

sten Gestalt, als Wissen der Daseinsstrukturen des Absoluten und insofern als absolutes Wissen, doch selbst noch abstrakt, nämlich *bloßes* Wissen. Es hält sich noch in der *Entzweiung* auf, die *über* die Wirklichkeit des Guten befindet – und sei es als kritische Theorie der Unmöglichkeit, individuelle Vorstellungen vom Guten in allgemeine Sollensforderungen zu übersetzen. Dieses Wissen aber, das sich von der erscheinenden Besonderheit der eigenen Existenz ablöst, ist doch nur das Vorletzte, insofern es noch mit dem Schein der absoluten Überlegenheit über alle geschichtlichen Bestimmtheiten behaftet ist.

Erst wenn dieses ganze *Wissen* in einer nunmehr bescheiden gewordenen Praxis, als *neue Unmittelbarkeit des gelebten gegenutilitaristischen Impulses*, zugrunde geht, und sich die Individualität auch in ihrem Verhältnis zu den Prozeduren der Selbsterhaltung neu *bestimmt*, ist das Leben *gut*: in der geschichtlichen Besonderheit einer Existenz, deren Lebenslauf *letztlich* nicht mehr von dem *angstvollen Sicherheitsstreben* (höchstes Ziel: Selbsterhaltung) und von der *Sorge* angetrieben wird. Im *Vorbewußtsein* des Kultes findet die Philosophie eine Sprache für diese Sinndimension vor (HG, 103).

Simon zufolge kommt der absolute Geist im *Denken* „über sein Dasein im Leben ... hinaus“ zu sich selbst (HG, 103). Dagegen lassen sich einige Andeutungen Hegels doch so verstehen, daß der absolute Geist *über das Denken hinaus* im Unvordenklichen seines unmittelbaren humanen Daseins (vorläufig beschrieben als Freiheit von allem besorgenden Weltumgang) zu sich selbst kommt. Das wäre dann die unmittelbare Wirklichkeit des *existierenden* Begriffs als „Einheit von vorstellender Theorie des Absoluten und absoluter Praxis“ (HG, 104). Demnach zeigt das philosophische *Wissen* nur auf, was sich als absolute Faktizität in diesem Prozeß geschichtlich ereignet.

## VI. Eine Schlußfolgerung

Obwohl von Kierkegaard bei Josef Simon explizit kaum die Rede ist, läßt sich zugespitzt formulieren: Hätte man Sören Kierkegaard seinerzeit mit *diesem* Hegel-Verständnis konfrontiert, so wäre er gewiß nicht in jene heftige Polemik verfallen, die auch heute noch vielen Kierkegaard-Lesern und -Anhängern zur klaren Freund-Feind-Orientierung im philosophischen Diskurs dient. Läßt man sich hingegen durch Josef Simons Hegel-Lektüre zu kritischem Weiterdenken anregen, so legt es sich nahe, zentrale Einsichten Kierkegaards bereits bei Hegel vorgebildet zu sehen.

## Aristoteles und Platons (?) ungeschriebene Lehre\*

Von Hermann SCHMITZ (Kiel)

Im 1. Buch der Metaphysik des Aristoteles, das der historisch-kritischen Musterung früherer philosophischer Dogmen gewidmet ist, handelt das 6. Kapitel von Platons Philosophie in einer Weise, die in dessen uns erhaltenem Schriftenkorpus wenig Stütze findet: Platon wird als Urheber eines der pythagoreischen Zahlenspekulation verwandten philosophischen Systems ausgegeben, in dem als Urelemente der Konstruktion das Eine und

\* Text eines am 8. Dezember 1990 auf der Tagung der Katholischen Akademie des Erzbistums Paderborn in Schwerte über Platon und Aristoteles gehaltenen Vortrags.

ein zweigliedriger Stoff namens „das Große und das Kleine“ fungieren. Einige weitere Angaben über Platons Philosophie im Corpus Aristotelicum weisen in dieselbe Richtung; viel ausgiebiger sind darin jedoch die breiten Referate, die sich ohne namentliche Bezeichnung der gemeinten Denker, meist kritisch, auf an der alten Akademie unter Platon und seinen beiden Nachfolgern Speusipp und Xenokrates gängige Lehren beziehen und weiteren Anlaß zur Verwirrung geboten haben; denn die labyrinthisch und z. T. recht abseitig wirkenden Spekulationen über Ideen als Zahlen usw., die von Aristoteles sehr gründlich und meist polemisch, ja mit Hohn, durchgenommen werden, scheinen mit der urbanen Nonchalance der platonischen Dialoge schlecht zusammenzupassen. Nun spricht Aristoteles einmal in der Physik (209 b 14f.) von den sogenannten ungeschriebenen Lehren, in denen sich Platon über das Materialprinzip anders als im „Timaios“ geäußert habe. Ob Platon der alleinige Autor dieser Lehren war oder bloß daran mitwirkte, ist der Stelle nicht zu entnehmen. Einige Berichte aus Nebenquellen – hauptsächlich bei den spätantiken Aristoteleskommentatoren – weisen aber auf zusammenhängende mündliche Ausführungen Platons unter dem Titel „Über das Gute“ hin; eine Schrift des Aristoteles über dieses Thema mit drei Büchern wird in den antiken Schriftenverzeichnissen erwähnt, ist aber nicht erhalten. Diese Überlieferungen hat man sich so zusammengereimt, daß Platon unabhängig von seinen veröffentlichten Dialogen eine systematische Philosophie mit wesentlich abweichenden Zügen mündlich vertreten habe. In der Goethezeit haben sich Autoren wie Schleiermacher und Hegel gegen diese bis dahin verbreitete Hypothese gewandt und damit bis in unser Jahrhundert hinein ziemlich durchschlagenden Erfolg gehabt; dann beginnen in England, Frankreich und Deutschland wieder energische Bestrebungen, eine ungeschriebene Lehre Platons als Hintergrund seiner Dialoge auf Grund der indirekten Überlieferung zu Ehren zu bringen, zugleich aber energische Gegenbestrebungen. Beide Lehrmeinungen haben viel beachtete Zuspitzungen erhalten. Auf der einen Seite steht heute die sogenannte Tübinger Schule um Krämer und Gaiser mit der in wahrhaft fanatischem Eifer vertretenen These, Platons ernst gemeinte Philosophie sei das bloß in mündlicher Lehre, so aber schon von der Frühzeit seines philosophischen Schaffens an, mitgeteilte spekulative System, das er in seinen Dialogen mit undurchsichtigen Andeutungen zurückhalte, und dieses System habe trotz seiner bloß indirekten Überlieferung die europäische Metaphysik gegründet und über eine lange Strecke hin maßgeblich beeinflusst. Die konträre Gegenposition hat der amerikanische Philologe Cherniss eingenommen; nach seiner ebenso energisch bekräftigten Überzeugung hat es eine mündliche Lehre Platons gar nicht gegeben und ist der Anschein einer solchen durch Mißverständnisse und eigen-sinnig überziehende Interpretationen des Aristoteles entstanden. Eine herrschende Meinung zur Entscheidung dieses Streits hat sich bislang nicht gebildet; die polemischen Auseinandersetzungen halten seit Jahrzehnten an. Ich habe mit meinem dreibändigen Werk „Die Ideenlehre des Aristoteles“ (Band I in zwei Teilbänden, Band II unter dem Titel „Platon und Aristoteles“, im Folgenden abgekürzt: IdA) 1985 eine neue Sichtweise in diese ziemlich festgefahrene Diskussion eingeführt. Nach meiner Auffassung muß man zwischen den ungeschriebenen Lehren, die an der alten Akademie unter Platons Vorsitz und mit seiner Beteiligung diskutiert wurden, und Platons eigenen Beiträgen dazu viel schärfer unterscheiden, als bisher üblich gewesen ist. Eine solche Unterscheidung ist fruchtbar, weil aus dem platonischen und dem aristotelischen Schriftencorpus zusammen mit Nebenquellen wie den spätantiken Kommentaren ein viel farbigeres und differenzierteres Bild der innerakademischen Diskussion und Parteienbildung gewonnen werden kann, als man bisher gehant hat, und weil sich zeigen läßt, daß Aristoteles mit seinen Referaten und Stellungnahmen zur zeitgenössischen Spekulation an der Akademie gar nicht hauptsächlich auf Platon zielt, so daß man seine Nachrichten und Kritiken über dort ver-

treten ungeschriebene Lehren gründlich mißversteht, wenn man – wie nur zu oft z. B. Cherniss – davon ausgeht, Lehren Platons seien gemeint. Aus meinem Werk will ich die einschlägigen Ergebnisse im folgenden zusammenfassen, bis hin zu einer Gegenüberstellung der philosophischen Tendenzen Platons und des Aristoteles, soweit sich diese Tendenzen ihrem Umgang mit dem Komplex der akademischen, mit Recht oder Unrecht Platon zugeschriebenen, indirekt überlieferten Lehren entnehmen lassen. Auf die ausführliche Begründung meiner Ergebnisse muß ich hier verzichten. Ich schicke bloß voraus, daß die Versuche von Cherniss, die Glaubwürdigkeit der aristotelischen Berichte zu erschüttern, durch meine Nachuntersuchung nur in der Hinsicht bestätigt werden konnten, daß Aristoteles mehrfach, wo Platon in vornehmer Verachtung pedantischer Genauigkeit verschwommen und zweideutig blieb, versucht hat, einen eindeutigen Sinn festzustellen. Cherniss denkt viel zu oft an Platon, der für Aristoteles meist nicht im Mittelpunkt steht, wenn dieser sich (sehr breit z. B. im 9. Kapitel des 1. Buches der „Metaphysik“) mit akademischen Gegnern auseinandersetzt. Man kann den Komplex der ungeschriebenen Lehre nicht richtig einordnen, wenn man nicht die weitverzweigte und keineswegs auf die drei mit Aristoteles zeitgenössischen Schulhäupter (Platon, Speusipp, Xenokrates) beschränkte philosophische Diskussion in der alten Akademie im Auge hat. Einen kurzen Abriß der Hauptlinien, die ich zu diesem Thema ermittelt habe, will ich daher dem Eingehen auf den Komplex der sogenannten ungeschriebenen Lehren, deren Autor oder Mitautor Platon war, vorausschicken.

Platon scheint (nach einem Ergebnis von Flashar)<sup>1</sup> seine Schriftstellerei etwa um 395 mit dem Dialog „Ion“ begonnen zu haben; die Akademie im Hain des Heros Akademos als Kult-, Speise- und Diskussionsverein dürfte er nach der Rückkehr von der ersten sizilischen Reise (etwa 388) gegründet haben. Erst in diesem Kreis scheint die Ideenlehre als dort seither (nach Maßgabe von „Phaidon“ und „Staat“) breitgetretenes Dogma eingeführt worden zu sein, und zwar nicht von Platon allein, sondern in einem Gesprächskreis, in dem Platon nur eines von mehreren Motiven der Lehre beisteuerte. Sein Motiv scheint die Fixierung von Idealen (z. B. des Schönen, des Guten, der Tugenden) gewesen zu sein, großenteils aus politischem Interesse, das für Platons Philosophieren eine überaus wichtige Triebkraft war; ein wesentlich anderes, damit konkurrierendes und vermutlich nicht von Platon selbst aufgebrachtes Motiv war das Interesse an der Stabilisierung von Prädikaten beim Sprechen über die vermeintlich in hemmungslosem Fluß befindliche und dadurch konturlos verschwimmende Sinnenwelt (ein pseudo-heraklitisches Schreckgespenst). An Platons Dialogen merkt man bis in dessen reife und späte Zeit hinein, daß beide Motive sich „beißen“; nach dem ersten sind nämlich die Ideen etwas Herrliches, dessen Schau lauter Glück und Gewinn gibt, während es gemäß dem zweiten Motiv Ideen von allem und jedem gibt, was durch Gattungsbegriffe bezeichnet werden kann, also auch vom Bösen und Dummen, so daß das Ideenreich gar keinen Wertvorzug vor der Sinnenwelt mehr besitzt, sondern nur den Vorzug schärferer Artikulation, größerer Stabilität. Dieses zweite, nicht idealistisch-politische, sondern rein erkenntnistheoretische Motiv der Ideenlehre scheint in der Akademie von Diskussionspartnern Platons, die eine für uns noch sichtbare beharrliche Partei bildeten, energisch in den Vordergrund gerückt worden zu sein. Es handelt sich um die Ideenfreunde, gegen die Platon unter dieser Bezeichnung in der Maske des Gesprächsführers in seinem Dialog „Sophistes“, des Fremden aus Elea (d. h. des zum zweiten Male aus Sizilien zurückkehrenden Platon), einen spöttischen Angriff richtet, der dort aber vor ihrer Verschanzung liegen bleibt; darin scheint sich mir die innerakademische Diskussion zu spiegeln. Die Spur der Ideenfreunde zieht sich längs durch

<sup>1</sup> H. Flashar, *Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie* (Berlin 1958).

frühe und späte Dialoge Platons; die Diotima des „Symposion“ und der Parmenides des gleichnamigen Dialogs fungieren als ihre Vorkämpfer, und die Dialoge „Hippias maior“, „Kratylos“, „Phaidon“, „Theätet“, „Sophistes“, „Philebos“ und „Timaios“ sind in bedeutenden Kontexten Auseinandersetzungen mit ihrer Position. Die Ideenlehre dieser Ideenfreunde ist strikt isolationistisch: Einfache, gleichrangige, voneinander geschiedene Ideen befinden sich, unangefochten von allem Werden, Vergehen und Erleiden, in stabilem, zeitlosem Sein und sind unentbehrlich als Anhaltspunkte für das Sprechenkönnen über die fließende und verschwommene Sinnenwelt. Für die begriffliche Abstraktion bedienen sich die Ideenfreunde, statt der platonischen Dialektik, einer Exposition (griechisch: Ekthesis), die stets bei der Grundmenge der Einzelfälle und nicht innerhalb eines schon etablierten Begriffsnetzes anfängt.<sup>2</sup> Ihre Errungenschaft ist das kombinatorische Erkenntnisideal, das sich des Buchstabengleichnisses bedient (wie in unseren Tagen der genetische Code): Die Welt soll aus vielfältig in wechselnden Kontexten wiederkehrenden Elementen rekonstruiert werden, wie ein Text aus (in der damaligen griechischen Schreibweise unverbundenen) Großbuchstaben. (Das Wort für „Buchstabe“, „στουχείον“, wurde in diesem Zusammenhang zum Wort für „Element“, s. *IdA II*, 49.) Gegen die Lehre von der Ableitbarkeit der Ideen aus zwei Prinzipien oder Urelementen, dem Einen und der indefiniten Zwei (die für Aristoteles das Stoffprinzip des Großen und Kleinen ist), haben die Ideenfreunde bis zuletzt (wohl noch über Platons Tod hinaus) Einspruch erhoben; sie sind also innerakademische Gegner der „ungeschriebenen Lehren“. Platons Verhältnis zu ihnen ist zwiespältig, da er von sich aus nicht die isolationistische Ideenlehre begünstigt, sondern die koinonistische, die den Ideen Anteil aneinander und den Sinnendenigen Anteil an den Ideen bis an den Rand kollektiver Identifizierung mit ihnen gönnt; ein Motiv dafür ist bei Platon seine Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, die vom Ideenhimmel zur irdischen Sinnenwelt absteigt und wieder in jenen zurückkehren kann. Der Unterschied der Ideen- und Seelenlehren in den Dialogen „Symposion“ und „Phaidros“ bei gleicher Konzentration auf das Schöne besteht darin, daß Platon, nachdem er im „Symposion“ der Sicht der Ideenfreunde freie Hand gelassen hat, im „Phaidros“ seinen koinonistischen Standpunkt mehr zur Geltung bringt. Auch die Ableitung der übrigen Ideen von der Hauptidee des Guten kann den Ideenfreunden nicht behagen; sie erhalten zeitweilig eine Verstärkung ihres Protestes, die aber auch ihre eigene Position erschüttert, in Gestalt des von den megarischen Sokratikern um Euklid als Pfeil gegen die Ideenlehre des „Phaidros“ abgeschossenen Paradoxes vom regressus ad infinitum, das unter dem irreführenden (durch eine Verwechslung bei Alexander von Aphrodisias verschuldeten) Namen des Dritten Menschen bekannt und bis heute oft erörtert worden ist (s. *IdA II*, 166–214). Die Geschichte der Ideenfreunde an der Akademie läßt sich sogar mit Namen belegen und ziemlich gut verfolgen. Ihr Haupt scheint Sokrates der Jüngere gewesen zu sein, ein um 360 an Beschwerden der Harnwege gestorbener Mathematiker, der in einigen Spätdialogen Platons eingeführt wird, z. T. sogar als Dialogperson; er war vermutlich der erste Lehrer des Aristoteles, als dieser in die Akademie eintrat, während Platon sich gerade zur Reise nach Sizilien anschickte. Andere Ideenfreunde in der akademischen Gemeinschaft waren Erastos und Koriskos sowie vermutlich Hermias, der spätere Tyrann von Atarneus und Schwager des Aristoteles; dessen Freundschaft mit diesen Männern dürfte auf das frühe Kennenlernen im „Kränzchen“ des jüngeren Sokrates zurückgehen, zu dem auch der attische Redner Aischines gehört zu haben scheint. Es gibt sogar unverächtliche Nachrichten über eine zeitweilige Absonderung dieses Kreises von den übrigen Akademikern, wohl noch während Platons zweiter Sizilienreise. Sehr bald wurde Aristoteles zum schärfsten Kritiker des Standpunkts der Ideen-

<sup>2</sup> *IdA II*, 128–133 nach Aristoteles, *Metaphysik* 992 b 9–13.

freunde; schon im alten, um 360 entstandenen Kern der „Topik“ steht er Platon gegen sie bei. Wenn Aristoteles Angriffe gegen die Ideenlehre richtet, meint er meistens die Ideenfreunde.

In der akademischen Diskussion um Platon steht den Ideenfreunden als zweite wichtige Partei, deren Einfluß wir gut verfolgen können, die Gruppe der sogenannten Pythagoreer gegenüber. Das Referat über Platons Philosophie im 6. Kapitel des 1. Buches der aristotelischen „Metaphysik“ enthält eine merkwürdige, bis heute meist falsch verstandene Passage, worin Aristoteles ausführte: Platon lehrte die Teilhabe (Methexis) der Sinnendinge an den Ideen und hielt daran auch fest, als er sich in der Ausdrucksweise den Pythagoreern anbequemte und statt von Methexis von Mimesis (Nachahmung) sprach; die Entscheidung darüber, was diese Methexis oder Mimesis eigentlich sei, überließen sie der Diskussion im Kreis der Genossen. Dementsprechend will sich Sokrates im „Phaidon“ 100 d darauf nicht festlegen. Die Pythagoreer, von denen Aristoteles hier spricht, können natürlich nicht die alten in Süditalien gewesen sein, und auch nicht zeitgenössische Pythagoreer außerhalb Athens, sondern es kann sich nur um akademische Diskussionsgenossen handeln, die sich mit mehr oder weniger Recht als Pythagoreer ausgaben. Einen prominenten Akademiker, der dafür mit großer Wahrscheinlichkeit in Anspruch genommen werden kann, können wir identifizieren: den Speusipp, Platons Neffen und Nachfolger als Schulhaupt, von dessen Schrift über pythagoreische Zahlen – ein hymnisches Fortspinnen der pythagoreischen Zahlenspekulation – wir aus spätantiker Quelle ausführliche Nachricht mit langem wörtlichem Zitat haben (fr. 4 Lang). Ich habe gezeigt (IdA I2, 120–143 und II, 241–250), daß Speusipp sich von einer pythagoreisierenden, ideengläubigen Position zu einer skeptischeren mit Ablehnung der Ideenlehre (wohl in seinen letzten Jahren als Schulhaupt) entwickelt hat; dadurch wird verständlich, daß Aristoteles ihn in den uns erhaltenen Schriften nicht als einen von den sogenannten Pythagoreern in der Akademie benennt. Von zwei weniger prominenten (Kleinias und Amyntas) sind uns wenigstens die Namen bekannt. Mit dem Spätpythagoreer Archytas von Tarent war Platon befreundet; übrigens ist es belanglos, in welchem institutionellen Verhältnis eine einflußreiche Gruppe von Akademikern unter Platon zu der früheren Sekte der Pythagoreer stand, da es nur darauf ankommt, daß sie sich als Pythagoras-Jünger gerierten und als solche von Aristoteles tituliert wurden. Der wichtigste Beitrag dieser „Pythagoreer“ zur akademischen Diskussion war die Gegensatzlehre. In meinem Buch „Der Ursprung des Gegenstandes. Von Parmenides bis Demokrit“ (Bonn 1988) habe ich darauf hingewiesen, daß die Begriffsbildung der griechischen Philosophen vor und z. T. noch bei Demokrit nicht reduktionistisch ist, sondern auf ganzheitliche vielsagende Eindrücke (unter dem Titel von Kräften, Dynamis) abzielt, die gern in Gegensatzpaaren zusammengefaßt und in uns zunächst fernliegenden Analogien aufgespürt werden. So stellt Parmenides die sperrige, schwerfällige Nacht und das mit der flinken, geschmeidigen Flamme assoziierte Licht einander so gegenüber, daß alle Dinge unter diese Prinzipien fallen (fr. 9), insbesondere das Weibliche unter das Lichtprinzip und das Männliche unter das Nachtprinzip (Diels-Kranz, 28 A 53). Die Polarität von Liebe und Groll oder Zorn sowie die mit ihr sich verbindende Attraktion und Zurückstoßung der Elemente bei Empedokles (s. mein zuletzt genanntes Buch 299–351) hat eine ähnliche Funktion. Von solchen Analogien ist die Spekulation der Pythagoreer gemäß den Berichten des Aristoteles in befremdlicher Weise durch und durch geprägt, aber mit der Besonderheit, daß die Analogien den Zahlen angeheftet werden und eine Zahl z. B. eine Jahreszeit oder die Gerechtigkeit oder die gute Gelegenheit sein soll, auch diese oder jene Stelle in der Sinnenwelt einnehme usw. (Aristoteles, Metaphysik 985 b 26–33, 990 a 22–25, 1093 b 14). Solche den Zahlen eingepprägten, durch sie an irgendwelche Wesenheiten oder Sinnendinge vermittelten vielsagenden, bedeutungsvollen Eindrücke

ke – in dem Sinn etwa, wie wir heute noch bisweilen von der bösen 7 reden – wurden mit der Anordnung der betreffenden bedeutungsvollen Wesenheiten in Gegensatztafeln verbunden, wobei sich zwei einander polar entgegengesetzte Reihen Zeile für Zeile gegenüberstehen. Insbesondere gibt es eine Kolumne des Guten, in der das Gute, das Eine, das Rechte, das Obere, das Vordere, das Männliche, die Ruhe, die gerade Linie, das Licht, die ungerade Zahl, das Quadratische zusammengehören, während die konträren (ungünstig bewerteten) Gegenteile die andere Reihe bilden (Aristoteles, *Metaphysik* 986 a 22–26, vgl. 1093 b 12–14; Simplicios, *In De caelo*, ed. Heiberg, CAG VII, 386, 9–23). Diese Gegensatztafeln der Pythagoreer sind für Aristoteles Richtlinien seines Denkens und kommen unter dem Titel der Kolumnen (*Systoichiai*) an vielen und wichtigen Stellen seiner Werke zur Geltung, einschließlich der archaisch anmutenden Analogien, daß für ihn mit dem Besseren und Würdigeren das Obere, Rechte und Vordere zusammengehört, denen sich das Trockene, Reine, Warme und Zarte (entsprechend dem noch in Demokrits *Leptón* nachwirkenden Lichtprinzip des Parmenides) beigesellen, während die entsprechenden Gegenteile in der benachteiligten anderen Kolumne unterkommen (IdA II, 255–259). Auch bei Platon, namentlich in den späten Schriften „*Philebos*“ und „*Timaios*“, kommen diese Gegensatztafeln mit ihren Kolumnen (Platon sagt „*Moira*“) zur Geltung. Man vergleiche IdA II, 255–259 und zu Demokrit „*Der Ursprung des Gegenstandes*“ 368.

Der Einfluß der pythagoreischen Partei auf die ungeschriebenen Lehren der Akademie macht sich zunächst in der Arithmetisierung der Ideen und der Entstehung der Lehre von den zwei Prinzipien bemerkbar. Dafür haben wir zwei Zeugnisse der wichtigsten Gewährsleute, Platon und Speusipp. Nach Platons „*Philebos*“ 16 c ist durch einen gewissen Prometheus die Gabe zur Erde gebracht und von den Alten als Sage überliefert worden, aus Einem und Vielen seien die als immer seiend bezeichneten (andere Übersetzung: die nur irgend als seiend ausgegebenen) Gegenstände, da sie Grenze und Unendliches in sich zusammengewachsen hätten. Diese Alten sind offenbar Pythagoreer, die nach einem Bericht, für den sich Aristoteles auf eine Originalquelle – wahrscheinlich das Buch des Spätpythagoreers Philolaos – beruft, auch schon das Eine als Grenze am Unendlichen fungieren ließen (*Met.* 1091 a 13–18); Platons „gewisser Prometheus“ ist also Pythagoras. Auf die beiden Prinzipien Grenze und Unendlichkeit kommt Platon mit ausdrücklicher Identifizierung an einer späteren Stelle des „*Philebos*“ zurück, wo er das Unendliche oder Endlose so charakterisiert, daß es sich unverkennbar um das zweite Prinzip der ungeschriebenen Prinzipienlehre gemäß den Berichten seiner Schüler Aristoteles und Hermodor handelt. Diese Anknüpfung der akademischen an echte oder vermeintliche Pythagoreertradition wird von Speusipp in einem erst 1953 aus einer mittelalterlichen Proklos-Übersetzung veröffentlichten Fragment<sup>3</sup> bestätigt, wo als Lehre der Alten folgendes berichtet wird: Im Glauben, daß das Eine für sich allein zu gut sei, um als Anfang einer Reihe von Folgewesen zu dienen, führten sie als solchen Anfang, der das für sich allein sterile Eine zur Produktivität ergänzen soll, die indefinite Zwei ein. Die Rede von den Alten meint bei dem pythagoreisch geimpften Speusipp ebenso wie bei Platon die Pythagoreer. (Ich habe IdA II, 136–140 Zweifel am Zeugniswert der Stelle und Mißverständnisse ihres Sinnes berichtigt.) Da Platon schon im *Sophistes* 238 b.c Eines und Menge oder Vielheit als Zubehör der Zahl auffaßt, sind die „*Philebos*“-Stellen Belege für die Arithmetisierung der Ideen (oder auch aller Dinge). Ich habe aus dem Vergleich der Berichtigung, durch die Platon im „*Philebos*“ seine erste Definition der Grenze durch eine zweite er-

<sup>3</sup> Proclus, *Commentarium in Platonis Parmenidem*, in der lateinischen Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke hg. von R. Klibansky u. C. Labowsky (London 1953) 38 Z. 32f. und 40 Z. 1–7.

setzt, mit einer Polemik des Aristoteles gegen die Auffassung der Ideen als Zahlen (Met. 991 b 13–21) den Schluß gezogen, daß der späte Platon und die Akademiker seiner Partei die Idee als Zahl ansahen, die sich in der Sinnenwelt durch Zahlenverhältnisse manifestiert (IdA II, 510f.). Als mögliches rationales Motiv dieser Umdeutung läßt sich aus einer Stelle im 11. Kapitel des 7. Buches der „Metaphysik“ des Aristoteles (1036 b 13–15) das Bedürfnis erschließen, zur Abwehr des Regressus-Paradoxes der Megariker (s. oben) der „Selbstanwendung“ der Ideen – daß z. B. die Idee der Linie auch eine Linie sei – zu entgehen.

Meine Darstellung ist nun so fortgeschritten, daß ich das meistbehandelte Thema der sogenannten ungeschriebenen Lehre Platons in Angriff nehmen kann, nämlich den Vortrag über das Gute. Ich habe den gesamten Problemkomplex in IdA II, 260–315 ausführlich analysiert und auf die zugehörigen Fragen mich weitgehend befriedigende Antworten gefunden, doch muß ich mich wegen der überaus verschlungenen Begründungszusammenhänge hier asketisch auf die wichtigsten Ergebnisse beschränken. Nach einem berühmten Bericht des Aristoteles-Schülers Aristoxenos hat Aristoteles immer wieder warnend von dem Mißgeschick Platons erzählt, der bei einem breiten Publikum durch Ankündigung eines Vortrags über das Gute falsche Erwartungen auf praktisch nützliche Belehrung geweckt, dann aber über ganz abstrakte, namentlich mathematische Themen gesprochen habe; schließlich seien die Leute, als sie hören mußten, daß Gutes Eines sei, in Schimpfen und Spott ausgebrochen. Es ist klar, daß dieser Vortrag einmalig war, und man kann zeigen (aus einer Stelle in den pseudo-aristotelischen „Magna Moralia“, 1182 a 27–30), daß Aristoteles in seiner Schrift „De bono“ (Über das Gute), wo er sich auf Platons Lehre bezog, gerade diesen einen Vortrag zur Vorlage nahm. Übrigens war diese Schrift alles andere als eine bloße Nachschrift von Vorträgen Platons, wie man namentlich im Kreis um Krämer und Gaiser in Tübingen ohne jegliche Rechtfertigung angenommen hat; es handelte sich vielmehr um eine vergleichende Darstellung verschiedener akademischer Prinzipienlehren mit eigenen Reflexionen des Aristoteles, worin das 2. Buch über Gegensätze nicht Platon, sondern Speusipp betraf, s. IdA II, 267, 279 und 304f. Daß Aristoteles seine Darstellung der ungeschriebenen Lehre Platons gerade an einen so grotesken Zwischenfall in Platons Leben wie den von Aristoxenos geschilderten Vorgang anknüpfte, verblüfft zunächst, wird aber durch die Annahme verständlich, daß Platon sich bei den innerakademischen Diskussionen im Allgemeinen nicht auf eine umfassende Systematik festlegte und nur bei dieser Gelegenheit ein philosophisches System dogmatisch konsequent entwickelte. Wie es zu dieser Ausnahme kam, kann nur der Überlieferung über den Inhalt des Vortrags entnommen werden. Dafür sind wir aber ziemlich gut gerüstet. Als Quellen, die sich direkt auf Platon beziehen und mit guten Gründen dem Vortrag über das Gute zugeordnet werden können, kommen vier in Betracht: je ein Referat des Alexander von Aphrodisias in seinem erhaltenen Kommentar zur „Metaphysik“ des Aristoteles und seinem verlorenen, aber von Simplicios exzerpierten Kommentar zu dessen „Physik“, zwei von Simplikios über eine Zwischenquelle (Derkyllides) aus der Platonbiographie des (von Aristoteles unabhängigen) Platonschülers Hermodor bewahrte Fragmente und einige Aussagen Theophrasts in seiner „Metaphysik“ über das, was „Platon und die Pythagoreer“ lehrten. In diesen sauber abgrenzbaren Referaten ist – trotz der Versuche von Cherniss – kein triftiger Anlaß zum Zweifel an der Korrektheit der Nachrichten über Lehren Platons zu finden. Alexander schöpft seine Informationen aus Aristoteles' „De bono“; für Theophrast läßt sich zeigen, daß er derselben Quelle folgt, solange er über Platon und die Pythagoreer spricht, die die Lehre vom Einen und der indefiniten Zwei vertreten hätten, während er außerdem eine nicht-aristotelische Nebenquelle heranzieht, in der (mit etwas anderer Darstellung des Inhalts der Lehre) nur von Platon die Rede war. Diese merkwürdige Zusammenstellung „Platon und die Pythagoreer“ findet sich im thematischen Zusam-

menhang mit der Lehre vom akademischen zweiten Prinzip ebenso bei dem anderen Aristotelesschüler Eudemos (im Zitat bei Simplikios) sowie im Bericht Alexanders aus „De bono“. Allem Anschein nach schöpfen sie gemeinsam aus der verlorenen Schrift des Aristoteles, die demnach Platon unter dem Gesichtspunkt der Zweiprinzipienlehre vom Einen und der indefiniten Zwei mehr oder weniger auf einen Nenner mit den Pythagoreern brachte. Das paßt zur vorhin erwähnten Zuschreibung dieser Prinzipien an die Alten, d. h. die Pythagoreer, durch Speusipp. Diese Verknüpfung ist wichtig zur Beurteilung einer Nebenüberlieferung, in der die Gedanken eines Kernstücks aus Platons Vortrag mit bestechender Eleganz entwickelt, aber nicht diesem, sondern den Pythagoreern zugeschrieben werden. Der Text steht in der Schrift „Adversus Mathematicos“ des kaiserzeitlichen Skeptikers Sextus Empiricus, Buch X, §§ 249–283. Die Übereinstimmungen mit dem Platonreferat Hermodors und z. T. dem Bericht Alexanders im Metaphysikkommentar über Platons Vortrag in der Darstellung durch Aristoteles sind so groß, daß man an eine weitere und im Vergleich zum sonst Bekannten viel ergiebige Quelle für Platons ungeschriebene Lehre geglaubt hat; Krämer vermutete sogar (ohne Begründung) eine von Aristoteles unabhängige Zwischenquelle, etwa Speusipp oder Xenokrates, die auch Platons Lehre über das Gute dargestellt haben sollen. Beides ist nicht haltbar. Gegen einen von Aristoteles unabhängigen Vermittler spricht der völlig nüchterne Ton des Sextusberichts; Speusipp (siehe seine von Proklos gerettete Anrufung der Alten) und Xenokrates hätten sich überschwinglicher oder mysteriöser ausgedrückt. Übrigens ist Aristoteles bei Sextus mit einer hellenistischen Quelle kompiliert, ohne daß das Zeugnis für die alte Akademie wesentlich getrübt würde. Man muß aber die Zuschreibung der Lehre an die Pythagoreer bei Sextus ernst nehmen und darf nicht an ein Zeugnis von Platons Vortrag denken. Die Annahme nachträglicher Umschreibung der Autorschaft ist durch nichts gerechtfertigt. Vielmehr liegt eine ganz plausible Erklärung schon jetzt am Tage. Es hat sich gezeigt, daß Speusipp die Lehre vom Einen und der indefiniten Zwei sogar den alten Pythagoreern zuschrieb. Das ist zwar unglaublich, aber ein wichtiges Symptom für die Einschätzung der Zweiprinzipienlehre an der Akademie zur Zeit von Platons Vortrag. Ferner hat sich ergeben, daß Aristoteles in seiner Schrift „De bono“, die für Sextus den durch eine hellenistische Zwischenquelle etwas getrühten Stoff lieferte, verschiedene an der Akademie vertretene Prinzipienlehren durchmusterte und dabei Platon und die Pythagoreer hinsichtlich der Zweiprinzipienlehre zusammenstellte. Es muß also wohl damals eine von der platonischen unterscheidbare, aber ihr nah verwandte Lehre der Pythagoreer gegeben haben, die mehr oder weniger alles Seiende aus dem Zusammenwirken des Einen mit der indefiniten Zwei herzuleiten beanspruchte. Diese Pythagoreer müssen Genossen Platons gewesen sein, nämlich sogenannte Pythagoreer wie Speusipp, bevor dieser ausscherte; daß eine solche Lehre außerdem in mehr oder weniger entwickelter Gestalt schon aus Italien von Pythagoreern, die sich mit etwas größerem Recht so nennen durften, herübergekommen ist, wird gleich vermutet werden.

Den Gang des Vortrags über das Gute von Platon habe ich ziemlich genau rekonstruieren können (IdA II, 280–287); hier greife ich nur ein Kernstück, die Gegenstandstheorie, heraus, weil sich daran das Verhältnis der platonischen Lehre von den zwei Prinzipien zur „pythagoreischen“ im Milieu um Platon besonders scharf fassen läßt. Für Platon beziehe ich mich auf Hermodors von Aristoteles unabhängige Fragmente im Zitat bei Simplikios; die Zuordnung des Inhalts zum Vortrag über das Gute kann durch Vergleich mit Alexanders Zeugnissen ausreichend gesichert werden. Platon teilte nach Hermodor die Seienden ein in die An-sich-seienden und die Zu-anderem-seienden, diese in die Zu-gegenteiligem-seienden und die Zu-etwas-seienden, diese in die definiten und die indefiniten. Die Gegensätzlichen werden nach Art der Pythagoreer auf zwei Reihen mit polarem Gegensatz

unter den Titeln des Guten und Schlechten, des Gleichen, Bleibenden und Gefügten und des entsprechend Ungleichen usw. verteilt. Die zweite Reihe, die des Schlechten und Ungleichen, hat mit den Relativa (den Zu-etwas-seienden) das Mehr-Weniger gemein, die quantitative Schwankungsbreite, die der guten Reihe abgeht. Dieses Mehr-Weniger ist das zweite Prinzip, das Endlose des „Philebos“, die indefinite Zwei, die ohne Anfang und Sein in Ungeschiedenheit herumgetrieben wird. Sie regiert also die schlechte Hälfte der Gegensätzlichen und die indefiniten Relativa; in das Regime der definiten Relativa teilt sie sich mit dem Einen, dem ersten Prinzip, das von der indefiniten Zwei, der Macht linearer Ambivalenz, nicht angenommen werden kann. Soweit Platon nach Hermodor. Im Sextusbericht über die Zweiprinzipienlehre der Pythagoreer findet sich eine nah verwandte, aber dennoch in wesentlichen Zügen unterschiedliche Gegenstandstheorie: Die Seienden sind an sich, gegensätzlich oder relativ. Paare von Gegenteilen aus der Klasse der Gegensätzlichen (wie gut-schlecht, ruhend-bewegt) sind unverträglich und lassen kein Mittleres zu; Paare aus der Klasse der Relativa (wie Groß-Klein, Mehr-Weniger) verhalten sich in beiden Hinsichten umgekehrt. Die drei Klassen werden nun auf die zwei Prinzipien reduziert; eine solche Reduktion deutet auch Alexander nach Aristoteles für Platons Vortrag an, und bei Hermodor wird sie sicherlich bloß wegen des zufälligen Ausschnitts seiner Fragmente nicht ganz so deutlich. Die Reduktion wird bei Sextus vermittelt durch Unterordnung der drei Klassen unter je einen Grundzug unter dem unpassenden Titel einer Gattung. Dieser ist für die Ansichseienden das Eine, für die Gegensätzlichen das Gleiche und Ungleiche – offenbar im Sinn derselben pythagoreisierenden Reihenbildung wie bei Hermodor –, für die Relativa Überschuß und Mangel (so auch bei Alexander, entsprechend dem Mehr und Weniger Hermodors). Die Reduktion auf die beiden Prinzipien gelingt dann durch Aufspaltung der Gegensätzlichen: Die An-sich und die gute Reihe der Gegensätzlichen (die Reihe des Gleichen) fallen in die Regie des Einen, während die Reihe des Ungleichen und die Relativa von der indefiniten Zwei regiert werden. Diese Gegenstandstheorie der Pythagoreer ist logisch einwandfrei, während die platonische nach Hermodor gewichtige Mängel aufweist: Die Gegensätzlichen werden unter die Zu-anderem subsumiert, obwohl sie gar nicht relativ sind, und die Zu-etwas sind eine Art der Zu-anderem, als ob es die (Platon wohlbekannten) Zu-sich, die Referentien reflexiver Relationen, nicht gäbe. Diese Verschlechterung kann ich nur so erklären, daß Platon eine pythagoreische Vorlage seiner Denkweise gewaltsam anpaßte, indem er die ihm auch sonst geläufige Einteilung der Seienden in die An-sich und die Zu-anderem (s. Sophistes 255 c.d, dazu IdA I2, 38 f.) an unpassender Stelle hineinpreßte; weitere typisch platonische Modifikationen sind der Ersatz der einstufigen Trichotomie bei Sextus durch zweistufige dichotome Einteilung und die Einführung definitiver Relativa entsprechend den aus Mischung des Endlosen mit der Grenze, d. h. des zweiten Prinzips mit dem ersten, entspringenden Zahlen- und Maßverhältnissen nach dem „Philebos“. Hieraus ergibt sich, daß Sextus eine von Platon benützte, aber nicht ersonnene Gegenstandstheorie und Prinzipienlehre aus dem Kreis der sogenannten Pythagoreer um Platon bewahrt hat.

Die Anpassung Platons besteht in dieser Beziehung in der Übernahme der für die Pythagoreer charakteristischen Gegensatzlehre. Ich habe gezeigt, daß keines der beiden Sextus-Kriterien für Gegensatz – Unverträglichkeit und Unvermitteltheit – in der genuin platonischen Vorstellung vom Wesen des Gegensatzes vorkommt; ein Mittleres zwischen Gegenteilen läßt Platon immer wieder zu, und Unverträglichkeit in dem Sinn, daß das Werden des einen Gegenteils nur bei Vergehen des anderen möglich ist, kommt nur selten bei ihm vor, öfter das Umgekehrte. Nur für kurze Zeit scheint er sich der pythagoreischen Auffassung des Gegensatzes angepaßt zu haben. Noch in dem recht späten Dialog über den Staatsmann wird dessen Aufgabe so bestimmt, daß er Gegenteile mischen soll, die kei-

neswegs unverträglich sind und sämtlich quantitative Schwankung zulassen. Im „Philebos“ übernimmt Platon die pythagoreischen Titel der beiden Gegensatzreihen, die Grenze und das Endlose, obwohl zu dem, was er meint, die Bezeichnungen des Gleichen und Ungleichen oder Ungleichmäßigen besser passen würden; er stellt einerseits die im Sextusreferat geforderte Unverträglichkeit zwischen ihnen fest, entwickelt andererseits aber breit die Vorstellung der mit dieser Unverträglichkeit unverträglichen Mischung zwischen ihnen. Dieser Widerspruch zeigt, daß er pythagoreischem Denken wie in seinem Vortrag Konzessionen macht, sich diesen aber in Richtung auf seine angestammte Denkart entziehen will. Ich habe aus anderen Gründen eine entstehungsgeschichtliche Reihenfolge der etwa zwischen 365 und 355 entstandenen platonischen Dialoge so festgestellt, daß auf den „Sophistes“ der „Politikos“ und auf diesen der „Philebos“ folgt. Damit ist auch ein Ansatz zur Datierung des Vortrags gefunden. Im „Sophistes“ entwickelt Platon – allerdings nicht im Ernst, sondern mit absichtlicher Verstellung, wie ich gezeigt habe, aber sehr plakativ – einen Begriff des Nichtseienden, der sich mit seiner Charakteristik des zweiten Prinzips nach Hermodor nicht verträgt: Er reduziert das Nichtseiende auf das Verschiedene in der Weise, daß dieses zusammen mit dem Seienden in alles optimal vermischtbar ist. Im „Timaios“ spricht er dagegen von der schwer mischbaren Natur des Verschiedenen; da hat er also der Lehre des „Sophistes“ wieder abgeschworen. Seine Zweiprinzipienlehre muß dazwischen liegen, also nach dem „Sophistes“ von ihm angenommen worden sein. Andererseits trägt der „Philebos“ deutliche Spuren des Versuchs, den von Aristoxenos berichteten Mißerfolg des Vortrags beim Publikum auszugleichen. Ich habe gezeigt, daß sein Gang in den beiden hervorstechenden ontologisch-erkenntnistheoretischen Exkursen dem Gang des Vortrags nachgebildet ist. Auch hat der Dialog mit dem Vortrag das Thema des Guten gemeinsam, das in ihm aber viel populärer behandelt wird, und ausnahmsweise wird noch einmal Sokrates, der aus den attraktiven frühen und mittleren Dialogen Platons bekannte Gesprächsführer, als solcher eingesetzt, wie ein verheißungsvolles Gegengewicht gegen die esoterische Sprödigkeit des Platonischen Altersstils. Es bietet sich an, daß Platon auf diese Weise das Publikum versöhnen wollte. Dann muß der „Philebos“ kurz nach dem Vortrag entstanden sein. Weitere Kriterien für Datierung, die ich breit ausgearbeitet habe, hier aber in der gebotenen Kürze nicht einmal andeuten kann, sind Nachrichten Platons in seinem nach meiner Überzeugung echten 7. Brief und die weitreichende Einwirkung des Mathematikers Eudoxos von Knidos (s. IdA II, 161–166 u. 334–340). Alle diese Kriterien konvergieren in dem Ergebnis, daß Platon den Vortrag über das Gute bald nach seiner dritten Rückkehr aus Sizilien gehalten hat, etwa in den Jahren 360–358.

In Platons Denkgeschichte bildet die Konstruktion des Seienden aus dem Einen und der indefiniten Zwei demnach nur eine Episode, und sie füllt weder Platons Prinzipienlehre noch seine ungeschriebene Lehre aus, die voneinander und von dem durch Aristoteles und Andere referierten Vortrag über das Gute unterschieden werden müssen. Eine Prinzipienlehre, die über die pluralistische Ideenlehre hinausgeht und den Ideenfreunden nicht behagen konnte, stellt Platon schon in dem Hauptwerk seiner mittleren Jahre, dem Großdialog „Staat“ auf. Das ist aber keine Zweiprinzipienlehre; vielmehr betont Platon mit aller Schärfe im Kontrast gegen die Vielzahl der Hypothesen die Einzahl des einen und einzigen Prinzips, des Guten, das zugleich als oberste Idee und als Prinzip der Erzeugung aller Ideen über ihnen bestimmt wird. Auch steht hinter dieser Einprinzipienlehre kein ausgearbeitetes philosophisches System, wie irrig Krämer aus den geheimnisvollen Andeutungen über Zurückgehaltenes bei Einführung des Guten zwischen dem Sonnen- und dem Liniengleichnis schließt. Exakte Textanalyse zeigt vielmehr, daß das Zurückgehaltene in der dem Gesprächspartner des Gesprächsführers, dem Glaukon, noch fehlenden Bildung durch dialektische Übungen und wissenschaftliche Schulung besteht, ohne die er für ver-

ständnisvolle Würdigung der höchst einfachen Wahrheiten über das Gute, die der Gesprächsführer Sokrates zu bieten hat, nicht die nötige Reife besitzt (Ida II, 328–331). Der Bildungsweg zur Einsicht in das Gute nach „Staat“ gleicht insofern dem von Diotima im „Symposion“ vorgezeichneten Bildungsweg zur Einsicht in das Schöne. Erst wesentlich nach „Staat“ kann Platon mit der Lehre von den zwei Prinzipien vertraut geworden sein. Mit einem gewissen Maß an detektivischem Spürsinn kann man seinen Schilderungen seines Verhältnisses zu dem Tyrannen Dionysios von Syrakus in seinem 7. Brief entnehmen, daß er bei seinem zweiten Aufenthalt in Sizilien (ab 367) noch nicht darüber verfügte, wofür auch, wie ich schon sagte, die Behandlung des Nichtseienden in dem wohl erst nach der Rückkehr entstandenen Dialog „Sophistes“ zeugt (Ida II, 334–340). Es ist anzunehmen, daß ihn erst dann eine wahrscheinlich durch die von Plutarch bezeugte Freundschaft des von Syrakus ins Exil an die Akademie gegangenen Dion mit Speusipp virulent gewordene Koalition akademischer „Pythagoreer“ für die Lehre von den zwei Prinzipien gewann. Eine im Physikkommentar des Simplicios erhaltene Notiz des Aristotelesschülers Eudemos (s. Ida II, 340f.) deutet darauf hin, daß sich auch Archytas von Tarent, der wichtigste Freund und Gewährsmann Platons unter den in Italien heimisch gebliebenen Pythagoreern, mit dem zweiten Prinzip beschäftigt hat. Danach liegt die Vermutung nahe, daß die Zweiprinzipienlehre von den in Italien verbliebenen Resten oder (legitimen oder illegitimen) Erben der alten Pythagoreersekte ausgedacht und als pythagoreisches Gut nicht lange vor 360 an die Akademie in Athen verpflanzt worden ist, wo Platon mit ihr vertraut wurde. Der Ursprung dieser Lehre ist aber auch in Italien nicht vor Platons erster Rückkehr aus Italien, also nicht vor 388, anzusetzen, weil sich sonst in Platons Dialogen schon früher eine Spur davon finden lassen würde; nichts deutet ja darauf, daß Platon bemüht gewesen wäre, die zwei Prinzipien geheimzuhalten, er, der das eine und einzige Prinzip, das Gute, im „Staat“ so plakativ herausstrich. Mit der Lehre vom Einen und der indefiniten Zwei ergoß sich pythagoreische Zahlenspekulation über die akademische Ideenlehre. Ich habe wahrscheinlich gemacht, daß diese sowie die pythagoreische Mathematik und der pythagoreische Begriff der Grenze (Peras) erst einer Zusammenarbeit mit den Atomisten Leukipp und Demokrit im 5. Jahrhundert zu verdanken sind (Der Ursprung des Gegenstandes [Bonn 1988] 286–291), während der Gegenbegriff des Endlosen oder Unendlichen (Apeiron) vielleicht schon von Pythagoras selbst dem Anaximander abgesehen worden ist (Hermann Schmitz, Anaximander und die Anfänge der griechischen Philosophie [Bonn 1988] 56–59). Eine Gegensatztafel mit Peras und Apeiron wäre demnach auch bei Pythagoreern nicht wesentlich vor der Mitte des 5. Jahrhunderts möglich gewesen, und so versteht man das Schwanken des Aristoteles, ob sie vor oder nach dem vermutlich in die erste Hälfte dieses Jahrhunderts gehörigen Alkmaion anzusiedeln ist (Metaphysik 986 a 28f.). Von den Ursprüngen um 450 über Zwischenglieder wie Philolaos und Archytas bis zur Akademie um 460 läßt sich eine etwa ein Jahrhundert währende Tradition und Umbildung pythagoreisch angehauchten oder gar organisierten Denkens ohne erhebliche Unterbrechungen leicht vorstellen. An die alte Pythagoreersekte des 6. Jahrhunderts braucht man nicht zu denken.

Platon hat die Lehre von den zwei Prinzipien nach wenigen Jahren wieder aufgegeben oder vielleicht nur in den Hintergrund geschoben. Was im „Timaios“, wohl seinem letzten Werk vor den „Nomoi“, dem zweiten Prinzip der Zweiprinzipienlehre entspricht, nämlich die Heimstatt (χώρα) oder Amme des Werdens, ist etwas wesentlich Anderes als die indefinite Zwei, das Große und Kleine, das auf und ab schwankende Endlose des „Philebos“; denn es fehlt daran gerade der Anteil der Zweiheit, die lineare Ambivalenz, das Schwanken nach nur zwei Seiten, da der Heimstatt von sich aus eine ungerichtete Rüttelbewegung nach allen Seiten eigen ist. Allerdings läßt sich zeigen, daß Platon noch nach

dem Vortrag seine ungeschriebene Lehre mit einigen Spezialitäten im Sinne der Zweiprinzipienlehre weiterentwickelt hat: dimensionsspezifische Materien, Ersatz der Punkte durch Atomlinien, Tetraktyspekulation, Streben der Zahlen nach dem Einen als dem Guten (IdA II, 342–369). Mit den ersten und höchsten Dingen der Natur, die Platon nach dem 7. Brief der Schriftform vorenthalten will, da sie sich nur dem Schüler nach intimem geistigem Umgang mit dem schon eingeweihten Lehrer durch Erleuchtung eröffneten, hat die Zweiprinzipienlehre aber nichts zu tun. Vielmehr handelt es sich nach Platon um Einsichten, deren Formulierung so kurz ist, daß kein Vernünftiger ihnen auch nur eine Notiz widmen wird, also um Weisworte der Art, wie wir sie aus den Upanishaden und dem Taoteking kennen. So kurz wie die Formulierung, so lang ist der Weg zum Verständnis. Platon ist zu dem esoterischen Illuminismus zurückgekehrt, der schon im „Symposion“ bezüglich des Schönen und im „Staat“ bezüglich des Guten waltet (siehe oben), da aber noch von einem Vertrauen in die Macht des Logos und der dihairetisch-kombinatorisch konstruierenden Dialektik, das dem spätesten Platon abhanden gekommen ist, ausgewogen wird. Der späte esoterische Illuminismus wirkt auf Platons Spekulation entspannend. In fast allen großen Dialogen seiner früheren Zeit zeichnen sich dem aufmerksamen Blick scharfe Gegensätze zwischen verschiedenen Versionen der Ideenlehre oder Bemühungen an den diese Lehre belastenden Problemen ab, und oft genug lassen sich heute noch die Parteien oder Provokateure dieser Auseinandersetzungen bezeichnen; ich verweise auf mein Werk. Auch im „Timaios“ sind diese Flichkräfte zu spüren, aber gemildert durch die Gelassenheit eines heiteren Spiels. Der alte Esoteriker Platon nimmt die gegensätzlichen Positionen rein rationaler Diskussion nicht mehr ganz ernst.

Angesichts der Tatsache, daß die Zweiprinzipienlehre Platons Denken nur während einer wenige Jahre währenden Episode beherrschte, liegt die Frage nahe, warum sich die indirekte Überlieferung in so akzentuierter Weise gerade an diese Thematik geheftet hat. Mehrere Antworten, die befriedigend zusammenpassen, können gegeben werden. Ich habe schon gesagt, daß Platon nur in diesem Zusammenhang ein ausgearbeitetes philosophisches System dargelegt zu haben scheint und sein einschlägiger Vortrag, obwohl ein Mißerfolg beim Publikum, schon deshalb in den Brennpunkt der Aufmerksamkeit seiner nächsten Schüler geriet. Ferner: Eine Hauptfigur an der platonischen Akademie und Platons Nachfolger als Schulhaupt war sein Neffe Speusipp, der der Zweiprinzipienlehre an der Akademie maßgeblich den Weg gebahnt zu haben scheint und auch später, selbst als er andere Wege ging, das Interesse wachgehalten haben wird. Vor allem aber fiel die Blüte der Zweiprinzipienlehre an der Akademie in die prägenden akademischen Lehrjahre des jungen Aristoteles, der dann für die Fortpflanzung der indirekten Platon-Überlieferung entscheidend wurde. Aristoteles hat leidenschaftlich engagierten Anteil an den Schicksalen der Lehre genommen; ich habe gezeigt, daß sein „Protreptikos“, die Schrift zur Einladung in die Philosophie, fast gleichzeitig mit dem „Philebos“ und aus demselben Interesse geschrieben worden ist, nämlich in der Absicht, die Wunde zu heilen, die durch den öffentlichen Durchfall Platons mit seinem Vortrag über das Gute entstanden war (IdA II, 342–350). Aristoteles hat danach sein eigenes Denken in stetigem Suchen an der Auseinandersetzung mit den Lehren des Vortrags entwickelt. Ich gehe nun dazu über, in aller Kürze den Weg zu beleuchten, den er dabei gegangen ist.

Am ersten Prinzip der Zweiprinzipienlehre, dem Einen, beanstandet Aristoteles den Elementarismus. Bezeichnend ist in der „Metaphysik“ die Stelle 1084 b 16–20: „Wie ist nun das Eine Prinzip? Wie schon gesagt wurde, scheint sowohl der rechte Winkel früher als der spitze als auch dieser früher als jener zu sein, und jeder von beiden *einer*. Auf beide Weisen machen sie denn also das Eine zum Prinzip. Das ist aber unmöglich; einmal nämlich handelt es sich um das Eine als Idee und Wesen, das andere Mal um das Eine als Teil

und Stoff.“ Die Akademiker verwenden das Eine sowohl als Prinzip, das einem Ganzen das Gepräge gibt, wie auch als Baustein einer Konstruktion, die ein Ganzes errichtet, und ziehen so das Eine als Prinzip auf das Niveau einer aggregativen Einheitsauffassung herab. Aristoteles stellt an die Einheit im ersten Sinn eine höhere Forderung: Sie soll ganzheitliche Eigenart sein, der Prägnanztyp auf dem verschwommenen Hintergrund des Stofflichen im Sinne des trüben Indefiniten, teils als synthetische Einheit, die unprägnantes Vieles vereinigt, indem sie ihm den Stempel ganzheitlicher Eigenart aufdrückt, teils als aktuelle Einheit, die von vornherein ganzheitlich ist, ohne erst vielerlei zusammenfassen zu müssen, weil das in ihr integrierte Viele nicht vielerlei Einzelnes ist, sondern in meinem Sinn – nicht durch Unordnung, sondern durch Binnendiffusion hinsichtlich Identität und Verschiedenheit – chaotisches Mannigfaltiges wie das Kontinuum der Bewegungsbahn, das unendlich viele Teilstücke umfaßt, aber nicht aktual unendlich viele einzelne, sondern solche, aus denen durch fortschreitende Teilung immer höchstens endlich viele als einzelne herausgehoben werden können. Aristoteles nennt dieses in aktueller Einheit befangene Viele potentiell, nicht als ob es selbst bloß möglich wäre, sondern weil seine Vereinzelung höchstens schrittweise möglich ist, unter Umständen – nämlich bei den *petites perceptions*, den unterschwellig mitschwingenden Sinneseindrücken (dazu *IdA II*, 474–476) – sogar überhaupt nicht. Das aristotelische Eine, die Idee in seinem Sinn, ist weder tauglich, Element zu sein, noch aus Elementen zusammensetzbar. Um ihrer maximalen Prägnanz willen beschränkt Aristoteles das Spektrum dieser Ideen auf das, was von Natur ist, im strengsten Sinn auf die biologischen Gattungen.

Während Aristoteles das Eine der Zweiprinzipienlehre kritisch behandelt, entwickelt er aus dem zweiten Prinzip, dem Endlosen oder Großen-Kleinen, der indefiniten Zwei, wesentliche Motive seines eigenen Denkens. Er entfernt daraus (mit seltenen Ausnahmen) den typisch zweieitlichen oder zwiespältigen Zug, die lineare Ambivalenz (das *ἐπιπορευόμενον* nach Platon, *Staat* 479 b), immer nur in einer einzigen Schwankungsbreite hin und her zu variieren, und verzichtet demgemäß wie Speusipp auf die akademische Differenzierung des Raumstoffs zu drei dimensionsspezifischen Materien (dem Langundkurzen, Breitundschmalen, Dickunddünnen). So behält er nur das Indefinite als Qualität, die in der Sinnenwelt reichlich vorhandene indefinite Natur (*Metaphysik* 1010 a 3 f.), die Indefinitheit des Stoffes (*De generatione animalium* 778 a 6), der selbst das Indefinite ist (*Physik* 209 b 9). Dieser Stoff bringt alles ins Gleiten, was in ihn eintaucht, und setzt es dem Umschlagen ins Gegenteil aus, aber nur wegen seiner Haltlosigkeit und Verschwommenheit, nicht als aktive Triebkraft, wie das zweite akademische Prinzip sie besitzt. So ist das Denken des Aristoteles zugeschnitten auf den uns aus der Gestaltpsychologie bekannten Gegensatz von prägnanter Gestalt und verschwimmendem Hintergrund. In diesem Sinn ist auch das Unendliche oder Endlose – für Platon zweites Prinzip der Zweiprinzipienlehre – dem Aristoteles potentiell nicht bloß im operativen Sinn des endlosen Fortschreitenkönnens wie bei Kant, sondern als Stoff, den er sogar der Bronze vergleicht, nämlich Stoff der Größe. Das Entsprechende gilt für den Stoff im Sinn begrifflicher Unbestimmtheit; so ist die Gattung Stoff für die prägnante Art, die Idee, das erste Wesen. Damit unterscheidet sich Aristoteles grundlegend von Platon, der den allgemeinen Gegenständen unabhängig von ihrem Allgemeinheitsgrad dieselbe eindeutige Bestimmtheit zugesteht, so daß er z. B. das Schöne, das Gute, den Menschen und das Rind in einem Atem als Beispiele wahrhafter Einheit aufzählt (*Philebos* 15 a.b). Stoff ist für Aristoteles ebenso die *ὑλη πρακτῶν* (*Nikomachische Ethik* 1137 b 19), der verschwommene Stoff der Umstände und Formen menschlichen Handelns. Der Stoff in jeder Gestalt ist ihm aber als indefinit nicht nur mangelhaft, sondern auch das potentiell unendlich Reiche, das Indefinite im recht verstandenen Sinn des Urgemisches nach Anaxagoras, in dem alles zusam-

men ist, wie sich Aristoteles auch das zweite Prinzip der Akademiker (unter dem Titel des Verschiedenen, vgl. *Metaphysik* 1087 b 26) zurechtlegt (vgl. ebd. 989 b 6–21, 1007 b 26–29).

Jetzt gehe ich dazu über, die Denkkarten und leitenden Intentionen Platons und des Aristoteles, soweit sie sich in ihren Prinzipienlehren auswirken, zu vergleichen. Platon versteht „Logos“ in dreifachem Sinn: als Satz, als Rede von beliebiger Länge, hauptsächlich aber als „den“ Logos einer Sache, d. h. die Definition im Sinne der Aufzählung ihrer idealen Bestandteile, wobei die dihairetische Methode des Absteigens vom Allgemeinen zum Speziellen bis zur speziellsten, nach *Phaidros* 277 b 7 unzerscheidbaren, Idee und die kombinatorische Methode der Rekonstruktion einer Struktur durch Anordnung von „Bausteinen“ einer Sache – uns heute z. B. durch Phonologie, Chemie und Genetik vertraut – vermischt werden. Das Gemeinsame dieser Logos-Aspekte bei Platon ist die Auffassung der Rede als Inventar; er ist spät auf die Einheit des minimalen sprachlichen Satzes, nie aber auf die Prädikation mit verschiedenen semantischen Kategorien für Subjekt und Prädikat aufmerksam geworden. Nach demselben Muster, wie den Logos, versteht er die von diesem dargestellte Welt; für beider Isomorphie hat er das Buchstabengleichnis, in dem die Welt wie ein aus den – im damaligen Griechisch unverbunden nebeneinander gesetzten – Großbuchstaben zusammengesetzter Text, den es in buchstabierendem Lesen zu entziffern gilt, angesehen wird. Statt Eigenschaften haben die Sachen für ihn Umstände, d. h. einen (beliebig wählbaren) Sachkern umstehende Elemente, zu denen nach dem „Sophistes“ sogar die unendlich vielen Negativ-Elemente gehören, d. h. die Umstände, etwas nicht zu sein. Die Ideen sind selbst solche Elemente, aber rein von der trüben Konfusion der Sinnenwelt; sie sind weder abstrakte Begriffe oder Gattungen noch Exemplare, sondern so etwas wie verdinglichte Aspekte, die durch ihren Hinzutritt etwas zu dem machen, was sie selbst als Aspekte sind; daher stammt ihre Selbstanwendbarkeit, daß z. B. die Idee des Menschen ein Mensch ist, aber nicht ein exemplarischer Mensch, sondern das Mensch-Element in dem, was ein Mensch ist. Bei Relationen muß man demgemäß in einer uns nicht vertrauten Weise vom Relations-Fundament (dem Referens oder Relat) das darin enthaltene Relations-Element unterscheiden. Das Seiende und das Verschiedene sind die optimalen Mittler-Elemente, die durch alles hindurchgehen wie – nach Platons eigenem Vergleich – die Vokale durch die Konsonanten, wenn sie diese zu Silben verbinden. Diese Denkweise ist dem Ideal einer umfassenden logischen Rekonstruktion aller Gegenstandstypen – im Sinne der *characteristica universalis*, die Leibniz vorschwebte, und noch des Buches von Carnap, das den Titel „Der logische Aufbau der Welt“ führt – naturgemäß geneigt; ihre Sprache ist im Grundsätzlichen die der modernen chemischen und genetischen Strukturformeln. So versteht man, daß Platon das Angebot einer universell rekonstruktiven Prinzipienlehre gern aufgriff, nachdem er schon die Philosophie als Dialektik mit der Aufstellung eines Universalinventars auf dem Niveau der Ideen beauftragt hatte (Staat 511 b.c; *Sophistes* 253).

Platon fragt stereotyp nach dem Was, das der Logos einer Sache angeben soll; die Frage nach dem Wiebeschaffen unterscheidet er davon nur, um sie als Ablenkung zurückzuweisen. Aristoteles löst sich vom Inventarmodell; die Copula „ist“ wird ihm aus der Darstellung eines Vokal-Elements im Aufbau der Dinge, die sie für Platon ist, nämlich des Seienden, zum bloß mitbezeichnenden (synkategorematischen) Satzglied. Er entdeckt die Prädikation, das semantische Gefälle zwischen Sache und Eigenschaft, das nicht nivelliert werden darf wie von Platon, wenn dieser das Sitzen oder Fliegen so gut als ein seiendermaßen Seiendes ausgibt wie den sitzenden, nicht fliegenden Theätet (*Sophistes* 263 a.b). Aristoteles entdeckt damit zugleich Frage- und Interessenrichtungen, unter denen man das Seiende auch ansprechen kann, ohne eine Strukturbeschreibung durch Aufzählung und Anordnung von Elementen des Was einer Sache geben zu wollen. Die diesen Frage-

richtungen entsprechenden Weisen des Antwortens sind die Kategorien (σχήματα τῆς κατηγορίας, d. h. Figuren der Prädikation). Das philosophisch bedeutende Motiv seiner Kategorienlehre ist also das anti-elementaristische. Für Platon ist Aussage Abbildung, für Aristoteles Antwort. Er gewinnt dadurch eine Perspektive der Sprachkritik: In welchem Maß gestatten die von der Grundform der Prädikation und deren Differenzierung durch Frageweisen geleiteten Möglichkeiten des Aussagens die Darstellung des auszusagenden Seienden selbst in der Rede? Das Mittel zur Antwort auf diese Frage gewinnt Aristoteles nicht wie Kant oder Humboldt/Whorf durch Reflexion auf einen erkenntnisleitenden Apparat des Subjekts oder einer Sprachgemeinschaft, sondern durch die Methode des konvergent metaphorischen Sprechens vom Seienden wie vom Gesunden: Eigentlich *ist* nur das Wesen (οὐσία), die Eigenschaften oder Relationen sind eigentlich nicht, sondern sind nur *für* das Wesen, so wie eine Arznei nicht eigentlich gesund, sondern gesund nur als für die Gesundheit nützlich ist. Im Sinn dieser Unterscheidung wehrt Aristoteles die homogen konstruierende und inventarisierende Zweiprinzipienlehre ab: Man darf nicht nach Elementen aller Seienden fragen, z. B. nicht, aus welchen das Tun oder das Leiden oder das Gerade ist, sondern eine solche Frage ist höchstens bei den Wesen sinnvoll (Metaphysik 992 b 18–24). Was aber ist nun das Wesen? Dieser Frage ist das 7. Buch der „Metaphysik“ (mit Fortsetzung ins 8. Buch hinein) gewidmet; sie wird dort im 1. Kapitel gestellt und dreimal (im 11., 12. und 17. Kapitel) beantwortet. Dabei stellt sich heraus: Wesen ist die immanente Idee, die vollendete Differenz als der maximal prägnante Zug, der die ganzheitliche Eigenart eines Typus bildet, wodurch der Stoff etwas ist, d. h. zu seiner verschwommenen Potentialität aktuelle Form gewinnt (vgl. 1050 a 15 f.), ohne die er nichts Bestimmtes ist (1029 a 20 f.). Diese Prägnanzstufe, in Reinkultur vom Typus einer biologischen Art repräsentiert, ist das eigentliche, erste Wesen; daneben gibt es Wesen minderen Ranges, den trübenden Stoff und das durch Stoff getrübe Wesen, wie es in der Sinnenwelt vorkommt, das sogenannte Synholon aus Stoff und Form (1029 a 2–7). Eine eigentliche Zusammensetzung, die gleichen Seinssinn erfordern würde, ist das nicht; das erste Wesen, die Idee, ist einfach und unzusammengesetzt (1039 a 17 f. mit 1043 b 4–11, 28–32). Damit verliert die dihairetische Analyse (Gattung + Differenz = Art) ihre Bedeutung als Schlüssel zur ontologischen Struktur, die ihr in Platons Prinzipienlehre und Dialektik zuge dachte Bedeutung; denn das Wesen, die Idee, ist nun selbst die vollendete Differenz, die man durch Aufzählen spezifischer Differenzen bis hin zur letzten, bei einer Gattung beginnend, nicht einfangen kann (Metaphysik Z 12; De partibus animalium I 3), sondern nur durch schlagartig einfache Intuition (Metaphysik Θ 10) als das Analogon der am Tage liegenden akzidentellen Differenzen in einem Jeglichen (1043 a 4 f.) erreicht. Daher ist die Idee als erstes Wesen das rätselhafteste (1029 a 33).

Die aristotelische Ontologie und Prinzipienlehre ist daher nicht konstruktiv wie die platonische, die als Dialektik einem universalen Inventar und Strukturmodell zustrebt, sondern hermeneutisch als Ergreifung einer Physiognomie der Seinsweisen. Der reife Aristoteles will nicht das Seiende in Gedanken nachbauen, sondern durch Begriffe den Zugang zum Berühren und Bemerken (1072 b 21, vgl. 1051 b 24 und 1052 a 1) des Wesentlichen im Sinne des Typischen finden, so daß die straffe dichotomische Begriffsbildung der Akademie durch ein mehr lockeres, an volkstümlichen Vorbegriffen orientiertes Verfahren abgelöst werden soll (De part. anim. I 643 b 10–13). Abstrakte Gattungen sind nur noch Menschenwerk, für das es darauf ankommt, daß die Menschen zweckmäßige Abgrenzungen finden (ebd. 644 b 2 f.).

Ich schließe mit einer grundsätzlichen Würdigung der Bedeutung, die die Platon – gemäß dem Gesagten nur mit begrenztem Recht – zugeschriebene sogenannte ungeschriebene Lehre zur Zeit ihres Eindringens in die Akademie und ihrer ersten Verarbeitung dort

besaß. Zwei Krisen haben nach meinen Ermittlungen (IdA II, 166–193 und 161–166, vgl. 224) die Ideenlehre an der Akademie grundsätzlich erschüttert: das von den Megarikern den Akademikern zugeworfene Paradox des unendlichen Regressus und der zweite Besuch des Eudoxos bei Platon. Diese Krisen begünstigten wahrscheinlich die Überholung der Ideenlehre durch eine Lehre von den Prinzipien, wodurch die Ideen in den zweiten Rang hinter das Eine und die indefinite Zwei zurückgesetzt und überdies mit mehr oder weniger Entschiedenheit den Zahlen angeglichen wurden. Da die Initiative dazu von den Pythagoreern oder sogenannten Pythagoreern kam, überschwemmte sie die Akademie zugleich mit dem vorhin skizzierten alten Eindrucksdenken und seinen durch vielsagende, ganzheitliche Eindrücke vermittelten, oft seltsam wirkenden Analogien. Speusipp, der an der Einpflanzung der pythagoreischen Anregung in die Akademie einen wichtigen Anteil hatte, ist demgemäß der Vorkämpfer solchen Denkens in Analogien; sein Hauptwerk waren die „Homoioia“ (Ähnlichkeiten) in 10 Büchern. Eine Probe, die für sich selbst spricht, ist im 1. Buch des Aristoteles über die Seele (404 b 18–27) das Referat eines Referats aus seiner frühen Schrift „Über Philosophie“; ich habe es als Darstellung einer von Speusippos einmal vertretenen, später aber aufgegebenen Lehre identifiziert (IdA II, 241–250): „Ebenso wurde in den ‚Über Philosophie‘ betitelten (Schriftrollen) präzisiert, das Lebewesen an sich bestehe aus der Idee an sich des Einen und der ersten Länge, Breite und Dicke, die anderen (Gegenstände beständen) aber in gleicher Weise, ferner aber auch anders, Geist sei das Eine, Wissenschaft die Zwei – in einer einzigen Weise nämlich (geht sie) auf Eines –, die Zahl der Fläche sei Meinung, Wahrnehmung die des Volumens. Die Zahlen nämlich wurden als die Ideen selbst und die Prinzipien ausgegeben, sie sind aber aus den Elementen, beurteilt aber werden die Sachen teils durch Geist, teils durch Wissenschaft, teils durch Meinung, teils durch Wahrnehmung; Ideen sind diese Zahlen von den Sachen.“ Das hört sich exotisch an; jedoch wird das zum Analogisieren erforderliche ganzheitliche Auffassen dem kalkülmäßigen Konstruieren eines mathematisch-rational aufbauenden Denkens dadurch nahegebracht, daß die Pythagoreer die Analogien an die Zahlen heften, die in der Weise der Griechen als diskrete Mengen, zusammengesetzt aus Einsen wie aus Bausteinen, verstanden werden. Unter diesen Umständen kann sich eine dihairetisch-kombinatorische Dialektik im Medium der Analogien des Eindrucksdenkens entfalten, sobald sie das Gewand einer Art von Mathematik anzieht; darüber beklagt sich Aristoteles im 9. Kapitel des 1. Buches der Metaphysik, 992 a 32f. Platon scheint von dieser konstruktiven Tendenz mehr angetan gewesen zu sein als vom Gehalt der in den Titeln aus pythagoreischen Gegensatztafeln gespeicherten vielsagenden Eindrücke; ich habe aus seinem letzten Werk (Nomoi 717 a.b) ein Beispiel etwas krampfhafter Geistreichelei gekünstelt doppelsinniger Anspielungen auf diese Thematik beigebracht (IdA II, 255). Platon dürfte in diesem archaischen Gegensatzdenken viel weniger unbefangen „gelebt“ haben als Aristoteles, mit dessen rational-kritischer Einstellung die ihm selbstverständliche Anpassung an die Schienen der beiden pythagoreischen Kolonnen des Guten und Schlechten manchmal verblüffend konkurriert (ebd. 256–258). Aristoteles ist für das nicht reduktionistische, sondern von den Physiognomien ganzheitlicher Eindrücke geleitete Denken vielleicht mehr als Platon aufgeschlossen, doch findet er dabei nicht zurück zu archaischer Bedeutungsfülle, sondern fixiert seine Intuition an die Seienden von Natur, in erster Linie die biologischen Arten, die für ihn die Ideen und ersten Wesen sind, aber verstanden als ihre eigenen Einzelfälle, sofern diese sich nicht unterscheiden. Auch diese Indifferenztheorie (IdA II, 542–545) ist bei ihm aber noch ein Rest archaischen Denkens (ebd. 533–535 und Philosophische Rundschau 37 [1990] 101).