind „von der Natur des Apeiron“.

Alexanders Bericht ergänzt drei Punkte dazu: 1. Die Zahlen sind Elemente von dem anderen Seienden; 2. Die Prinzipien der Zahlen gelten als Prinzipien von allem Seienden; 3. Ideen sind Zahlen. Er referiert nämlich, dass die erste Zahl die Zweiheit ist und die Prinzipien der Zweiheit das Eine und das Große und Kleine sind. Das Große und Kleine ist identisch mit der unbestimmten Zweiheit. Die unbestimmte Zweiheit ist diejenige, die das „Mehr und Weniger“ (τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον) enthält, indem sie an Großem und Kleinem oder Größerem und Kleinerem teilhat. Die unbestimmte Zweiheit schreitet in die gegenläufigen Richtungen, nämlich des

---

ἂν γένοιτο τῷ πῆχει μέρη, τὸ μὲν ἐπὶ τὸ ἔλαττον προϊόν, τὸ δὲ ἐπὶ τὸ μείζον ἀτελευτήτως. οὐ γὰρ ἂν εἰς ἀδιαίρετον γε ἔλθοιμὲν ποτε μέρος τέμνοντες· συνεχὲς γάρ ἐστιν ὁ πῆχυς. τὸ δὲ συνεχὲς διαίρεται εἰς αἰεὶ διαίρετά. ἡ δὲ τοιαύτη ἀδιάλειπτος τομῆ δηλοῖ τινα φύσιν ἀπείρου κατακεκλεισμένην ἐν τῷ πῆχει, μᾶλλον δὲ πλείους, τὴν μὲν ἐπὶ τὸ μέγα προϊούσαν τὴν δὲ ἐπὶ τὸ μικρόν. ἐν τούτοις δὲ καὶ ἡ ἀόριστος δυὰς ὁράται ἕκ τε τῆς ἐπὶ τὸ μέγα καὶ τῆς ἐπὶ τὸ μικρόν μονάδος συγκειμένη. καὶ ὑπάρχει ταῦτα τοῖς τε συνεχέσι σώμασι καὶ τοῖς ἀριθμοῖς· ἀριθμὸς μὲν γὰρ πρῶτος ἡ δυὰς ἄρτιος, ἐν δὲ τῇ φύσει τοῦ ἀρτίου τὸ τε διπλάσιον ἐμπεριέχεται καὶ τὸ ἡμισυ, ἀλλὰ τὸ μὲν διπλάσιον ἐν ὑπεροχῇ, τὸ δὲ ἡμισυ ἐν ἐλλείψει. ὑπεροχὴ οὖν καὶ ἐλλείψις ἐν τῷ ἀρτίῳ. πρῶτος δὲ ἄρτιος ἐν ἀριθμοῖς ἡ δυὰς, ἀλλὰ καθ' αὐτὴν μὲν ἀόριστος, ὥρισθὴ δὲ τῇ τοῦ ἐνὸς μετοχῇ. ὥρισται γὰρ ἡ δυὰς καθ' ὅσον ἐν τι εἰδός ἐστι. στοιχεῖα οὖν καὶ ἀριθμῶν τὸ ἐν καὶ ἡ δυὰς, τὸ μὲν περαῖνον καὶ εἰδοποιῶν, ἡ δὲ ἀόριστος καὶ ἐν ὑπεροχῇ καὶ ἐλλείψει. ταῦτα ὁ Πορφύριος εἶπεν αὐτῇ σχεδὸν τῇ λέξει, διαρθροῦν ἐπαγγειλάμενος τὰ ἐν τῇ Περὶ τὰγαθοῦ συνουσία αἰνιγματωδῶς ρηθέντα, καὶ ἴσως ὅτι σύμφωνα ἐκεῖνα ἦν τοῖς ἐν Φιλήβῳ γεγραμμένοις.“

„Platon ordnete das Mehr und das Weniger sowie das Heftige und das Schwache der Wesenheit des Unbegrenzten zu. Worin immer nämlich diese enthalten sind, nach Anspannung und Entspannung fortschreitend, dort wird das, was an ihnen teilhat, nicht feststehen und in sich begrenzt sein, sondern bis ins Unbestimmte der Unendlichkeit fortschreiten. In gleicher Weise verhält es sich mit dem Größeren und dem Kleineren und mit dem, was Platon statt dessen sagte: dem Großen und dem Kleinen. Denn nehmen wir irgendeine begrenzte Größe, beispielsweise eine Elle: wenn wir diese in zwei Teile unterteilen und die eine halbe Elle ungeteilt lassen, die andere halbe Elle aber, indem wir sie in kleine Abschnitte zerlegen, der ungeteilten Hälfte hinzufügen, so ergeben sich für die Elle zwei Glieder, von denen das eine zum Kleineren hin fortschreiten und das andere zum Größeren hin, und zwar ohne jemals zu einem Ende zu kommen. Denn wir kommen beim Zerlegen niemals zu einem unteilbaren Glied. Denn die Elle ist ja eine kontinuierliche Größe. Das Kontinuierliche aber wird in immer weiter teilbare Glieder geteilt. So zeigt diese unaufhörliche Zerlegungsmöglichkeit, daß in der Elle eine Art von Unendlichkeit eingeschlossen ist, oder vielmehr mehrere, von denen die eine zum Großen hin fortschreitet und die andere zum Kleineren hin. In diesen beiden Unendlichkeiten aber wird auch die unbestimmte Zweiheit sichtbar, weil sie aus der zum Großen und der zum Kleinen hin fortschreitenden Einheit besteht. Diese (die zum Großen hin fortschreitende Einheit und die zum Kleinen hin fortschreitende Einheit) liegen aber sowohl den kontinuierlich ausgedehnten Körpern als auch den Zahlen zugrunde. Die ursprünglichste Zahl nämlich ist die Zweiheit als gerade Zahl. In der Wesenheit des Geraden aber ist gleichermaßen das Doppelte wie das Halbe umgriffen, wobei das Doppelte im Übertreffen und das Halbe im Zurückbleiben besteht. Also sind Übertreffen und Zurückbleiben im Geraden. Das ursprüngliche Gerade im Bereich der Zahlen aber ist die Zweiheit, und zwar ist diese an sich selbst unbestimmt und wird nur durch ihre Teilhabe an dem Einen bestimmt. Die Zweiheit ist nämlich in sich bestimmt, sofern sie eine bestimmte einheitliche Form (Idee) ist. Darum sind auch die elementarsten Prinzipien der Zahlen das Eine und die Zweiheit, wobei das Eine begrenzend und Form-setzend wirkt, während die Zweiheit sowohl im Übertreffen wie im Zurückbleiben unbestimmt ist. Das ist es, was Porphyrios in genau diesem Wortlaut sagt, in der erklärten Absicht, das zu erhellen, was in der Vorlesung *Über das Gute* rätselhaft gesagt war, und wohl auch deshalb, weil diese Lehren mit dem übereinstimmen, was im *Philebos* geschrieben steht.“ Für die Übersetzung siehe Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen*, S. 122.



Größerwerdens und des Kleinerwerdens, bis ins Unendliche der Unbegrenztheit fort und steht niemals still. Die Prinzipien der Zahl Zwei gelten als Prinzipien aller Zahlen und darum alles Seienden. Außerdem informiert uns Alexander, dass die Ideen Zahlen sind. Deshalb gelten die Prinzipien von Zahlen zugleich als Prinzipien von Ideen.<sup>225</sup> Alexander berichtet nämlich, warum das Eine und das Apeiron bei Platon als Prinzipien alles Seienden gelten können. Nach ihm kann alles Seiende, einschließlich der Ideen, letztlich auf die Zahlen zurückgeführt werden. Die Prinzipien der Zahlen, nämlich das Eine und die unbestimmte Zweiheit, können darum als letztgültige Prinzipien von allem gelten.

<sup>225</sup> Ebd.: „καὶ ὁ Ἀλέξανδρος δὲ καὶ αὐτὸς ἐκ τῶν Περὶ τάγαθου λόγων τοῦ Πλάτωνος ὁμολογῶν λέγειν, οὓς ἰστορήσαν Ἀριστοτέλης τε καὶ οἱ ἄλλοι τοῦ Πλάτωνος ἐταῖροι, τάδε γέγραφε: “ζητῶν γὰρ τὰς ἀρχὰς τῶν ὄντων ὁ Πλάτων, ἐπεὶ πρῶτος ὁ ἀριθμὸς ἐδόκει αὐτῷ τῇ φύσει εἶναι τῶν ἄλλων (καὶ γὰρ τῆς γραμμῆς τὰ πέρατα σημεῖα, τὰ δὲ σημεῖα εἶναι μονάδας θέσιν ἐχούσας, ἄνευ τε γραμμῆς μήτε ἐπιφάνειαν εἶναι μήτε στερεόν, τὸν δὲ ἀριθμὸν καὶ χωρὶς τούτων εἶναι δύνασθαι), ἐπεὶ τοίνυν πρῶτος τῶν ἄλλων τῇ φύσει ὁ ἀριθμὸς, ἀρχὴν τοῦτον ἡγεῖτο εἶναι καὶ τὰς τοῦ πρώτου ἀριθμοῦ ἀρχὰς καὶ παντὸς ἀριθμοῦ ἀρχὰς. πρῶτος δὲ ἀριθμὸς ἡ δυάς, ἧς ἀρχὰς ἔλεγεν εἶναι τὸ τε ἓν καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν. καθὸ γὰρ δυάς ἐστὶ, πλήθος καὶ ὀλιγότης ἔχειν ἐν ἑαυτῇ· καθὸ μὲν τὸ διπλάσιον ἐστὶν ἐν αὐτῇ, πλήθος (πλήθος γὰρ καὶ ὑπεροχὴ καὶ μέγεθος τι τὸ διπλάσιον), καθὸ δὲ ἥμισυ, ὀλιγότης. διὸ ὑπεροχὴν καὶ ἔλλειψιν καὶ μέγα καὶ μικρόν εἶναι ἐν αὐτῇ κατὰ ταῦτα. καθὸ δὲ ἐκάτερον τε αὐτῆς τῶν μορίων μονὰς καὶ αὐτῇ ἓν τι εἶδος ἐστὶ τὸ δυαδικόν, μονάδος αὐτὴν μετέχειν. διὸ ἀρχὰς τῆς δυάδος ἔλεγε τὸ ἓν καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν. ἀόριστον δὲ δυάδα ἔλεγεν αὐτὴν τῷ μεγάλου καὶ μικροῦ μετέχουσιν ἦτοι μείζονος καὶ ἐλάττονος τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον ἔχειν. κατὰ γὰρ ἐπίτασιν καὶ ἄνεσιν προϊόντα ταῦτα οὐχ ἴστανται, ἀλλ’ ἐπὶ τὸ τῆς ἀπειρίας ἀόριστον προχωρεῖ. ἐπεὶ οὖν πρῶτος ἀριθμῶν ἡ δυάς, αὐτῆς δὲ ἀρχαὶ τὸ ἓν καὶ τὸ μέγα καὶ μικρόν, καὶ παντὸς ἀριθμοῦ ταύτας ἀρχὰς εἶναι ἀνάγκη. οἱ δὲ ἀριθμοὶ στοιχεῖα τῶν ὄντων πάντων. ὥστε καὶ πάντων ἀρχαὶ τὸ ἓν καὶ τὸ μέγα καὶ μικρόν ἦτοι ἡ ἀόριστος δυάς. καὶ γὰρ ἕκαστος τῶν ἀριθμῶν καθόσον μὲν ὄδε τίς ἐστὶ καὶ εἰς καὶ ἀορισμένος, τοῦ ἐνὸς μετέχει, καθόσον δὲ διαίρεται καὶ πλήθος ἐστὶ, τῆς ἀορίστου δυάδος. ἔλεγε δὲ καὶ τὰς ἰδέας ὁ Πλάτων ἀριθμούς. εἰκότως ἄρα τὰς ἀρχὰς τοῦ ἀριθμοῦ καὶ τῶν ἰδεῶν ἀρχὰς ἐποίησε. τὴν δὲ δυάδα τοῦ ἀπείρου φύσιν ἔλεγεν, ὅτι οὐχ ὄρισται τὸ μέγα καὶ μικρόν ἦτοι τὸ μείζον καὶ ἔλαττον, ἀλλ’ ἔχει τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον, ἄπερ εἰς ἀπειρον πρόεισιν.“

„Und Alexander, der ja selbst sagt, daß seine Darlegungen aus Platons Ausführungen *Über das Gute* stammen, von denen Aristoteles und die übrige Schüler Platons berichten, hat folgendes geschrieben: Bei der Erforschung der Prinzipien des Seienden ging Platon davon aus, daß die Zahl dem Wesen nach ursprünglicher sei als alles andere – denn die Grenzen der Linie seien die Punkte, die Punkte aber seien Einheiten mit Stelle im Raum, und ohne die Linie gebe es weder eine Fläche noch einen dreidimensionalen Körper, während die Zahl auch unabhängig von allen Dimensionen existieren können – da nun also die Zahl dem Wesen nach ursprünglicher sei als alles andere, nahm er an, daß die Zahl Prinzip ist und daß die Prinzipien der ursprünglichsten Zahl auch die Prinzipien jeder Zahl sind. Die ursprünglichste Zahl aber ist die Zweiheit, und als deren Prinzipien lehrte er das Eine und das Große und das Kleine. Sofern sie nämlich Zweiheit ist, habe sie Vielheit und Wenigkeit in sich. Und zwar Vielheit, sofern das Doppelte in ihr ist; denn das Doppelte ist Vielheit und Überschuß und eine bestimmte Größe; Wenigkeit aber, sofern das Halbe in ihr ist. Auf Grund dieser Bestimmungen seien darum Überschuß und Mangel und Großes und Kleines in der Zweiheit. Sofern aber jedes ihrer beiden Glieder eine Einheit ist und die Zweiheit als solche eine bestimmte einheitliche Form (Idee) ist, nämlich das Zweiheitliche, habe sie an der Einheit teil. Darum lehrte er, daß die Prinzipien der Zweiheit das Eine und das Große und das Kleine seien. ‚Unbestimmte Zweiheit‘ aber nannte er sie deswegen, weil das, was am Großen und Kleinen beziehungsweise am Größeren und Kleineren teilhat, das Mehr und das Weniger in sich enthält. Denn nach Anspannung und Entspannung fortschreitend stehen Mehr und Weniger nicht fest, sondern greifen ins Unbestimmte der Unendlichkeit aus. Weil nun die ursprünglichste Zahl die Zweiheit sei und deren Prinzipien das Eine und die unbestimmte Zweiheit, darum seien diese notwendig die Prinzipien aller Zahlen. Die Zahlen aber seien die Elemente alles Seienden. Somit seien das Eine und das Große und Kleine beziehungsweise die unbestimmte Zweiheit auch die Prinzipien von Allem. Denn auch die jede Zahl habe an dem Einen teil, sofern sie eine bestimmte Zahl und etwas Einheitliches und in sich Bestimmtes ist, an der unbestimmten Zweiheit aber, sofern sie teilbar und eine Vielheit ist. Platon lehrte aber, daß auch die Ideen Zahlen seien. Darum leuchtet es ein, daß er die Prinzipien der Zahl auch als Prinzipien der Ideen ansah. Daß aber die Zweiheit das Wesen des Unbegrenzten sei, lehrte er darum, weil das Große und Kleine beziehungsweise das Größere und Kleinere nicht bestimmt sind, sondern das Mehr und Weniger enthalten, welche ja ins Unendliche fortschreiten.“ Für die Übersetzung siehe Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen*, S. 122-123.

Die Berichte von diesen vier Autoren, nämlich Aristoteles, Simplicius, Porphyrios und Alexander, stehen in dem Punkt im Einklang, dass sich das Apeiron als zweites Prinzip in der Philosophie Platons darstellt. Dieses Prinzip wirkt sich in allen Seinsbereichen aus, sowohl in der Sinnenwelt als auch in der Ideenwelt. Und es fungiert als Materialprinzip des Seienden. Daher ist zu schließen, dass das Apeiron in der „göttlichen Methode“ eigentlich auf das umfassende zweite Prinzip Platons hinweist und das Apeiron in der vierfachen Einteilung dagegen auf seine Manifestation in der Sinnenwelt. Da das Materialprinzip der Sinnenwelt im Ganzen auch als ein Apeiron in der vierfachen Einteilung betrachtet werden kann, wird die eigene Form des zweiten Prinzips, nämlich die reine Unbestimmtheit, ebenso im *Philebos* impliziert. In dieser Hinsicht steht der *Philebos* mit dem *Timaios* in enger Verbindung. Die Chora im *Timaios* lässt sich dem Apeiron im *Philebos* zuordnen.

## Kapitel IV

### Das zweite Prinzip im *Parmenides*

Im zweiten Teil des *Parmenides* (137b-166c) geht es um eine dialektische Übung, wobei verschiedene Ergebnisse für das Eine und das Viele (das Andere von dem Einen), unter der Voraussetzung, dass das Eine ist, oder, dass das Eine nicht ist, untersucht werden. Da die Hypothese, dass das Eine ist bzw. nicht ist, unterschiedlich verstanden werden kann, gibt es insgesamt acht (neuplatonisch: neun) Deduktionen. In diesen Deduktionen wird entweder die Trennung von oder die Verbindung mit den Grundbestimmungen wie Ganzheit, Teilen, Einheit, Vielheit etc., bei dem Einen oder bei dem Vielen dargestellt. Die Bedeutung von diesem Textabschnitt ist höchst umstritten. Die Interpretationsmöglichkeiten reichen von rein logischer, negativer bis zu metaphysischer positiver. Wenn wir uns auf den Dialog beschränken, ist es kaum möglich, eine Deutung davon als einzig zutreffend zu bezeichnen. Denn alle Auslegungen können Bestätigungen im Dialog finden und bleiben daher immer als Alternative zueinander bestehen. Wenn wir jedoch die „ungeschriebene Lehre“ Platons heranziehen, verhält es sich ganz anders. In den Darstellungen des Einen und des Vielen in den Deduktionen (Hypothesen) können wir Anknüpfungspunkte an der Prinzipienlehre Platons finden. Die beiden Prinzipien, sowohl das Eine als auch die unbestimmte Zweiheit, werden in den Deduktionen impliziert. Der zweite Teil des *Parmenides* zeigt die höchste Stufe der Dialektik Platons, nämlich die Prinzipien-dialektik. „[...] die Zeugnisse der indirekten Überlieferung und Platons eigene Aussagen im prinzipientheoretisch verstandenen zweiten Teil des ‚Parmenides‘ passen zusammen wie Schlüssel und Schloß, sie bestätigen und ergänzen einander wechselseitig.“<sup>226</sup> In diesem Teil wird ein umfassendes zweites Prinzip, d.h. sowohl für das Sinnenfällige als auch für das

---

<sup>226</sup> Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen*, S. 276.

Intelligible, angedeutet. Es wird illustriert, wie die unbestimmte Zweiheit einerseits reine Unbestimmtheit, andererseits Intentionalität auf Bestimmtheiten hin darstellt.

## **1. Prinzipientheoretische Deutung**

Bevor wir auf die nähere Betrachtung der Hypothesen im zweiten Teil des Dialogs eingehen, sollen wir zuerst die prinzipientheoretische Deutung rechtfertigen.

### **a. Grundtypen der Deutung**

Ob der zweite Teil rein logisch oder metaphysisch und ob er rein negativ oder positiv zu verstehen ist, ist seit Antike umstritten. Insgesamt können wir die Interpretationsmöglichkeiten in vier Grundtypen einordnen:

- 1) Der zweite Teil hat rein logische Bedeutung und ist negativ und aporetisch, sofern Platon damit nur beabsichtigt, die Eleaten zu widerlegen und eine Ironie zu zeigen;
- 2) Der zweite Teil hat zwar logische Bedeutung, aber mit positiver Absicht. Die dialektische Übung fungiert als eine formale Methode und dient zur Verteidigung gegen Einwände gegen die Ideenlehre und hat selbst aber keine ontologische Bedeutung;
- 3) Der zweite Teil hat metaphysische Bedeutung. Die Hypothesen, in denen die Verbindung von dem Einen oder dem Vielen mit den Grundbestimmungen gezeigt wird, werden als positiv und wahr angenommen, während die anderen, in denen die Trennung zwischen ihnen dargestellt wird, als negativ und falsch angenommen werden. Die Übung enthält eine Lehre vom Seienden oder eine ontologische Dialektik der reinen Ideen. Daher wird der Schwerpunkt auf die zweite Hypothese gelegt;
- 4) Der zweite Teil hat metaphysische Bedeutung, sofern er das überseiende Eine

und seine Entfaltung in dem Vielen darstellt. Die Hypothesen beziehen sich entweder auf die an sich selbst unbestimmbaren Prinzipien des Einen und des Vielen selbst, oder auf bestimmte Seinsstufen, die aus der Zusammenwirkung des Einen und des Vielen entstanden sind. Dabei werden verschiedene Bedeutungen von „Einem“ und „Anderem“ sowie von „Sein“ und „Nichtsein“ unterschieden. Darüber hinaus wird die innerakademische Prinzipienlehre zur Auslegung der dialektischen Übung herangezogen. Der Schwerpunkt wird auf die erste Hypothese gelegt.<sup>227</sup>

Dass der zweite Teil des *Parmenides* ernsthaft anzunehmen ist, hat Platon selber im Dialog mehrfach betont. Denn die dialektische Übung wird ausdrücklich mit der Wahrheit im Zusammenhang gebracht:

Schön freilich und geradezu göttlich, das mußt du wissen, ist der Schwung, mit dem du dich an diese Erörterung machst; aber streng dich jetzt noch mehr an und unterzieh dich jenen Übungen, die scheinbar unnütz sind und von der Menge als dummes Gerede bezeichnet werden – tu das, solange du noch jung bist. Sonst wird dir die *Wahrheit* entgehen.<sup>228</sup>

[...] das mußt du tun, wenn du völlig geübt und dadurch befugt sein willst, die *Wahrheit* zu durchschauen.<sup>229</sup>

Die große Menge begreift ja nicht, daß es, ohne die ganze Frage kreuz und quer zu behandeln, nicht möglich ist, der *Wahrheit* zu begegnen und zur Einsicht zu gelangen.<sup>230</sup>

Darüber hinaus endet der Dialog mit dem Wort „ἀληθέστατα“ (166c5). Die dialektische Übung muss metaphysische Bedeutung haben, sobald wir die „ungeschriebene Lehre“ Platons einführen. Denn das Eine und das Viele (die

---

<sup>227</sup> Eine ausführlichere Darlegung der vier Grundtypen, siehe: Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen*, S. 267-271. Dazu vgl. Proklos, *In Parm.* 630,15-645,8. Während Proklos fünf Grundtypen unterscheidet, zeigt Halfwassen, dass sie eigentlich in vier Grundtypen eingeordnet werden können.

<sup>228</sup> 135d2-6: καλὴ μὲν οὖν καὶ θεία, εὐ ἴσθι, ἡ ὀρμὴ ἦν ὀρμᾶς ἐπὶ τοὺς λόγους· ἔλκυσσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκοῦσης ἀχρήστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας, ἕως ἔτι νέος εἶ· εἰ δὲ μή, σὲ διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια.

<sup>229</sup> 136c4-5: εἰ μέλλεις τελέως γυμνασάμενος κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές.

<sup>230</sup> 136e1-3: ἀγνοοῦσιν γὰρ οἱ πολλοὶ ὅτι ἀνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν.

unbestimmte Zweiheit) werden in der indirekten Überlieferung als die beiden Prinzipien berichtet. In sich selbst sind die beiden Prinzipien unbestimmt, während ihre Zusammenwirkung alles Seiende hervorbringt. Als Prinzipien alles Seienden grenzen sich sowohl das Eine als auch die unbestimmte Zweiheit von dem Seienden ab. Daher werden ihnen alle Bestimmtheiten abgesprochen: Während das Eine in seiner reinen Einheit alle Bestimmtheiten transzendiert und ein Übersein darstellt, fungiert die unbestimmte Zweiheit als Grundlage aller Bestimmtheiten und ist daher als ein Untersein. „Beide Prinzipien sind damit von der unmittelbar begegnenden Seinsweise des einzelnen Seienden weg zu einer absoluten Letztheit hinausgerückt. Es ist das Wesen des Prinzips, das Bestehende zu erklären. Erklären heißt aber: auf ein Anderes zurückführen. Das Fernerliegende, in höherem Maße Andere, welches gleichwohl das Gegebene trägt, erklärt besser und hat darum prinzipielleren Charakter. Der Abstand, welcher ἓν und ἀόριστος δυνάς von der Empirie trennt, gibt ihnen vor der noch mehr im Handgreiflichen verhafteten Zweiheit des Einen und Vielen den Vorzug.“<sup>231</sup> Daraus folgt, dass die Hypothesen, welche widersprüchliche oder paradoxe Ergebnisse haben, nicht unterschiedlos als negativ zu bezeichnen sind. Sie können entweder mit dem Einen oder mit der unbestimmten Zweiheit identifiziert werden. Andererseits können die beiden Prinzipien in ihrer Zusammenwirkung mit den Grundbestimmungen in Verbindung stehen. D.h. alle Hypothesen, außer der letzten, wobei die radikale Aufhebung der Einheit zum bloßen Nichts führt, können entweder die Prinzipien selbst oder ihr Prinzipiat enthüllen und sich daher als positiv erweisen. Darum zeigen sich die Interpretationsmöglichkeiten 1), 2) und 3) als unhaltbar. Die metaphysische, positive Deutung bleibt als die einzig zutreffende übrig. Zwar wird der zweite Teil des *Parmenides* als eine dialektische „Übung“ (γυμνασία: 135d4,7) bezeichnet, das bedeutet aber nicht, dass er nicht ernsthaft zu verstehen sei. Er ist insofern eine Übung, als er eine Vorbereitung für die vollständige Erfassung der höchsten Lehre, nämlich die Prinzipienlehre, darstellt. Denn diese Lehre kann nur durch mündliche Diskussionen nach einer langen Zeit erlangt werden (vgl. Ep. VII

---

<sup>231</sup> Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, S. 335-336.

341c5-d2, auch 343e1-3)<sup>232</sup>.

Auf den esoterischen Charakter des *Parmenides* hat Platon auch selbst in dem Dialog hingewiesen: Die Diskussion beschränkt sich auf einen kleinen Kreis – Parmenides, Zenon, Sokrates, einen jungen Aristoteles und einige andere Personen, die „bei uns sind (αὐτοὶ ἔσμεν: 137a7)“. Dies entspricht der Darlegung über Schrift im *Phaidros*: Ein richtiger Rhetoriker muss den verschiedenen Typen der Seele entsprechend eine unterschiedliche Weise der Rede verwenden, um die Seele am besten zum Wissen zu führen. Die höchste und komplizierteste Lehre darf daher nur einem kleinen Kreis von Kennern, die bereits zureichend in Philosophie gebildet sind, vorbehalten werden. Wie Reale sagt, spricht man „über die höchsten Gegenstände der Metaphysik in einem begrenzten Personenkreis, unter Verwendung eines beschränkten Satzes von Beispielen und im Rahmen einer begrenzten ontologisch-gnoseologischen Perspektive“.<sup>233</sup>

### **b. Prinzipindialektik anstatt Ideendialektik**

Um die Deutung 3) und 4) zu unterscheiden, ist es noch nötig, die Art von Dialektik im zweiten Teil des *Parmenides* näher zu betrachten. Die Dialektik des Einen und des Vielen im *Parmenides* unterscheidet sich von der Dialektik der Ideen und der obersten Gattungen. Die durch Dihairesis bestimmte Ideendialektik im *Sophistes*, *Politikos* und *Phaidros* setzt immer den Satz vom Widerspruch voraus. Die Teilung einer Gattung in verschiedene Arten basiert auf dem Widerspruchsverbot. Allerdings können die obersten Gattungen, einschließlich der gegensätzlichen, wie Identität und Verschiedenheit, miteinander verbunden werden, wie es im *Sophistes* (vgl. 251a-259d) dargestellt wird. Eine Verletzung des Widerspruchsverbots liegt jedoch nicht vor, wenn wir eine Hinsichtenunterscheidung einführen: die Idee der Identität kommt der Idee der Verschiedenheit zu, weil die Verschiedenheit mit sich selbst identisch sein muss. Sonst würde sie in eine andere Idee übergehen. Die

---

<sup>232</sup> Platon betont dies ebenso im *Parmenides*, vgl. *Parmenides*, 136e1-3.

<sup>233</sup> Reale, *Zu einer neuen Interpretation Platons*, S. 295.

Identität gehört jedoch nicht zum eigenen Bedeutungsgehalt der Verschiedenheit; andererseits kommt der Idee der Identität die Idee der Verschiedenheit zu, sofern die Identität von den anderen Ideen unterschieden werden muss, ohne dass die Verschiedenheit zur Wesenheit der Identität gehört. Der Satz vom Widerspruch ist jedoch nicht gültig bei den Prinzipien. Das überseiende Eine ist zwar keine der Bestimmtheiten, jedoch der Ursprung von ihnen, weil es über sie erhaben und eine Überfülle vom Sein ist. Die Negation hier bedeutet nämlich nicht die Aufhebung, sondern die Transzendenz. Das zweite Prinzip ist ebenso bestimmungslos, weil es die Privation an Bestimmtheiten darstellt. Die Negation bei dem zweiten Prinzip führt jedoch nicht zum bloßen Nichts, sondern zur ontologischen Grundlage aller Bestimmtheiten. Der Satz vom Widerspruch und der aus ihm abgeleitete Satz vom ausgeschlossenen Dritten gelten nur als Gesetze der Logik für das Seiende, was aus den Prinzipien erzeugt wird. Als Prinzipien des Seienden weder das Eine noch die unbestimmte Zweiheit sind diesen Gesetzen unterworfen, sondern begründen sie.<sup>234</sup>

Im zweiten Teil des *Parmenides* gibt es insgesamt fünf Hypothesen, welche die Bestimmungslosigkeit als Ergebnis haben, nämlich die erste, die vierte, die sechste, die siebte und die achte. Da Bestimmtheit mit Sein gleichgesetzt werden kann, muss Bestimmungslosigkeit als Nichtsein bezeichnet werden.<sup>235</sup> Es gibt jedoch verschiedene Arten von Nichtsein in diesen fünf Hypothesen. Das einfachhin Eine in der ersten Hypothese und das nicht-seiende (nämlich das Sein transzendierende) Eine in der sechsten ist mit dem absoluten Einen zu identifizieren.<sup>236</sup> Das als reine Unbestimmtheit charakterisierte Viele in der vierten Hypothese und das Viele mit dem Charakter der widersprüchlich changierenden Disposition zu jeder Bestimmtheit in der siebten Hypothese lassen sich mit der unbestimmten Zweiheit gleichsetzen (dazu

---

<sup>234</sup> Krämer spricht dafür, dass alle acht Hypothesen den Satz vom Widerspruch und den vom ausgeschlossenen Dritten transzendiert, vgl. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, S. 261-262: „Die Hypothesismethode *more geometrico* durchleuchtet alle für das Verhältnis der beiden Prinzipien denkbaren Fälle und legt so die eine wirkliche Struktur des Seienden in ihrer inneren Notwendigkeit bloß. Indem Eins gesetzt und nicht gesetzt und im ersten Fall noch zwischen Isolation und Kommunikation der Prinzipien unterschieden wird, führt sie zu positiven (Hypothese 2 und 3), negativen (Hypothese 1, 4, 6 und 8) und ironisch-imaginären (Hypothese 5 und 7) Ergebnissen. Alle acht Versuche verstoßen mit ihren Antinomien bewußt gegen den Satz vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten.“

<sup>235</sup> Sein bedeutet für Platon Bestimmtheit, siehe: Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen*, S. 114. Dazu: U. Hölscher, *Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie*, Heidelberg 1976.

<sup>236</sup> Die Gleichsetzung der sechsten Hypothese mit dem absoluten Einen, vgl. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen*, S. 294-297, 300-301.



unten). Nur das Viele in der achten Hypothese, wobei es eine radikale Negation der Einheit gibt, erweist sich als das bloße Nichts. Daher können drei Arten von Nichtsein hier unterschieden werden: Übersein (Transzendenz), Untersein (Seinsmöglichkeit) und bares Nichts. Das Übersein ist weder Bestimmung A noch Bestimmung Nicht-A; das Untersein ist ebenso weder Bestimmung A noch Bestimmung Nicht-A. Vielmehr ist es *zugleich* die beiden Bestimmungen. Daher scheint es, dass sie mit dem baren Nichts identifiziert werden müssen, weil es einen Widerspruch oder ein Paradox dabei gibt. Dieser Versuch scheitert daran, dass die Prinzipien zwei Extremen der Seinshierarchie darstellen und den Satz vom Widerspruch transzendieren müssen. Im Dialog können wir bereits Unterscheidungen zwischen den oben genannten Hypothesen bemerken (dazu unten).

Die anderen Hypothesen beziehen sich auf die Prinzipien auf unterschiedliche Weise: die zweite Hypothese illustriert das erste Prinzipiat der beiden Prinzipien, nämlich den Ideenkosmos, und stellt daher die höchste Stufe der *dialectica descendens* dar; die dritte Hypothese behandelt das Seinsganze der Ideenwelt wiederum von unten, nämlich von der Vielheit her; die fünfte Hypothese enthüllt ebenso den Ideenkosmos, aber von dem Aspekt des Nichtseins, nämlich der Verschiedenheit her (dazu unten). D.h. die Hypothesen (außer der letzten) behandeln entweder die Prinzipien selbst oder ihr Prinzipiat. Es gibt sowohl *dialectica ascendens* zum absoluten Einen (in der ersten und sechsten Hypothese) als auch *dialectica descendens* von dem absoluten Einen durch das Ideenganze (in der zweiten, dritten und fünften Hypothesen) bis zu der unbestimmten Zweiheit (in der vierten und siebten Hypothese).<sup>237</sup> Darum geht es um eine Prinzipindialektik im zweiten Teil des Parmenides, die noch der Ideendialektik übergeordnet ist.

Wenn wir nicht nur den zweiten Teil des Dialogs, sondern den ganzen Dialog in Betracht ziehen, können wir das systematische metaphysische Schema des Dialogs deutlicher sehen. Dabei können wir einen Aufsteig der metaphysischen Ebenen vom ersten Teil bis zum zweiten Teil bemerken. Im ersten Teil des *Parmenides* hat zuerst Zenon einen Vortrag über das Viele gemacht, um die Pluralisten zu widerlegen.

---

<sup>237</sup> Ebd.

Sokrates sagt, dass sich das Problem der Einheit und Vielheit nicht auf das Sinnenfällige beschränkt, sondern in die Ideenwelt erweitert werden soll. Denn es ist gar nicht erstaunlich, dass ein Sinnenfälliges durch die Teilhabe an den Ideen zugleich gegensätzliche Bestimmungen in sich hat. Sokrates wird sich erst wundern, wenn gezeigt wird, dass die gegensätzlichen Ideen selbst aneinander teilhaben können. (126a-128e) Anschließend folgt eine Diskussion zwischen Parmenides und Sokrates über die Ideenlehre, wobei einige „Schwierigkeiten“ aufgezeigt werden. (128e-135c) Da Sokrates in Ratlosigkeit gerät, empfiehlt ihm Parmenides, zuerst eine dialektische „Übung“ zu machen. Daher führt Parmenides selbst zusammen mit dem jungen Aristoteles eine dialektische Übung am Einen durch. (135c-166c) Es ist daher naheliegend, dass die Diskussion im ganzen Dialog von den Sinnenfälligen auf die Ideen und ferner zu den Prinzipien aufsteigt. Es gibt drei Stufen der Diskussion im *Parmenides*. Wie Reale zeigt, entspricht das Schema des *Parmenides* den großen Linien des metaphysischen Planes des *Phaidon* (vgl. *Phaidon* 96a-102a): die Diskussion zwischen Sokrates und Zenon im ersten Hauptteil (126a-128e) wird auf der Stufe der „ersten Seefahrt“, nämlich der Stufe der Naturphilosophie, geführt; die Diskussion zwischen Parmenides und Sokrates über die Ideenlehre im ersten Hauptteil (128e-135c) korrespondiert der ersten Ebene der „zweiten Seefahrt“<sup>238</sup>, nämlich von den Sinnenfälligen auf die Ideen, und bereitet den Übergang zu der zweiten Ebene vor; die komplizierte Diskussion zwischen Parmenides und dem jungen Aristoteles im zweiten Hauptteil (135c-166c) betrifft die letzten beiden Prinzipien und erreicht die letzte Ebene der metaphysischen „Seefahrt“.<sup>239</sup> In der ersten Hypothese handelt es sich um eine Heraushebung des einfachhin Einen aus allen Bestimmtheiten. Da dies zu dem absoluten Einen führt, gilt es als die höchste Stufe der *dialectica ascendens*. Wie Wyller bewiesen hat, ist die erste Hypothese eine „Verlängerung der Anabasis“ und erreicht das absolute Eine darin den Höhepunkt der

---

<sup>238</sup> Für die Unterscheidung von zwei Ebenen der Metaphysik Platons in der „zweiten Seefahrt“ im *Phaidon*, siehe, Reale, *Zu einer neuen Interpretation Platons*, S. 135-241.

<sup>239</sup> Reale, *Zu einer neuen Interpretation Platons*, S. 295-296. Reale unterscheidet drei Teile des ganzen Dialogs, die den drei metaphysischen Ebenen entsprechen. Daher: 126a-128e (Erster Teil); 128e-135c (Zweiter Teil); 135c-166c (Dritter Teil).

Anabasis.<sup>240</sup> Von der zweiten bis zur vierten bzw. fünften Hypothese gibt es wiederum eine *dialectica descendens* von dem absoluten Einen durch das Seinsganze der Ideenwelt auf die Unbestimmtheit, d.h. das zweite Prinzip des Seienden. Daher steht das metaphysische Schema des *Parmenides* ebenso in Übereinstimmung mit dem Dialektikprogramm in der *Politeia*, wo ebenfalls zwei Richtungen der Dialektik unterschieden werden: der Aufstieg zu dem Unbedingten, nämlich dem letzten Urgrund, und der Abstieg davon (vgl. *Politeia* 510b-511c). Aristoteles berichtet auch, dass es zwei Vorgänge in der Metaphysik Platons gibt: die Deduktion der Prinzipiate aus den Prinzipien (οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν λόγοι) und die Reduktion der Prinzipiate zu den Prinzipien (οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς).<sup>241</sup> Die Dialektik im zweiten Teil des *Parmenides* bleibt daher nicht auf der Ebene der Ideendialektik, wie die zweite Hypothese zeigt, sondern transzendiert diese Ebene und gelangt auf die höchste Stufe der Dialektik, die Prinzipindialektik.

## 2. Das zweite Prinzip in den Hypothesen

So wie Parmenides es vorhabt, muss das Thema der dialektischen Übung nicht nur als seiend, sondern auch als nicht-seiend angesetzt werden. Darüber hinaus müssen nicht nur das Thema selbst, sondern auch sein Gegenteil betrachtet werden. Sie werden nämlich sowohl in Bezug auf sich selbst als auch in Bezug aufeinander behandelt. Daher soll es insgesamt acht Hypothesen geben. (vgl. 135e-136c) Parmenides geht von seiner „eigenen“<sup>242</sup> These, nämlich dem Einen, aus und

<sup>240</sup> Vgl. Wyller, *Platons Parmenides*, S. 58: „Ihre Steigung von der Vielheit zur Einheit wird hier auf einer höheren Stufe wiederholt und weitergeführt. Dort ging sie von der Vielfalt der sinnlichen Welt bis zu den intelligiblen Einheiten (Ideen). Hier geht die Wanderung durch Negationen innerhalb der intelligiblen Einheiten selbst vom Merkmal der Vielfalt, dem Teil (μέρος), über das Merkmal der intelligiblen Einheiten, die Identität (ταυτότον), zu dem streng Einen (dem Ein-Einen) hin, das sich schlechthin in der Hyperbolé (140D7-ad fin.) als ein Nichts „über“ dem Sein und „über“ der Erkenntnis zeigt.“

<sup>241</sup> Aristoteles, *Eth. Nicom.* I4, 1095a30-b3: μη λαμβάνετω δ' ἡμᾶς ὅτι διαφέρουσιν οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν λόγοι καὶ οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς. εὖ γὰρ καὶ ὁ Πλάτων ἠπόρει τοῦτο καὶ ἐξήτει, πότερον ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἢ ἐπὶ τὰς ἀρχάς ἐστὶν ἡ ὁδός, ὥσπερ ἐν τῷ σταδίῳ ἀπὸ τῶν ἀθλοθετῶν ἐπὶ τὸ πέρασ ἢ ἀνάπαλιν. ἀρκτέον μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν γνωρίμων, ταῦτα δὲ διττῶς: τὰ μὲν γὰρ ἡμῖν τὰ δ' ἀπλῶς. Wyller beweist, dass es ebenso einen Aufstieg zum Urgrund (dem Schönen selbst=dem Einen selbst) und einen Abstieg davon im *Symposium* gibt. Siehe: Wyller, *Platons Parmenides*, S. 28-42.

<sup>242</sup> Das absolute Eine in der ersten Hypothese kann nicht dem historischen Parmenides zugeschrieben werden. Platon kritisiert eigentlich im *Parmenides* und *Sophistes* die Gleichsetzung von Sein und Einem, siehe: J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen*, S. 192-196. Der Parmenides im *Parmenides* als Gesprächsführer soll als Vertreter des Denkens Platons betrachtet werden. Siehe: Szelezák, *Das Bild des Dialektikers in Platons späten*

diskutiert die Ergebnisse für das Eine und das Viele in verschiedenen Fällen. Die acht Hypothesen lauten:

Wenn Eines ist, was ergibt sich

1. für das Eine in Bezug auf sich selbst?
2. für das Eine in Bezug auf das Viele?
3. für das Viele in Bezug auf das Eine?
4. für das Viele in Bezug auf sich selbst?

Wenn Eines nicht ist, was ergibt sich

5. für das Eine in Bezug auf das Viele?
6. für das Eine in Bezug auf sich selbst?
7. für das Viele in Bezug auf das Eine?
8. für das Viele in Bezug auf sich selbst?

Unter diesen Hypothesen können wir hinsichtlich des zweiten Prinzips einerseits die vierte und die siebte Hypothese, andererseits die zweite und die fünfte zusammen diskutieren. Dabei werden die dritte und die achte Hypothese ebenso behandelt.

#### **a. Das Thema der vierten und der siebten Hypothese**

Die vierte Hypothese behandelt das Viele (das Andere von dem Einen) unter der Voraussetzung, dass das Eine ist. Diese Voraussetzung bedeutet nicht, dass das Eine seiend ist, sondern, dass das Eine einfachhin Eins ist, wie die Voraussetzung der ersten Hypothese zeigt. Da das wahrhafte Eine ( $\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ : 159c5) gar keine Teile bzw. Vielheit in sich haben kann, muss es jegliche Form von Entzweiung transzendieren und daher absolut beziehungslos sein, weil in einer Beziehung immer zwei bezogene Elemente impliziert werden. Darum geht diese Hypothese von der Trennung zwischen dem Einen und dem Vielen aus. „Muß denn nicht das Eins

abgesondert sein von dem Anderen, abgesondert aber auch das Andere vom Eins?“

(Ἄρ' οὖν οὐ χωρὶς μὲν τὸ ἐν τῶν ἄλλων, χωρὶς δὲ τᾶλλα τοῦ ἐνός εἶναι; 159b6-7)

Infolgedessen werden dem Vielen alle Bestimmungen abgesprochen, wie:

Einheit, Teile, Ganzheit, Vielheit, Zahlen, Ähnlichkeit, Unähnlichkeit, Identität, Verschiedenheit, Ruhe, Bewegung, Entstehen, Vergehen, Ungleichheit (Größersein und Kleinersein), Gleichheit.

Die Trennung des Vielen von dem Einen bedeutet, dass das Viele gar keine Einheit haben kann (οὐδαμῆ ἄρα ἐν τᾶλλά ἐστιν, οὐδ' ἔχει ἐν ἑαυτοῖς ἐν οὐδέν: 159d3-4). Daher können dem Vielen die anderen Bestimmungen auch nicht zukommen, weil alle anderen Bestimmungen die Einheit voraussetzen müssen. Die Bestimmung der Vielheit z.B. setzt die Einheit voraus, denn jeder Teil davon als Teil des Ganzen ist eine Einheit (vgl. 159d). In der zweiten Hypothese wird gezeigt, dass jeder Teil des seienden Einen auch ein seiendes Eins sein muss.<sup>243</sup> D.h. jede Idee im Ideenganzen zeigt sich als eine seiende Einheit. Die Einheit ist eine Fundamentalbestimmung aller Ideen. Daher ist zu erschließen, dass dem Vielen nicht nur die oben genannten Bestimmungen, sondern auch alle anderen Bestimmungen abgesprochen werden müssen. Die oben aufgezählten Bestimmungen sind nur beispielhaft für alle möglichen, wie es sich auch in anderen Hypothesen verhält. „[...] und auch sonst ist ihm nichts dieser Art widerfahren; denn wenn das Andere sich dazu versteht, daß ihm irgend etwas Derartiges widerfahren sei, so wird es auch am Eins und am Zwei und am Drei und am Ungeraden und am Geraden teilhaben, während es sich doch als unmöglich erwiesen hat, daß es an diesen teilhaben kann, nachdem ihm doch das Eins völlig abgeht.“<sup>244</sup> Die Negation der Einheit führt dazu, dass sich das Viele als eine reine Unbestimmtheit erweist.

---

<sup>243</sup> Vgl. 142d ff. und 144b ff., vor allem 144c6-8, 144d7-e2: „Bei jedem einzelnen Teil des Seins ist also das Eins dabei, und es fehlt weder dem kleinsten noch dem größten Teil noch sonst irgendeinem...es (das Sein) ist nämlich in nicht mehr Teile geteilt als das Eins, sondern, wie es scheint, in gleich viele wie das Eins; denn weder bleibt das Sein hinter dem Eins zurück noch das Eins hinter dem Sein, sondern die beiden sind einander in jeder Hinsicht ganz gleich.“ (Πρὸς ἅπαντι ἄρα [ἐκάστῳ] τῷ τῆς οὐσίας μέρει πρόσκειται τὸ ἐν, οὐκ ἀπολειπόμενον οὔτε μικροτέρου οὔτε μείζονος μέρους οὔτε ἄλλου οὐδενός... οὐδὲ γὰρ πλείω τοῦ ἐνός νενέμηται, ἀλλ' ἴσα, ὡς ἔοικε, τῷ ἐνί· οὔτε γὰρ τὸ ὄν τοῦ ἐνός ἀπολείπεται οὔτε τὸ ἐν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἐξισοῦσθον δύο ὄντε ἀει παρὰ πάντα.)

<sup>244</sup> 160a6-b1: οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν πέπονθε τῶν τοιούτων· εἰ γὰρ τι τοιοῦτον πεπονθέναι ὑπομένει τὰ ἄλλα, καὶ ἐνός καὶ δυοῖν καὶ τριῶν καὶ περιττοῦ καὶ ἀρτίου μεθέξει, ὧν αὐτοῖς ἀδύνατον ἐφάνη μετέχειν τοῦ ἐνός γε πάντη πάντως στερομένοις.

Bemerkenswert ist, dass dem Vielen (dem Anderen von dem Einen) die Bestimmung der Vielheit auch abgesprochen wird. Als Grundbestimmungen gehen die Einheit und die Vielheit wechselseitig ineinander (einerseits: das seiende Eine in der zweiten Hypothese erweist sich als Einheit in der Vielheit, vgl. 142e-143b; andererseits: das Viele in der dritten Hypothese zeigt sich als „ein vollkommenes Ganzes mit Teilen“<sup>245</sup>, vgl. 157c-e). Die Aufhebung des einen impliziert die des anderen. Darum kann das Andere hier nicht als die Bestimmung der Vielheit bezeichnet werden. Das Andere, ohne in Bezug auf das Eine, ist eigentlich eine *reine* Vielheit oder eine Masse, die gar keine wahrhafte Einheit hat. Die *reine* Vielheit ist daher von der Bestimmung der Vielheit zu unterscheiden. Die reine Vielheit bzw. die Masse wird in der dritten Hypothese erwähnt und in der siebten Hypothese näher betrachtet.

Die dritte Hypothese diskutiert das Viele unter der Voraussetzung, dass das Eine ist. Dem Vielen, wie dem Einen in der zweiten Hypothese, kommen alle Bestimmungen zu. Das Viele erweist sich als „ein vollkommenes Ganzes mit Teilen“ (Ἐν ἅρα ὅλον τέλειον μόρια ἔχον: 157e4), das als ein Ideenganzes betrachtet werden soll.<sup>246</sup> In dieser Hypothese wird eine „andere Natur von der Idee“ (τὴν ἑτέραν φύσιν τοῦ εἶδους: 158c6) erwähnt. Wenn das Viele, was an der Einheit teilhat, von dem Einen abstrahiert wird, erweist es sich als eine unbegrenzte Vielheit (πλήθει ἄπειρα). Die Abstraktion der Vielheit aus der Einheit ist als dasselbe wie die Trennung der Vielheit von der Einheit zu verstehen:

Nun weiter: wenn wir in Gedanken von etwas Derartigem auch nur das Allergeringste, das uns möglich wäre, wegnehmen (ἀφελεῖν) wollten, müßte da nicht auch jenes Weggenommene, da es ja am Eins nicht teilhat, noch eine Menge (πλήθος) sein und nicht Eins?...Wenn wir nun auf diese Weise immer wieder „die andere Natur von der Idee“<sup>247</sup> für sich betrachten, wird sie da nicht, soviel wir jeweils von ihr sehen können, an Menge unendlich (ἄπειρον ἔσται

---

<sup>245</sup> 157e4: Ἐν ἅρα ὅλον τέλειον μόρια ἔχον.

<sup>246</sup> Die Gleichsetzung des Vielen in der dritten Hypothese mit dem Ideenkosmos, vgl. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, S. 430 ff.

<sup>247</sup> Rufener hat „τὴν ἑτέραν φύσιν τοῦ εἶδους“ als „die (vom Eins) verschiedene Natur dieses Begriffs“ übersetzt und daher „τοῦ εἶδους“ als „dieses Begriffs“ anstatt „der Idee“ verstanden.

πλήθει) sein?<sup>248</sup>

Ohne Teilhabe an der Einheit erweist sich die „andere Natur von der Idee“ als eine reine Vielheit (πλήθη: 158c1). Eine ausführliche Behandlung der reinen Vielheit befindet sich jedoch nicht in dieser Hypothese, sondern tritt erst in der siebten Hypothese auf.

Die siebte Hypothese geht davon aus, dass das Eine nicht ist. Wie Platon in der Konklusion dieser Hypothese erläutert, bedeutet diese Voraussetzung eigentlich: „Wenn das Eine nicht ist, während das Viele ist“ (εἰ ἐνὸς μὴ ὄντος πολλὰ ἔστιν: 165d8-e1; vgl. ἐν εἰ μὴ ἔστιν, τᾶλλα δὲ τοῦ ἐνός: 165c5). D.h. obwohl das Eine nicht ist, bedeutet das Viele noch nicht bares Nichts. Wir können über das Andere sprechen (vgl.: περὶ τῶν ἄλλων ὁ λόγος, 164b8; dazu: περὶ τῶν ἄλλων λέγοιτο, b7). Das Viele oder das Andere von dem Einen (τᾶλλα) wird mit dem Verschiedenen (τὸ ἕτερον) gleichgesetzt. Da das Verschiedene immer von einem Verschiedenen verschieden ist, muss das Andere auch anderes als ein Anderes sein. Das Andere kann nicht von dem Einen verschieden sein, wenn das Eine nicht ist. Daher muss es von sich selbst verschieden sein (Ἀλλήλων ἄρα ἐστὶ: 164c5). Denn sonst wäre es verschieden von nichts. Daraus folgt, dass das Andere bloße Verschiedenheit bedeutet, weil es sogar nicht mit sich selbst identisch sein kann. Andererseits muss das Andere bloße Vielheit (πλήθη) oder Masse (ὄγκος) sein, wenn das Eine gar nicht ist. Daher ist „jedes“ Glied in dem Anderen als Masse voneinander verschieden. „Jede“ Masse ist unbegrenzt in Vielheit (ἄπειρός ἐστι πλήθει: 164d1). Es bedeutet jedoch nicht, dass das Andere eine Ganzheit von Massen (Teilen) darstellt. Denn die beiden Bestimmungen setzen die Einheit voraus. Es gibt eigentlich kein Glied in dem Anderen, das wirklich als „ein“ Glied bezeichnet werden kann. „Jede“ Masse zerfällt immer in unendlich viele

---

<sup>248</sup> 158c2-4: εἰ ἐθέλομεν τῇ διανοίᾳ τῶν τοιούτων ἀφελεῖν ὡς οἳοί τε ἐσμεν ὅτι ὀλίγιστον, οὐκ ἀνάγκη καὶ τὸ ἀφαιρεθὲν ἐκεῖνο, εἴπερ τοῦ ἐνός μὴ μετέχοι, πλήθος εἶναι καὶ οὐχ ἓν... Οὐκοῦν οὕτως ἀεὶ σκοποῦντες αὐτὴν καθ' αὐτὴν τὴν ἑτέραν φύσιν τοῦ εἶδους ὅσον ἂν αὐτῆς ἀεὶ ὀρθῶμεν ἄπειρον ἔσται πλήθει; Dazu auch 158b5-7: Ἐπεὶ δὲ γε πλείω ἐνός ἐστὶ τὰ τε τοῦ ἐνός μορίου καὶ τὰ τοῦ ἐνός ὅλου μετέχοντα, οὐκ ἀνάγκη ἢδη πλήθει ἄπειρα εἶναι αὐτὰ γε ἐκεῖνα τὰ μεταλαμβάνοντα τοῦ ἐνός; („Doch da nun dasjenige, was am Eins als einem Teil und was am Eins als dem Ganzen teilhat, mehr ist als das Eins, muß da nicht notwendig eben jenes, was am Eins Anteil nimmt, an Menge unendlich sein?“)

Massen und bildet gar keine wahrhafte Einheit. Wenn jemand etwas davon als das Kleinste denkt, erscheint es ihm plötzlich, wie in einem Traum<sup>249</sup>, als eine Vielheit und zwar immens im Vergleich zu seinen eigenen Teilen. Darüber hinaus erweist sich das Andere als bloße Unbegrenztheit. Jede Masse scheint zwar gegen jede andere abgegrenzt zu sein, in Wirklichkeit aber gibt es weder Anfang noch Mitte noch Ende, nämlich die drei Momente der Begrenztheit, da man immer noch einen früheren Anfang, ein späteres Ende oder eine noch kleinere Mitte annehmen kann (165a-b). Die Bestimmungen von Anfang, Mitte und Ende setzen die Einheit voraus. Wenn das Eine nicht ist, löst sich „jedes“ scheinbare Moment der Begrenztheit in Masse auf. Daher ist das Andere als reine Verschiedenheit, Vielheit, Unbegrenztheit und dergleichen zu verstehen.

Das Andere scheint von der Ferne (πόρρωθεν) und für den stumpfen Blick (ἀμβλῶ) als Eins, während es in der Nähe (ἐγγύθεν) und für das scharfe Denken (ὀξύ) als unbestimmte Vielheit erscheint. Darüber hinaus scheint das Andere „von der Ferne“ (vgl. ἀποστάντι: 165c7) auch Zahlen, Gleichheit, Ähnlichkeit, Identität, etc. in sich zu haben, während es „in der Nähe“ (vgl. προσελθόντι: 165d1) ihr Gegenteil ist. D.h. das Andere scheint nur in der ungenauen Betrachtungsweise positive Bestimmungen zu sein, während es in der genauen rein negativ ist. Da das Denken immer Bestimmtheiten voraussetzt, kann das Andere nicht durch das Denken erfasst werden. Sobald man es als etwas erfasst (vgl. λάβη τις: 164d2; λάβη τῆ διανοίᾳ: 165a8; λαμβάνεσθαι: b3-4), geht es in sein Gegenteil über. Andererseits kann das Andere auch nicht durch Wahrnehmung erfasst werden. Denn der Gegenstand der Wahrnehmung, das Sinnenfällige, unterscheidet sich von der reinen Masse, die gar keine Einheit besitzt. Das Sinnenfällige hat nämlich an den Ideen bzw. am Sein teil und ist teilweise bestimmt.<sup>250</sup> Das Andere hat dagegen einen fluktuierenden Charakter und kann nicht durch irgendeine Bestimmung wirklich bestimmt oder fixiert werden. Darum illustriert das Andere die reine Unbestimmtheit.<sup>251</sup> Es scheint

<sup>249</sup> Vgl. die Darstellung des dritten Genos (Chora) im *Timaios* 52b ff., vor allem: „Es ist das, was wir auch in unseren Träumen (ὄνειροπολοῦμεν) sehen“.

<sup>250</sup> Wundt identifiziert das Andere in der siebten Hypothese mit der Welt der Aisthesis. Siehe: Wundt, *Platons Parmenides*, S. 53-55.

<sup>251</sup> Vgl. Happ, *Hyle*, S. 132: „Das πλῆθος widersetzt sich dem bestimmenden Erkennen und erscheint als



alle Bestimmungen zu sein, ohne sie wirklich zu sein (vgl. εἷς ἕκαστος φαινόμενος, ὧν δὲ οὐ: 164d7). Dies erinnert uns an die Darstellung der Chora im *Timaios*. Zwar scheint die Chora (Aufnehmendes alles Sinnenfälligen) alle sinnlichen Eigenschaften, die in ihr auftreten, zu sein, tritt sie niemals aus ihrem eigenen Wesen, nämlich der reinen Bestimmungslosigkeit, heraus:

ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως. ταῦτ' οὖν αὐτὴν αἰεὶ προσρητέον· ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμει – δέχεταιί τε γὰρ αἰεὶ τὰ πάντα, καὶ μορφήν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῆ οὐδαμῶς· ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενον τε καὶ διασηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἄλλοιον. (50b5-c4)<sup>252</sup>

Darüber hinaus kann die Chora weder durch Vernunft noch durch Wahrnehmung, sondern durch „eine falsche Überlegung“ (λογισμῶ τινι νόθῳ: 52b2) erfasst werden.

Bemerkenswert ist, dass das Andere nicht nur die positiven Bestimmungen, sondern auch die negativen, und daher alle Bestimmungen zu sein scheint: Einheit-Vielheit, Begrenztheit-Unbegrenztheit, Identität-Verschiedenheit, Ähnlichkeit-Unähnlichkeit, Gleichheit-Ungleichheit (Größersein und Kleinersein), Ruhe-Bewegung, etc. Wie wir oben gezeigt haben, ist das Wesen des Anderen rein negativ. Wie könnte es noch negative Bestimmungen zu sein *scheinen*? Die negativen Bestimmungen sind eigentlich von dem negativen Wesen des Anderen zu unterscheiden. Die sogenannten „negativen“ Bestimmungen gehen in die „positiven“ über. Sie haben immer aneinander teil und die Aufhebung des einen impliziert die des anderen. Das negative Wesen, wie die reine Vielheit oder Verschiedenheit, enthüllt dagegen Privation an den positiven Bestimmtheiten. Es gibt keine Durchdringung in die letzten. Daher kann es nicht als eine Bestimmung

---

irrlichterndes Fluktuieren, das sich in gegensätzlichster Weise bald so, bald so zeigt, ohne im geringsten festgelegt werden zu können: Es erscheint als Eines und Vieles, Großes und Kleines, Gerades und Ungerades, Ähnliches – Unähnliches, ist aber ‚an sich‘ nichts von alledem, sondern eben πλήθει ἄπειρον (165c2).“

<sup>252</sup> „Dieselbe Überlegung läßt sich nun doch auch von jener Wesenheit machen, die alle leiblichen Formen annimmt. Auch sie muß immer mit demselben Namen bezeichnet werden; denn sie tritt in keiner Weise aus ihrer Beschaffenheit heraus, nimmt sie doch immer alles auf, ohne je auf irgendeine Weise eine Gestalt zu bekommen, die mit etwas von dem, was in sie eintritt, ähnlich ist. Vielmehr ist sie von Natur wie eine Prägemasse, die für jedes Ding bereitliegt; sie läßt sich unter dem Eindruck dessen, was in sie eingeht, bewegen und formen und erscheint dadurch bald so, bald wieder anders.“

betrachtet werden. Im Gegenteil, das Andere entgeht jeder Bestimmung und bleibt in seiner Unbestimmtheit.

Bemerkenswert ist überdies, dass das Andere zwar einheitlos ist, aber nicht als bloßes Nichts bezeichnet wird. Wie die Voraussetzung der ersten Hypothese „wenn das Eine ist“ eigentlich „wenn das Eine einfachhin Eins ist“ bedeutet, soll die Voraussetzung der siebten Hypothese „wenn das Eine nicht ist, während das Viele ist“ „wenn das Eine nicht ist, während das Viele bloße Vielheit ist“ heißen. Die bloße Vielheit scheint noch eine Einheit zu sein, obwohl ohne eine wahrhafte Einheit zu sein. Daraus ist zu erschließen, dass das Andere eine Intentionalität auf die Einheit in sich haben soll. Es erweist sich als eine Dynamis (Möglichkeit) der Einheit und daher aller Bestimmtheiten. Wie Platon im *Timaios* erläutert, besteht die Natur der Notwendigkeit darin, *bereitwillig* (von dem Nus) überredet zu werden (ἢ τῆς ἀνάγκης ἐκοῦσα πειθεῖσά τε φύσις πύπεικεν: 56c5-6). Zwar stellt die Notwendigkeit eine Gegenkraft zum Nus dar, nimmt sie aber die Beherrschung des Nus aus eigenem Antrieb auf. Das heißt, die Notwendigkeit muss bereits Intentionalität auf den Nus in sich haben. Sonst wäre die Wirkung des Nus ganz fremd und äußerlich und daher wirkungslos zu ihr.

Auf dem ersten Blick scheint das Viele in der vierten Hypothese verschieden von dem in der siebten zu sein. Denn dem Vielen in der vierten Hypothese werden alle Bestimmtheiten abgesprochen, während das Viele in der siebten den Schein aller Bestimmtheiten in sich hat. In der Tat erweist sich das Viele in der siebten Hypothese ebenso als unbestimmt und unbestimmbar, sofern es nicht wirklich die Bestimmtheiten in sich hat. Obwohl das Sinnenfällige auch den Schein der Bestimmtheiten (Ideen) hat, weil es keine ewige Beständigkeit besitzt, wird es durch den Schein nur *einer* gewissen Bestimmtheit charakterisiert. Das Viele in der siebten Hypothese scheint dagegen *zugleich alle* Bestimmtheiten, einschließlich der gegensätzlichen, zu sein. Ihm fehlt jede Beständigkeit. Es changiert immer von einer Bestimmung zu einer anderen und entgeht eben dadurch jeder Form von Einheit und bleibt als Masse. Darum hat es einen widersprüchlichen und paradoxen Charakter, der zu reiner Unbestimmtheit führt. Andererseits gehen die beiden Hypothesen eigentlich

von derselben Voraussetzung aus. Während die vierte Hypothese von der Trennung zwischen dem Einen und dem Vielen ausgeht, steht die siebte Hypothese unter der Voraussetzung, dass das Eine keineswegs ist und das Viele ist. Die Trennung zwischen dem Einen und dem Vielen impliziert die Negation der Einheit des Vielen. Die Voraussetzung der siebten Hypothese führt ebenso zur Negation der Einheit des Vielen, wenn es nicht an der Einheit teilhaben kann. Wie Szlezák feststellt:

Both considerations of the other ‚by itself‘, that is, without connection to the one, might be demonstrating two aspects of one and the same substrate. In the fourth deduction the question is, what ‚the other than the one‘ is without the one and, of course, the answer is that it has no determination. In the seventh deduction the question rather seems to be what it is that thought grasps when it sets aside the one and turns to the ‚others than the one‘ exclusively, ‚by themselves.‘ The answer is, that the *διάνοια* now finds everything in the ‚other‘; that is, however, only apparently everything, and so is actually nothing.<sup>253</sup>

Allerdings gibt es einen Unterschied zwischen der vierten und der siebten Hypothese: Während die vierte Hypothese die Negation der Bestimmtheiten bei dem Vielen enthüllt, illustriert die siebte Hypothese die Intentionalität des Vielen auf die Bestimmtheiten. Die beiden Hypothesen heben daher zwei verschiedene Aspekte desselben Gegenstandes vor.<sup>254</sup> Sie erhellen und ergänzen sich darum wechselseitig, um das Wesen der reinen Unbestimmtheit zu zeigen, nämlich die Grundlage aller Bestimmtheiten, die zwar noch nicht bestimmt ist, aber dazu tendiert, bestimmt zu werden. Dieser Charakter entspricht daher dem der unbestimmten Zweiheit in der Prinzipienlehre Platons, die als Materialprinzip alles Seienden fungiert. Allerdings tritt die Bezeichnung von der unbestimmten Zweiheit niemals im *Parmenides* auf, ist aber nicht auszuschließen, dass Platon auf ein solches Wesen darin hingewiesen hat. „Nowhere in the *Parmenides* is the *ἀόριστος δυάς* mentioned. If we were dealing with

---

<sup>253</sup> Szlezák, *The Indefinite Dyad in Sextus Empiricus' Report (Adversus Mathematicos 10. 248-283) and Plato's Parmenides*, in: *Plato's Parmenides and Its Heritage (Volume 1)*, Atlanta 2010, S. 86-87.

<sup>254</sup> Vgl. Szlezák, *The Indefinite Dyad in Sextus Empiricus' Report (Adversus Mathematicos 10. 248-283) and Plato's Parmenides*, in: *Plato's Parmenides and Its Heritage (Volume 1)*, Atlanta 2010, S. 87: „Perhaps one could say that the aoristos dyas is being considered ontologically in the fourth deduction, and, in comparison to the existing one, reveals itself as undeterminable and as such not existing – but without being the pure nothing of the eighth deduction. In the seventh deduction – perhaps – one could see the same *ἀόριστος δυάς* considered gnoseologically: then it ‚is‘ everything, but only apparently so, since, as long as it is by itself, it is lacking the one, which would make of one of its possible determinations an actual one.“

any other thinker, this fact alone would put an end to the inquiry. But not so in the case of Plato: he warns the reader not to get hung up on the ὀνόματα. Establishing a fixed terminology was far from Plato's intention. The choice of words is nowhere of concern to him; he is only concerned with understanding the intended subject. This entitles us to search for the thing designated by the expression ἀόριστος δυάς in the *Parmenides*, even in the absence of the term itself.”<sup>255</sup>

Schließlich ist zu bemerken, dass sich das Viele in der vierten und der siebten Hypothese von dem in der letzten Hypothese unterscheidet. Es handelt sich in der letzten Hypothese um das Viele unter der Voraussetzung, dass das Eine nicht ist. Am Anfang der Durchführung der Negation scheint das Viele in dieser Hypothese dasselbe wie das in der vierten zu sein. Denn dem Vielen hier kommt weder Einheit noch Vielheit zu. Die Negation geht jedoch weiter als die in der vierten Hypothese. Dem Vielen wird sogar der Schein von Einheit abgesprochen (οὐδέ γε φαίνεται ἓν οὐδὲ πολλά: 165e8-166a1). Die Aufhebung der Einheit des Vielen ist so radikal, dass Platon vier Worte von Negation verwendet, um zu betonen, dass das Viele gar keine Verbindung mit dem Einen haben kann (ὅτι τᾶλλα τῶν μὴ ὄντων οὐδενὶ οὐδαμῆ οὐδαμῶς οὐδεμίαν κοινωνίαν ἔχει: 166a1-2). Infolgedessen kann das Viele keinen Schein aller anderen Bestimmtheiten haben (τούτων οὔτε τι ἔστιν οὔτε φαίνεται τᾶλλα, ἓν εἰ μὴ ἔστιν: 166b6-7). Daher lautet die Konklusion dieser Hypothese: ἓν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδὲν ἔστιν (166c1). Daraus ergibt sich, dass die Negation in der letzten Hypothese eine radikale Aufhebung der Einheit bedeutet und zum baren Nichts führt. Während sich das Thema der vierten und der siebten Hypothese jeweils als die Unbestimmtheit und als der Schein der Bestimmtheiten erweist, werden dem Vielen in der letzten Hypothese sowohl die Bestimmtheiten als auch der Schein der

---

<sup>255</sup> Szlezák, The Indefinite Dyad in Sextus Empiricus' Report (*Adversus Mathematicos* 10. 248-283) and Plato's *Parmenides*, in: *Plato's Parmenides and Its Heritage (Volume 1)*, Atlanta 2010, S. 85. Dass Platon es vermutlich absichtlich vermeidet, einen fixierten Terminus für einen Begriff zu verwenden, dazu siehe: Gaiser, Quellenkritische Probleme der indirekten Überlieferung, in: *Idee und Zahl*, S. 34: „Am Anfang der Tradition, bei Platon selbst, steht ja keine dogmatisch starre Einheit, sondern eine lebendige, nach Form, Zeit und Methode wechselnde Vielfalt. Im Bereich der Mündlichkeit hat Platon wahrscheinlich ebenso wie in den Dialogen eine Fixierung der Terminologie bewußt vermieden und das gleiche immer wieder anders gesagt.“

Bestimmtheiten abgesprochen.<sup>256</sup> Das bare Nichts kann keineswegs gedacht oder ausgesagt werden und hat folglich gar keine ontologische Bedeutung (vgl. *Politeia* 477a ff., *Sophistes* 237b ff.).

### **b. Das zweite Prinzip in der zweiten und der fünften Hypothese**

Es geht in der zweiten Hypothese um das seiende Eine. Es unterscheidet sich von dem reinen Einen in der ersten Hypothese dadurch, dass Einheit und Sein zwei Bestimmungen von ihm bilden, während das einfachhin Eine das Sein transzendiert. Darum enthält das seiende Eine diese beiden Bestimmungen als Teile und erweist sich als eine Vielheit. Dies setzt jedoch voraus, dass Einheit und Sein voneinander verschieden sind.<sup>257</sup> Die Voraussetzung dieser Hypothese ist nicht mehr, dass das Eine einfachhin Eins ist, wie in der ersten Hypothese, sondern, dass das Eine seiend ist ( $\nu\acute{\nu}\nu$  δὲ οὐχ αὐτὴ ἐστὶν ἢ ὑπόθεσις, εἰ ἔν ἔν, τί χρὴ συμβαίνειν, ἀλλ' εἰ ἔν ἔστιν: 142c2-3). Da Sein und Einheit als zwei verschiedene Bestimmungen wechselseitig einander bestimmen, erweist sich das seiende Eine als unendlich: Das Seiende muss etwas Einheitliches sein, und das Einheitliche muss umgekehrt ein Seiendes sein. Die eine Bestimmung kann nicht ohne die andere gedacht werden. Darum besteht jeder Teil des seienden Einen wiederum aus zwei Teilen und bis ins Unendliche (vgl. 142e ff., 144c ff. vor allem 142e6-7: τό τε γὰρ ἔν τὸ ὄν ἀεὶ ἴσχει καὶ τὸ ὄν τὸ ἔν; 144e1-3: οὔτε γὰρ τὸ ὄν τοῦ ἐνὸς ἀπολείπεται οὔτε τὸ ἔν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἐξισοῦσθον δύο ὄντε ἀεὶ παρὰ πάντα.). Die andere Methode in der zweiten Hypothese, durch die das seiende Eine als eine Unendlichkeit bewiesen wird, setzt ebenso die Verschiedenheit

---

<sup>256</sup> Cornford betont auch den Unterschied zwischen der reinen Unbestimmtheit in der vierten Hypothese und dem bloßen Nichts in der letzten, sofern die Trennung von dem Einen und die radikale Aufhebung des Einen voneinander verschieden sind. Vgl. Cornford, *Plato and Parmenides*, S. 216: „The upshot is that, if the element of unity is entirely excluded from combination with the unlimited element, the unlimited or ‘Other’ is not one thing or a plurality of one/things, such as might possess attributes which would themselves be one-things. It will appear in Hyp. VIII that if unity is not merely ‘separated apart’ (as here), but blotted out altogether, the Others cannot exist at all. The unlimited actually exists only in combination with unity or limit. On the other hand, it is not explicitly denied existence here, but still conceived as bare ‘multitude’ in *abstraction* from the limiting factor, as in the second section of the previous Hypotheses – a multitude that is not a plurality (πολλά) of numerable units.”

<sup>257</sup> Vgl. ἡ οὐσία τοῦ ἐνὸς εἴη ἂν οὐ ταῦτὸν οὐσα τῶ ἐνί: 142b7-8; Οὐκοῦν ὡς ἄλλο τι σημαῖνον τὸ ἔστι τοῦ ἔν: c4-5; ἔστι δὲ οὐ τὸ αὐτὸ ἢ τε οὐσία καὶ τὸ ἔν: d2-3; ἄλλο τι ἕτερον μὲν ἀνάγκη τὴν οὐσίαν αὐτοῦ εἶναι, ἕτερον δὲ αὐτό, εἴπερ μὴ οὐσία τὸ ἔν, ἀλλ' ὡς ἔν οὐσίας μετέσχευ: 143b1-3; Οὐκοῦν εἰ ἕτερον μὲν ἡ οὐσία, ἕτερον δὲ τὸ ἔν: b3-4.

voraus: Da Verschiedenheit weder mit dem Einen noch mit dem Sein identisch ist, stellt sie ein Drittes dar. Daher gibt es die Zahl Drei. Durch die Verdopplung und die Verdreifachung können unendliche Zahlen abgeleitet werden. Die Verschiedenheit zeigt sich daher als Ursache für die Entzweiung<sup>258</sup> und die Vielheit und die Unendlichkeit des seienden Einen.

In der indirekten Überlieferung wird berichtet, dass sich die unbestimmte Zweiheit nicht nur in der Sinnenwelt, sondern auch in der Ideenwelt auswirkt<sup>259</sup>, obwohl die Wirkungsweisen unterschiedlich sind. Während sie bei dem Sinnenfälligen Unbestimmtheit, Unbeständigkeit, Unerkennbarkeit verursacht, d.h. sich negativ wirkt, ermöglicht sie die Bestimmtheit und Unendlichkeit der Ideen und wirkt daher positiv (vgl. Simplicius, *In Aristot. Phys.*, 503,10-35 Diels). Das zweite Prinzip manifestiert sich in der Ideenwelt als Verschiedenheit.<sup>260</sup> Erst durch die Unterscheidung von den anderen Ideen bekommt jede Idee ihre eigene Bestimmtheit. In dieser Unterscheidung schließt jede Idee nicht die anderen Ideen aus, sondern beinhaltet sie im Gegenteil in sich und erweist sich dadurch als eine wahrhafte Unendlichkeit. Daher wird die Manifestation der unbestimmten Zweiheit in der Ideenwelt in der zweiten Hypothese schon angedeutet.

Die Verscheidenheit tritt ebenso in der fünften Hypothese auf. Diese Hypothese behandelt das Eine unter der Voraussetzung, dass das Eine nicht ist. Die Voraussetzung, dass das Eine nicht ist (εἰ ἔν μὴ ἔστιν), ist das Gegenteil (πᾶντοῦναντίον) von der, dass das Nicht-Eine nicht ist (εἰ μὴ ἔν μὴ ἔστι). (160b6-c2) Das Eine steht in Beziehung mit dem Nicht-Einen, nämlich dem Anderen. Denn sie sind voneinander verschieden. Wir wissen, was damit gemeint wird (ἴσμεν ὃ λέγει: 160c6). Daher wird festgestellt, dass das nicht-seiende Eine durch zwei Merkmale gekennzeichnet wird, nämlich Erkenntnis (ἐπιστήμη) und Verschiedenheit (ἑτεροίτης):

---

<sup>258</sup> Aritoteles, *Metaphysik* 1082a13-15=*Test. Plat.* 60; Alexander, *In Metaph.* 57, 4=*Test. Plat.* 22B; *Test. Plat.* 32 276-277; vgl. *Parmenides* 143a1: δὲ αἰ γιγνόμενον μηδέποτε ἔν εἶναι.

<sup>259</sup> Vgl. Aristoteles, *Phys.* Γ4 203a8-10; Simplicios, *In Aristot. Phys.* 503, 10-35 Diels; Themist. *Phys.* 79,28-80,3 Schenk; Philop. *Phys.* 388,7-10 Vitelli. Im *Philebos* hat Platon das Apeiron in der Ideenwelt ebenso angedeutet, vgl. *Philebos* 16c.

<sup>260</sup> Vgl. Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen*, S. 125-128.

Zum ersten meint er etwas, das man erkennen (γνωστόν τι) kann, zum zweiten etwas, das vom Anderen verschieden (ἕτερον) ist, wenn er sagt „Eins“ – ob er ihm nun das Sein beilegt oder das Nichtsein; denn das, von dem man sagt, es sei nicht seiend, erkennt man nichtsdestoweniger als ein Etwas und weiß, daß es vom Anderen verschieden ist.<sup>261</sup>

Noch deutlicher:

Zuerst muß ihm also doch offenbar das zukommen, daß es von ihm ein Wissen (ἐπιστήμη) gibt; sonst könnte man nicht verstehen, was einer meint, wenn er sagt: wenn Eins nicht ist...Und dann auch, daß das Andere von ihm verschieden ist, sonst könnte man ja auch nicht sagen, daß es vom Anderen verschieden sei...So kommt ihm also außer dem Wissen auch Verschiedenheit (ἕτεροίτης) zu.<sup>262</sup>

Bemerkenswert ist, dass das Eine als „γνωστόν τι“ bezeichnet wird, und dass wir „ἐπιστήμη“ von ihm haben. Bekanntlich hat Platon eine Unterscheidung zwischen der Erkenntnis und der Meinung (Doxa) getroffen. Die Erkenntnis kommt nur dem wahrhaften Seienden, nämlich den Ideen, zu (vgl. *Politeia* 476c ff. vor allem: ὅτι τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν, 477a3; ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνῶσις ἦν, a9; ἐπιστήμη μὲν γέ που ἐπὶ τῷ ὄντι, 478a6; οὐκ ἐγχωρεῖ γνωστόν καὶ δοξαστόν ταῦτόν εἶναι, b1-2).<sup>263</sup> Daraus folgt, dass das nicht-seiende Eine eigentlich intelligibel sein muss. Die Identifizierung des Nichtseins mit einer Idee befindet sich eben im *Sophistes*, wobei das Nichtsein mit der Idee der Verschiedenheit gleichgesetzt wird. Dies steht völlig in Übereinstimmung mit der Darstellung des nicht-seienden Einen hier als Verschiedenheit.

Die obige Festlegung wird durch die Darlegung des Übergangs zwischen dem Nichtsein und dem Sein bei dem nicht-seienden Einen erleuchtet. Das Eine wird zwar

---

<sup>261</sup> 160c7-d2: Πρῶτον μὲν ἄρα γνωστόν τι λέγει, ἔπειτα ἕτερον τῶν ἄλλων, ὅταν εἴπῃ ἓν, εἴτε τὸ εἶναι αὐτῷ προσθεῖς εἴτε τὸ μὴ εἶναι· οὐδὲν <γὰρ> ἦττον γινώσκειται, τί τὸ λεγόμενον μὴ εἶναι, καὶ ὅτι διάφορον τῶν ἄλλων.

<sup>262</sup> 160d4-8: πρῶτον μὲν οὖν αὐτῷ τοῦτο ὑπάρχειν δεῖ, ὡς ἔοικεν, εἶναι αὐτοῦ ἐπιστήμην, ἢ μηδὲ ὅτι λέγεται γινώσκεισθαι, ὅταν τις εἴπῃ <ἐν εἰ μὴ ἔστιν>... Οὐκοῦν καὶ τὰ ἄλλα ἕτερα αὐτοῦ εἶναι, ἢ μηδὲ ἐκεῖνο ἕτερον τῶν ἄλλων λέγεσθαι... Καὶ ἕτεροίτης ἄρα ἐστὶν αὐτῷ πρὸς τῇ ἐπιστήμῃ.

<sup>263</sup> Die verschiedenen Gegenstände werden durch unterschiedliche Vermögen erfasst. Siehe die Sonnen-, Höhlen- und Liniengleichnisse in Büchern VI und VII der *Politeia*. Vgl. auch die Darstellung am Anfang der Erzählung des Timaios: *Timaios* 27d ff.

als Nichtsein bezeichnet, hat aber am Sein teil (καὶ μὴν καὶ οὐσίας γε δεῖ αὐτὸ μετέχειν πη: 161e3). Das nicht-seiende Eine hat nämlich das Sein des Nichtseins, und das Seiende hat umgekehrt das Nichtsein des Nichtseins:

Wenn es (Eins) also ein Nichtseiendes sein soll, so muß dieses Band es mit dem Nichtsein verbinden: das Sein des Nichtseienden (τοῦ μὴ εἶναι τὸ εἶναι), ebenso wie das Seiende, damit es seinerseits vollumfänglich sein kann, das Nichtsein des Nichtseienden (τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι) haben muß. Denn auf diese Weise könnte am ehesten das Sein sein und das Nichtsein nicht sein, wenn auf der einen Seite das Seiende am Sein des Seiendseins und am Nichtsein des Nichtseiendseins teilhat (μετέχοντα τὸ μὲν ὄν οὐσίας τοῦ εἶναι ὄν, μὴ οὐσίας δὲ τοῦ <μὴ> εἶναι μὴ ὄν), wenn es vollumfänglich sein soll und wenn auf der anderen Seite das Nichtseiende am Nichtsein des Nichtseiendseins und am Sein des Nichtseiendseins teilhat (τὸ δὲ μὴ ὄν μὴ οὐσίας μὲν τοῦ μὴ εἶναι [μὴ] ὄν, οὐσίας δὲ τοῦ εἶναι μὴ ὄν), wenn anders auch das Nichtsein vollumfänglich sein soll.<sup>264</sup>

Die Schwierigkeit der obigen rätselhaften Sätze besteht hauptsächlich darin, wie das Nichtsein des Nichtseiendseins bei dem Seienden (τό ὄν) und das Sein des Nichtseiendseins bei dem Nichtseienden (τὸ μὴ ὄν) zu verstehen sind. Wenn wir die Erläuterung des Verhältnisses zwischen dem Sein und dem Nichtsein im *Sophistes* hinzuziehen, dann löst sich diese Schwierigkeit auf. Jede Idee hat ihre eigene Bestimmtheit und unterscheidet sich von den anderen Ideen und „ist nicht“ die anderen Ideen. In diesem Sinne kann eine Idee als „Nichtsein“ bezeichnet werden (vgl. *Sophistes* 256d ff. v.a.: ὁπόταν τὸ μὴ ὄν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγωμεν τοῦ ὄντος ἀλλ' ἕτερον μόνον: 257b3-4; οὐκοῦν, ὡς ἔοικεν, ἡ τῆς θατέρου μορίου φύσεως καὶ τῆς τοῦ ὄντος πρὸς ἀλληλα ἀντικειμένων ἀντίθεσις οὐδὲν ἦττον, εἰ θέμις εἰπεῖν, αὐτοῦ τοῦ ὄντος οὐσία ἐστίν, οὐκ ἐναντίον ἐκείνῳ σημαίνουσα ἀλλὰ τοσοῦτον μόνον, ἕτερον ἐκείνου: 258a11-b3<sup>265</sup>). Das Sein ist selbst von den anderen Ideen verschieden (οὐκοῦν καὶ τὸ ὄν αὐτὸ τῶν ἄλλων ἕτερον εἶναι λεκτέον: 257a1-2) und

<sup>264</sup> 162a4-b3: Δεῖ ἄρα αὐτὸ δεσμὸν ἔχειν τοῦ μὴ εἶναι τὸ εἶναι μὴ ὄν, εἰ μέλλει μὴ εἶναι, ὁμοίως ὡσπερ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν ἔχειν μὴ εἶναι, ἵνα τελέως αὐτὸ [εἶναι] ἢ οὕτως γὰρ ἂν τό τε ὄν μάλιστα ἂν εἴη καὶ τὸ μὴ ὄν οὐκ ἂν εἴη, μετέχοντα τὸ μὲν ὄν οὐσίας τοῦ εἶναι ὄν, μὴ οὐσίας δὲ τοῦ <μὴ> εἶναι μὴ ὄν, εἰ μέλλει τελέως εἶναι, τὸ δὲ μὴ ὄν μὴ οὐσίας μὲν τοῦ μὴ εἶναι [μὴ] ὄν, οὐσίας δὲ τοῦ εἶναι μὴ ὄν, εἰ καὶ τὸ μὴ ὄν αὐτὸ τελέως μὴ ἔσται.

<sup>265</sup> „Nun ist es doch offenbar so: wenn die Natur eines Teiles des Verschiedenen und die Natur des Seins einander entgegengesetzt sind, so ist dieser Gegensatz, wenn man so sagen darf, nicht minder ein Sein als das Seiende selbst, indem es nicht das Gegenteil von jenem bedeutet, sondern nur soviel, daß es von ihm verschieden ist.“



daher ein „Nichtsein“ (καὶ τὸ ὄν ἄρ' ἡμῖν, ὅσαπέρ ἐστι τὰ ἄλλα, κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἔστιν· ἐκεῖνα γὰρ οὐκ ὄν ἐν μὲν αὐτὸ ἐστιν, ἀπέραντα δὲ τὸν ἀριθμὸν τᾶλλα οὐκ ἔστιν αὖ: 257a4-6<sup>266</sup>). Andererseits ist das als Verschiedenheit verstandene Nichtsein ein Seiendes, sofern es eine Idee ist. Das Sein und das Nichtsein gehen wechselseitig wie folgt ineinander über:

[...] daß das Seiende sogut wie das Verschiedene sich gegenseitig durchdringen und daß das Verschiedene, indem es am Seienden teilhat, auch *ist*. Dabei ist es freilich nicht dieses selbst, an dem es teilhat, sondern etwas Verschiedenes, und weil es verschieden ist vom Seienden, ist es ganz offenbar und notwendigerweise nichtseiend. Umgekehrt das Seiende: Es hat Anteil genommen an dem Verschiedenen und dürfte deshalb verschieden sein von den übrigen Gattungen; indem es aber von jenen allen verschieden ist, ist es weder jedes einzelne dieser anderen noch alle die anderen zusammen, sondern nur es selbst. Daraus folgt hinwiederum, daß das Seiende unbestreitbar in tausend und aber tausend Fällen nicht ist und daß so auch alles andere, jedes für sich und alle zusammen, in mancherlei Hinsicht ist und in mancherlei Hinsicht wieder nicht ist.<sup>267</sup>

Daher ist zu erschließen: Das Sein hat ein Nichtsein des Nichtseiendseins, sofern es als eine Grundbestimmung von den anderen Ideen verschieden und „nicht“ sie „ist“; andererseits hat das Nichtsein ein Sein des Nichtseins, sofern das Nichtsein hier als eine Idee und zwar die Idee der Verschiedenheit verstanden werden soll und folglich Sein in sich hat. Das heißt, wie im *Sophistes* gehen das Sein und das Nichtsein in der fünften Hypothese wechselseitig ineinander über.<sup>268</sup> Das Nichtsein hier bedeutet eigentlich ein relatives Nichtsein, das mit dem Sein gleichrangig ist. Platon bestätigt dies im Text:

---

<sup>266</sup> „Und dementsprechend ist für uns das Seiende in dem Maße, als das übrige da ist, auch nichtseiend. Denn indem es jenes nicht ist, ist es das Eins selbst; die anderen dagegen in ihrer unendlichen Zahl sind nicht.“

<sup>267</sup> 259a6-b4: τὸ μὲν ἕτερον μετασχὼν τοῦ ὄντος ἐστι μὲν διὰ ταύτην τὴν μέθεξιν, οὐ μὴν ἐκεῖνό γε οὐ μετέσχευ ἄλλ' ἕτερον, ἕτερον δὲ τοῦ ὄντος ὄν ἐστι σαφέστατα ἐξ ἀνάγκης εἶναι μὴ ὄν· τὸ δὲ ὄν αὖ θατέρου μετεπιληφὸς ἕτερον τῶν ἄλλων ἂν εἴη γενῶν, ἕτερον δ' ἐκείνων ἀπάντων ὄν οὐκ ἔστιν ἕκαστον αὐτῶν οὐδὲ σύμπαντα τὰ ἄλλα πλὴν αὐτό, ὥστε τὸ ὄν ἀναμφισβητήτως αὖ μυρία ἐπὶ μυρίοις οὐκ ἔστι, καὶ τᾶλλα δὴ καθ' ἕκαστον οὕτω καὶ σύμπαντα πολλαχῆ μὲν ἐστι, πολλαχῆ δ' οὐκ ἔστιν.

<sup>268</sup> Wundt hat den Zusammenhang zwischen der fünften Hypothese im *Parmenides* und dem mit Verschiedenheit identifizierten Nichtsein im *Sophistes* gezeigt. Er bemerkt, dass zwei Gedanken im *Sophistes* im *Parmenides* wiederkehren: 1. Das Nichtsein muss in gewisser Weise sein und die Behauptung des Parmenides, dass das Nichtsein keineswegs ist, soll daher widerlegt werden; 2. Das Nichtsein wird als das Verschiedene bezeichnet. Vgl. M. Wundt, *Platons Parmenides*, S. 47-51.

Wenn nun also sowohl das Seiende am Nichtsein und das Nichtseiende am Sein teilhat, dann muß doch wohl auch das Eins, nachdem es nicht ist, notwendig am Sein teilhaben, nämlich an dem des Nichtseins...Ein Sein zeigt sich also auch am Eins, wenn es nicht ist...Und doch auch ein Nichtsein, da es ja nicht ist.<sup>269</sup>

Wie das Zitat zeigt, hat das Eine sowohl am Sein als auch am Nichtsein teil. Wenn wir eine andere Darlegung in Betracht ziehen, nämlich dass das nicht-seiende Eine „γνωστόν τι“ darstellt, ist auszuschließen, dass das Eine hier Sinnenfälliges illustriert. Vielmehr soll es den Ideenkosmos von dem Aspekt der Verschiedenheit enthüllen. Dem nicht-seienden Einen, wie dem seienden Einen in der zweiten Hypothese, kommen eigentlich alle Bestimmungen zu, wie: Jenes, Irgendetwas, Davon, Dafür, Daraus, Unähnlichkeit, Ähnlichkeit, Ungleichheit, Gleichheit, Bewegung, Ruhe, etc. Wie wir schon erwähnt haben, erweist sich die Verschiedenheit als Materialprinzip der Ideen. Sie geht durch alle Ideen hindurch und enthält sie infolgedessen in sich. „Wir befinden uns also hier zweifellos in demselben Bereich, wie innerhalb der zweiten Folgerung für das seiende Eine. Dort handelte es sich um das bestimmte Wesen der verschiedenen Ideen, die alle am Einen teilhaben, durch das Eine bestimmt sind und ihm entstammen. Hier handelt es sich um die Beziehung der Ideen aufeinander, die uns zwingt, auch das Nichtseiende in ihrem Bereich anzuerkennen, so daß sie nicht nur an dem seienden, sondern auch an dem nichtseienden Einen Anteil haben.“<sup>270</sup>

### c. Übersicht der behandelten Hypothesen

Die oben behandelten Hypothesen lassen sich wie folgt zuordnen:

---

<sup>269</sup> 162b3-7: Οὐκοῦν ἐπεὶ περ τῷ τε ὄντι τοῦ μὴ εἶναι καὶ τῷ μὴ ὄντι τοῦ εἶναι μέτεστι, καὶ τῷ ἐνί, ἐπειδὴ οὐκ ἔστι, τοῦ εἶναι ἀνάγκη μετεῖναι εἰς τὸ μὴ εἶναι...Καὶ οὐσία δὴ φαίνεται τῷ ἐνί, εἰ μὴ ἔστιν...Καὶ μὴ οὐσία ἄρα, εἴπερ μὴ ἔστιν.

<sup>270</sup> Wundt, *Platons Parmenides*, S. 50. Wundt spricht ferner dafür, dass die Hypothese der zweite Hälfte (5-8) nicht einen Abstieg der der ersten (1-4), sondern eine Parallele dazu darstellen. Nur sind die Stellen des bestimmungslosen und des bestimmten Einen miteinander vertauscht. In der ersten Hälfte geht das absolute Eine voran, in der zweiten das seiende Eine. Vgl. S. 50-51. Wyller vertritt dagegen die Auffassung, dass es eine „ontologische Katabasis“ von der dritten bis zur neunten Hypothese gibt, siehe: Wyller, *Platons Parmenides*, 152-178.

	Thema	Form des zweiten Prinzips
Hypothese 2	Das seiende Eine (=Ideenkosmos)	Verschiedenheit (Manifestation in der Ideenwelt)
Hypothese 3	Das Viele (=Ideenkosmos)	Reine Unbestimmtheit (das Prinzip selbst)
Hypothese 4	Das Viele	Reine Unbestimmtheit (das Prinzip selbst)
Hypothese 5	Das nicht-seiende Eine (=Ideenkosmos)	Verschiedenheit (Manifestation in der Ideenwelt)
Hypothese 7	Das Viele	Intentionalität auf die Bestimmtheiten (das Prinzip selbst)
Hypothese 8	Das bare Nichts	

Außer der letzten Hypothese tritt das zweite Prinzip in allen fünf Hypothesen auf. Die vierte und die siebte Hypothesen enthüllen das Prinzip selbst von zwei verschiedenen Aspekten: Während die vierte Hypothese die reine Unbestimmtheit des zweiten Prinzips darstellt, schildert die siebte Hypothese seine Intentionalität auf Bestimmtheiten und erleuchtet seinen abhängigen und daher uneigentlichen Status als Prinzip im Vergleich zu dem Einen. Das Viele in diesen beiden Hypothesen unterscheidet sich von dem in der letzten Hypothese dadurch, dass es zwar in seinem widersprüchlichen und paradoxen Charakter keine wahrhafte Einheit, aber noch den Schein der Einheit in sich hat. Das bare Nichts stellt dagegen die radikale Aufhebung der Einheit dar. In der dritten Hypothese, wobei es eine Abstraktion des Vielen aus dem Einen gibt, wird auf das zweite Prinzip selbst ebenso hingewiesen. Andererseits obwohl die Themen der zweiten und der fünften Hypothese, nämlich jeweils das seiende Eine und das nicht-seiende Eine, gegensätzlich zueinander zu sein scheinen, sind sie eigentlich miteinander gleichzusetzen. Beide Hypothesen illustrieren den

Ideenkosmos. Denn das Nichtsein in der fünften Hypothese soll eigentlich als die Idee der Verschiedenheit verstanden werden. In der zweiten Hypothese wird es gezeigt, dass die Verschiedenheit verantwortlich für die Entzweiung und daher die Vielheit und die Unendlichkeit der Ideen ist. Die fünfte Hypothese stellt den Ideenkosmos von seinem Materialprinzip her dar und betont die Verbindung des Materialprinzips mit den Ideen. Es liegt daher nahe, dass sowohl die eigene Form des zweiten Prinzips Platons als auch seine Manifestation in der Ideenwelt im *Parmenides* impliziert werden. In dieser Hinsicht steht der *Parmenides* dem *Philebos* nahe und erweist sich als umfassender als der *Timaios* (worin nur die eigene Form der unbestimmten Zweiheit impliziert wird) und der *Sophistes* (worin nur das Materialprinzip der Ideen impliziert wird).

### 3. Der Eros-Charakter und die Rückkehr zum Einen

Bevor Parmenides mit der dialektischen Übung anfängt, erklärt er, dass er trotz seines Alters „den Weg der Liebe“ noch einmal geht (εἰς τὸν ἔρωτα ἀναγκάζεσθαι ἰέναι: 137a4). Das Problem der Liebe steht im zweiten Teil des *Parmenides* nicht außer Betracht, sondern spielt eine wichtige Rolle für die *dialectica ascendens*. Wenn wir die reine Möglichkeit in der siebten Hypothese mit den Darstellungen des Eros in der Diotima- und der Aristophanes-Rede im *Symposium*<sup>271</sup> in Verbindung bringen, können wir aufschlussreiche Schlüsse ziehen.

In der siebten Hypothese wird das Viele als Schein *aller* Bestimmtheiten charakterisiert. Da es *zugleich* gegensätzliche Bestimmtheiten zu sein scheint, wird es eigentlich durch keine davon bestimmt und erweist sich als reine Unbestimmtheit, wie wir oben gezeigt haben. Obwohl sich das Viele als bloße Masse zeigt, die keine wahrhafte Einheit besitzen kann, hat es eine Intentionalität auf die Einheit hin und unterscheidet sich eben dadurch von dem baren Nichts. Diese Intentionalität kann auch als „Streben“ nach dem Einen verstanden werden. Das Viele strebt nämlich trotz

---

<sup>271</sup> Für die Diskussion über die Anknüpfung des *Symposiums* an der Prinzipienlehre, vgl. Wyller, *Platons Parmenides*, S. 28-42.

ihres Mangels an der Einheit nach der Einheit. Dieser Charakter erinnert uns an die Darstellung des Eros in der Diotima-Rede im *Symposium*. Der Eros wird als eine Mischung von der Penia (Mangel) und dem Poros (Reichtum) dargestellt. Daher wird er zugleich durch die gegensätzlichen Eigenschaften der „Eltern“ charakterisiert: Er ist einerseits bedürftig, strebt andererseits nach der Erfüllung. Daher erweist sich der Eros als ein „Zwischenwesen“ zwischen Schönheit und Hässlichkeit, Wissen und Unwissen, Sterblichen und Unsterblichen (μεταξύ, vgl. *Symposium* 202a-b), das sich in unablässigem Streben nach Erfüllung des Mangels am Schönen und Guten manifestiert:

Und weil Eros der Sohn des Poros und der Armut ist, befindet er sich nun auch in folgender Lage. Erstlich ist er allezeit arm und bei weitem nicht so zart und schön, wie die meisten Leute glauben, sondern herb, rau, unbeschuh und ohne Haus, da er stets auf der Erde und ohne Decken liegt und vor Türen und auf Wegen unter freiem Himmel schläft und, der Natur seiner Mutter gemäß, immer der Dürftigkeit Genosse ist. Nach der Art seines Vaters dagegen stellt er allem Schönen und Guten nach, ist tapfer, draufgängerisch und energisch, ein gewaltiger Jäger, der stets irgendwelche Ränke schmiedet, begierig nach Einsicht und gewandt, sein ganzes Leben hindurch philosophierend, ein gewaltiger Zauberer und Hexenmeister und Sophist. Er ist weder wie ein Unsterblicher veranlagt noch wie ein Sterblicher, sondern bald blüht und lebt er an ein und demselben Tag, wenn alles gut geht, bald stirbt er dahin und lebt wieder auf, gemäß der Natur seines Vaters. Das Erworbene aber zerrinnt immer wieder, so daß Eros weder Mangel leidet noch jemals reich ist. (*Symposium*, 203c ff.)

Der Eros ist weder die Penia noch der Poros, sondern zwischen der Penia und dem Poros und hat eine Intentionalität auf den Poros. In der Diotima-Rede wird der Eros als Faktor für den Aufstieg der menschlichen Seele zu höheren Seinsbereichen geschildert, wie die „Leiter der Liebe“ illustriert. Auf verschiedenen Phasen bestrebt der Eros die Schönheit auf unterschiedlichen Stufen, der Reihe nach nämlich die Schönheit im einzelnen Körper, die im Körper im Ganzen, die in der Seele, die in den Gesetzen, die in der Erkenntnis und zuletzt die Idee der Schönheit selbst. Je auf höherer Stufe der Eros steht, strebt er nach desto höherem Gegenstand in der Seinshierarchie. Darüber hinaus gilt der Eros als Verlangen des Sterblichen nach der Unsterblichkeit. Während die anderen Lebewesen, wie Tieren, nur durch körperliche

Fortpflanzung Selbsterhaltung in der Zeit bekommen können, können die Menschen durch die Einung mit dem intelligiblen Wesen und letztlich mit dem Schönen selbst wahrhafte Unsterblichkeit erlangen. Die Selbsterhaltung in der Zeit ist im Vergleich dazu nur ein „Abbild“ in der Zeit.<sup>272</sup> Daraus ist festzuhalten, dass es verschiedene Stufen des Eros gibt: Während sich der Eros auf der niedrigeren Stufe nur auf den körperlichen Bereich beschränkt, kann der auf höheren Stufen den körperlichen Bereich transzendieren und zum intelligiblen Bereich aufsteigen. „[...] das Fortpflanzungsorgan des Philosophen ist nicht mehr die Seele im allgemeinen, sondern der Nous, dessen Verlangen es ist, der Welt der reinen Formen zuzustreben.“<sup>273</sup>

Obwohl sich die Diotima-Rede auf den Eros bei den Lebewesen konzentriert, ist nicht auszuschließen, dass sich der Eros-Charakter eigentlich bei allem Seienden befinden kann. In der Eryximachos-Rede wird darauf hingewiesen:

[...] daß er aber nicht nur in den Seelen der Menschen waltet und nicht nur in bezug auf schöne Knaben, sondern daß er, auf alle anderen Dinge bezogen, auch in allen anderen Wesen waltet (καὶ πρὸς ἄλλα πολλὰ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις), in den Leibern aller Tiere und in den Pflanzen, die aus der Erde sprießen, und sozusagen *in allem Seienden* (ἐν πᾶσι τοῖς οὐσί), das glaube ich aus der Heilkunde, aus meiner Kunst, ersehen zu haben: daß er ein großer und bewundernswerter Gott ist und daß er sich *auf alles* (ἐπι πᾶν) erstreckt, auf die menschlichen Dinge ebenso wie auf die göttlichen (καὶ κατ' ἀνθρώπινα καὶ κατὰ θεῖα πράγματα). (*Symposium*, 186a3-b2)

Der Eros beschränkt sich nicht auf die menschliche Seele, sondern befindet sich bei allem Seienden. Nach unten können die körperlichen Elemente und nach oben können sogar die göttlichen Seienden umfasst werden. Daraus ist zu erschließen, dass sich die „Leiter der Liebe“ auf allen Seinsbereichen erweitern soll. Das Seiende auf niedrigerer Seinsstufe strebt immer nach dem auf höherer, wie das Körperliche nach dem Intelligiblen und das Intelligible nach dem Prinzip. Das Intelligible muss trotz seiner Unsterblichkeit nach der Einheit streben. Denn jede Idee ist eine Einheit in der

---

<sup>272</sup> Vgl. *Timaios* 37d.

<sup>273</sup> Wyller, *Platons Parmenides*, S. 35.

Vielheit, anstatt eine reine Einheit. Daher sind die Ideen noch auf das Eine angewiesen und im Vergleich dazu unvollkommen und streben danach. Wie Aristoteles in der *Eudemische Ethik* I 8 berichtet, bestreben die Ideenzahlen das Eine (vgl. Aristoteles, *Eudemische Ethik* I 8, 1218a24-28).<sup>274</sup> Es liegt daher nahe, dass es ein allgemeines Streben des Unvollkommenen nach dem Vollkommenen geben soll. Mit anderen Worten: Es soll eine „Ontologisierung“ des Eros geben.<sup>275</sup> Der Eros-Charakter des Seienden ist auf das zweite Prinzip zurückzuführen. Während das Seiende mangelhaft an einer bestimmten Bestimmtheit ist, ist die unbestimmte Zweiheit selbst an allen Bestimmtheiten mangelhaft. Das zweite Prinzip selbst stellt daher die Urform der Intentionalität dar.<sup>276</sup>

Bemerkenswert ist andererseits, dass der Eros nicht nach etwas ganz Fremdem oder Äußerem streben soll, sondern nach dem, was ursprünglich zu ihm selbst gehört. Wie der Mythos in der Aristophanes-Rede zeigt, bilden der Liebende und der Geliebte eine ursprüngliche Einheit, die später in zwei Hälften geteilt wird. Der Liebende findet in dem Geliebten das, was er ursprünglich war, d.h. sich selbst. Die Einigung setzt die Einheit, die vor der Trennung ist, voraus und bedeutet daher nicht etwas Neues, sondern eine Restitution des anfänglichen Zustandes:

Es ist nun also seit so langer Zeit die Liebe zueinander den Menschen eingepflanzt; sie führt die ursprüngliche Natur wieder zusammen (τῆς ἀρχαίας φύσεως) und versucht, aus zweien eins zu machen (ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν) und die menschliche Natur zu heilen. (*Symposium*, 191c8-d3)

[...] und wenn ein jeder seinen wesenseigenen Geliebten (τῶν αὐτοῦ) gewinnt und so wieder zu seiner ursprünglichen Natur zurückkehrt (εἰς τὴν ἀρχαίαν ἀπελθὼν φύσιν). (*Symposium*, 193c4-5)

Eben weil der Liebende und der Geliebte zu einer ursprünglichen Einheit gehören,

---

<sup>274</sup> In der Eryximachos-Rede wird gesagt, dass der Eros letztlich auf das Gute zielt, was offensichtlich auf die Prinzipienlehre Platons verweisen. Vgl. 188d4-9: „So viele und so große, ja mehr noch: alle Gewalt überhaupt besitzt der Eros in seiner Gesamtheit (πάσαν δύναμιν ἔχει); der Eros aber, der sich, bei uns wie bei den Göttern, mit Besonnenheit und Gerechtigkeit am Guten (περὶ ἀγαθὰ) auswirkt, der hat die größte Macht in Händen und bereitet und jede Glückseligkeit und macht uns fähig, Gemeinschaft und Freundschaft zu pflegen, sowohl unter uns als auch mit denen, die stärker sind als wir, den Göttern“.

<sup>275</sup> Höhle, *Wahrheit und Geschichte*, Anm. 509, S. 555.

<sup>276</sup> Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen*, S. 118.

strebt der Liebende nach dem Geliebten, um die Ganzheit und die Vollkommenheit wieder zu erlangen.<sup>277</sup> Daraus folgt, dass das Ziel des Strebens bereits latent in dem Strebenden enthalten ist. Das heißt, etwas kann nur an dem privativ sein, was zu ihm ursprünglich gehört und jetzt nur als eine Möglichkeit in ihm enthalten ist. Im *Timaios* nimmt die Notwendigkeit (Ananke) die Wirkung des Nus „bereitwillig“ auf (56c), obwohl die Notwendigkeit eine Gegenkraft zum Nus darstellt. Das heißt, die Notwendigkeit hat einen eigenen Antrieb, von dem Nus „überredet“ zu werden. Der Grund liegt darin, dass sie bereits eine Möglichkeit der Bestimmtheiten in sich enthält. Die unbestimmte Zweiheit, als Materialprinzip alles Seienden, muss Möglichkeit aller Bestimmtheiten in sich enthalten, wie das Viele in der siebten Hypothese zeigt. Die Bestimmtheiten bedeuten eigentlich die Verwirklichung ihrer eigenen Möglichkeit. „Aristoteles mit seiner Deutung der ὄλη als einer aktiven Kraft, welche sich nach der Form ‚sehnt‘, platonische Gedanken fortsetzt, wäre zugleich auch der Begriff der στέρησις sachlich bei Platon bereits vorhanden.“<sup>278</sup>

Bemerkenswert ist, dass der Liebende nicht bloß nach dem Geliebten strebt, sondern vielmehr nach der ursprünglichen Ganzheit oder Einheit. Der Eros lässt sich als Heimweh nach dem Einen verstehen.<sup>279</sup> Er versucht, *aus zweien einer zu werden* (vgl. ἐν ἐκ δυοῖν, 191d2; δὴ ὄντας ἕνα, 192e1; ἕνα ὄντα, e2; ἀντὶ δυοῖν ἕνα, e3; ἐκ δυοῖν εἷς, e8). Oder genauer: Er versucht, zur ursprünglichen Einheit von sich selbst wieder zurückzukehren. Im Vergleich dazu erweist sich der gegenwärtige Zustand des Liebenden als mangelhaft und unvollkommen. Daraus geht hervor, dass der Liebende nach etwas Höherem erstrebt und sich selbst dadurch transzendiert. Der Zweck der Bestrebung stellt daher als etwas Transzendentes dar. Das Höhere oder das

<sup>277</sup> Vgl. Höhle, *Wahrheit und Geschichte*, S. 559: „Diese Dialektik erscheint nun in ihrer reinsten Form – als in einem Abbild der Prinzipdialektik – im zwischenmenschlichen Eros, wie ihn der Mythos der Aristophanesrede entwickelt. Liebe ist danach nichts anderes als Wiederherstellung ursprünglicher Einheit, jener Einheit, die der jetzigen Trennung von Liebendem und Geliebtem vorausgegangen ist. ...’Also sucht nun immer jedes sein anderes Stück’ (ζητεῖ δὴ αἰεὶ τὸ αὐτοῦ ἕκαστος σύμβολον, 191d5), und Liebe ist eben dies Bestreben, die ursprüngliche Natur zusammenzuführen, aus zweien eine Einheit herzustellen und somit die menschliche Natur zu heilen (cf. 191c8f: ἔστι δὴ οὖν ἐκ τόσου ὁ ἔρωσ ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις καὶ τῆς ἀρχαίας φύσεως συναγωγὸς καὶ ἐπιχειρῶν ποιῆσαι ἐν ἐκ δυοῖν καὶ ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην). *Diese Liebe ist völliger Selbstzweck – sie kann nicht aus anderen Interessen erklärt werden (192c) –; was sie will, ist völlige Einheit mit dem anderen ihrer selbst.*“<sup>277</sup>

<sup>278</sup> Happ, *Hyle*, S. 208. Die Hyle strebt nach der Form, vgl. Aristoteles, *Phy.* 19.

<sup>279</sup> *Symposium*, 192e9-193a1: „Das hat seine Ursache darin, daß unsere ursprüngliche Natur so war und daß wir einmal ganz (ὅλοι) waren; von dem Verlangen und dem Streben nach dem Ganzen hat Eros seinen Namen (τοῦ ὅλου οὖν τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἔρωσ ὄνομα).“



Transzendente erweist sich immer als das Bessere. Daher muss die erweiterte „Leiter der Liebe“ letztlich mit dem Guten an sich enden. „Tatsächlich sind das Eine und das Ganze, von denen Platon spricht, nicht die Anfügung einer Hälfte an die andere, also eine bloße Summe von Teilen. Die Überwindung der Zweiheit (der dyadischen Spaltung) verwirklicht sich mithin nicht einfach in der Suche nach der anderen Hälfte, die jedem auf anthropologischer Ebene entspricht, nach einem anderen Individuum, welches das gleiche Bedürfnis empfindet, weil es die gleichen Mangelerscheinungen hat, sondern in der Suche nach etwas Höherem, das heißt dem Guten an sich (dem ‚Ersten Befreundeten‘, wie es im ‚Lysis‘ formuliert ist, dem ‚Ersten Geliebten‘, wie man hier sagen könnte)<sup>280</sup>

Der Eros-Charakter des Seienden ermöglicht seine Rückkehr zu höherer Seinsstufe und zuletzt zum letztgültigen Prinzip, nämlich dem Einen. Zwar soll das Eine als Zweck des Aufstiegs des Seienden wirkliche „Bewegungsursache“ sein, wäre seine Wirkung ganz äußerlich und daher unmöglich ohne ein innerer Antrieb schon bei dem Seienden. Wie Happ sagt: „Dieser umfassende ‚erotische‘ Aufschwung des Seins, den man einen *ordo amoris* nennen darf, erwächst aus der Faszination des erstrebten Vollkommenen (d.h. der Ideen und des Hen) und dem von der Materie ausgehenden Transzendierungsdrang des Seins-Defizienten, das vollkommen werden will.“<sup>281</sup> Das zweite Prinzip ist ein unentbehrlicher Faktor für die Rückkehr zum Einen. Im zweiten Teil des *Parmenides* sind daher sowohl die *dialectica ascendens* als auch die *dialectica descendens* betroffen. Die Verschiedenheit in der zweiten Hypothese ist verantwortlich für den Abstieg von dem reinen Einen zu dem seienden Einen. Die Ausgliederung und Vielfalt des Seienden ist auf die unbestimmte Zweiheit zurückzuführen. Andererseits obwohl die Rückkehr des Seienden zum Einen nicht ausdrücklich behandelt wird, wird das zweite Prinzip als Möglichkeit der Bestimmtheiten in der siebten Hypothese impliziert und stellt den inneren Antrieb der Zurückführung dar. Während das zweite Prinzip einerseits notwendig für die Ableitung des Seienden aus dem Einen ist, ist es andererseits unentbehrlich für die

---

<sup>280</sup> Reale, Alles, was tief ist, liebt die Maske, in: *Platonisches Philosophieren*, S. 101.

<sup>281</sup> Happ, *Hyle*, S. 207.

Rückkehr zum Einen. Auf die zweifache Wirkung des zweiten Prinzips wird daher in den Hypothesen des zweiten Teils des *Parmenides* hingewiesen.

## Schluss

Die vorliegende Arbeit versteht sich als eine systematische Untersuchung des zweiten Prinzips in Platons Philosophie. Sowohl die ungeschriebene Lehre als auch die Schriftwerke Platons werden behandelt. Der Schwerpunkt wird auf die Deutung von vier Spätdialogen im Hintergrund der Prinzipienlehre gelegt. Im ersten Teil wird eine kürzere Diskussion über die Quellen der Zeugnisse, den Charakter, die Wirkung und die Beziehung zum Einen des zweiten Prinzips dargestellt. Da sich der *Timaios*, der *Sophistes*, der *Philebos* und der *Parmenides* als einschlägigste Dialoge zu unserem Thema erweisen, diskutieren wir im zweiten Teil, dem Hauptteil der vorliegenden Arbeit, die Beziehung zwischen diesen Dialogen und der Prinzipienlehre bezüglich des zweiten Prinzips. Im Licht der Prinzipienlehre Platons lassen sich nicht nur die innere Struktur eines einzelnen Dialogs, sondern auch die engen Verbindungen zwischen den Dialogen erhellen.

Im ersten Teil zeigen wir, dass der Charakter der unbestimmten Zweiheit in der Unbestimmtheit der Richtungszweiheit besteht. Daraus folgt, dass das zweite Prinzip ein Nichtsein sein muss. Dieses Nichtsein erweist sich jedoch nicht als das bloße Nichts, sondern als die Seinsmöglichkeit. Denn die unbestimmte Zweiheit ist zwar unbestimmt, aber bestimmbar. Sie stellt eine Kombination der Bestimmungslosigkeit und der Bestimmbarkeit dar. Eben in diesem Sinne wirkt sie als das Materialprinzip alles Seienden. Ein reiner Seinsmangel oder eine reine Privation ist ganz beziehungslos zu dem Einen und kann daher nicht durch das Eine begrenzt oder beherrscht werden. Das Materialprinzip hat dagegen eine innere Intentionalität auf das Eine und die Bestimmtheiten hin. Die unbestimmte Zweiheit hat daher einen paradoxen Charakter: Einerseits entgeht sie durch ihre entzweiende Wirkung jeglicher Fixierung oder Bestimmung; andererseits neigt sie aber dazu, bestimmt zu werden. Andererseits sowohl das Schwanken zwischen dem Größerwerden und dem Kleinerwerden als auch das Streben nach dem Einen beweisen, dass sich die

unbestimmte Zweiheit in Bewegung befindet: Bei dem Schwanken gibt es eine regellose Bewegung, die für die Unbestimmtheit verantwortlich ist; bei dem Streben nach dem Einen tritt die unbestimmte Zweiheit aus sich selbst heraus, um auf eine höhere Seinsebene aufzusteigen. Infolgedessen ist das zweite Prinzip als Prinzip der Bewegung zu betrachten.

Da die unbestimmte Zweiheit Prinzip der Bewegung enthüllt, erweist sie sich als der dynamische Faktor im metaphysischen System Platons, sowohl für die Ableitung des Seienden aus dem Einen als auch für die Zurückführung des Seienden zum Einen. Einerseits ist sie die Ursache dafür, dass sich das Eine sich in der Vielheit entfaltet; andererseits ist sie wieder Ursache dafür, dass alles Seiende nicht ins bloße Nichts zerfließt, sondern wieder zum Einen zurückkehrt. Dies wird in den Nachschriften über Platons Vorträge *Über das Gute* dargestellt, die aus drei Hauptteilen bestehen: der dimensional-ontologischen Reduktion, der logisch-kategorialen Reduktion und der Deduktion. Bemerkenswert ist, dass das zweite Prinzip zwar durch alle Seinsbereiche hindurchgeht, wirkt es sich aber unterschiedlich in verschiedenen Seinsbereichen aus. Wie das Eine, wandelt sich das zweite Prinzip in den Seinsbereichen ab. Mit dem Abstieg der Seinsebenen nimmt die Kraft des zweiten Prinzips zu. Erst im untersten Seinsbereich, nämlich in der Sinnenwelt, tritt die eigene und rein negative Kraft der unbestimmten Zweiheit auf. In anderen Seinsbereichen nähert das zweite Prinzip dem Einen an und manifestiert nur in seinen Modifikationen und Einschränkungen. In der Ideenwelt wirkt es sogar ganz positiv, sofern es Ursprung des Reichtums und der Fruchtbarkeit der Ideen ist.

Da die unbestimmte Zweiheit als „ein“ Prinzip konzipiert werden muss, hat sie eine Einheit im Minimum oder eine Pseudoeinheit in sich. Anders gesagt: Die unbestimmte Zweiheit stellt eine mögliche Einheit dar, die dazu tendiert, eine wirkliche Einheit zu prinzipiieren. Daraus folgt, dass die unbestimmte Zweiheit gewissermaßen vom Einen abhängig ist. Sie kann nicht als ein anderer unbedingter Urgrund gelten, wie das Eine. Die beiden Prinzipien sind nicht gleichursprünglich oder gleichmächtig. Es gibt keinen radikalen Dualismus bei Platon. Die Einführung eines zweiten Prinzips ist nur nötig in der Ableitung des Seienden aus dem Einen.

Ohne das Vielheitsprinzip kann das reine Eine gar nichts aus sich hervorbringen, sofern es in seiner Transzendenz über alles Seiende und jede Form der Beziehung erhaben ist. Als Prinzipien des Seienden grenzen sich sowohl das Eine als auch die unbestimmte Zweiheit vom Sein ab und erreichen die Letztheit in gegenläufigen Richtungen: das Eine ein Übersein (Seinsfülle) und die unbestimmte Zweiheit ein Untersein (Seinsmöglichkeit). Durch die Zusammenwirkung der beiden Prinzipien, d.h. wenn das Eine sich in der unbestimmten Zweiheit entfaltet, wird das Seiende erzeugt. Dabei wird das reine Eine zu einem seienden Einen, während sich die Seinslatenz der unbestimmten Zweiheit zur Wirklichkeit entwickelt. Daraus ergibt sich, dass die Ableitung oder die Deduktion bei Platon dualistisch sein muss.

Obwohl die beiden Prinzipien nicht direkt im *Timaios* erwähnt werden, ist die bipolare Struktur der zwei Ursachen des Kosmos, des Nus und der Notwendigkeit, offensichtlich zu bemerken. Mit der Einführung der anderen „Arche“ des Kosmos wird eine dritte Gattung neben dem Sein und dem Werden unterschieden. Diese Gattung fungiert als das Aufnehmende des Sinnenfälligen. Um alles Werdende in sich aufzunehmen, grenzt sie von allem Körperlichen (den vier Elementen, dem Zusammengesetzten aus ihnen und den Bestandteilen von ihnen) ab und bleibt in Bestimmungslosigkeit. Während die Ideen das „Wonach“ des sichtbaren Kosmos darstellen, zeigt die dritte Gattung bzw. die Chora das „Worin“ davon. Das „Worin“ kann jedoch keine Räumlichkeit bedeuten, weil diese auch eine Bestimmung des Sinnenfälligen ist. Vielmehr hebt das „Worin“ die Distanz zwischen der dritten Gattung und des Sinnenfälligen hervor. Die dritte Gattung ist mit der zweiten „Arche“ (Prinzip) des Kosmos zu identifizieren. Sie gilt als Materialprinzip des Kosmos, und zwar eine unkörperliche Urmaterie. Bemerkenswert ist, dass Platon die Wirkungsweise der beiden Prinzipien im Kosmos im *Timaios* geschildert hat, was als eine wichtige Ergänzung zu den Berichten in der indirekten Überlieferung gilt: Der Nus „überredet“, nämlich beherrscht die Notwendigkeit und die Notwendigkeit ist „freiwillig“ dem Nus unterworfen. Die Intentionalität des zweiten Prinzips wird dabei bestätigt. Die dritte Gattung, als Kombination der Bestimmungslosigkeit und der Bestimmbarkeit, verweist auf die eigene Form der unbestimmten Zweiheit in der

Sinnenwelt.

Im *Sophistes* unterscheidet Platon das Sein von dem Einen, weil das Sein sich als eine Einheit in der Vielheit erweist, während das Eine absolut teillos und keineswegs vielfältig ist. Darüber hinaus kommt die Bewegung den Ideen zu, sofern sie erkannt werden können. Das Erkanntwerden der Ideen durch die Seele setzt jedoch das Denken der Ideen selbst voraus. Die Ideen sind nicht isoliert voneinander, sondern enthalten einander. Jede Idee impliziert ein Ideenganzes. Denn eine Idee erhält ihre eigene Bestimmtheit erst wenn sie von den anderen Ideen unterschieden wird. Das heißt, erst im Ideenganzes kann eine Idee bestimmt werden. In der Unterscheidung von den anderen Ideen tritt eine Idee von sich selbst heraus, und in der Bestimmtwerden kehrt sie wieder zu sich selbst zurück. In diesem Prozess denkt und erkennt eine Idee sich selbst, wie der Nus. Die Vielheit und die Bewegung der Ideen müssen die Verschiedenheit voraussetzen. Andererseits unterscheidet Platon drei Arten von Nichtsein im *Sophistes*: das bare Nichts, das Werden (das privative Nichtsein) und die Idee der Verschiedenheit (das relationale Nichtsein). „A ist nicht B“ kann als „A ist verschieden von B“ verstanden werden. In diesem Sinne ist A ein Nichtsein im Vergleich zu B. Sogar das Sein kann auch als ein Nichtsein bezeichnet werden, sofern es von den anderen Ideen verschieden ist. Daher gehen das Sein und das Nichtsein ineinander über. Dadurch widerlegt Platon den Ansatz des Parmenides, dass das Sein ist, während das Nichtsein keineswegs ist. In der „ungeschriebenen Lehre“ Platons werden sowohl das Nichtsein als auch die Verschiedenheit dem zweiten Prinzip zugeschrieben. In der Ideenwelt ist das Nichtsein gleichbedeutend mit der Verschiedenheit. Dieses Nichtsein ist Ursache für die wahre Unendlichkeit, die Bewegung und die Relation der Ideen und enthüllt daher das Materialprinzip der Ideen.

In der „göttlichen Methode“, nämlich der Dialektik im *Philebos* wird gesagt, dass alles Seiende aus der Einheit und der Vielheit besteht und das Peras und das Apeiron in sich enthält. Das Peras und das Apeiron bzw. die Einheit und die Vielheit gelten als zwei umfassende konstitutive Momente des Seienden. Dies weist offensichtlich auf die Prinzipienlehre Platons hin. Obwohl in der anschließenden Erläuterung der

„göttlichen Methode“ nur die Konstitution der Ideen betroffen ist, erweist sich dies als eine Einschränkung des Umfangs der Dialektik, die dazu dient, dem intellektuellen Niveau des Gesprächspartners des Sokrates, des Protarchos, zu entsprechen. In der Tat setzt die vierfache Einteilung das Problem der Konstitution des Seienden fort. Es geht dabei um die Suche nach den Prinzipien des Sinnenfälligen. Die anderen drei Gattungen, nämlich das Peras, das Apeiron und die (Herstellungs-) Ursache, bezeichnen drei Ursachen bzw. Prinzipien des Gemischten (Sinnenfälligen). Die Formursache, das Peras, ist mit der Herstellungsursache, dem Nus, gleichzusetzen. Daraus ergibt sich, dass die vierfache Einteilung als eine Verwendung der „göttlichen Methode“ in der Sinnenwelt gilt. Das Wesen des Apeiron in der vierfachen Einteilung wird durch das Mehr und Weniger gekennzeichnet. Dies steht in völliger Übereinstimmung mit den Berichten über das Wesen des zweiten Prinzips Platons in der indirekten Überlieferung. Zu dem Apeiron in der vierfachen Einteilung gehören nicht nur das Materialprinzip des einzelnen Sinnenfälligen, sondern auch das des ganzen Kosmos. Das heißt, die dritte Gattung im *Timaios* lässt sich auch dem Apeiron in der vierfachen Einteilung zuordnen. Während das Materialprinzip des einzelnen Sinnenfälligen relativ unbestimmt ist, ist das des ganzen Kosmos absolut unbestimmt. Das Apeiron in der „göttlichen Methode“ verweist dagegen auf das umfassende zweite Prinzip, das sowohl eine „wahre Unendlichkeit“ als auch eine „schlechte Unendlichkeit“ umfasst.

Im zweiten Teil des *Parmenides* geht es um die Prinzipindialektik, wobei verschiedene Ergebnisse für das Eine und das Andere vom Einen (das Viele) entweder in der Verbindung miteinander oder in der Trennung voneinander untersucht werden. In fünf Hypothesen wird die unbestimmte Zweiheit impliziert. Die vierte und die siebte Hypothese enthüllt die zwei Aspekte des zweiten Prinzips selbst, nämlich jeweils die Bestimmungslosigkeit und die Bestimmbarkeit. Dem Vielen in der vierten Hypothese werden alle Bestimmungen abgesprochen, während das Viele in der siebten Hypothese den Schein aller Bestimmungen hat, ohne die Bestimmungen wirklich zu haben. Das Viele in beiden Hypothesen wird nicht als das bloße Nichts dargestellt. Die Kombination der Darstellungen der beiden Hypothesen stellt

eigentlich das Viele als eine Seinsmöglichkeit dar. Die fünfte Hypothese thematisiert das nichtseiende Eine. Das Eine hier bedeutet jedoch den Ideenkosmos, weil es als erkennbar charakterisiert wird. Daher muss das Nichtsein des Einen hier im Sinne von der Verschiedenheit, nämlich dem relativen Nichtsein, verstanden werden. Dies steht in Übereinstimmung mit der Darstellung des mit der Verschiedenheit identifizierten Nichtseins im *Sophistes*. Daher weist die fünfte Hypothese auf die Manifestation der unbestimmten Zweiheit in der Ideenwelt hin. In der zweiten und der dritten Hypothese sind auch das zweite Prinzip als Verschiedenheit und das zweite Prinzip selbst betroffen. Bemerkenswert ist, dass die Seinsmöglichkeit mit der Schilderung des Eros im *Symposium* in Verbindung gebracht werden kann. Die Intentionalität auf die Bestimmtheiten, wie die siebte Hypothese darstellt, verweist auch auf die Rückkehr zum Einen, d.h. die *dialectica ascendens*.

Schließlich ist festzulegen, dass Platon mit dem zweiten Prinzip einen Teil der Tradition der griechischen Arche-Philosophie bildet. Darüber hinaus mit einem unkörperlichen Materialprinzip transzendiert Platon die vorherigen Naturphilosophen, die nur eine stoffliche Materie kennen. Und eben hinsichtlich des zweiten Prinzips ist die Kontinuität zwischen Platon und Aristoteles ersichtlicher. Denn die Hyle bei Aristoteles erweist sich auch als ein umfassendes Seinsprinzip, und zwar eine Seinsmöglichkeit, wie Happ beweist.<sup>282</sup> Das höchste Prinzip bei Platon ist das absolute Eine und das bei Aristoteles jedoch der Nus.

Andererseits mit einem zweiten Prinzip neben dem Einen hat Platon eine Ursache der Vielheit, der Verschiedenheit, der Unbestimmtheit, der Relation, der Unordnung und dergleichen angesetzt. Da das zweite Prinzip dem Einen unterworfen ist, hat das Eine, der Ursprung der Einheit, der Identität, der Bestimmtheit, etc. immer den Vorzug in der platonischen Philosophie. Die Philosophie der Neuzeit gilt jedoch größtenteils als eine Entplatonisierung und legt den Schwerpunkt auf die mit dem zweiten Prinzip verbundenen Begriffe. In diesem Sinne gilt sie als „eine interne Umgewichtung in der Prinzipiensphäre von der Einheit zur Pluralität, und andererseits von der Substantialität zur Relationalität und Perspektivität, und schließlich drittens

---

<sup>282</sup> Vgl. H. Happ, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materiebegriff*, Berlin/New York 1972, bes. S. 678-807.



von der Äternität zur Prozessualität, Zeit und Geschichte, die jeweils in Platons Gegenprinzip mitgemeint waren.“<sup>283</sup> Das heißt, die Philosophie Platons wird nicht durch die neuzeitliche Philosophie überwunden, sondern präformiert sie.

---

<sup>283</sup> H. J. Krämer, Platons Philosophie der Prinzipien, in: *Platonismus im Orient und Okzident*, S. 19: „Noch weiter führt die bipolare Prinzipientheorie Platons, wenn man sie als einen Satz oberster Seinskategorien auffasst. Der Platonismus und die ihm folgende Metaphysik stellt sich mit dem Primat von Einheit, Bestimmtheit und Identität vordergründig betrachtet als Kontrastposition zur Neuzeit dar. Dennoch war die fortschreitende Entplatonisierung der Moderne im platonischen Gegenprinzip der Vielheit und Entzweiung, der Differenz und Alterität ansatzweise präformiert und gleichsam als Sprengsatz in den Platonismus eingelassen. Der neuzeitliche Prozess der Immanentisierung stellt sich dann dar als eine interne Umgewichtung in der Prinzipiensphäre von der Einheit zur Pluralität, und andererseits von der Substantialität zur Relationalität und Perspektivität, und schließlich drittens von der Äternität zur Prozessualität, Zeit und Geschichte, die jeweils in Platons Gegenprinzip mitgemeint waren. Der formale kategoriale Rahmen bleibt aber auch in der Spät- und Postmoderne erhalten; er wird beispielsweise von Heidegger, Quine, Derrida, oder Lyotard nur anders akzentuiert. Platons Prinzipien dualismus erreicht mit dieser antizipativen Konzeptualisierung späterer Entwicklungen grundsätzlich auch die Gegenwart, im Unterschied zu dem monistischen Metaphysiktypus des Neuplatonismus und der christlichen Theologie.“

## Literaturverzeichnis

### A. Quellen

#### Platon

- Platonis Opera, rec. J. Burnet, 5 Bände, Oxford 1900-1907 (ND. 1978-1995).
- Jubiläumsausgabe Sämtlicher Werke zum 2400. Geburtstag. Eingeleitet von O. Gigon. Übertragen von R. Rufener, 8 Bände, Zürich-München 1974 (Band VIII: Begriffslexikon, verf. von O. Gigon und L. Zimmermann).
- Testimonia Platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons, ed. K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart 1963, S. 441-557.

#### Vorsokratiker

- Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch von H. Diels, 10. Aufl. hrsg. von W. Kranz, 3 Bände, Berlin 1961.
- Die Vorsokratiker. Griechisch / deutsch. Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterung von J. Mansfeld, Stuttgart 1987.

#### Aristoteles

- Aristotelis Metaphysica, rec. W. Jaeger, Oxford 1957.
- Die Metaphysik des Aristoteles. Grundtext, Übersetzung und Kommentar, hrsg. von A. Schwegler, Tübingen 1846-1848.
- Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary, ed. W. D. Ross, 2 Bände, Oxford 1924/1953.
- Aristotelis Physica, rec. W. D. Ross, Oxford 1950.
- Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary, ed. W. D. Ross, Oxford 1998.
- Aristotelis De anima, rec. W. D. Ross, Oxford 1956.
- Über die Seele. De anima. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. von K. Corcilius, Hamburg 2017.
- Aristotelis Ethica Nicomachea, rec. I. Bywater, Oxford 1894.
- Aristotelis Ethica Eudemia, rec. R. R. Walzer et J. M. Mingay, Oxford 1991.
- Aristotelis Fragmenta selecta, rec. W. D. Ross, Oxford 2007.
- The Complete Works of Aristotle, ed. J. Barnes, Princeton 1991.

#### Theophrast

- Theophrastus Metaphysics, with translation, commentary and introduction by W. D. Ross and F. H. Fobes, Oxford 1929.

#### Plotin

- Plotini Opera, ed. Pl Henry et H. R. Schwyzer, 3 Bände, Oxford 1964-1982.
- Plotins Schriften. Übersetzt von R. Harder. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen, forgeföhrt von R. Beutler und W. Theiler, 6 Bände in

12 Teilbänden, Hamburg 1956 – 1971 (Band VI: Indices. Verbunden mit einem Überblick über Plotins Philosophie und Lehrweise).

#### Proklos

- Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita-interprete G. de Moerbeka, ed. R. Klibansky et C. Labowsky, London 1953 (Corpus Platonicum Medii aevi, Plato Latinus, 3).
- Proclus' Commentary on Plato's Parmenides. Translated by G.R. Morrow and J.M. Dillon with introduction and notes by J.M. Dillon, Princeton 1987.

#### B. Sammelbände

- H.G. Gadamer, W. Schadewaldt (Hrsg.), Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie, Heidelberg 1968.
- K.Gaiser (Hrsg.), Das Platonbild. 10 Beiträge zum Platonverständnis, Hildesheim 1969.
- K. Corrigan, J.D. Turner (Hrsg.), Plato's Parmenides and its Heritage (Band 1): History and interpretation from the Old Academy to later Platonism and Gnosticism, Atlanta 2010.
- K. Albert, Th.A. Szlezák (Hrsg.), Platonisches Philosophieren: zehn Vorträge zu Ehren von Hans Joachim Krämer, Olms 2001.
- J. Wippert (Hrsg.), Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der Platonischen Prinzipienphilosophie. Wege der Forschung Bd. 186, Darmstadt 1972.
- Ch. Horn, J. Müller, J. Söder (Hrsg.), Platon Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart/Weimar 2009.
- R. G. Khoury, J. Halfwassen (Hrsg.), Platonismus im Orient und Okzident. Neuplatonische Denkstrukturen im Judentum, Christentum und Islam, Heidelberg 2005.
- J. Halfwassen, T. Dangel, C. O'Brien (Hrsg.), Seele und Materie im Neuplatonismus, Heidelberg 2016.

#### C. Untersuchungen

Archer-Hind, R.D., The Timaeus of Plato, London 1888.

Baltes, M., Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten, Teil I und II, Leiden 1976/1978.

- , Γέγονεν (Platon, Tim. 28b7) – Ist die Welt real entstanden oder nicht?, in: Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy. Presented to Jaap Mansfeld on his Sixtieth Birthday, ed. K. A. Algra, P.W. van der Horst, D. T. Runia, Leiden usw. 1996, S. 76-98.

Barbarić, D., Chora, über das zweite Prinzip Platons, Tübingen 2015.

- Beierwaltes, W., Platonismus und Idealismus, Frankfurt am Main 2004.
- Benitez, E.E., Forms in Plato's *Philebus*, Assen 1989.
- Burkert, W., Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon, Nürnberg 1962.
- Burnet, J., Greek Philosophy, London 1914.
- Cherniss, H., Aristotle's Criticism of Plato and the Academy I, Baltimore 1944 (ND. New York 1962).
- , The Riddle of the Early Academy, Berkley / Los Angeles 1945 (ND. New York 1962); deutsche Übers. Von J. Derbolav, Heidelberg 1966.
- Cornford, F.M., Plato's Cosmology, London 1937.
- , Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides translated with an Introduction and a running Commentary, London 1939.
  - , Plato's Theory of Knowledge: the Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary, London 1935 (1946).
- Cürsger, D., Henologie und Ontologie. Die metaphysische Prinzipienlehre des späten Neuplatonismus, Würzburg 2007.
- Delcomminette, S., Le Philèbe de Platon, Introduction à l'Agathologie platonicienne, Leiden/Boston 2006.
- Düsing, K., Ontologie und Dialektik bei Plato und Hegel, Hegel-Studien 15 (1980), S. 95-150.
- , Hegel und die Geschichte der Philosophie, Darmstadt 1983.
- Erler, M., Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken, Berlin/New York 1987.
- , Die Philosophie der Antike (Band 2.2). Platon, in Bänden: Grundriss der Geschichte der Philosophie Basel 2007.
  - , Platon, München 2006.
- Findlay, J.N., Plato. The Written and Unwritten Doctrines, London 1974.
- Frede, D., Platon. Philebos, Göttingen 1997.
- Friedländer, P., Platon. Bd. I: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit, Berlin 1964.
- , Platon. Bd. III: Die platonischen Schriften, Berlin 1975.
- Gadamer, H. G., Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie, Hamburg 1968.
- , Platos ungeschriebene Dialektik, in: Idee und Zahl, S. 9-30.
  - , Idee und Wirklichkeit in Platos Timaios, Heidelberg 1974.
- Gaiser, K., Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule, Stuttgart 1963.
- , Gesammelte Schriften. Hrsg. von Th.A. Szlezák unter Mitw. von K.H. Stanzel, Sankt Augustin 2004.
  - , Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung, in: Idee und Zahl, S. 31-84.
  - , Plato's Enigmatic Lecture „On the Good”, Phronesis 25 (1980), S. 5-37.
- Gauss, H., Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons in 3 Teilen u. 1 Registerbd., Bern 1952 ff., Bd. III,2 Bern 1961.

- Gloy, K., Studien zur platonischen Naturphilosophie im Timaios, Würzburg 1986.
- Gosling, J.C.B., Plato Philebus, Oxford 1975.
- Grote, G., Plato and the other Companions of Sokrates, Bristol 1996.
- Hackforth, R., Plato's Philebus, Cambridge 1972.
- Hager, F.P., Die Materie und das Böse im antiken Platonismus (zuerst 1962), in: Die Philosophie des Neuplatonismus, S. 427-474.
- Halfwassen, J., Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin, München/Leipzig 2006.
- , Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte. Tübingen 2015.
  - , Plotin und der Neuplatonismus, München 2014.
  - , Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung.
  - , Speusipp und die Unendlichkeit des Einen. Ein neues Speusipp-Testimonium bei Proklos und seine Bedeutung. in: Archiv für Geschichte der Philosophie 74, 1992, S. 43-73.
  - , Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons „Parmenides“, in: L. Hagemann, R.Gley (Hrsg.), *Hen kai plêthos – Einheit und Vielheit*, S. 339-373.
  - , Monismus und Dualismus in Platons Prinzipienlehre, in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 2, 1997, S. 1-21; erneut in: Th.A. Szlezák (Hrsg.), *Platonisches Philosophieren* S. 67-85.
  - , Der Demiurg: Seine Stellung in der Philosophie Platons und seine Deutung in antiken Platonismus, in: A. Neschke-Henschke (Hrsg.), *Le Timée de Platon – Platons Timaios*, S. 39-62.
  - , Artikel „Substanz“ I, in: J. Ritter, K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 10, Basel und Stuttgart 1999, Sp. 495-507.
- Happ, H., Hyle. Studien zum aristotelischen Materiebegriff, Berlin/New York 1972.
- Herter, H., Bewegung der Materie bei Platon, in: *Rheinisches Museum für Philologie*, 100 (1957), S. 327-347.
- Horn, Ch., Der platonische „Parmenides“ und die Möglichkeit seiner prinzipientheoretischen Interpretation, in: *Antike und Abendland* 41, 1995, S. 95-114.
- Hölscher, U., Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie, Heidelberg 1976.
- Hösle, V., Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon, Stuttgart/Bad Cannstatt 1984.
- Krämer, H. J., Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und der Geschichte der platonischen Ontologie, Heidelberg 1959 (Amsterdam 1967).
- , Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam 1964 (1967).
  - , D. Mirbach (Hrsg.), *Gesammelte Aufsätze zu Platon*, Berlin 2014.
  - , *Plato and the Foundations of Metaphysics. A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental*

- Documents. Edited and Translated by John R. Catan. New York 1990.
- , Die platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons, *Kant-Studien* 55 (1964), S. 69-101; erneut in: *Das Platonbild*, S. 198-230.
  - , Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung, in: *Idee und Zahl*, S. 106-150.
  - , *ΕΠΙΧΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ*. Zu Platon, *Politeia* 509B, *AGPh* 51 (1969), S. 1-30.
  - , Das Verhältnis von Platon und Aristoteles in neuer Sicht, *ZphF* 26 (1972), S. 329-353.
  - , Aristoteles und die akademische Eidoslehre. Zur Geschichte des Universalienproblems im Platonismus, *AGPh* 55 (1973), S. 119-190.
  - , Das neue Platonbild, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 48, 1994, S. 287-304.
  - , Platons Ungeschriebene Lehre, in: Th. Kobusch, B. Mojsisch (Hrsg.), *Platon*, S. 249-275.
  - , Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis, in: O. Höffe (Hrsg.), *Platon: Politeia*, S. 179-203.
  - , Die Idee der Einheit in Platons *Timaios*, in: *Gesammelte Aufsätze zu Platon*, S. 176-188.
  - , Platons Philosophie der Prinzipien, in: *Platonismus im Orient und Okzident*, S. 13-26.
- Kutschera F.von, *Platons Parmenides*, Berlin 1995.
- Meinwald, C.C., One/Many Problems: *Philebus* 14c1/15c3, in: *Phronesis* (1996) Vol. XLI/1, S. 95-103.
- Merlan, Ph., *From Platonism to Neoplatonism*, Den Haag 1953 (1960, 1968).
- , Monismus und Dualismus bei einigen Platonikern, in: *Parusia*, S. 143-153.
- Miller D., *The Third Kind in Plato's Timaeus*, Göttingen 2003.
- Moravcsik, J.M., Form, nature, and the good in the *Philebus*, in: *Phronesis*, 24 (1979), S. 81-104.
- Owen, G.E.L., The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues, in: *Classical Quarterly* N. S. 3, 1953, S. 79-95.
- Reale, G., *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der großen Dialoge im Licht der „ungeschriebenen Lehren“*, Paderborn 1993.
- , Alles, was tief ist, liebt die Maske, in: *Platonisches Philosophieren*, Olms 2001, S. 87-108.
- Robin, L., *Untersuchungen über die Bedeutung und Stellung der Physik in der Philosophie Platons* (franz. zuerst 1918), in: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, S. 261-298.
- Ross, W.D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951 (1953).
- Sallis, J., *Chorology: on beginning in Plato's Timaeus*, Bloomington 1999.
- Sayre, K.M., *Plato's Late Ontology*, Princeton 1983.
- Schulz, D.J., *Das Problem der Materie in Platons Timaios*, Bonn 1966.
- Stenzel, J., *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig - Berlin 1924, erw. Aufl. 1933 (Darmstadt 1959).

- Striker, G., *Peras und Apeiron*, Göttingen 1970.
- Szlezák, Th.A., *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel - Stuttgart 1979.
- , *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin - New York 1985.
  - , *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel/Stuttgart 1979.
  - , *Platon lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.
  - , *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie Teil II*, Berlin und New York 2004.
  - , *The Indefinite Dyad in Sextus Empiricus' Report (*Adversus Mathematicos* 10. 248-283) and Plato's *Parmenides**, in: *Plato's *Parmenides* and Its Heritage* (Volume 1), Atlanta 2010, S. 86-87.
  - , *Über die Art und Weise der Erörterung der Prinzipien im *Timaios**, in: *Interpreting the *Timaeus-Critias**, Sankt Augustin 1997, S. 195-203.
- Taylor, A.E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1962.
- Vogel, C.J.de, *La théorie de l'ἄπειρον chez Platon et dans la tradition platonicienne* (zuerst 1959), in: dies., *Philosophia I*, S. 378-395.
- , *Rethinking Plato and Platonism*, Leiden 1988 (Mnemosyne Suppl. - Bd. 92).
- Volkman-Schluck, K.H., *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*, erw. Aufl. Frankfurt 1966 (Philos. Abhandlungen Bd. 10).
- Wilpert, P., *Neue Fragmente aus *ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ** (zuerst 1941), in: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, S. 166-200.
- Wundt, M., *Platons Parmenides*, Stuttgart - Berlin 1935 (Tübinger Beitr. zur Altertumswiss. 25).
- Wyller, E.A., *Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposium und Politeia. Interpretationen zur platonischen Henologie*, Oslo 1969.
- , *Platons Parmenides. Form und Sinn*, ZphF 17 (1963), S. 202-226.
  - , *Der späte Platon* (Tübinger Vorlesungen 1965), Hamburg 1970.