

Evidenz und Vergewisserung

Zum Verhältnis von noetischem und dianoetischem Denken bei Platon

Von Claudia BICKMANN (Bremen)

A. Problemaufriß und Fragehorizont

Mit Platons Unterscheidung von *Noesis* und *Dianoesis* stehen zwei Wissensformen, zwei Denkbewegungen oder Bewußtseinsakte im Zentrum der folgenden Ausführungen. Platon beschreibt ihr Verhältnis – in den mittleren und späten Dialogen – als diejenige korrelative Funktion unseres denkenden und erkennenden Welt- und Selbstverhältnisses, durch welche wir uns die innere Beziehung zwischen der Idee und der an ihr teilhabenden Sache begrifflich machen können.¹ Dabei kann mit Platon bezüglich ihres Verhältnisses gesagt werden: Indem sich uns das Selbstsein des Gedachten nur in der *Idee* erschließt, bleibt das dianoetische Denken ohne die integrierenden Akte der Noesis ohne ein inneres Prinzip; und indem die Ideen ihrerseits auf begriffsexplizierende Akte zu ihrer Darstellung verwiesen sind, bleiben Akte der Noesis ohne dianoetisches Denken ohne eine erkennbare Gestalt. Indem nämlich alle begriffsunterscheidenden Akte auf ein Vorbegriffliches bezogen sind – als deren identifizierende und differenzierende Gestalt der Begriff erscheint –, wird ein anderer als der begriffliche Zugang diesen prä-prädikativen Status anzeigen müssen. Insofern ein solches *Vorbegriffliches* als Bezugspunkt und Telos der Betrachtung dann zwar nur *in uns*, nicht aber *durch uns* allein möglich ist, so wird nach der Art der Verbindung (*methexis*) unserer epistemischen Akte zu jener ontisch-epistemischen Doppelgestalt zu fragen sein, die wir als *Idee des Gedachten* unseren begrifflichen Unterscheidungen zugrunde legen.

Während die Annahme präexistenter Ideen den seit Trendelenburg in Gang gebrachten Versuch nach sich gezogen hat, aus den Testimonien und Referaten späterer Quellen die Systematik einer sog. *„ungeschriebenen Lehre“* zu rekonstruieren, wird in einer alternativen, auf Schleiermacher zurückgehenden historisierenden Platondeutung² das eher *Offene, Aporetische* der exoterischen Dialoggestalt betont. In dieser zweiten Linie, die nach einer Kritik von Hans Joachim Krämer

¹ Vgl. zur Frage nach Art und Möglichkeit der Teilhabe der Dinge oder Begriffe an den Ideen: Epistula VII insb. 341a8–344d3; Politeia 504a–535a, insb.: 510a5–511e6, 531c10–535a3; Phaidros 246a3–253c6, insb.: 247c3–250d8, 201c5–210b2, Parmenides 127d6–135c8, 135c2–137c3; 137c1 ff., 242b5–245a3, 251a5–260a5, 260a5–4d10; Philebos 14c1–20b5, 23c6–28e6, 57b5–67b13. Vgl. zu Aristoteles' Kritik: Aristoteles, Metaphysik 990b15–17, 1039a1–1040b5, 1059a18–1060b30, 1079a13.

² Vgl. dazu Krämer 1967, 481.

einem ‚infiniteristischen Philosophieverständnis‘ zuneigt, wird die ‚Verbindlichkeit und Finitheit‘ in der Auslegung der Dialoge als Dogmatik einer vorkritischen Metaphysik zurückgewiesen. Diese Traditionslinie entfaltet sich im Horizont der auf Fichte zurückgehenden frühromantischen Platoninterpretation Friedrich Schlegels, in welcher die Dialoge mit der Figur einer ins Unendliche gehenden offenen Parabel verglichen werden.³ Der eher *skeptischen* Platondeutung erscheint als unerreichbar, was sich an verbindlichem Gehalt und begründbarer Gestalt in der Systematik der platonischen Philosophie entfalten läßt, während demgegenüber von Interpreten einer *verborgenen Systematik* die Idee der Unabschließbarkeit einer ins Offene gehenden Vorläufigkeit und Fraglichkeit der Dialoge als *verfehlter Modernismus* zurückgewiesen wird.

Im folgenden Beitrag möchte ich beide Seiten auf eine nur sehr indirekte Weise ins Gespräch bringen: Nicht die genannten Platoninterpretationen selber, sondern eine ihnen zugrunde liegende Frage soll im Vordergrund der Betrachtung stehen: Gefragt wird nach der Art der Verbindung zwischen der *begrifflich nur approximativ* zugänglichen *Ideengestalt*, die im dianoetischen Denken ihre formale Gestalt gewinnt und der *das Aporetisch-Offene* der Dialoge Rechnung trägt, und der *Gewißheit* des noetisch-intuitiv erfaßten *Ideengehaltes*: Wie läßt sich das Aporetisch-Offene der Dialoggestalt mit der Gewißheit im Erreichen des Erstrebtens im noetischen Erfassen der Idee in einer widerspruchsfreien Konzeption vereinbaren? In der Spanne zwischen *Evidenz* und *Vergewisserung* soll dabei als *vereint* beschrieben werden, was in zwei gegeneinander verselbständigte Sphären auseinanderzubrechen droht, wenn die Ideen entweder – bloß *epistemisch* – als *Prädikate* in einer offenen Satzform oder aber – *ontologisch* – als *selbständige* Entitäten beschrieben werden, die erst *nachträglich* mit unserer Erkenntnistätigkeit in eine Verbindung zu bringen sind. Dabei wird zu fragen sein, ob der *Chorismos* der platonischen Ideenannahme – wie er von Aristoteles bis zu neuesten Strömungen sprachanalytischer Interpretation als *Verselbständigung* der Ideen zu eigenen Wesenheiten kritisiert worden ist – zu Recht besteht⁴ oder aber ob er nur als das Resultat einer Lesart der platonischen Ideen aufgefaßt werden kann, nach welcher die Ideen entweder – in ihrem Seinsstatus – *auf Gegenstände* oder – in ihrem Erkenntnisstatus – *auf mögliche Prädikate* reduziert werden.

Insofern diese Problemstellung den Blick auf ein systematisches Problem lenkt, soll sie nicht *chronologisch* durch die Abfolge der verschiedenen Schriften hindurch entwickelt werden, sondern die Dialoge sollen vielmehr – in dieses systematische Problemfeld gestellt – von diesem her beleuchtet werden.

³ Vgl. Krämer 1988, 583–621; vgl. auch Behler, 1989, 90 ff.

⁴ Vgl. Aristoteles, *Metaphys.*, Buch 1, 13 und 14.

*B. Die innere Verflechtung von synoptisch-identifizierenden
(noetischen) und begrifflich-differenzierenden (dianoetischen) Akten
unserer Erkenntnistätigkeit*

Die fünf folgenden Schritte auf dem Wege der Annäherung an die genannten Problemkreise lassen sich in knappen Worten umreißen: 1) Als Antwort auf die Frage nach der historischen *Genese* der Problemstellung wird es erstens erforderlich sein, die Problemlage zu skizzieren, aus der heraus Platons Unterscheidung zwischen noetischem und dianoetischem Wissen verständlich gemacht werden kann. 2) In einem zweiten Schritt wird die innere wie die äußere Dynamik in der Problementfaltung der Dialoge zur Sprache gebracht. 3) Der inneren wie der äußeren Bewegung des platonischen Denkens liegt ein Strebegrund, ein *Finalitätsgedanke* zugrunde, dessen nähere Bestimmung bereits Platon in den Horizont des *Universalienstreites* rückt. 4) In einem vierten Schritt wird mit Blick auf den *Ermöglichungsgrund* beider Denkformen der Grundsatz der Identität – im Sinne des ‚Sophistes‘ – doppelgesichtig als ein logisches und ontologisches Prinzip entfaltet.⁵ 5) In einem fünften Schritt wird die Spannung zwischen beiden Bewußtseinsformen im Rahmen der platonischen Prinzipientheorie betrachtet.

1. Ausgangspunkt und Anlaß der Unterscheidung
zwischen noetischer und dianoetischer Betrachtung:
Platons Kritik am Seinsverständnis des Parmenides

Platons Kritik an Parmenides ist ein Versuch, die Verwechslung zweier Seins-ebenen oder, sprachanalytisch reformuliert, die Aufhellung eines *Kategorienfehlers* zum Ausgang einer Unterscheidung zu machen, die für die Entwicklung der abendländischen Philosophie richtungsweisend sein wird.⁶ Platon führt die Schwierigkeit des Eleaten Parmenides, Nicht-Seiendes, Verschiedenheit und Bewegung widerspruchsfrei mit seinem Seinsbegriff zu vereinbaren, auf eine Verwechslung zweier Sinnssphären zurück: auf die mangelnde Trennung zwischen dem Bereich des *Sichtbaren* und dem Bereich des *Denkbaren*.⁷ Wie Platon in den ursprungsphilosophischen Überlegungen im zweiten Teil des ‚Sophistes‘⁸ und in seiner Kritik an Protagoras im ‚Theaitetos‘ zeigt, läßt Parmenides eine Unterscheidung *von Sein im Sinne von Existenz und Sein im Sinne von Identität* vermissen.⁹ Indem Parmenides, so lautet seine Kritik, zwischen Erkenntnis (*episteme*) und Wahrnehmung (*aisthesis*) nicht deutlich unterscheidet, müssen Verschiedenheit, Widerspruch, Negation und Andersheit undenkbar bleiben.¹⁰ Die

⁵ Vgl. Sophistes 254d4 ff.

⁶ Vgl. Theaitetos 188c5–190e3; ferner Tugendhat 1992, 38–50.

⁷ Vgl. Theaitetos 189e5–190e3.

⁸ Vgl. Sophistes 242e ff.

⁹ Vgl. Theaitetos 183b8.

¹⁰ Vgl. Sophistes 251d3 ff.

sprachliche Herkunft des Wortes *noein* (das im Griechischen ‚wahrnehmen‘ und ‚vernehmen‘ in einem sinnlichen und intelligiblen Sinne gleichermaßen meint) scheint den Mangel an einer solchen Unterscheidung nahezuzulegen:¹¹ Während in der sinnlichkeitsbezüglichen Bedeutung von *noein* ‚wahrnehmen‘ und *etwas wahrnehmen* noch direkt aufeinander bezogen sind, ist mit der Verneinung des Etwas auch der Akt der Wahrnehmung selbst aufgehoben.¹² Dies gilt jedoch nicht in gleicher Weise für die *vernunftbezügliche* Verwendung von *noein*, für die Sphäre des *nous*, die *Vernunft*: Denn würde auch hier gelten, daß mit der Negation von Etwas, dem *Gedanken* ‚Nichts‘, auch das *Denken* selbst aufgehoben wäre, so könnten, wie Platon im ‚Sophistes‘ verständlich macht, Nicht-seiendes, Andersheit oder Verschiedenheit gar nicht erst gedacht werden.¹³ Eine unmittlere Verbindung von *noein* und *einai*, Vernehmen und Sein, wie dies auf der Ebene der Sinneswahrnehmung, der *aisthesis*, noch zutreffend ist, führt im Bereich des Denkens darum in das Dilemma, zwischen *wahren und falschen Aussagen* nicht unterscheiden zu können. Der parmenideische Gedanke der Identität von Denken und Sein soll darum in Platons Ontologie einem Seinsverständnis weichen, nach welchem *denkbar* sein muß, was nicht *ist* (wie das Nicht-große, das Nicht-schöne etc.), sowie als *seiend* aufgefaßt werden können, was unseren dianoetischen Akten entflieht (wie die Ideen als Flucht- und Fixpunkte dianoetischer Bestimmung).

Aus diesem Grunde rückt die Unterscheidung zwischen unserem *noetischen* und dem *dianoetischen* Denken in das Zentrum der platonischen Philosophie: Das Einfache einer noetisch erfaßten Idee muß mit der differenzierenden Mannigfaltigkeit der in ihr gedachten Unterscheidungen keineswegs unverträglich sein. Vielmehr hat dieses Einfache als das *Prä-prädikative* und *Passivische* im intuitiven Erfassen der Idee im Sinne Platons die Funktion, Grund und Substrat aller begriffsunterscheidenden Akte zu sein. So wird der Akt der Noesis zum integralen Bestand unserer Erkenntnisvollzüge, indem er als Grund der Möglichkeit fungiert, die Einheit des Begriffs in einer *Idee* zu antizipieren. Mit diesem Ergebnis hat Platon folgendes erreicht: Er rettet die parmenideische Idee des *differenzlosen Einen*, indem er diesem die Funktion eines *Urprinzips* zuweist, durch welches die Pole der Identität und der Differenz allererst als Bestimmungsgründe der *einen* Seinssphäre denkbar werden. Identität und Differenz bilden neben Ruhe und Bewegung die höchsten *Seinsgattungen* – die *megistagene* – eines in sich differenten Seinsbegriffs,¹⁴ während das *parmenideische Eine* als ein Überseiendes und Überbegriffliches die Funktion eines Einheits- und Unterscheidungsgrundes jenseits aller Differenzen innehat.¹⁵ Insofern darum im Sinne Platons aller begriffsunterscheidenden Rede die Einheit des Gedachten als

¹¹ Vgl. Oehler 1962, 42f., 48.

¹² Vgl. Theaitetos 164a3 ff.; Sophistes 237d1-e7, insb. 237b10-239c8; dazu Tugendhat 1992, 41 f.

¹³ Vgl. Sophistes 237b7-237e7. Vgl. ferner Parmenides Fr. 8, 6-9.

¹⁴ Vgl. Sophistes 237b7-237e7.

¹⁵ Vgl. zur Unterscheidung jenes X als Grund aller Gleichsetzung wie Entgegensetzung § 3, D 1 von: J. G. Fichte, GA I, 2, 267 ff.

ein überbegrifflicher Leit- und Zielpunkt, als das Eine in der Vielfalt seiner Bestimmungen, zugrunde liegt, werden Noesis und Dianoesis in eine deutliche Spannung gebracht: Zwischen dem noetisch Erfassten und dem dianoetisch Explizierten klafft eine unaufhebbare Differenz, die im Sinne Platons nur im *dialogischen Prozeß* der Annäherung eine adäquate Darstellungsform annehmen kann. In der dialogischen Gestalt der Rede läßt sich die Spannung zwischen einem Wissen, das sich einem passiven Vernehmen bloß intuitiv-synoptisch erschließt, und einem Nichtwissen, das sich in begrifflicher Gestalt auf den Weg *methodisch geregelter Annäherung* begibt, auf zwei sich ergänzende wie aufeinander bezogene Rollen verteilen.

2. Die Dialoggestalt der Rede in ihrer Funktion für die prädikativen wie prä-prädikativen Bewußtseinsakte

Welches ist die Funktion der äußeren, der dialogischen Gestalt? Die These lautet: Nicht erst in den späten *Ideendialogen*, im ‚Theaitetos‘, ‚Parmenides‘ und im ‚Sophistes‘, sondern bereits in den frühen *moralphilosophischen* Dialogen wird in der Dialoggestalt der platonischen Philosophie eine Denkform greifbar, durch welche Platon versucht, *ineins* mit dem *Gegenstandsbewußtsein* ein *Bewußtsein des Wissens* des Gedachten auszubilden. Nach dem Muster philosophischer Reflexion als einer Reflexion über das im Denken Erfasste geht mit der Explikation des *Sachgehaltes der Rede* eine Analyse der *Form des Bezugs zum Gedachten* selbst einher. Beide Seiten greifen – wie Platon bereits im ‚Charmides‘ fordert¹⁶ – notwendig ineinander und sind als zwei Seiten *eines* Erkenntnisaktes untrennbar: als *geistige Form* und als *formal Bestimmte*. Wir bestimmen nicht nur das Gedachte, sondern betrachten zugleich unser Bestimmen. Das sich sehende Sehen oder sich im Denken eines Anderen zugleich selbst denkende Denken kann darum auch im Sinne Platons als die *eigentlich philosophische Tätigkeit* aufgefaßt werden.

Aus diesem Grunde gilt Platon der *Dialog* als angemessene Darstellungsform, um Sach- und Erkenntnisbezug in ihrem Wechselspiel zu beleuchten und als nurmehr zwei Seiten eines Prozesses kenntlich zu machen. Denn im Dialog findet stets beides in Einem statt: Wir *setzen* einen Begriff und reflektieren zugleich über das Setzen. Dies kann in verteilten Rollen derart geschehen, daß Platon/Sokrates in der Rolle des Fragenden nur mehr explizit zu machen suchen, was der am Gespräch Beteiligte mit dem je Gesetzten bereits gesagt, wenn auch im Gesagten nicht eigens zum Ausdruck gebracht hat.¹⁷ Indem die platonischen Dia-

¹⁶ Vgl. Charmides 166e6 ff.

¹⁷ Bezogen auf die Funktion der Dialoggestalt der Rede für den gedanklichen Gehalt lassen sich die Unterschiede in der Rezeptionsgeschichte der platonischen Philosophie ablesen. Beide Seiten der dialogischen Verständigung bilden einen Schwerpunkt in der Entfaltung unterschiedlicher Interpretationslinien heraus: Während der selbstreflexive Gestus der *dialogischen* Wechselreden in der Linie der historisierenden Schleiermacher-Interpretationen (vgl. J. Wippert, in: Wippert 1972, VII–XL VIII;

loge somit mit der *Sache* zugleich den Weg und die Weise der *Verständigung* über die Sache anzuzeigen suchen, wird ein Prozeß in Gang gebracht, der als *Maieutik*, als Hebammenkunst, im ‚Theaitetos‘ eigens beschrieben ist.¹⁸ In diesem wird die Bewegung von Aufstieg und Rückkehr in eine *innere*, in eine *dynamische* Beziehung gebracht, als deren *gedanklicher* Ausdruck und *geistige Form* die Spannung zwischen *Noesis* und *Dianoesis* beschrieben werden kann.

3. Aufstieg und Rückkehr als gegenläufige Bewegung in der Beschreibung unseres Selbst- und Weltverhältnisses

Indem die *Maieutik* als Weg und Weise der Selbsterkenntnis und Sinnbild philosophischer Selbstverständigung nur durch eine ‚Wende des Blicks‘ erreicht werden kann, durch die das *Denken sich auf seine eigenen Voraussetzungen besinnt*, werden Welt- und Selbstbezug in *einem* Akt verklammert. Im Liniengleichnis der ‚Politeia‘ ist es die Wissenschaft der Dialektik, die in der Bestimmung der höchsten Seinsgedanken den *Umschlagpunkt* der Bewegung erreicht: Als ‚Anlauf- und Umschlagstelle‘¹⁹ in der Erkenntnis des höchsten Seinsgrundes werden *Selbst- und Weltbezug* in ihr derart ineinsgebildet, daß in der höchsten Wissenschaft, der Dialektik, das Wissen auf der Suche nach seinem eigenen Ursprung in den Grund von Allem zurückzukehren vermag.²⁰ Darum ist auch – wie die Gleichnisreden im 6. und 7. Buch der ‚Politeia‘ zeigen – Selbsterkenntnis erst im Wissen um seinen Hervorgang aus einem höchsten Prinzip möglich: Denn erst, so lautet die Begründung, wenn das Prinzipiierte in den Grund seiner Möglichkeit zurückgefunden hat, ist es nicht nur gewordene, sondern sich wissende Einheit. Da es im Sinne des ‚Charmides‘ wie der ‚Politeia‘ zugleich kein Selbstverhältnis ohne Weltbezug gibt,²¹ kann umgekehrt auch für die epistemischen Akte

vgl. auch Krämer 1967, 481 ff.) von Zeller, Ross, Grumach, Cherniss, Gadamer (vgl. Krämer 1972, 395 Anm. 2; ferner Gadamer 1964, 6, 29 ff.; vgl. Oehler 1965, 397 ff.) im Zentrum der Analyse steht, ist der *Sachgehalt* der Rede in seinem esoterischen Gehalt und seiner systematischen Gestalt eher in der bereits seit dem 18. Jh. in Gang gebrachten Forschung zur sog. ‚ungeschriebenen Lehre‘ um *Trendelenburg* sowie der im 20. Jh. auf Schadewaldt zurückgehenden ‚Tübinger Schule‘ von Krämer und Gaiser, zu denen auch Stenzel, Jaeger, Wilpert und Flashar gehören, zentraler Bezugspunkt der Betrachtung (vgl. Krämer 1967; Gaiser 1963; Stenzel 1972). Beide Interpretationslinien verlagern dabei das Gewicht ihrer Deutung auf je eine Seite des Dialogs: Wird der approximative, bloß vorläufige Charakter der Ergebnisse betont, so liegt das Gewicht in einer solchen *historisierenden* Deutung auf dem *Für-uns des Gedachten*; soll demgegenüber das Geflecht systematisch aufeinander verweisender Ideen im Mittelpunkt der Betrachtung stehen, so richtet sich die Frage eher auf das *Ansich des Gedachten*. Esoterik und Exoterik werden in dieser zweiten Interpretationslinie geschieden, so daß der exoterische Charakter dem Dialog, der esoterische Gehalt der akademischen Lehre vorbehalten bleibt.

¹⁸ Vgl. Theaitetos 148e6 ff.

¹⁹ Vgl. Politeia 511b6.

²⁰ Diese Interpretation der Bewegungsfigur des platonischen Denkens greift voraus auf eine neuplatonische Beschreibung des Bewegungsprinzips aller Denk- und Seinsbestimmungen. Darum sei sie hier nur mit einem vorbehaltlichen Als-ob – nach der Art einer Heuristik – in Gebrauch genommen.

²¹ Vgl. Charmides 166e6 f.

gelten, daß mit der Selbsterkenntnis der erkennenden Vermögen im reinen Ideen-denken auch der *Seinsgrund* selbst erreicht ist. *Bewegungsrichtung* und *Bewegungsziel* sind nun benannt: Platons Gedankenbewegung ist ‚von unten auf‘ in einem Prozeß wechselseitiger Erhellung in dialogischen Wechselreden auf die *Idee einer Sache* in ihrem eigenen Selbstsein bezogen. Nach dem *Ordo cognoscendi* erscheint der Begriff der Sache dabei als ein Letztes, als das Maß und Ziel, auf welches der Gedankengang approximativ bezogen ist. Nach dem *Ordo essendi* aber kehrt sich das Abhängigkeitsverhältnis um: Vom obersten Prinzip – der höchsten *arche* – führt der Ableitungsgang abwärts zu den Sinnesdingen als der niedrigsten Seinssphäre: diese ist aufgrund ihrer Vielfältigkeit und Vielgestaltigkeit vom Gegenprinzip, der unbestimmten Zwei, am stärksten affiziert. Insofern darum die Idee des Selbstseins des Gedachten – in synoptisch-intuitiver Identifikation – den Erkenntnisgang von fern her lenkt, ist eine *a priori* bestimmende Idee ins Spiel gebracht; insofern sich diese uns aber erst auf dem Wege sukzessiver Annäherung erschließt, wird die Denkbewegung in einem veränderten Richtungssinn, ‚von unten auf‘ ihren Ausgang nehmen. Die Bewegungsrichtung der platonischen Philosophie verläuft darum weder einsinnig vom ‚Seinsgrund her absteigend zu den Ideen‘ noch auch ‚von den Sinnendingen aufsteigend zu den Ideen‘,²² sondern in unserer Erkenntnisbewegung sind beide Bewegungsrichtungen zugleich gegenläufig wie miteinander verschränkt: absteigend nach der *Seins-*, aufsteigend nach der *Erkenntnisordnung*.

In welcher Weise, so lautet die sich anschließende Frage, sind das noetische und dianoetische Denken in diese Bewegung integriert und auf dieses Ziel bezogen: Wie läßt sich das Bewegungsziel aller gedanklichen Akte, *das Selbstsein des Gedachten*, Platons Idee des „*auto kat hauto*“, in unseren *synoptisch-intuitiven Akten* erschließen, und wie kann es *den dihairetisch-differenzierenden Akten der Dianoesis* zugänglich sein? Mit Blick auf diese Frage wird im folgenden die zyklische Bewegung des Gesamtprozesses mikrokosmisch in der inneren Bewegung des Denkens untersucht. Sie führt in das Zentrum des *Universalienstreits*:²³ Es gilt die Frage zu beantworten, welchen *Seinsstatus* diese leitenden Ideen für unser Denken haben, wenn sie in begrifflichen, urteilsmäßigen wie auch schlußfolgernden Akten näher bestimmt und voneinander unterschieden werden sollen?

4. Der Ideenbegriff im Horizont des Universalienstreits

Wie, so lautet die Frage, kann uns die Idee einer Sache in einem Begriffe erscheinen? Die Frage rührt an den Kern des *Universalienproblems*: Sind die Ideen bloß *in mente*, d. h. in unserem Bewußtsein repräsentiert? Oder sind sie als *universalia ante res* für sich seiende Wesensgestalten, an denen unsere Bewußtseinsakte bloß teilzuhaben vermögen? Oder aber lassen sie sich gar erst *post rem*, in

²² Vgl. Krämer 1967, 517.

²³ Vgl. dazu Stegmüller ²1965; ferner ders. ³1974, 47–118.

sog. konstruktiven Akten, gewinnen? Platon bringt diese Erwägungen zur Universalienfrage bereits als Frage nach der *Art der Teilhabe (methexis)* der Dinge an den Ideen im ersten Teil seines Dialoges ‚Parmenides‘ in eine systematische Gestalt:²⁴ Für seine eigene Lösung des Universalienproblems ist dabei – wie ein kurzer Blick auf den erkenntniskritischen Exkurs in seinem 7. Brief erhellen kann – die Unterscheidung von noetischen und dianoetischen Akten konstitutiv:²⁵ Dabei dienen ihm die vier Erkenntnisstufen: *onoma*, *logos*, *eikasia* und *episteme* oder *nous alethes* als sachlicher und methodischer Leitfaden auf dem Wege einer Antwort auf die Frage nach dem *Selbstsein* des Gedachten:

Im synoptisch-intuitiven Vorgriff wird in unseren Erkenntnisakten zunächst die *Idee eines Ganzen*, die Idee der Sache an sich selbst antizipiert, als deren einfachster Ausdruck und erster Annäherungsschritt der *Name* gelten kann.²⁶ Dieser dient als Anlauf und Einstieg der Begriffsunterscheidung, insofern, wie im ‚Kratylos‘²⁷, ‚Sophistes‘²⁸ und im 7. Brief ausgeführt, in den sprachlichen Zeichen die Ideen der Dinge repräsentiert sind und es somit der *Name* ist, in dem wir die Sache einfach haben.²⁹ Im Namen haben wir dann den Stellvertreter des noetisch-intuitiv erfäßbaren Ideengrundes in seiner einfachen Gestalt. Für die dianoetischen Akte hat die Idee die Funktion, als der identitätsstiftende Fix- und Fluchtpunkt gedanklicher Bestimmungen das Ziel und Maß der Prädikationen vorzugeben.

Hier bereits zeigen sich Funktion und Verflechtung noetischer und dianoetischer Akte für unseren Erkenntnisprozeß: Denn insofern wir im noetisch Erfäßten das Selbstsein – oder die Idee – einer Sache als ihr prä-prädikatives *Sein* ‚im Namen‘ einfach haben, kann in einem zweiten Schritt – in einem umgekehrten Wegesinn – das mit dem einfachen Begriffe bereits Gedachte in sog. *dianoetischen* Akten auf analytischem Wege erneut zu Bewußtsein gebracht werden. Dem in einem Vorbegriff synoptisch – nach einer *Evidenz* – Erfäßten kann das begrifflich differenzierende, das dianoetische Denken, dann als Organon des Erklärens und Verstehens dienen: Dabei kann das dianoetische Denken die Identität des Gedachten – in der Gestalt der *identifizierenden* Verallgemeinerung durch das *genus proximum* – bestimmen, welche in einem nächsten Schritt durch qualifizierende Artbegriffe in einer *differenzierenden* Hinsicht auch gegen Anderes ab- und abgegrenzt werden kann. Sind nun im Akt der Noesis Ausgang und Ziel der Er-

²⁴ Vgl. Parmenides 127d6 ff.; vgl. dazu Volkmann-Schluck 1966, 14–23; ferner Natorp 1961; vgl. ferner Bröcker ²1967; Ross ²1953, 83 ff.

²⁵ Vgl. Epistula VII, 343a7–344d3.

²⁶ Beispiele für die Annäherung an die Idee mittels des Namens: a) programmatisch: Epistula VII 342a7 ff., 343a9 ff.; b) im begriffsdiharetischen Verfahren nach dem Muster der dort genannten Erkenntnisstufen: Charmides 175b2–4; Laches 190b7–c6 (auf die Arete bezogen), 190d8 ff. (bezogen auf die Idee der Tapferkeit); bezogen auf die Annäherung an die Frage: Was ist Erkenntnis?: Theaitetos, 145e8 ff.; vgl. Politeia 519b5; Theaitetos 183a10–b5 (der Name als erster Akt der Identifikation eines Etwas im Wandel seiner Erscheinungen), ferner 186d7–11; Sophistes 240a4, 244b9–d12 (Ausführung zur Funktion des Namens als Ausgang und Einstieg).

²⁷ Vgl. Kratylos 435d4 ff.

²⁸ Vgl. Sophistes 261c6 ff.

²⁹ Vgl. Theaitetos 145 e8 ff.

kenntnisakte in der *Idee* des Gedachten wie in einem *Vorentwurf* vereint, so daß diese zugleich als *Telos* aller dianoetischen, begriffsdifferenzierenden Dihairesen dienen kann, so lassen sich Noesis und Dianoesis auch durch das Verhältnis von *Idee* und *Realisation* der Idee derart beschreiben, daß in begrifflich-differenzierender Hinsicht erscheint, was als die Eine Idee und das Eine Substrat den begriffsunterscheidenden Akten zugrunde liegt.³⁰ Als Grund der Möglichkeit prädikativer Akte dient die Idee – wie Platon diese zugrundeliegende ‚Natur der Sache an sich selbst‘ beschreibt – als der prä-prädikative Bezugspunkt aller Erkenntnisvollzüge,³¹ als Bestimmungsgrund und Einheitsprinzip aller begriffsdihairetischen Operationen. Für Platons Verständnis des logischen Status der Universalien kann darum gelten: Nicht *Repräsentation* eines von uns selbst Verschiedenen ist im Sinne Platons in unseren dianoetischen, unseren diskursiven Akten erreicht, sondern *Realisation* eines bereits synoptisch, intuitiv – im Akte der Noesis – *in uns selbst Gegenwärtigen* wird auf den verschiedenen Erkenntnisstufen erstrebt. Darum sind die Universalien im Sinne Platons als intelligible Entitäten *nur* mit unserer Seele – *in mente* – zu entdecken; zugleich aber sind sie – als apriorische Gegenstandsbegriffe – den vergleichenden und unterscheidenden Akten auch vorgängig: *ante rem*. Denn insofern, wie Platon im erkenntniskritischen Exkurs seines 7. Briefes ausführt, das Selbstsein des Gedachten im Akt der Noesis in einer *Idee* antizipiert werden kann, wird eine *transsubjektive* Größe (das *eidos* des Gedachten) nach Art einer ‚geistigen Anschauung‘ unserer Vernunft vernehmbar, so daß die Idee in ihrem Status als apriori gegebener Größe (*ante rem*) sich zugleich nur dem geistigen Vernehmen erschließt (*in mente*). Insofern aber diese transsubjektive Größe sich uns im Medium *begriffsunterscheidender* Rede nur annähernd und indirekt erschließt, erreichen wir die Idee des Gedachten weder in Sprache, Erklärung und Bild noch auch in vernünftigen Denk- und Erkenntnisakten in der *ihr eigenen* Gestalt. Denn weder auf die *onomata*, den *logos* in urteilenden Akten, das *eidolon* als der sinnlichen Erscheinung der Idee, weder auf *doxa*, noch auf *episteme* und *nous alethes* ‚ist hinreichend Verlaß‘.³² Allein was wir *nicht* suchen, wird auf diesen ersten vier Stufen³³ erreicht: Das Gemeinte erschließt sich uns im Begriffe nur als *Bild* und das Bild nur als der *äußere Schein* der *in sich* unerreichbaren Seinssphäre, der *eide* des Gedachten.

5. Die Bedeutung des Grundsatzes der Identität für die Explication der ‚Was-ist-Frage‘ als Frage nach dem Selbstsein des Gedachten

Der genannten vierstufigen Operation begriffsdihairetischer Bestimmung aus Platons 7. Brief liegt als notwendiges, wenn auch nicht hinreichendes Wahrheitskriterium der *Grundsatz der Identität* und der *Widerspruchsfreiheit* zu-

³⁰ Epistula VII, 342c4 ff.

³¹ Epistula VII, 342c4 ff.

³² Vgl. Ferber 1991, 52.

³³ Vgl. Epistula VII, 343c1.

grunde.³⁴ Doch bereits im 4. Buch der ‚Politeia‘ differenziert Platon – im Unterschied etwa zu seiner Dialektik- und Ideenkonzeption der frühen und mittleren Phase im ‚Menon‘, ‚Phaidon‘ etc. – zwischen dem *epistemischen* und dem *ontologischen* bzw. *metaphysischen* Gebrauch dieser Regel: In ihrem epistemischen Gebrauch wird eine jede *Begriffsexplikation*, insofern sie das im Begriffe Gedachte zu bestimmen sucht, dem Gebot der Widerspruchsfreiheit zu genügen haben. In seiner *ontologischen* oder auch *metaphysischen* Verwendungsart wird es gleichwohl möglich sein, ein und derselben Sache entgegengesetzte Prädikate zuzusprechen. Darum weist Platon auch im ‚Philebos‘³⁵, ‚Theaitetos‘³⁶, ‚Sophistes‘³⁷ wie auch im ‚Parmenides‘³⁸ den Einwand des Antisthenes zurück, nach welchem es unmöglich sei, vom *Vielen* das *Eine* und vom *Einen* das *Viele* auszusagen, mithin also dem Subjekt ein von ihm selbst unterschiedenes Prädikat beizulegen, da ausschließlich *identische Urteile* gültig sind, und es darum nicht zulässig sei, einen Menschen gut zu nennen; vielmehr sei allein das Gute ‚gut‘ und der Mensch ein ‚Mensch‘.³⁹ Gegen diesen in der Schule von Eritreia vorherrschenden tautologischen Identitätssinn entwickelt Platon in seinen späten Ideendialogen, dem ‚Theaitetos‘, ‚Parmenides‘ und ‚Sophistes‘, ein *dialektisches* Verständnis von Identität, indem er – gegen Parmenides und Antisthenes – der tautologischen Fassung dieses Grundsatzes widerspricht:⁴⁰ Indem Platon das *All* nicht wie Parmenides und Melissos bloß *Eines* sein läßt,⁴¹ sondern das *Eine* als eine in sich differenzierte Vielheit greift, gelingt ihm – dem eigenen Selbstverständnis nach – ein entscheidender Schritt über Parmenides und Antisthenes hinaus: In *dianoetischen* Akten begriffsdihairetischer Bestimmung kann nach diesem Grundsatz ein Nicht-seiendes gleichwohl als seiend vorgestellt werden, insofern es als *Andersheit*, *Negation*, *Bewegung* etc. unter die Seinsgattung der *Verschiedenheit* fällt.⁴² Es ist dann die Funktion dieser Seins-Gattung der *Verschiedenheit*, als Grund der Möglichkeit selbst der konträren Urteile zu fungieren, so daß in einer widerspruchsfreien Rede ein Seiendes zugleich als groß und auch nicht-groß, als schön oder nicht-schön vorstellbar ist.⁴³

³⁴ Vgl. Politeia 436b8–437a1; vgl. ferner Parmenides 127d6 ff.

³⁵ Vgl. Philebos 14c ff.

³⁶ Vgl. Theaitetos 189c11 ff.

³⁷ Vgl. Sophistes 259c8.

³⁸ Vgl. Parmenides 129b.

³⁹ Vgl. Sophistes 251a4 ff.; vgl. dazu Oehler 1962, 31 ff.

⁴⁰ Es ist diese ontologische Funktion des Identitätssatzes, die später in spekulativ-dialektischer Gestalt – in Schellings Identitätsphilosophie von 1801 (vgl. F. W. J. Schelling, Darstellung meines Systems von 1801, in: F. W. J. Schelling, SW I/4, 107 ff., hier 114 ff.) und Hegels Logik von 1810 – das oberste Seinsprinzip auf die Formel der ‚Identität von Identität und Nicht-Identität‘ bringen wird (G. W. F. Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems, in: Hegel, Ges. Werke 4, 67).

⁴¹ Vgl. Theaitetos 180c7 ff.; ferner Aristoteles, Metaphysik 986b15 ff.

⁴² Vgl. Sophistes 255c8 ff.

⁴³ Ebd.

C. Urprinzip und Vergewisserung

1. Auf dem Wege zum ‚anhypotheton‘

Für die Suche nach dem Grund der Möglichkeit aller Erkenntnis- und Seinsvollzüge, dem *anhypotheton*, das Platon in den Gleichnisreden im 6. und 7. Buch der ‚*Politeia*‘ zugleich als das oberste Substrat und unhintergehbare Fundament, als *arche tou pantos*, im Blicke hat, ist die genannte Unterscheidung beider Bewußtseinsakte in gleicher Weise konstitutiv. Dieses Prinzip der Übereinstimmung zwischen *episteme* und *aletheia*, Wissen und Wahrheit betrifft dann nicht allein nur eine unter vielen Ding-, Meta- oder Formideen, sondern *das systemtragende Prinzip* selbst: Indem es bereits in den sog. ‚reinen Wissenschaften‘ der Mathematik, Geometrie wie auch der Harmonielehre wirksam ist, wird die höchste Wissenschaft, die Dialektik, dieses Prinzip als den Grund der Möglichkeit unseres wissenschaftlichen Wissens in einem nächsten Schritt auch erhellen können.⁴⁴ Für die Bestimmung des obersten Prinzips, der Idee des Guten oder des *hen*, kann dann gesagt werden, daß sich dieses nur mehr indirekt, ‚von unten auf‘, vom Prinzipiierten aus erschließen und bestimmen läßt.⁴⁵ Platon sucht den Einheitsort der Urdisjunktion von Erkennen und Wahrheit innerhalb der dialektischen Wissenschaft zunächst durch *die Einheit zweier Methoden zu erreichen*: Entweder fragt er nach dem Muster der pythagoreischen elementarisierenden, mathematischen Methode nach den ersten Elementen, Einheiten, Entitäten oder Teilen, die auf keine weiteren mehr zurückgeführt werden können und durch welche zugleich ein *extensionaler* Begriff eines ersten Prinzips erreicht werden kann; oder er sucht nach einem solchen Prinzip auf dem Wege der sokratischen generalisierenden, begrifflich verallgemeinernden Methode, welche vom Einzelnen zum Allgemeinen aufsteigend nach *Ideen* verfährt.⁴⁶ Innerhalb der platonischen Philosophie nun sind beide Methoden zwei gleichgeltende wie gleich notwendige Wege, die pyramidal strukturierte Ordnung der Seinsbereiche untereinander in einem Urprinzip als Bestimmtheitsprinzip dieser Seinseinheiten zu verankern. Während die erste dieser Methoden vom Sinnlichen der *sichtbaren Körper* ihren Ausgang nimmt,⁴⁷ ist die zweite Methode – *prädikatenlogisch* – auf die *sprachlichen* Formen bezogen, auf die Differenz von Substanz und Akzidenz als Form aller gedanklichen Verknüpfung, durch die das An-sich-seiende von einem bloß relativ oder akzidentell Gedachten zu unterscheiden ist. Während der Bereich der Elemente – wie im ‚*Timaios*‘ entwickelt – in einer aufsteigenden Linie von den Körpern über die Flächen und Linien zu ihren obersten Prinzipien, zu den Zahlen, und schließlich zum Einen als dem letzten Element, der Idealzahl, führt,⁴⁸ ist der Bereich sprachlich-begrifflicher Verall-

⁴⁴ Vgl. *Politeia* 534b2ff.

⁴⁵ Vgl. dazu Krämer 1966, 433.

⁴⁶ Vgl. Krämer 1967, 535 ff.; ferner ders. 1966, 417–432.

⁴⁷ Vgl. *Timaios* 52d ff.

⁴⁸ Vgl. *Timaios* 53d ff.

gemeinerungen auf das höchste gattungsbestimmende Allgemeine bezogen.⁴⁹ So führen beide Methoden entweder auf ein erstes Element (die Idealzahl) oder eine erste Gattung (den Begriff des Seins), denen als Ermöglichungsgrund das *Eine* selbst noch vorgeordnet ist, so daß dieser höchste Grund der gesamten Seinsordnung im Sinne Platons den Status eines *überseienden* Prinzips erhält, durch welches das Denken wie auch das Sein gleichermaßen auf Gründe zu bringen sind.

Das Prinzip aller Prinzipien kann somit für Platon weder in einem *Seienden* noch auch im *Denken* gefunden werden. Denn wäre es mit einer der beiden Seiten identisch: wäre es etwa nach Analogie zu einem *Seienden* gefaßt, so könnte es sein Grund nicht sein; und umgekehrt, hätte es Teil an der Sphäre des *nous*, des Denkens, so wäre es relationale Einheit: Denn die höchste Einheit des Denkens, ihre Gleichheit mit sich selbst in der Formel $A = A$ (als der Form des Prinzips der Identität und der Widerspruchsfreiheit), bliebe ohne ein Verknüpfungsprinzip, durch welches im Sinne Platons *allein* die Disjunktion von Identität und Differenz begrifflich gemacht werden kann. Darum formuliert er als Grund selbst der Geltung dieser obersten logischen Gesetzlichkeit, mithin also jenseits selbst des Grundsatzes der Identität und der Widerspruchsfreiheit des Denkens, einen Bestimmungsgrund, der als *Prinzip der Verbindung*, als der Ermöglichungsgrund alles Vergleichens und Unterscheidens, selbst noch dem Grundsatz der Identität *vorgeordnet* sein muß. Denn die logische Sphäre wird in seinem Sinne von Prinzipien konstituiert, die nicht mehr selbst logischer Natur sein können. So kann im Sinne Platons das Denken wie auch das Sein nur im Horizont einer Prinzipientheorie systematisch beschrieben werden, welche den systemtragenden Grund nicht mehr *innerhalb* des Systems zu finden sucht. Platon hat auf diese Weise den Grund für ein *Prinzip* gelegt, das als *überseiend jenseits dieser Urdisjunktion* von Denken und Sein gelegen sein muß: Denn erst durch diesen *überseienden Bestimmungsgrund des Einen* kann das *Sein* zu einem *bestimmten*, zu einem jeweiligen *Etwas-Seienden* werden und das *Denken* in synoptisch-intuitiver Zusammenschau sowie in dihairetisch-diskursiven Unterscheidungen von Einheitsgründen geleitet sein. Die Annahme des überseienden göttlichen *Einen*, als dem einfachen, indifferenten Einheitsprinzip hat dann zwar den logischen Status eines *Dritten* neben und über der *Urdifferenz* von Denken und Sein, so daß es nicht mehr ding- oder gegenstands analog gedacht werden und damit eine Hypostasierung im Begriffe erlauben könnte, gleichwohl aber bleibt die Frage nach dem Grund der Gewißheit eines solchermaßen nur *erschlossenen*, in seinem eigenen Dasein aber weder beweisbaren noch auch in seinem Selbstsein begrifflich erfäßbaren *Einen* im Horizont einer reinen Prinzipienwissenschaft zunächst offen. Denn wäre das *Eine* bloß im Rückgang erschlossen, so wäre es zwar denknotwendig geworden, gleichwohl aber in seiner Existenz noch nicht verbürgt. Platons oberstes Prinzip, so lautet darum die These, ist zwar *durch* das sich denkende Denken – in den Verfahren analogischer, hypothetischer und negativer Dialektik⁵⁰ – in seinem syste-

⁴⁹ Vgl. Krämer 1966, 432.

⁵⁰ Vgl. Beierwaltes 1965, 17, 240ff.

matischen Ort erschlossen, nicht aber wird es in seinem In-sich-Sein auch *im* Denken erreicht.

Wie ist nun diese Spannung zwischen dem Denken des Urprinzips und seinem ‚unvordenklichen‘ Seinsstatus zu begreifen?

2. Der Akt der Noesis

Der Prozeß begrifflicher Annäherung an die Grenzbegriffe einer *gedachten Singularität* oder des *Alls des Seins*, an ein Einzelnes oder die Ordnung im Ganzen, ist nach dem bisher Gesagten im Sinne Platons nur in Gang zu bringen, wenn mit einer zunächst einfach gesetzten wie noetisch erfaßten *Idee*, als dem *Identischen* in der *Vielfalt* sich wandelnder Bestimmungen und Erscheinungen, ein erster *gedanklicher Vorentwurf*, ein *Vorgriff* auf eine durchgängige Bestimmung urbildlich verbunden ist. Diese kann nicht mehr ihrerseits allererst das Produkt *dianoetischer* Betrachtung sein. In einem solchen ‚Vorgriff‘ erschließt sich nun das *Ganze vor den Teilen* in einem *intuitiven* Akt derart, daß die *Sache selbst* quasi-teleologisch der durchgängigen Bestimmung zugrunde liegt, ohne jedoch in diesem Vorgriff bereits erreicht oder im je Erreichten auch adäquat erfaßt zu sein. Denn, so lautet der zugrundeliegende Gedanke in Platons ‚Menon‘ und in seinem ‚Euthydemos‘, wäre uns nicht apriori gewiß, wonach wir suchten, wäre nicht mit der Idee ein gedanklicher Vorentwurf in uns selbst angelegt, lernen und erkennen wären nicht möglich.⁵¹ Was Platon darum den Akt der Noesis und Kant in seiner ‚teleologischen Urteilskraft‘ den uns unzugänglichen ‚intuitiven Verstand‘⁵² nennt, liegt – der intellektuellen Anschauung vergleichbar – allem begrifflich-diskursiven Denken voraus. Das im Akt der Noesis intuitiv Erfasste fungiert als Grund und Substrat der begrifflichen Unterscheidungen, mithin als ein inneres *Telos* für einen jeden begriffsunterscheidenden Akt und ist bereits mit einer jeden *einzelnen Idee* (in ihrer Funktion als Einheitsgrund des Gedachten) gegeben. Wie sich die Idee des Guten (das *agathon*) darum als Garant und als inneres *Band*⁵³ der Verbindung der Ideen untereinander nur in einem *zeitfreien Augenblick* erschließt, so kann dieser überzeitliche, absolute Bestimmungsgrund auch nur einem Vermögen zugänglich sein, das an diesem *relationsfreien Urprinzip* einen *Anteil* hat:⁵⁴ Im Sinne Platons erreicht dies allein das intuitive, synoptische Vermögen der menschlichen *Seele*, welche mit ihrer *noetischen Kraft* im Prozeß der sukzessiven Anähnlichung an das göttliche Urprinzip – wie es im ‚Theaitetos‘ heißt⁵⁵ – das eigene Zentrum mit dem Zentrum von allem in eine *unmittelbare* Verbindung zu bringen vermag.⁵⁶ Als ein Abkömmling (*ekgonos*)⁵⁷

⁵¹ Vgl. Euthydemos 275b6 ff.; Menon 80d6 ff.

⁵² Vgl. Kant, KdU, A 347 B 351.

⁵³ Vgl. Politeia 508a1.

⁵⁴ Vgl. Epistula VII, 344a2 f.; Phaidros 252c4 ff.

⁵⁵ Vgl. Theaitetos 176b1.

⁵⁶ Vgl. zu diesem Gedanken: Plotin, Enneade VI 9, 8, 55 ff.

⁵⁷ Vgl. Politeia 506e3.

jenes Urprinzips kann die menschliche Seele dabei vermittelt dieser noetischen Kraft – ganz im Sinne des Empedokles – ein ‚Gleiches durch ein Gleiches‘ erkennen,⁵⁸ und nur insofern ein Gleiches das Gleiche sehen kann, kann im Sinne Platons die Annäherung an den eigenen Ursprung auch als Streben nach ‚Verähnlichung mit Gott‘ aufgefaßt werden.⁵⁹ So kann die menschliche Seele ihren Ursprung im Einen vermittelt der einheitsstiftenden Sphäre des *nous* – diese zugleich übersteigend – als ein Gleiches zu sich selbst erfassen.⁶⁰ ‚Teilhabe‘ am Prinzip von Allem, dem *Einen* als dem Substrat und Fundament aller Seinsgestalten, heißt darum im Sinne Platons auch nicht *Vermittlung* von zunächst Getrenntem und erst nachträglich aufeinander Bezogenem, sondern *Identität* mit dem Ursprung bei gleichzeitiger Differenz in der Seinsweise.

3. Ort der Evidenz: ‚Es zeigt sich‘.

Die Metaphorik des Lichtes und des Augenblicks. ‚Negation der Negation‘

So läßt sich der Ursprung von Allem in seinem eigenen In-sich-sein nurmehr durch eine Verständigungsart erreichen, die diesem verwandt, weil wesensähnlich ist. *Ähnlich* aber kann diesem *prä-prädikativen*, *nur als Evidenz* zugänglichen Einheitsgrund – sei es als das oberste Substrat eines Einzelnen oder der Seins- und Erkenntnisordnung im Ganzen – nicht die *in sich differente Einheit* des Denkens sein. Das Denken reicht vielmehr nur approximativ sowie in aporetischer Gestalt – durch das gleichzeitige Absprechen aller Prädikate, die von einem Seienden ausgesagt werden könnten⁶¹ – an dieses Ur-Eine heran. Ähnlich – in seinem eigenen Selbstsein – kann diesem *überseienden*, *differenzlos Einfachen des zugrundeliegenden obersten Substrates* darum nur ein Vermögen im Menschen sein, durch das sich ihm dieses Urprinzip ganz unvermittelt – in einem zeitfreien Augenblick *intuitiv-synoptisch* – als Grund allen Denkens und allen Seins erschließt. Denn Akte des Denkens wären Akte der Vermittlung, der Verknüpfung in möglichen Urteilsbeziehungen, und damit dem einfachen, relationsfreien Ursprung nicht gemäß. Insofern nämlich Prädikation auf *Relationalität* beruht und Relationalität der *Absolutheit* des nur relationsfrei denkbaren Einen zugleich widerspricht, können wir das Gesuchte und evident Gegebene als den Grund aller

⁵⁸ Vgl. Lysis 214a6; Phaidros 252c4ff.; Theaitetos 194c5. Vgl. auch Plotin, Enneade VI 9, 4, 27–29 und VI 9, 11, 77–78.

⁵⁹ Identität und Differenz kennzeichnen dabei das Verhältnis der menschlichen Seele zu ihrem göttlichen Ursprung: Allein die *Identität* der menschlichen Seele mit dem Göttlichen erlaubt eine Ähnlichung an das göttliche Urprinzip, und allein die *Differenz* zu der Weise, wie das *Göttliche in sich selbst* ist, macht diese Ähnlichung zu einem stets gefährdeten Prozeß (vgl. dazu Phaidros 246d6ff.; Politeia 514a ff.). Als an Werdendem und Vergänglichem teilhabend, ist die menschliche Seele vom göttlichen Ursprung verschieden, als ihm entstammend aber zugleich auch mit ihm identisch; denn das Prinzipierte kann gegenüber dem Prinzip, das Entsprungene gegenüber seinem Ursprung nicht gänzlich indifferent sein.

⁶⁰ Vgl. Plotin, VI 9, 4, 28.

⁶¹ Vgl. Parmenides 137c4ff.

gedanklichen Bestimmungen in seinem *eigenen Selbstsein* nur in einer Bewußtseinsform erfassen, die dem Unbedingten des Zeitfreien wie Relationslosen verwandt, weil wesensähnlich ist. Platon beschreibt diese Bewußtseinsform durch den Akt der Noesis, in welchem uns in einem zeitfreien Augenblick vernehmbar wird, was als relationsfreier Grund aller urteilenden Verknüpfung zugrunde liegt. Obwohl das plötzliche Gewahrwerden dieses prä-prädikativen, prä-relationalen Bestimmungsgrundes dann an die methodisch geregelten Schritte einer dialektischen Wissenschaft gebunden ist, welche von Voraussetzung zu Voraussetzung aufsteigend auf das nicht weiter an Voraussetzungen Gebundene, auf das *anhypotheton*, zielen, so bleibt der *Augenblick* seiner Vergewisserung so uneinholbar wie unseren dianoetischen Annäherungsversuchen zugleich entzogen.⁶² Denn insofern die Gedanken- und Seinsbestimmungen den *prä-prädikativen Einheitsgrund aller dianoetischen Bestimmungen* nur in seinen Prädikaten erschließen, so bleibt er zwar an diese Prädikate als an seine *Erscheinungen* gebunden, nicht aber kann er im Sinne Platons durch diese Prädikate in seinem *eigenen Selbstsein* auch erkannt werden. Denn was das je Gedachte und evident Gegebene *in sich*, in seinem reinen Selbstsein ist, kann nicht mehr durch das gesagt werden, als was es uns im Begriffe erscheint.⁶³ So ist auch Platons *Ideenwissenschaft*, die Dialektik, in ihrem Versuch, *das Viele* als *gründend im Einen* zu begreifen, stets nur auf dasjenige bezogen, was *aus ihm geworden* und darum auch allein *aus ihm* begreiflich zu machen ist, – so daß sich uns das *oberste Bestimmtheitsprinzip* zugleich nur in seiner *Vermittlung* als ein *Seiendes Eines* oder – mit Hegel gesprochen – in seiner *Negation* erschließt.⁶⁴ Wenn darum das Eine in seinem reinen Selbstsein wenigstens annähernd gedacht werden soll, bedarf es – wie Werner Beierwaltes bezogen auf die ausdifferenzierten Stufen der Dialektik des Proklos deutlich machen kann⁶⁵ – einer weiteren Negation, der *Negation der Negation*, um in einem *letzten gedanklichen Schritt* auch dieses *Anderssein* des Einen noch von diesem fernzuhalten. Daß diese letzte Stufe der Negation seines Andersseins in der Gestalt des urteilenden und verknüpfenden Ideendenkens, in einer letzten ‚Negation der Negation‘ das *Denken selbst noch transzendieren muß*, ist nur die Konsequenz der ‚Veränderung‘ des ursprungshaft Einen im Medium des Denkens.⁶⁶ Was für das höchste Einheitsprinzip: das *anhypotheton* im Sinne des Liniengleichnisses der ‚Politeia‘ gilt, kann dann auch für die vielfältigen Ideen gelten: Erst wenn die

⁶² Vgl. Politeia 511b2ff.

⁶³ Vgl. dazu F. W. J. Schelling, Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie, in: F. W. J. Schelling, S W II/1, 401f.

⁶⁴ Auch wenn die Mittelbegriffe von Unmittelbarkeit und Vermittlung erst für Jacobi und Hegel systematische Bedeutung erhalten, können sie eine heuristische Funktion für ein besseres Verständnis des Verhältnisses von Noesis und Dianoesis erhalten.

⁶⁵ Vgl. Beierwaltes 1965, 17, 240ff.

⁶⁶ Vgl. ebd. 339–380; ferner Beierwaltes 1967, 11–50. Darum klafft auch für Platon zwischen Noesis und Dianoesis eine unaufhebbarer Differenz: Als der prä-prädikative Leit- und Einheitspunkt aller begrifflichen Unterscheidungen ist das Selbstsein des Gedachten, der *absolute Einheitsgrund* aller begrifflichen Unterscheidung – die Idee des Guten – allen begrifflichen Zugängen und urteilenden Verbindungen zugleich entzogen. Dies gilt nicht mehr allein für die Grundlegung des *Seinsganzen* aus diesem obersten Prinzip, sondern bereits für ein jedes *Einzel-Seiende*, jedes Meta-, Ding- oder Form-

Stufen der Benennung (*onoma*), Erklärung (*logos*), Erscheinung (*eikasia*), Wissen (*episteme*) und Denken (*nous*)⁶⁷ durchschritten sind,

„... leuchten Einsicht und Verständnis über jeden Gegenstand auf, ...“⁶⁸

Im Denken Platons markieren darum die beiden verschwisterten Bewußtseinsakte der Noesis und der Dianoesis zugleich diejenige Systemstelle, durch die nicht allein ein *Einzelnes* in seiner Besonderheit von anderen unterschieden und im Begriffe erfaßt werden kann, sondern durch welche auch das *Ganze* der gegebenen Seinsordnung auf sein *Urprinzip* zurückgeführt werden kann. Bezogen auf beide Seinsphären, das Einzelne wie die *Ordnung*, gilt für Platon, daß sich der gründende Einheitssinn nur einem intuitiven Vermögen erschließt: so daß wir im Sinne Platons, bezogen auf den prä-prädikativen Grund aller Prädikationen, eher sagen könnten: ‚*es zeigt sich*‘ als ‚*wir zeigen es*‘.⁶⁹

4. Die Funktion der Unterscheidung von Noesis und Dianoesis für Platons Grundlegungsgedanken

Zusammenfassend kann darum in Abwandlung einer Betrachtung Jacobis zum logischen Status des Dings an sich selbst gesagt werden: Ohne einen *intuitiv-synoptischen* Vorgriff *noetischer* Verständigung, der uns das *Absolute* in einem Urbilde erhellt, kommen wir im Sinne Platons in den epistemischen Gang *dianoetischer* Analyse nicht hinein, und ohne diesen Akt *dianoetischer Betrachtung* bleibt das *noetisch Vernehmbare* ohne eine *verstehbare* Gestalt.

Die Konsequenz der bisherigen Ausführungen für Platons Grundlegungsgedanken lautet: Platon hat – trotz seiner Annahme einer höchsten *Prinzipiendualität* – einen *metaphysischen Monismus* im Blick, der seinerseits als *Grund der Möglichkeit* dieses *ontisch-epistemischen Dualismus* aufgefaßt werden kann. Zum einen nämlich wird der prinzipientheoretische Dualismus zwischen dem *Bestimmtheitsprinzip*, dem *Einen*, und dem Prinzip der *Bestimmbarkeit*, der unbestimmten *Zwei*, nicht auf Kosten einer der beiden Seiten des Verhältnisses in einen Monismus verwandelt; und zum anderen ist, wie zu zeigen war, diese *dianoetisch* erfaßbare *Prinzipiendualität* im Sinne Platons nicht sein letztes Wort im Grundlagenstreit um den Fundierungsgedanken des philosophischen Wissens. Denn Platons *skeptische Methode* führt nicht in eine *skeptische Relativie-*

prinzip in sukzessiver Abstufung vom *Einen* zum *Vielen*, vom *Identischen* zum *Differenten*, von der *Gleichheit* zur *Ungleichheit*, von der *Ruhe* zur *Bewegung*, welche allesamt als abkünftig aus dem obersten Prinzip begriffen werden können und welche für unsere Erkenntnisse den Charakter apriorischer Bestimmungen haben (vgl. Epistula VII 343b6 ff.; vgl. ferner Krämer 1967, 106–109, 125–130, 261–270, 327 ff., 527 ff.).

⁶⁷ Vgl. Epistula VII, 342b1 ff.

⁶⁸ Ebd. 344b7 ff.

⁶⁹ Vgl. Symposium 210e ff.; Politeia 508e ff.; Epistula VII 341b7 ff.; Parmenides 156d3 ff.; Phaidros 250b ff.

rung oder zu Epoché und Ataraxie bezogen auf sein höchstes Prinzip, vielmehr werden wir dem Nicht-mehr-Sagbaren, dem nur intuitiv-noetisch Erfassbaren dieses höchsten Prinzips, nur gerecht, wenn wir es in seiner Funktion für alles Verbinden und Unterscheiden ausfindig gemacht haben und dann erkennen, daß es „für alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist“,⁷⁰ welche jedoch unseren Versuchen, sie in ihrem reinen Selbstsein auf begrifflichem Wege zu entbergen, zugleich auch entflieht. Denn das höchste Prinzip erschließt sich allein einem Vermögen, für dessen ontisch-epistemische Doppelfunktion Platon in der Bedeutung von *noein* als einem *geistigem Vernehmen* oder *vernehmendem Denken* noch eine sprachliche Bleibe finden konnte.⁷¹ So wie unser Denken darum nicht bloß der Gedanke ‚Denken‘ ist, so wird sich im Rückschluß auf die Bedingungen der Einheit von Denken und Sein auch ein Seinsgrund erschließen lassen, der selbst nicht bloß der Gedanke ‚Seinsgrund‘ ist. Darum gelangen wir im Sinne des ‚Parmenides‘ in unseren epistemischen Akten durch diese Akte zugleich über sie selbst hinaus, ohne daß dieses Hinaussein dann bloß ein Gedanke wäre.

Resümee

Die fünf genannten Themenkreise: a) zum *Evidenzgedanken*, b) zur äußeren und inneren Funktion der *dialogischen Wechselreden*, c) zum *logischen wie genetischen* Status der Ideen im Horizonte des *Universalienstreites*, ferner d) zur logisch-ontologischen Doppelfunktion des *Identitätssprinzips* wie e) zum *Grundlegungsgedanken* dienten allesamt als Marksteine auf dem Wege der Differenzierung von noetischen und dianoetischen Akten: In der Verklammerung zweier gegenläufiger Bewußtseinsakte lassen sie den Ort sichtbar werden, an welchem im Sinne Platons der *prä-prädikative Einheitssinn* aller gedanklichen Differenzierungen als der Grund und das Substrat aller Bestimmung offenbar werden konnte, ohne doch durch die begriffsunterscheidenden Operationen der *Dianoesis* auch einholbar zu sein.

Skepsis und Wissen sind darum im Denken Platons, so kann das Resultat der bisherigen Überlegungen lauten, in eine Spannung gebracht, nach der unser Wis-

⁷⁰ Politeia 517c2.

⁷¹ Darum korreliert einem jeden synoptisch-intuitiv erfassbaren *Ideengehalt* zugleich eine begriffliche *Gestalt*, die auf dem Wege sukzessiver Annäherung an das noetisch Erfasste, intuitiv Gewisse, zur Idee einer durchgängig bestimmten Seinsordnung führt, deren *Seinsgrund* sich zwar – via negationis – durch Abstraktion vom Mannigfaltigen, Differenten, *erschließen* – in seinem reinen Insichsein aber nur augenblickhaft *erfahren* läßt. Im Rückgang auf das Prinzip von allem wird somit erschlossen, was nicht in derselben Weise und Hinsicht auch zum Ausgang deduktiver Ableitungsgänge werden kann: Denn als relationsfreier Grund aller Relationalität ist er nicht mehr unter die Kategorien – unter dieselben diskursiven Formen begriffsdihairetischer Verständigung – zu bringen, die aus ihm allererst begreiflich zu machen sind (vgl. Epistula VII 341 d1). Gleichwohl ist ein solcher Rückschluß auf den Grund aller Kategorialität nicht allein möglich, sondern im Sinne der Selbsterhellung unseres Erkennenden wie unseres moralisch-praktischen Weltbezugs – wie im ‚Parmenides‘ und der ‚Politeia‘ zur Sprache gebracht – zugleich auch erforderlich.

sen am Maß des Gedachten stets seine *Vorläufigkeit* offenbart sowie radikale Skepsis der *Einsicht* in die Grenzen des überhaupt Wißbaren wie auch der Gewißheit des noetisch-intuitiv Erfassten zugleich weichen muß. Im Sinne Platons bliebe alles dianoetische Bestimmen nämlich ohne ein erkennbares Ziel, wäre ihm nicht eine prä-prädikative *Evidenz* als Vorgriff und leitendes Ziel in der durchgängigen Bestimmung der Idee des Gedachten – im Akte der Noesis – an die Seite gestellt. Den Seinssinn des Gedachten aber intuitiv-synoptisch – nach der Art einer *intellektuellen Anschauung* – in einer Idee zu erfassen, macht in uns ein geistig-wahrnehmendes Vermögen erforderlich, das dieses *vorbegriffliche Sein* dem vernehmenden Verständnis unmittelbar erschließt.⁷²

Literatur

- Aristoteles: Metaphysik, übers. v. Fr. Bassenge (Berlin 1960).
 Behler, E.: Unendliche Perfektibilität (Paderborn 1989).
 Beierwaltes, W.: Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik (Frankfurt a. M. 1965).
 –: Plotin, Über Ewigkeit und Zeit, Enneade II. 7. Übers., eingl. u. kommentiert v. Werner Beierwaltes (Frankfurt a. M. 1967) 11–50.
 Bröcker, W.: Plato über das Gute (1949), in: Wipperfurth 1972, 217–240.
 Cherniss, H.: Aristotle's Criticism of Plato and the Academy, vol. I (Baltimore 1944).
 Ferber, R.: Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die ‚ungeschriebene Lehre‘ nicht geschrieben? (St. Augustin 1991).
 Fichte, J. G.: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. von R. Lauth u. a. (Stuttgart-Bad Cannstatt 1964ff.).
 Gadamer, H.-G.: Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief, in: Sitzungsber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss. (1964) 2. Abh.
 –: Der Platonische Parmenides und seine Nachwirkung, in: Archivio di Filosofia 51 (1983) 39–51.
 Gaiser, K.: Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaft in der Platonischen Schule (Habil. Tübingen) (Stuttgart 1963).
 Hegel, G. W. F.: Gesammelte Werke, hg. von F. Nicolini u. a. (Hamburg 1968ff.).
 Jaeger, G.: ‚Nus‘ in Platons Dialogen (Göttingen 1967).
 Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin 1910–1972).
 Krämer, H. J.: Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers, Politeia 534 B-C (1966), in: Wipperfurth 1972, 394–448.
 –: Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie (unveränd. Aufl. d. Ausgabe von 1959, Amsterdam 1967).
 –: Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 62 (1988) 583–621.
 Natorp, P.: Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus (3. Aufl. = unveränd. Nachdruck d. 2. durchges. u. m. verm. Aufl. v. 1922, Darmstadt 1961).

⁷² Vgl. Phaidros 247c2ff.

- Oehler, K.: Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewußtseinsproblems in der Antike (München 1962).
- : Neue Fragmente zum esoterischen Platon, in: *Hermes* 93 (1965) 397–408.
- Plotins Schriften. Übers. v. Richard Harder, Neubearb. v. Rudolf Beutler u. Willy Theiler. Die Schriften in chronologischer Reihenfolge, Text und Übersetzung (Hamburg 1956).
- Ross, W. D.: The Discovery of the Syllogism, in: *The Philosophical Review* 48 (1939), 251–272.
- : *Plato's Theory of Ideas* (Oxford ²1953).
- Schelling, F. W. J.: *Sämmtliche Werke*, hg. v. K. F. A. Schelling. I. Abtheilung Bd. 1–10; II. Abtheilung Bd. 1–4 (Stuttgart 1856–1861).
- Stegmüller, W. (Hg.): *Das Universalienproblem* (Darmstadt ²1965).
- : *Glauben, Wissen und Erkennen. Das Universalienproblem einst und jetzt* (Darmstadt ³1974) 47–118.
- Stenzel, J.: *Die Dialektik des platonischen Seinsbegriffs* (1931), in: Wippern 1972.
- Tugendhat, E.: *Philosophische Aufsätze* (Frankfurt a. M. 1992).
- Volkman-Schluck, K.-H.: *Plotin als Interpret der Ontologie Platons* (Frankfurt a. M. 1966).
- Wippern, J. (Hg.): *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie* (Darmstadt 1972).