

Klaus Wurm

Substanz und Qualität



# Quellen und Studien zur Philosophie

Herausgegeben von  
Günther Patzig, Erhard Scheibe, Wolfgang Wieland

Band 5

Walter de Gruyter · Berlin · New York  
1973

# Substanz und Qualität

Ein Beitrag zur Interpretation der  
plotinischen Traktate VI 1, 2 und 3

von  
Klaus Wurm

Walter de Gruyter · Berlin · New York  
1973

D 6

ISBN 3 11 00 1899 3

Library of Congress Catalog Card Number 72-81572

1973 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp., Berlin 30, Genthiner Straße 13.  
Printed in Germany

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie, Xerokopie) zu vervielfältigen.

Satz und Druck: Walter Pieper, Würzburg

## Vorwort

Diese Arbeit ist die überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Wintersemester 1968/1969 der Philosophischen Fakultät der Universität Münster vorgelegen hat. Zu danken für das Zustandekommen der Arbeit habe ich Herrn Professor Dr. Heinrich Dörrie, Münster, der sie angeregt und durch seinen Rat ständig gefördert hat; der Studienstiftung des deutschen Volkes, die mich durch die Gewährung eines Stipendiums großzügig unterstützt hat; schließlich den Herausgebern der Reihe „Studien und Quellen zur Philosophie“ und dem Verlag Walter de Gruyter & Co., die das Erscheinen der Arbeit in der vorliegenden Form ermöglicht haben.

Herford, im November 1972

K. W.



## Inhaltsverzeichnis

Vorwort . . . . .	V
Einleitung und Übersicht . . . . .	I

### Erster Teil

#### Substanz und Qualität bei Platon und Aristoteles

#### Kapitel I

Der kategoriale Gegensatz von Sein und Erscheinung und die Form seiner Vermittlung bei Platon . . . . .	7
1. Eidetische Bestimmtheit und sinnliche Wahrnehmbarkeit als Gegensatz von οὐσία und ποιόν . . . . .	7
a) Die Sicherung des ἄτομον εἶδος in der Dihairesis . . . . .	7
b) Die Elemente als sichtbare Körper und als wißbare Formen . . . . .	14
c) Αἴσθησις und ἀλλοίωσις . . . . .	18
2. Der Logos als Vermittler zwischen eidetischer Bestimmtheit und sinnlicher Wahrnehmbarkeit . . . . .	23
a) Die Kenntnis der Struktur des Seins als Voraussetzung für den λόγος ἀληθῆς . . . . .	23
b) Ἐπιστήμη und δόξα ἀληθῆς . . . . .	29
3. Die Analogie als erkenntnistiftende Vermittlung zwischen den Seinsbereichen im Rahmen der platonischen Zweiprinzipienlehre . . . . .	35
a) Die platonische Zweiprinzipienlehre – Einführung und Ausblick auf Aristoteles . . . . .	35

- b) Die vielfältige Benennung der Prinzipien als Ausweis ihrer strukturalen Geltung . . . . . 41
- c) Die Einheit des vielfältigen Auftretens von Einheit und Vielheit als Proportionalität . . . . . 45

## Kapitel II

Die aristotelische Kategorienlehre als Theorie der bewegten Wirklichkeit . . . . .	60
1. Einheit und Vielheit als erste allgemeine Seinsprinzipien und als Seinsweise des einzelnen Seienden . . . . .	60
a) Transzendente Genera oder immanente Bestandteile als Prinzipien . . . . .	60
b) Summum Genus oder Infima Species als Prinzip des einzelnen Seienden . . . . .	67
c) Die Einheit des einzelnen Seienden als seine wißbare Form oder als seine wahrnehmbare Individualität . . . . .	75
d) Die vielfältige Beschaffenheit des einzelnen Seienden als Gegensatz zur Einheit schlechthin oder als anschaulbarer Inhalt seiner wißbaren Form . . . . .	80
2. Bewegung als Bewegtheit und als Sichbewegen des einzelnen Seienden . . . . .	83
a) Bewegung als das Ineinanderumschlagen von Gegensätzen an einem Zugrundeliegenden . . . . .	83
b) Γένεσις und ἀλλοίωσις . . . . .	85
c) Die Materie als Gegensatz zur Form und als dem Werden der Form Zugrundeliegendes . . . . .	89
d) Die Einheit der οὐσία als Grenze und Ziel jeder Bewegung . . . . .	97
3. Der Bezug des Logos auf die bewegte Wirklichkeit . . . . .	101
a) Die οὐσία als Bezugspunkt des in vielfachem Sinne ausgesagten ἐν/ὄν . . . . .	101
b) Das Sein des Bewegten in den Formen der Aussage . . . . .	120



## Zweiter Teil

## Substanz und Qualität bei Plotin

## Kapitel III

Die kategoriale Unterschiedenheit von geistigem und sinnlich wahrnehmbarem Sein als Ausgangspunkt der plotinischen Aristoteles-Kritik . . . . .	133
1. Plotin als Platoniker . . . . .	133
a) Der „gegenständliche“ und der „aktuale“ Aspekt in der Philosophie Plotins . . . . .	133
b) Die „gegenständliche“ als die den plotinischen Traktaten „Über die Genera des Seienden“ angemessene Betrachtungsweise . . . . .	135
c) Plotins platonischer Standpunkt gegenüber der aristotelischen Kategorienlehre . . . . .	138
2. Die Kategorienfrage als Frage nach „der Anzahl und dem Charakter des Seienden“ . . . . .	143
a) Plotins Doxographie zur Kategorienfrage: Platon und Aristoteles als Überwinder des monistischen und pluralistischen Materialismus ihrer Vorgänger . . . . .	143
b) Plotins Stellungnahme zur aristotelischen Kategorienlehre: Die Brauchbarkeit der aristotelischen Kategorien als Einteilung der Sinnenwelt – Ihre Unzureichendheit für die Erklärung der Sinnenwelt aus ihrem geistigen Ursprung . . . . .	148
3. Realität und sprachliche Form des kategorialen Unterschiedes von geistigem und sinnlich wahrnehmbarem Sein . . . . .	155
a) Abwehr eines gemeinsamen Genus „οὐσία“ des geistigen und des sinnlich wahrnehmbaren Seins . . . . .	155
b) Abwehr eines gemeinsamen Genus „τι“ des geistigen und des sinnlich wahrnehmbaren Seins im Rahmen der Kritik der stoischen Kategorienlehre . . . . .	158

## Kapitel IV

Die Trennung von Seinsaussage und Seinsbegründung als Voraussetzung für die Anerkennung der aristotelischen Kategorien durch die Platoniker . . . . .	167
1. Die stoischen Kategorien als Hinsichten auf das Körperliche . . . . .	167
a) Die οὐσία als Körper . . . . .	167
b) Der Körper als Seinsgrund möglicher Aussagen über ihn . . . . .	171
c) Seiendes (πρᾶγμα), Ausgesagtes (λεκτόν), Gedachtes (ἐννόημα) . . . . .	176
2. Die Formalisierung des aristotelischen Denkens bei Alexander von Aphrodisias . . . . .	181
a) Die Form des Körpers als von ihm nur gedanklich zu trennende οὐσία . . . . .	181
b) Körperliches und Unkörperliches als Species des Genus „οὐσία“ . . . . .	187
c) Konsequenzen aus der Aristoteles-Interpretation Alexanders . . . . .	191
3. Das Nebeneinander von platonischer Metaphysik und aristotelischer Kategorienlehre im aristotelesfreundlichen Platonismus . . . . .	193
a) Οὐσία als oberstes Genus in der Dihairesis und als πρώτη οὐσία der Platoniker . . . . .	193
b) Das Verhältnis von Dihairesis, Kategorienlehre und Seinserkenntnis bei Albinos . . . . .	199
c) Das Nebeneinander von transzendenter und immanenter Form bei den aristotelesfreundlichen Neuplatonikern . . . . .	208
d) Das Nebeneinander von transzendenter und immanenter Form bei Plotin . . . . .	218

## Kapitel V

Plotins Frage nach der Leistung des diskursiven Denkens bei der Seinserkenntnis als Grundlage seiner Aussagen zum Kategorienproblem . . . . .	221
1. Die Form des wahren Seins: γένη ἅμα καὶ ἀρχαί . . . . .	221

a) Γέννη ἅμα καὶ ἀρχαί? – Die Frage nach der Vereinbarkeit des Unvereinbaren . . . . .	221
b) Die Kategorien des Geistigen als für sich bestehende Bestandteile des Ganzen . . . . .	225
c) Die Bestandteile des Geistigen als seine Prinzipien . . . . .	230
d) Die Gliederung des Geistigen als Wirkung seiner Ganzheit . . . . .	233
e) Die Form des wahren Seins – Ein Paradoxon für das diskursive Denken . . . . .	236
2. Die Unzureichendheit und Unverzichtbarkeit des diskursiven Denkens . . . . .	240
a) Das Neben- und Nacheinander als gemeinsame Struktur des diskursiven Denkens und der Sinnenwelt . . . . .	240
b) Die Unzureichendheit der Definition durch Genus und spezifische Differenz zur Wesenserkenntnis . . . . .	243
c) Die Unverzichtbarkeit des diskursiven Denkens bei der Erkenntnis der Sinnenwelt . . . . .	247
3. Die Sinnenwelt als Konglomerat aus Qualitäten und Materie . . . . .	250
a) Scheitern des Versuches, die οὐσία αἰσθητή als συναμφοτέρον aus εἶδος und ὕλη zu verstehen . . . . .	250
b) Die Irrelevanz der Unterscheidung zwischen spezifischer Differenz und akzidenteller Qualifiziertheit vom Standpunkt der οὐσία αἰσθητή . . . . .	255
c) Der platonische kategoriale Gegensatz von οὐσία und ποίον und die nicht-platonische Form seiner Vermittlung bei Plotin . . . . .	257
Abkürzungsverzeichnis . . . . .	263
Literaturverzeichnis . . . . .	265
Stellenverzeichnis . . . . .	274
Namenverzeichnis . . . . .	287
Sachverzeichnis . . . . .	290



## Einleitung und Übersicht

(1) In seinen Traktaten „Über die Genera des Seienden“ (Enneaden VI 1, 2 und 3) weist Plotin die aristotelische Kategorienlehre als für das Erfassen des Seins unzureichend zurück und stellt ihr – gesondert für Geistes- und Sinnenwelt – eigene Kategorien entgegen; und zwar findet er erstere in den fünf Genera des platonischen „Sophistes“, geht hingegen bei der Aufstellung letzterer von der aristotelischen Unterscheidung zwischen Substanz (οὐσία) und Akzidentien und dem Verständnis der Substanz als Konkretum aus Form und Materie aus, um in der Folge freilich diese „sinnlich wahrnehmbare Substanz“ als unbestimmbares „Konglomerat aus Qualitäten und Materie“ zu entlarven.

Die Voraussetzung der Kritik, die platonische Zweiweltenlehre, scheint der aristotelischen Kategorienlehre unangemessen und die konstruktive Aussage in sich und in ihrem Verhältnis zu der Kritik an Aristoteles widersprüchlich, so daß man die Ansicht vertreten hat, Plotin werde der Problematik des Gegenstandes nicht gerecht. Die vorliegende Arbeit glaubt demgegenüber, die Folgerichtigkeit und Bedeutsamkeit der Aristoteles-Kritik Plotins und seines eigenen Beitrages zur Kategorienfrage zeigen zu können.

(2) Dieses Beweisziel wird im Rückgang auf den Ursprungsort der Kategorien-Problematik, auf die Philosophie des Aristoteles, zu erreichen gesucht, deren Lösungen in dieser Frage wiederum als Antwort auf die οὐσία-Konzeption Platons begriffen werden müssen.

Platon denkt die οὐσία eines Seienden als Idee im Ordnungsgefüge des Geistigen in Analogie zu mathematischen Ordnungsgefügen und kann die so gesicherte von der Vielfältigkeit ihrer Erscheinung (also der Qualifiziertheit und Bewegtheit des Seienden) kategorial unterscheiden. Die Vermittlung zwischen beiden „Bereichen“ ist für Platon dadurch gegeben, daß das als Modell dienende Mathematische exemplarisch die Vermittlung von Einheit und Vielheit leistet und entsprechend sich das diskursive Reden über das Seiende (der λόγος) in die dialektische Spannung zwischen der Einheit der

Idee und der Vielheit der möglichen Aussagen über ihre Erscheinung gestellt findet.

Aristoteles bringt dagegen die anschauliche Gegebenheit des Einzelnen in den Begriff der οὐσία ein. Er denkt das einzelne Seiende als die Wirklichkeit seiner immanenten Form, auf die als Einheit sich seine vielfältige Beschaffenheit und Qualifiziertheit beziehen, so daß primär sich die wesentliche Beschaffenheit eines Seienden an dem ihm als Materie Zugrundeliegenden als seine οὐσία verwirklicht, sekundär die Fluktuation der akzidentellen Seinsmodalitäten an der Wirklichkeit der οὐσία ihre Grenze und Bestimmtheit findet. Die Aussagen über ein Seiendes entsprechen diesen Verhältnissen dergestalt, daß die οὐσία in der Definition durch Genus und spezifische Differenz zur Sprache kommt, die Akzidentien aber ihre Abhängigkeit von der Substanz dadurch ausweisen, daß sie von dieser ausgesagt werden.

Da jedoch die Qualität innerhalb der Definition als spezifische Differenz die eidetische Beschaffenheit eines Seienden als eines wißbaren Allgemeinen, bei der akzidentellen Prädikation aber einen Einzelaspekt seiner Erscheinung als eines Besonderen bezeichnet, bleiben die Unterschiedenheit und die Beziehung von οὐσία als Definiendum und οὐσία als gestalteter Wirklichkeit des Einzelnen im Rahmen der Kategorienlehre dem diskursiven Denken problematisch. Die aristotelische οὐσία kann zu ihrem Verständnis als Wesen der Intuition nicht entraten, sie kann zu ihrem Verständnis als Substanz die Erfahrung nicht ausschließen. Gleichsam noch diesseits der außerdiskursiven Möglichkeit, im Rahmen der Akt-Potenz-Lehre die Substantialität eines Seienden in der Spannung zwischen der Einheit seiner Form und seiner körperlichen Gegebenheit zu denken, läuft die aristotelische οὐσία Gefahr (zumal insofern sie sich antiplatonisch gibt), von dem diskursiven Denken selbst mit der Körperlichkeit des Seienden geglichen zu werden, dessen οὐσία sie ist, so daß die Formen des λόγος nicht mehr als für das Sein dieses Seienden konstitutiv gelten können, sondern als bloß nachträglich herangetragen angesehen werden müssen.

Diese in der Auffassung der aristotelischen οὐσία als Gefahr angelegte Konsequenz ziehen die Stoiker bewußt in ihrer eigenen Kategorienlehre: Sie identifizieren die οὐσία eines Seienden ausdrücklich mit seiner Körperlichkeit und verstehen ihre Kategorien als Anschauungsweisen des Körperlichen. Die Aristoteliker (zu zeigen an Alexander von Aphrodisias) nehmen de facto zwar ebenfalls den Körper als οὐσία, nur unterscheiden sie weiterhin formal zwischen dem Körper als der körperlichen und der Form als der unkörperlichen οὐσία und ermöglichen so ein problemloses Nebeneinander von οὐσία

als körperlichem Seienden und οὐσία als Gegenstand des definierenden Denkens, dergestalt daß die aristotelischen Kategorien losgelöst von ihrer ontologischen Bedeutsamkeit verwendet und erklärt werden.

Gerade dieser formale Gebrauch der aristotelischen Kategorien ermöglicht aber ihre widerspruchsfreie Verwendung im Rahmen der dem stoischen „Materialismus“ entgegengesetzten Transzendenz-Philosophie: Wie die Stoiker und Aristoteliker durch den Körper, so sehen die Mittel- und Neuplatoniker das einzelne Seiende durch seine transzendente Form begründet und brauchen deshalb der immanenten Form, insofern diese definiert wird und die Akzidentien von ihr ausgesagt werden, nicht die Begründung der Sinnenwelt abzuverlangen; sie können umgekehrt im Zusammenhang der Kategorienlehre darauf verzichten, die Art der Beziehung von immanenter und transzendenter Form zu bedenken, und sind deshalb in den Stand gesetzt, die aristotelische Kategorienlehre als Einteilung der Sinnenwelt zu übernehmen.

(3) Plotin unterscheidet sich von den proaristotelischen Platonikern wesentlich dadurch, daß er die auf die Sinnenwelt beschränkte Geltung der aristotelischen Kategorien, von der auch er ausgeht, als Vorwurf formuliert: Als „Genera des Seienden“ erheben die aristotelischen Kategorien den Anspruch, das Sein als das, was es ist, zu erfassen. Da sich jedoch nach der Ansicht Plotins die wahre Form des Seins einem Denken, das nacheinander alle Positionen durchgeht, entzieht, hält er die Art und Weise, in der die aristotelischen Kategorien das Sein zur Sprache bringen, für unangemessen.

Wenn Plotin dennoch die aristotelische Kategorienlehre für die Sinnenwelt zunächst zu übernehmen sucht, dann aber die hier auftretende οὐσία als „Konglomerat aus Qualitäten und Materie“ entlarvt, so drückt er damit die Spannung zwischen der Notwendigkeit und der Unzureichendheit des diskursiven Denkens aus: Um die Unbegrenztheit des Sinnlich-Wahrnehmbaren überhaupt zu bewältigen, ist gliederndes Reden über es notwendig; nur dürfen die solchermaßen erstellten Ordnungsschemata nicht absolut gesetzt, sondern müssen auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit hin befragt werden. Vom Standpunkt der geistigen Form, die dabei als Grund jeglicher Bestimmtheit in den Blick kommt, erweist sich für Plotin das diskursive Denken als ein bloßes Nach-Denken der Wirkkraft, mittels der sich die transzendente Form als Qualität in der Sinnenwelt manifestiert.

Mit dieser Verabsolutierung des Noetischen und der mehr oder weniger vitalistischen Vorstellung von seiner Wirkung unterscheidet sich Plotin dann aber nicht nur als Platoniker von Aristoteles, der in den Formen des

diskursiven Denkens selbst das Sein ausgedrückt findet, sondern auch von Platon, in dessen Philosophie die noetische Gewißheit und deren diskursive Entfaltung im λόγος dialektisch einander bedingen.

(4) Diese erste Übersicht über die Probleme, die zur Behandlung anstehen, legt es nahe, den Terminus „οὐσία“ gewöhnlich unübersetzt zu lassen: In dem Begriff der οὐσία sind der Gedanke an die anschauliche Gegebenheit des Seienden (seine „Existenz“), der an seine Eigentlichkeit (sein „Wesen“) und der an seine Selbständigkeit (seine „Substanz“) unlösbar miteinander verbunden; dies aber so, daß das Verhältnis der anschaulichen Gegebenheit eines Seienden zu seiner Eigentlichkeit und Selbständigkeit von den einzelnen hier zu behandelnden Philosophen in unterschiedlicher Weise gedacht wird. Diesem Tatbestand sucht die Formulierung des Themas „Substanz und Qualität“ gerecht zu werden. Der Terminus „Substanz“ erscheint trotz des Vorbehaltes gegen seine Verwendung als alleinige Übersetzung von οὐσία deshalb im Titel, weil er unter den möglichen Aspekten der οὐσία denjenigen wiedergibt, der wichtig ist zum Verständnis der Intention und der Problematik der aristotelischen Kategorienlehre, um deren Interpretation durch Plotin es hier schließlich geht.



## Erster Teil

Substanz und Qualität bei Platon und Aristoteles



## Kapitel I

### Der kategoriale Gegensatz von Sein und Erscheinung und die Form seiner Vermittlung bei Platon

#### 1. *Eidetische Bestimmtheit und sinnliche Wahrnehmbarkeit als Gegensatz von οὐσία und ποιόν*

##### a) Die Sicherung des ἄτομον εἶδος in der Dihairesis

(1) Die platonische Wissenschaft vom Sein, die Dialektik, hat – anscheinend unabhängig von sinnlicher Wahrnehmung – das, was ein jedes ist, zu ihren Gegenstand und gelangt durch solche Kenntnis des einzelnen Seienden schließlich zu den Prinzipien alles Seienden und aller Erkenntnis: . . . ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾶν, καὶ μὴ ἀποστῆ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει . . . (Resp. 7, 532 a 5 – b 2)<sup>1</sup>. Sie bedient sich in den späten Dialogen der Dihairesis als ihrer vorzüglichen Methode<sup>2</sup>; die Dihairesis ist die Form, in der sich das Sein bis hin zu den ἄτομα εἶδη dichotomisch entfaltet und in der es durch die Definition der ἄτομα εἶδη bestimmbar wird<sup>3</sup>. Dem Ziel der Dihairesis,

<sup>1</sup> Vgl. wenig später 533c7/8: ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος, μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν . . . Zur Wertschätzung der Dialektik vgl. Phaedr. 266 b 3 – c 1; Phileb. 58 b 9 – c 4; e 1–3; Sophist. 253 b 8 – e 1.

<sup>2</sup> Zur διαίρεσις (und – aufsteigend – zur συναγωγῇ) als Methode der Dialektik vgl. die Beschreibung der dialektischen Wissenschaft als Wissen um Verbindung und Trennung Sophist. 253 b 8 – 254 b 1, darin besonders 253 c 2/3, d 1 und e 1/2; Phaedr. 265 c 8 – 266 c 9, darin besonders 266 b 3–5: τούτων δὲ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὃ Φαῖδρε, τῶν διαίρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ὃ λέγειν τε καὶ φρονεῖν . . .; Politic. 286 d 8/9: Nicht auf die dort vorgenommene Untersuchung kommt es in erster Linie an, (sondern) πολὺ δὲ μάλιστα καὶ πρῶτον τὴν μέθοδον αὐτὴν τιμᾶν τοῦ κατ' εἶδη δυνατὸν εἶναι διαιρεῖν.

<sup>3</sup> Das ἄτομον εἶδος ist in den Dialogen genannt Phaedr. 277 b 5–8: Man ist nicht eher ein guter Redner, πρὶν ἂν τις τό τε ἀληθὲς ἐκάστων εἰδῆ περὶ ὧν λέγει ἢ γράφει, κατ' αὐτό τε πᾶν ὀρίζεσθαι δυνατὸς γένηται, ὁρισάμενός τε πάλιν κατ' εἶδη

dem ἄτομον εἶδος, kommt eine besondere Bedeutung zu, da es in seiner Bestimmtheit und Einheit die differenzierenden Schritte aus den vorgeordneten Genera voraussetzt und sie so gleichsam in sich zusammenbindet <sup>4</sup>.

Aristoteles zweifelt die Beweiskraft der Dihairesis an und lehnt sie als Methode der Seinserkenntnis ab, weil in der Entscheidung für eine der beiden Untergliederungen des Genus eine Petitio principii liege (An. prior. I 31, 46 a 32 ff. und An. post. II 5, 91 b 12 ff.)<sup>5</sup>. Ferner geißelt Aristoteles das bei der Dihairesis angewandte dichotomische Verfahren, das aus jedem Genus zwei und nur zwei Species hervortreten läßt, obwohl die Erfahrung im Tierreich bisweilen nur eine, bisweilen mehr als zwei Species ausweist (Part. anim. I 3, 642 b 5–20).

Und in der Tat stellt sich die Frage, welches das Kriterium für das richtige Trennen und Verbinden von εἶδη ist und wodurch ein εἶδος als nicht weiter teilbar, als ἄτομον, erwiesen wird. Platon selbst bezeichnet zwar Sophist. 253 e 1/2 das Wissen, inwiefern jedes mit jedem anderen in Gemeinschaft treten kann, inwiefern hinwiederum nicht, als das entscheidende Wissen des Dialektikers, scheint aber nicht mitzuteilen, wie man richtig verbindet und wie man Sicherheit darüber erlangt, ob man bei der Teilung tatsächlich beim ἄτομον angelangt ist.

(2) Die Frage, wodurch denn nach Platons Überzeugung das ἄτομον als ein solches bestimmt und so seine Definierbarkeit im λόγος unabhängig von der Erfahrung gesichert sei, ist von H. Koller dahingehend beantwortet worden, daß die dihairetische Entfaltung des Seins in Analogie zu den Einteilungsverfahren der pythagoreischen Musiktheorie gedacht worden sei und aus dieser Analogie ihre Sicherheit gewonnen habe <sup>6</sup>:

μέχρι τοῦ ἀτομήτου τέμνειν ἐπιστηθῆναι, ... Sophist. 229 d 5/6: ἀλλὰ γὰρ ἡμῖν ἔτι καὶ τοῦτο σκεπτέον, ἄρ' ἄτομον ἤδη ἐστὶ πᾶν ἢ τινα ἔχον διαίρεσιν ἀξίαν ἐπινομίας. Vgl. des Places, *Lexique de Platon*, s. v. τέμνειν.

<sup>4</sup> Vgl. Stenzel, *Studien*, 54–62; ders., *Zahl und Gestalt*, 12 und 114 ff.

<sup>5</sup> An. prior. I 31, 46 a 33 nennt Aristoteles die Dihairesis einen «schwachen Syllogismus»: Wenn alle Lebewesen entweder sterblich oder unsterblich sind, der Mensch aber ein Lebewesen ist, so folgt daraus (da der Mittelbegriff fälschlicherweise umfassender als der Oberbegriff ist) nicht, daß der Mensch sterblich ist, sondern es bedarf zur Auswahl der richtigen der beiden Species von „Lebewesen“, also des „sterblich“, einer Petitio principii (vgl. 46 a 39 – b 12). Entschiedener heißt es dann An. post. II 5, 91 b 35/36: συλλογισμὸν δ' οὐ λέγει ὁ ἐκ τῆς διαίρεσεως λέγων τὸν ὁρισμὸν.

<sup>6</sup> H. Koller, *Glotta* 34, 1955, 161–174; *Glotta* 39, 1961, 6–24; vgl. dazu P. Kucharski, *La musique et la conception du réel dans le Philèbe*, *RPhilos* 141, 1951, 39–59; L. Richter, *Zur Wissenschaftslehre von der Musik bei Platon und Aristoteles*, Berlin 1961, 76 ff.

Nach pythagoreischer Meinung, die Ptolemaios Harm. I 5; 11, 8 ff. Düring referiert, lassen sich symphone Intervalle (also z. B. Oktave, Quinte, Quarte) als Verhältnis zweier ganzer Zahlen darstellen, so daß die eine entweder ein Vielfaches der anderen (πολλαπλάσιος) ist oder die eine die andere um eine Einheit übertrifft (ἐπιμόριος)<sup>7</sup>; Archytas ist nach Ptolem. Harm. I 13; 30, 9 ff. D. darüber hinaus von der – freilich von ihm selbst nicht eingehaltenen – Voraussetzung ausgegangen, auch alle anderen Intervalle ließen sich durch epimore Zahlenverhältnisse wiedergeben. – Koller vermutet nun, Archytas habe das im Verhältnis der Oktave (2 : 1) zur Quinte (3 : 2) und Quarte (4 : 3) sichtbare Teilungsgesetz fortlaufend angewandt und sei so zu einer dem Grenzwert 1 sich nähernden Reihe epimorer Zahlenverhältnisse gelangt, derer er sich zur Kennzeichnung der Intervalle innerhalb der von ihm unterschiedenen drei Tongeschlechter (γέννη), nämlich des enharmonischen, des chromatischen und des diatonischen, bedienen konnte<sup>8</sup>. Aus der unendlichen Zahl möglicher epimorer Zahlenverhältnisse konnten so natürlich nur ganz bestimmte innerhalb der verschiedenen Tongeschlechter als harmonisch (ἑμμελής) gelten; es müsse also von Standpunkt der Harmonie, die innerhalb eines Tongeschlechtes herrscht und dieses als ein solches allererst konstituiert, ein nicht weiter differenzierbares Intervall, also ein ἄτομον, ἄτητον oder ἀδιαίρετον διάστημα bestanden haben; die zum ἄτομον führende Reihe differenzierender Schritte innerhalb des Genus habe wahrscheinlich στοιχος<sup>9</sup>, die Glieder dieser Reihe hätten στοιχεῖα geheißten<sup>10</sup>.

Das Referat des Eratosthenes bei Theon Smyrn. 82, 22 ff. H., in dem als Prinzip jeder Proportion das Gleichsein (τὸ ἴσον 83, 3; ἡ ἰσότης 83, 13) der

<sup>7</sup> Generell werden in der Antike die Oktave (die mitsamt der aus ihr zusammengesetzten Intervalle eigentlich sogar «homophon» ist), die Quinte und die Quarte als symphone Intervalle anerkannt; als nicht symphon sehen die Pythagoreer z. T. entgegen dem akustischen Eindruck aus den genannten theoretischen Erwägungen die Zusammensetzung der Oktave mit Quinte oder Quarte an (Vgl. Ptolem. Harm. I 5–7; 11, 1–16, 31 D.; B. L. van der Waerden, Die Harmonielehre der Pythagoreer, Hermes 78, 1943, 163–199, dort 166–170).

<sup>8</sup> Das Gesetz lautet:  $(n + 1) : n = [(2n + 1) : 2n] \times [(2n + 2) : (2n + 1)]$ .

<sup>9</sup> Zu diesem Gebrauch von στοιχος zitiert Koller Arist. Metaph. N 6, 1092 b 30–35; dort heißt es b 32–35: τὸ γὰρ αὐτὸ δεῖ γένος εἶναι ἐν ταῖς πολλαπλασιώσεσιν, ὥστε δεῖ μετρεῖσθαι τῷ τε A τὸν στοιχόν ἐφ' οὗ ABΓ καὶ τῷ Δ τὸν ΔEZ· ὥστε τῷ αὐτῷ πάντα. Sinn: Beim Beschreiben der Zusammensetzung von Körpern durch Zahlen bezeichnet das Produkt (z. B.)  $1 \times 2 \times 3$  die sechsfache Menge einundderselben Grundsubstanz (und nicht die Mischung verschiedener Substanzen, die als Summe von Zahlen auszudrücken wäre); deshalb gehört die Reihe (στοιχος) der Faktoren des Produktes als Ausdruck des Vielfachen eines Grundbestandteiles demselben Genus zu (Vgl. Ross, Comm. in. Arist. Metaph., vol. II 496).

<sup>10</sup> Koller, Glotta 39, 1961, 9–16.

in ihr zusammengeschlossenen Verhältnisse bezeichnet und dieses Gleichsein mit dem nicht weiter differenzierbaren Bestandteil eines Genus als dessen στοιχείον geglichen wird<sup>11</sup>, die dihairetische Bestimmung der Eigenschaften von Buchstaben und Silben, von Takten und Tonfolgen, die Platon Hipp. mai. 285 c 7 – d 3 dem Hippias zuschreibt<sup>12</sup>, die von Platon Euthyd. 277 e 4 und Cratyl. 384 b 6 zitierte Abhandlung des Prodikos Περὶ ὀνομάτων ὁρθότητος, die sich nach Protag. 340 a 7 – b 2 als nach dem Vorbild der Musiktheorie verfahrenende διαίρεσις ὀνομάτων verstehen läßt<sup>13</sup>, und die Einteilung der φωνή, anhand derer Platon Phileb. 17 b 3 – 18 d 2 das richtige Verknüpfen von Einheit und Vielheit bei Aussagen über Seiendes erläutert, lassen in ihrem Nebeneinander Koller für die Harmoniker und Hippias mit einer Analogie der Reihen „musikalischer Laut, Ton – συστήματα als Tongeschlechter – διαστήματα – φθόγγοι (= στοιχεῖα)“ und „artikulierter Sprachlaut – ὀνόματα/ῥήματα – συλλαβαί – γράμματα (= στοιχεῖα), für Prodikos dagegen (unter Voraussetzung einer strengen Wechselbeziehung von ὄνομα und Bedeutung) mit einer bei den ὀνόματα als ἄτομα endenden Dihairesis im Bereich der Bedeutungen rechnen, an die dann die platonische Ideen-Dihairesis unmittelbar anknüpfen konnte<sup>14</sup>.

Abweichend von Koller glaubt W. Burkert, der Terminus στοιχείον sei aus der Mathematik sowohl auf die Grundbestandteile der Sprache als auch auf die nicht weiter teilbaren Grundformen des Seienden übertragen worden<sup>15</sup>. Er leitet στοιχείον ab von στοιχος (nach στείχω), welches „das geordnete Schreiten einer Menschengruppe“, dann „Reihe“ bedeute; davon komme στοιχέω „in Reih und Glied stehen“. Στοιχείον sei nicht einfach

<sup>11</sup> Theon Smyrn. 82, 22–83, 7 Hiller: ὁ δὲ Ἐρατοσθένης φησὶν, ὅτι τῆς ἀναλογίας [φύσις] ἀρχὴ λόγος ἐστὶ καὶ . . . . . πρώτη καὶ τῆς γενέσεως αἰτία πᾶσι τοῖς μὴ ἀτάκτως γινομένοις. ἀναλογία μὲν γὰρ πᾶσα ἐκ λόγων, λόγου δὲ ἀρχὴ τὸ ἴσον. δῆλον δὲ οὕτως. ἐν ἐκάστῳ τῶν γενῶν ἰδίον ἐστὶ τι στοιχεῖον [καὶ ἀρχή], εἰς δὲ τὰ ἄλλα ἀναλύεται, αὐτὸ δὲ εἰς μηδὲν ἐκείνων. ἀνάγκη δὲ τοῦτο ἀδιαίρετον εἶναι καὶ ἄτομον· τὸ γὰρ διαίρεσιν καὶ τομὴν ἐπιδεχόμενον συλλαβὴ λέγεται καὶ οὐ στοιχεῖον. Unter γένη können hier, wie die folgende Erläuterung des Gesagten zunächst anhand der aristotelischen Kategorien, dann anhand der auf die platonische Dimensionenfolge verweisenden Verhältnisse ἀριθμός – μονάς, γραμμὴ – στιγμὴ zeigt, ganz allgemein „Seinsbereiche“ verstanden werden.

<sup>12</sup> (Sokrates zu Hippias:) ἀλλὰ δῆτα ἐκεῖνα δὲ σὺ ἀκριβέστατα ἐπίστασαι ἀνθρώπων διαιρεῖν, περὶ τε γραμμάτων δυνάμεως καὶ συλλαβῶν καὶ ῥυθμῶν καὶ ἁρμονιῶν . . . (Plat. Hipp. mai. 285 c 7 – d 2).

τῆς σῆς μουσικῆς, ἥ τὸ τε βούλεσθαι καὶ ἐπιθυμεῖν διαιρεῖς ὡς οὐ ταῦτ' ὄν, καὶ δὲ νυνδὴ εἴπερ πολλὰ τε καὶ καλὰ (Plat. Protag. 340 a 7 – b 2).

<sup>13</sup> (Sokrates zu Protagoras:) καὶ γὰρ οὖν καὶ δεῖται τὸ ὑπὲρ Σιμωνίδου ἐπανόρθωμα

<sup>14</sup> Koller, Glotta 39, 1961, 16–24.

<sup>15</sup> Burkert, Philologus 103, 1959, 167–197; sich beziehend auf Koller, Glotta 34, 1955, 161–174.

„Glied der Reihe“, sondern „Mittel, eine Reihe hervorzubringen“, „Ergänzungsglied in einer Reihe.“ Von daher komme es zu der Bedeutung „Voraussetzung“ (zunächst als bloße Relation des Zusammenstimmens des einen mit dem anderen); στοιχεῖα seien infolgedessen „mathematische Sätze, die sich gegenseitig zum System ergänzen und dessen Grundlage bilden“<sup>16</sup>.

Ungeachtet dieses Unterschiedes in der Erklärung nehmen aber beide (gegen H. Diels, der seinerzeit von der Bedeutung „Buchstabe als Reihenglied“ ausgegangen war<sup>17</sup>) eine ursprüngliche Bedeutung von στοιχεῖον an, von der sowohl die grammatische Verwendung als „Buchstabe“ wie auch die kosmologische Verwendung als „Element“ sich herleiten konnte<sup>18</sup>; sie verstehen beide – sei es von der Mathematik, sei es von der mathematischen Musiktheorie her – unter στοιχεῖον die bestimmende Grundform eines systematisch gegliederten Ganzen. Auf diese Weise aber wird – und das ist der für die Platon-Interpretation entscheidende Gesichtspunkt – die Rolle des Mathematischen als eines für die Seinserklärung exemplarischen Seinsbereiches deutlich.

(3) Platon geht bei der Einteilung der φωνή, die er Phileb. 17 b 3 ff. beschreibt, von folgender Überlegung aus: Weder das einfache Erfassen des Phänomens „φωνή“ als Sprachlaut noch die Wahrnehmung der unendlichen Fülle möglicher φωναί kann das für den Grammatiker erforderliche Wissen vermitteln; für ihn kommt es vielmehr darauf an, die Laute nach Art und Zahl (πόσα τ' ἐστὶ καὶ ὅποια, b 7/8) zu bestimmen und zu erklären.

Präziser läßt sich die zu erfüllende Aufgabe im Bereich der Musiklaute, der Töne, fassen (b 11 ff.): Auch hier stehen sich der Ton schlechthin (c 1/2) und die unendliche Vielzahl der Töne gegenüber, freilich so, daß immer schon mit dem Gehör hohe, tiefe und dazwischenliegende<sup>19</sup> Töne unterschieden werden, sich also die unendliche Vielzahl von vornherein in

<sup>16</sup> Das Satz-Zitat a.a.O. 192. Wichtige Belege für diese Verwendung des Terminus στοιχεῖον in der Mathematik sind Menaichmos (4. Jhd. v. Chr.) bei Proklos In Eucl. elem. 72, 23 ff. Friedl. und Arist. Cat. 12, 14 a 37 – b 3.

<sup>17</sup> H. Diels, Elementum, Leipzig 1899.

<sup>18</sup> Argument Burkerts (a.a.O. 175): Die in Betracht kommenden Platon-Stellen (Cratyl. 422 a 2 ff.; Theaet. 201 e 1 ff.; Sophist. 252 b 3; Politic. 277 e 6; Tim. 48 b 8) stellen zunächst in der Bedeutung „Element“ vor und erläutern erst anschließend den Sachverhalt am Modell der Sprachanalyse.

<sup>19</sup> Das hier griechisch stehende ὁμότρονον bedeutet natürlich an sich nicht «dazwischenliegender Ton»; wie sich aber dieses Verständnis des Wortes rechtfertigen läßt, zeigt Stephanus, Thes. L. Graec., s. v. ὁμότρονος, zu unserer Stelle: „Et vox ὁμότρονος dicitur quae tenore sui semper simili sonatur, nec in gravem sonum declinans, nec se in acutum tollens.“ Entsprechend übersetzt Diès (Platon, Oeuvres complètes, Coll. Budé, Bd. IX 2) „le ton intermédiaire“.

Tongestalten gliedert (c 4/5). Solches sinnliche Unterscheiden ist jedoch kein Wissen (. . . οὕτω σοφός ἂν εἴη τὴν μουσικὴν εἰδὼς ταῦτα μόνα, c 7/8), sondern dazu bedarf es der Fähigkeit, die erklingenden Intervalle ihrer Zahl und Beschaffenheit nach zu bestimmen und ihren Platz im Tongefüge zu erkennen (. . . ἐπειδὴν λάβης τὰ διαστήματα ὅποσα ἐστὶ τὸν ἀριθμὸν τῆς φωνῆς δξύτητός τε πέρι καὶ βαρύτητος, καὶ ὅποια, καὶ τοὺς ὄρους τῶν διαστημάτων, καὶ τὰ ἐκ τούτων ὅσα συστήματα γέγονεν . . . , . . . τότε ἐγένου σοφός, c 11 – d 2 und e 1).

Im Falle des Sprachlautes, zu dessen Behandlung Platon 18 b 3 ff. zu rückkehrt, führt seine Einteilung in Vokale, tönende Konsonanten (Liquidae, Nasales, Spirantes) und stumme Konsonanten (Mutae) und die weitere Untergliederung dieser Gruppen in die Einzellaute zu der geforderten Bestimmtheit. Bezeichnend ist dabei nicht nur, daß die gewonnenen Grundformen den Namen στοιχεῖον in einem Akte der Benennung zugesprochen erhalten<sup>20</sup>, sondern auch, daß es heißt, jeder Buchstabe lasse sich nur im Zusammenhang mit allen anderen erlernen (οὐδεὶς ἡμῶν οὐδ' ἂν ἔν αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἄνευ πάντων αὐτῶν μάθοι, c 7/8); auf diese Weise wird nämlich die nach Buchstaben gegliederte φωνή als ein more geometrico verfaßtes Ordnungsgefüge gekennzeichnet.

(4) Die ordnende Einteilung des Lautes und die dadurch in diesem Bereich sich vollziehende Vermittlung zwischen Einheit und Vielheit dienen Platon als „Beispiel“<sup>21</sup> für die Art und Weise der Vermittlung, die zwischen Einheit und Vielheit bei Aussagen über Seiendes statthat, und stellen damit die Struktur des Geistes bzw. der „Ideenwelt“ vor Augen<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Natürlich ist das στοιχεῖον ἐπωνόμασε, Phileb. 18 c 6, im Zusammenhang der mythischen Darstellung, die den ägyptischen Gott Theut die Einteilung der Laute finden läßt, zu verstehen; doch ließe sich in dieser Formulierung darüber hinaus auch ein Hinweis darauf sehen, daß στοιχεῖον aus einem anderen Zusammenhang auf die kleinsten bestimmbaren Einheiten des Sprachlautes übertragen worden ist.

<sup>21</sup> Die Übertragbarkeit aus dem Bereich des Lautes auf alle anderen Bereiche, in denen sich Einheit und Vielheit gegenüberstehen und vermittelt werden, wird ausdrücklich betont: καὶ ἅμα ἐννοεῖν ὡς οὕτω δεῖ περὶ παντὸς ἑνὸς καὶ πολλῶν σκοπεῖν (Phileb. 17 d 6/7). – Vorgreifend sei darauf hingewiesen, daß alle Feststellungen, eines werde durch das andere „erläutert“, „exemplifiziert“ usw., im platonischen Verstande bedeuten, daß alle Formen der Vermittlung von Einheit und Vielheit analog und dadurch eins sind.

<sup>22</sup> Die in der Sinnenwelt sich findende Interdependenz von Einheit und Vielheit wird anscheinend von vornherein als undurchschaubar ausgeschlossen: (Die noch zu formulierende Lehre von dem Verhältnis des Einen und Vielen gilt für den Fall) ὁπόταν, ὃ καὶ, τὸ ἓν μὴ τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων τις τιθῆται . . . (15 a 1/2), . . . (sondern) ὅταν δέ τις ἓνα ἄνθρωπον ἐπιχειρῆ τιθέσθαι καὶ βούν ἓνα καὶ τὸ καλὸν ἓν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἓν, περὶ τούτων τῶν ἐνάδων καὶ τῶν τοιούτων ἢ πολλῆ σπουδῆ μετὰ διαιρέσεως ἀμφισβήτησις γίγνεται (15 a 4–7).



Jedes Seiende zeigt sich im Reden – insofern es sich nämlich als ein mit sich selbst Identisches ansprechen läßt und doch viele verschiedene Aussagen von ihm gemacht werden können – sowohl als Eines als auch als Vieles (Phileb. 15 d 4/5). Der Gefahr der völligen Verwirrung, die durch solche Interdependenz von Einheit und Vielheit heraufbeschworen wird (16 a 7 – b 8), entrinnt man, indem man die Vielzahl der Aussagen über ein Seiendes am Maßstab seiner eidetischen Einheit (μίαν ἰδέαν . . . ἐνοῦσαν, 16 d 1/2) mißt und so ihre mögliche Zahl (ὀπόσα, d 7) bestimmt (insgesamt 16 c 10 – d 7). Durch solche Bestimmung wird die Vielheit zur Einheit zusammengefaßt oder (was dasselbe ist) die Einheit in der Vielheit ihrer Beziehungen begriffen und so zwischen Einheit und Vielheit vermittelt: Die zutreffende Zahl der Mittelglieder (τὰ μέσα, 17 a 3), das heißt: die richtige Vermittlung zwischen den Extremen zu finden bedeutet, dialektisch (διαλεκτικῶς, 17 a 4) zu verfahren (16 e 4 – 17 a 5).

Auf diese richtige Vermittlung zwischen Einheit und Vielheit durch die Kenntnis der Verbindungsmöglichkeiten kommt es – wie noch im einzelnen zu zeigen sein wird – auch im „Sophistes“ an, wo in den fünf Genera die Struktur des wahren Seins begriffen wird. Auf diesen Dialog sei hier nur insoweit hingewiesen, als dort die Feststellung, nicht alle Genera könnten miteinander in Verbindung treten, es dürfe aber auch nicht jedes unvermittelt stehenbleiben (252 e 1–8), gleichfalls durch den Hinweis auf die Buchstaben- und Tonordnung erläutert wird (252 e 9 – 253 b 4): Es kann nicht jeder Ton mit jedem, nicht jeder Buchstabe mit jedem zusammengefügt werden; Grammatik und Musik kommen als τέχναι erst zustande, wenn man die betreffenden richtigen Verbindungen kennt. – Zwar ist im „Sophistes“ nicht deutlich von zahlenhafter Bestimmtheit die Rede, durch den Hinweis auf die Beschränkung der Verbindungsmöglichkeiten ist jedoch auch hier der Regressus ad infinitum abgewehrt. Auch da noch, wo die Erörterung (wiederum nicht, ohne – entsprechend Phileb. 17 d 6/7 – auf die Geltung des gefundenen Gesetzes für alle τέχναι hingewiesen zu haben) von der Grammatik und Musik zur Dialektik zurückkehrt (Sophist. 253 b 8 ff.), klingt in ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν (b 11) die Beziehung zur Musik an.

(5) Die Erläuterung der Struktur des wahren Seins anhand der Buchstaben- und Tonordnung bewahrt vor dem Mißverständnis, es sei von der „Ideenwelt“ unabhängig von ihrem Bezug zur „Sinnenwelt“ die Rede. Phileb. 17 b 11 ff. lehrt zwar, daß nur die Kenntnis des Zahlenmaßes der Vermittlung von Einheit und Vielheit als Wissen gelten kann, zeigt aber auch, daß sich die Vielheit niemals als das ἄπειρον schlechthin, sondern

immer schon in sinnlich erfaßbaren Gestalten darbietet, und stellt dementsprechend die Möglichkeit, daß jemand Töne nicht einmal akustisch unterscheiden kann, als einen Grenzfall hin (. . . ὡς γ' ἔπος εἰπεῖν εἰς ταῦτα οὐδενὸς ἄξιός ἔστι, 17 c 8/9). Sinnliches und geistiges Erfassen des Seienden vollziehen sich also beide als Vermittlung zwischen ἓν und ἄπειρον (als den Prinzipien des Seins); der Unterschied zwischen beiden Formen der Erkenntnis resultiert aber daraus, daß erst im exakten Wissen der Ordnung des Seins von seiten der Erkenntnis voll entsprochen wird. Grundsätzlich ist also für Platon mit der Einsicht in die Form des Geistigen als genau bestimmbarer Vermittlung zwischen Einheit und Vielheit auch die Form des Verhältnisses des Geistigen zum sinnlich Wahrnehmbaren aufgewiesen und damit eine Antwort auf die Frage nach der „Teilhabe“ des einen am anderen gegeben. Es ist ja bei der Unterscheidung von Geistes- und Sinnenwelt nicht von zwei gleichsam topographisch geschiedenen Schichten auszugehen, sondern es begegnen einfachhin τὰ ὄντα, nach deren Prinzipien der Philosoph fragt. Erst die Akzentuierung dessen, was als Grund und bleibender Sinn des Seienden erkannt wird, führt dann zu Formulierungen, die anschaulich von der Trennung zweier Welten sprechen<sup>23</sup>.

## b) Die Elemente als sichtbare Körper und als wißbare Formen

(1) Platon betont Tim. 48 b 3 ff., daß die Erklärung, die Welt (48 b 3: οὐρανός als die sichtbare Welt; b 8: τὸ πᾶν; vorher a 5: τόδε τὸ πᾶν) sei

<sup>23</sup> Mit Recht wendet sich Kremer, *Metaphysikbegriff*, 114 ff. und 138 ff., dagegen, die Transzendenz der platonischen Ideen als räumliche Trennung von der Sinnenwelt aufzufassen, wie es die Platon-Kritik des Aristoteles nahelegen scheint. Vielmehr sei die immaterielle Welt als „die Struktur und das Wesen der materiellen“ zu verstehen (a. a. O. 117). Er rechtfertigt diese Deutung der Ideen (und damit seine Einwände gegen die Art und Weise ihrer Darstellung durch Aristoteles) jedoch nicht dadurch, daß er die Lehre von den Ideen als Ausdruck einer Seinskonzeption versteht, die sich an der Mathematik orientiert und von daher ihre Sicherheit nimmt, sondern er findet, allein schon die Beschreibung des Verhältnisses der Idee zu den Sinnendingen als παρουσία der Idee in ihnen mache jede „räumliche“ Deutung unmöglich. Da sich zur Bezeichnung der „Teilhabe“ auch bei Plotin dieser und andere Ausdrücke der platonischen Dialoge wörtlich oder sinngemäß finden (μετάληψις, μίμησις, μέθεξις ist selten, weil wahrscheinlich durch die aristotelische Kritik verleidet), lehnt Kremer auch für Plotin einen χωρισμός zwischen Ideenwelt und Sinnenwelt ab. Das entspricht zweifellos dem Sinn der plotinischen Lehre; es muß jedoch beachtet werden, daß Plotin die Beziehung von geistigem und sinnlich wahrnehmbarem Sein mit seiner Lehre vom Logos als wirkender Kraft in einer von der Platons unterschiedenen Weise bestimmt und wir deshalb gehalten sind, nach dem Unterschied beider Konzeptionen zu fragen.

aus Feuer, Luft, Wasser und Erde als ihren Prinzipien zusammengesetzt, nicht genüge, daß es vielmehr darauf ankomme, die Natur (τὴν φύσιν αὐτήν, b 4) dieser Stoffe zu untersuchen. „Denn bis jetzt hat noch keiner ihr Entstehen aufgewiesen, sondern als ob wir wüßten, was Feuer und jedes von ihnen eigentlich ist, bezeichnen wir sie als Prinzipien (ἀρχαί), wobei wir sie als Elemente des Alls (στοιχεῖα τοῦ παντός) ansetzen. Dabei geht es, wenn man auch nur ein wenig Vernunft hat, nicht einmal an, ihnen vergleichsweise mit einiger Aussicht auf Wahrscheinlichkeit auch nur den Rang von Silben (ὡς ἐν συλλαβῆς εἶδεσιν) zuzuerkennen“ (48 b 5 – c 2).

Der Wortlaut zeigt, daß Platon den Terminus στοιχεῖον zur Bezeichnung der Prinzipien gebraucht, aus denen sich die Welt ableiten und erklären läßt. Damit, daß er diese Prinzipien als στοιχεῖα erfragt, legt er sich aber in seiner Antwort keineswegs schon auf die vier Elemente Feuer, Luft, Wasser und Erde fest; vielmehr sind für Platon die ersten Prinzipien, zu denen es zu gelangen gilt, notwendig verschieden von der sinnlich wahrnehmbaren Gestalt der Elemente, ja diese Stoffe sind noch nicht einmal das Nächsteinfache vor den Prinzipien, auf die sie sich zurückführen lassen<sup>24</sup>.

Der Übergang von der sinnlich wahrnehmbaren Gestalt der Elemente zu ihren nicht mehr mit der sinnlichen Wahrnehmung faßbaren Strukturen und deren Prinzipien wird dann Tim. 53 c 4 ff. eingeleitet, wo Platon über die Auffassung der Elemente als Körper (πρῶτον μὲν δὴ πῦρ καὶ γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ ὅτι σώματά ἐστι, δῆλόν που καὶ παντί, c 4/5) hinausgeht zur Analyse ihrer Dimensionalität (τὸ δὲ τοῦ σώματος εἶδος πᾶν καὶ βάθος ἔχει. τὸ δὲ βάθος αὖ πᾶσα ἀνάγκη τὴν ἐπίπεδον περιειληφέναι φύσιν, c 5–7) und damit zur Rückführung auf die Elementardreiecke (c 8 – d 4), deren letzte Ursprünge in diesem εἰκῶς λόγος nicht genannt sind, sondern auf die mit dem Satz τὰς δ' ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδεν καὶ ἀνθρώπων ὃς ἂν ἐκείνῳ φίλος ἦ (d 6/7) nur verwiesen wird<sup>25</sup>.

(2) Für die Elemente ist, insofern sie als wahrnehmbare Körper in den Blick genommen werden, ihre Qualifiziertheit typisch:

Als Platon Phaed. 85 e 3 ff. erwägt, ob die Seele eine Harmonie des Körpers sei, stellt er sie als Mischung von „Warmem, Kaltem, Trockenem und dergleichen“ vor (86 b 8/9), verbindet also mit der Körperlichkeit wesentlich die Vorstellung des Qualifiziertseins.

<sup>24</sup> Vgl. Leg. 10, 892 c 2–5.

<sup>25</sup> Vgl. besonders auch Tim. 48 c 2 – d 1. – Über den „Timaios“ als εἰκῶς λόγος handelt B. Witte, *Εἰκῶς λόγος*, AGPh 46, 1964, 1–16.

Tim. 48 e 2 ff. führt Platon neben Ideenwelt und Sinnenwelt, die sich wie Vorbild und Abbild zueinander verhalten, als „drittes Genus“ dasjenige ein, das gleichsam wie eine Amme das Werden aufnimmt (... πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἶον τιθήνην, 49 a 5/6) und ihm Raum gibt (τρίτον δὲ αὐτὸ γένος ὄν τὸ τῆς χώρας αἰεὶ, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, 52 a 8/b 1). Er begründet die Notwendigkeit solches Aufnehmenden 49 a 6 ff. damit, daß die Elemente als sich ständig ineinander wandelnde nicht als ein „Dieses“ (τοῦτο, d 6 u. ö.), sondern als ein „Sobeschaffenes“ (τοιοῦτον, d 6 u. ö.) anzusprechen seien, es also ein Bleibendes in diesem Wandel geben müsse. Dabei steht das τοῦτο für die τιθήνη lediglich als Kontrast zu dem auf die Sinnenwelt zutreffenden τοιοῦτον. Der anschließende Vergleich des Aufnehmenden mit dem Golde (50 a 5 – b 5) und die Betonung seiner völligen Gestaltlosigkeit (50 b 8 – c 6) lassen erkennen, daß Platon in seiner „Materie“ die Bedingung der Möglichkeit des Erscheinens der Ideen als Sinnenwelt denkt, also jede Vorstellung von ihr als einem „Etwas“ abzuwehren ist<sup>26</sup>. Wesentlich in unserem Zusammenhang ist, daß die Idee stets als qualifizierter Körper erscheint.

Die Tim. 51 b 6 ff. vorgetragene Überlegungen zur Erkenntnisart der Elemente zeigen, daß sie als qualifizierte und sich wandelnde der sinnlichen Wahrnehmung begegnen: Es werden νοῦς (51 d 6; νόησις, 52 a 4) und δόξα ἀληθῆς (51 d 6; δόξα μετ' αἰσθήσεως, 52 a 7) unterschieden<sup>27</sup> und ersterem die Erkenntnis der bleibenden Form der Elemente (... εἶναι καθ' αὐτὰ ταῦτα, ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἶδη, νοούμενα μόνον, 51 d 4/5; τὸ κατὰ ταῦτα εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποιῶν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, 52 a 1–4), letzterer das Auffassen ihrer sich wandelnden Erscheinung (αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον αἰεὶ, γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, 52 a 5–7) zugeschrieben.

(3) Die bleibende Form und die sich wandelnde Erscheinung der Elemente, die mittels der Unterscheidung zwischen Wissen und Meinen voneinander abgegrenzt werden, stehen jedoch nicht unvermittelt nebeneinander. Vielmehr läßt Platon der dimensional-analytischen Analyse des Körperlichen bis hin zu den Elementardreiecken (53 c 5 – 54 a 7) die Beschreibung des Aufbaus der dreidimensionalen Grundformen aus diesen Dreiecken (54 b 1 –

<sup>26</sup> Zu dieser Auffassung der platonischen τιθήνη vgl. ihre Behandlung im Rahmen der Überlegungen zum zweiten platonischen Prinzip (der ἀόριστος δυνάς) und zu dessen Verhältnis zur aristotelischen ὕλη oben S. 57, Anm. 103; S. 80–83; 92/93.

<sup>27</sup> Zum Verhältnis von νοῦς (νόησις) und δόξα ἀληθῆς bei Platon vgl. S. 32–35.

55 c 6) und der Zuordnung dieser Grundformen zu den vier Elementen folgen (55 d 7 – 56 c 7) und erklärt die Möglichkeit des Wandels der Elemente ineinander und die Vielgestaltigkeit des aus den Elementen Zusammengesetzten aus diesen geometrischen Voraussetzungen ihrer Gestalt (56 d 1 – 57 d 6). Die folgende detaillierte Behandlung verschiedener „Aggregatzustände“ und Mischungen der Elemente (58 c 5 ff.) und die Erklärung der einzelnen Arten der Sinneswahrnehmung (61 c 3 ff.) gründen dementsprechend auf der Überzeugung, daß Qualität quantitativ-formale Voraussetzungen habe.

Im Falle der Farbqualitäten wird dies besonders deutlich: Tim. 67 c 6/7 wird die Farbe als aus dem Körper fließende Flamme definiert, deren Bestandteile denen im (gleichfalls körperlich als „Sehstrahl“ vorgestellten<sup>28</sup>) Gesichtssinn kommensurabel sind, so daß Wahrnehmung statthaben kann (φλόγα τῶν σωμάτων ἐκάστων ἀπορρέουσας, ὅψει σύμμετρα μόρια ἔχουσας πρὸς αἰσθησιν). Die Unterschiede in der Farbwahrnehmung werden dadurch erklärt, daß einige der genannten Teilchen größer, einige kleiner als die im Sehstrahl anzutreffenden Teilchen, andere wiederum gleich groß wie diese seien. Während die gleich großen bei ihrem Auftreffen Durchsichtigkeit bewirken, ziehen die größeren den Sehstrahl zusammen und erwecken den Eindruck des Schwarzen, lassen die kleineren hinwiederum ihn auseinanderreten und erwecken den Eindruck des Weißen (67 d 2–7; e 5/6). Hell und Rot kommen durch verschiedene Arten von Feuer zustande, die mit unterschiedlicher Geschwindigkeit im Auge auftreffen und dadurch jeweils in ihm bestimmte Veränderungen erzeugen (67 e 6 – 68 b 5). Alle übrigen Farben entstehen durch Mischung der so abgeleiteten Grundfarben Weiß, Schwarz, Hell und Rot<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Vgl. Tim. 45 b 2 ff.

<sup>29</sup> Eine ausführliche Interpretation dieser „Timaios“-Stelle, in der er die μόρια auf ihre geometrische Form befragt und sie auf die Elementardreiecke zurückführt, gibt Gaiser, Platons Farbenlehre, in: Synusia. Festgabe Schadewaldt, 173–222. Er vermutet (vgl. a. a. O. 181) aufsteigend von den Erscheinungen folgende Reihe: Sichtbare Farben (unbestimmt viele Mischungen) – vier Hauptqualitäten der Farbwahrnehmung (Schwarz, Weiß, Rot, Hell) – Mischung von (verschiedenartigem) Feuer oder von Feuer und Wasser – Bewegung (Geschwindigkeit) der Feuerteilchen – Größe der Korpuskeln (Tetraeder) – Ausmaß ihrer Seitenflächen – Zahl der zusammengesetzten Elementardreiecke. – Vgl. auch Gaiser, AGPh 46, 1964, 251, Anm. 20, mit dem Hinweis auf Sophist. 251 a 9; Resp. 10, 602 c 10–12; Ep. 7, 342 d 3/4; [Plat.] Epin. 981 b 6; besonders auf Menon 74 b 4 ff.; Sophist. 235 d 7–e 2 und Phileb. 51 c 1–d 3. – Ferner verweist Gaiser, Platons Farbenlehre, auf [Arist.] De sensu, wo eine Übertragung der Ergebnisse und Probleme der akustischen Musiklehre auf das Gebiet der Farbenlehre vorliegt. Im Bestreben zu „mathematisieren“ geht diese Schrift noch über den „Timaios“ hinaus, da Platon es ja Tim. 68 b 6–8

Bedeutsam ist die in diese Ableitung der Farben eingeflochtene Bemerkung (67 d 7 – e 3), daß die Teilchen, die durch Zusammenziehen bzw. Auseinandertretenlassen des Sehstrahles Schwarz bzw. Weiß hervorbringen, denen verschwistert (ἀδελφά, 67 e 2) seien, die sich am Fleisch als Warm und Kalt, auf der Zunge als Herb und Scharf erwiesen, daß es sich also dabei um dieselben Zustände in einem anderen Bereich (ἐκείνων παθήματα γεγονότα ἐν ἄλλῳ γένοι τὰ αὐτά, e 2/3) handele. Mit dem unterterminologischen ἀδελφός ist vermutlich auf die Analogie hingewiesen, die hinsichtlich des Verhältnisses der Qualitäten und ihrer exakt bestimmbar quantitativen Voraussetzungen zwischen allen Arten sinnlicher Wahrnehmung besteht<sup>30</sup>.

### c) Αἴσθησις und ἀλλοίωσις

(1) Die im „Theaitet“ durchgeführte Untersuchung, ob der sinnlichen Wahrnehmung (αἴσθησις) der Rang von Wissen (ἐπιστήμη) zuerkannt werden könne, führt 156 a 2 ff. zur Betrachtung der Lehre, die behauptet, alles sei sich im Gegeneinander von Bewirken und Erleiden vollziehende Bewegung (τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν, τῆς δὲ κινήσεως δύο εἶδη, πλήθει μὲν ἄπειρον ἐκάτερον, δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν, 156 a 5–7). Im Rahmen dieser Lehre muß die sinnliche Wahrnehmung als Relation von Wahrnehmungsvermögen (αἴσθησις, z. B. ὄψις)

für praktisch undurchführbar erklärt, bestimmte Maßverhältnisse für die Mischung der Grundfarben anzugeben.

<sup>30</sup> Die Erklärung sinnlicher Wahrnehmung aus kinetisch-quantitativen Voraussetzungen findet sich bereits bei Demokrit: νόμοι χροιή, νόμοι γλυκύ, νόμοι πικρόν, ἐτεπὶ δ' ἄτομα καὶ κενόν („Der gebräuchlichen Redeweise nach gibt es Farbe, Süßes, Bitteres; in Wahrheit aber nur Atome und Leeres“, 68 B 125 D.-K.). Vgl. ferner aus der Reihe der Testimonia Sext. Empir. Adv. math. 8, 6 (= 68 A 59 D.-K.): οἱ δὲ περὶ τὸν Πλάτωνα καὶ Δημόκριτον μόνον τὰ νοητὰ ὑπενόησαν ἀληθῆ εἶναι, ἀλλ' ὁ μὲν Δημόκριτος διὰ τὸ μηδὲν ὑποκείσθαι φύσει αἰσθητόν, τῶν τὰ πάντα συγκρινουσῶν ἀτόμων πάσης αἰσθητῆς ποιότητος ἔρημον ἔχουσῶν φύσιν, ὁ δὲ Πλάτων διὰ τὸ γίνεσθαι μὲν αἰεὶ τὰ αἰσθητά, μηδέποτε δὲ εἶναι, ... Lit.: B. Snell, Die Entdeckung des Geistes, 1955<sup>3</sup>, 311; H. Langerbeck, ΔΟΞΙΣ ΕΠΙΡΥΣΜΙΗ. Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre (Neue Philolog. Unters. 10), Berlin 1935, 83–118. – In diesem Zusammenhang ist auch die Gleichsetzung von Oberfläche und Farbe durch die Pythagoreer zu erwähnen: τὸ γὰρ χρώμα ἢ ἐν τῷ πέρατι ἐστὶν ἢ πέρασ. διὸ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι τὴν ἐπιφανείαν χροιάν ἐκάλοιν ([Arist.] De sensu 3, 439 a 30). Vgl. Arist. Top. V 5, 134 a 18–25: Ein Körper wird nach seiner Oberfläche weiß genannt; ihr kommt primär das Farbige zu. Ähnlich Arist. Phys. IV 3, 210 b 4–8: τὸ λευκὸν ἐν ἀνθρώπῳ ὅτι ἐν σώματι, καὶ ἐν τούτῳ ὅτι ἐν ἐπιφανείᾳ· ἐν δὲ ταύτῃ οὐκέτι κατ' ἄλλο.

als dem Bewirkenden und Wahrgenommenen (αἰσθητόν, z. B. χροῶμα) als dem Erleidenden verstanden werden (156 b 1 – c 3). Da nun aber – und das ist die von Sokrates/Platon gezogene Konsequenz – die Wahrnehmung so nur jeweils in der Beziehung der an ihr beteiligten Faktoren aufeinander und damit in der Bewegung des Bewirkens und Erleidens ihre Wirklichkeit hat, darf man gar nicht von Qualitäten an sich reden (καὶ ἐγένετο οὐ λευκότης αὐτὴ ἀλλὰ λευκόν, 156 e 5; ἐξ ἀπάντων τούτων . . . οὐδὲν εἶναι ἐν αὐτὸ καθ' αὐτό, 157 a 7/8), sondern muß vielmehr sagen, daß sie (und damit das Seiende, insofern es sinnlich wahrgenommen wird) γιγνόμενα καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα καὶ ἀλλοιούμενα sind (157 b 6/7; vgl. insgesamt 156 c 6 – 157 b 7)<sup>31</sup>.

Auf diese Konsequenz weist Sokrates hin, als er die Lehre, daß alles Bewegung ist, danach befragt, wie sie sich hinsichtlich der Unterscheidung zwischen Ortsbewegung und Qualitätsveränderung (δύο δὴ λέγω τούτω εἶδει κινήσεως, ἀλλοίωσιν, τὴν δὲ φοράν, 181 d 5/6) verhalte (insgesamt 181 b 8 ff., der Hinweis auf das Vorhergehende 182 b 2)<sup>32</sup>. Wenn etwas seinen Ort wechselt oder sich an ihm im Kreise bewegt, ohne dabei seine Qualität zu ändern, dann läßt sich angeben, als ein Wiebeschaffenes sich das Sichbewegende bewegt oder „fließt“ (εἰ μὲν τοίνυν ἐφέρετο μόνον, ἡλλοιοῦτο δὲ μή, εἴχομεν ἄν που εἰπεῖν ὅλα ἅττα ὅτι τὰ φερόμενα, 182 c 9/10); es läßt sich also sagen: Dieses Weiße bewegt sich (dahin oder dorthin). Da nun aber die vorhergehenden Überlegungen ergeben haben, daß nicht das Weiße sich als ein „Etwas“ bewegt, der Farbeindruck „Weiß“ vielmehr erst in der Bewegung seine Wirklichkeit hat und in ihr sich verändert (ἐπειδὴ δὲ οὐδὲ τοῦτο μένει, τὸ λευκὸν ὅτι τὸ ὅτιον<sup>33</sup>, ἀλλὰ μεταβάλλει, 182 d 1/2), löst sich alles in Instabilität auf. Das heißt: Vom Standpunkt der Lehre, die die Bewegung als die Wirklichkeit und folglich die sinnliche Wahrnehmung als die der Wirklichkeit angemessene Erkenntnisart ansieht, ist die Unterscheidung zwischen Ortsbewegung und Qualitätsveränderung gar nicht durchführbar.

<sup>31</sup> Anschließend 157 b 7 – c 2 fällt das im Platonismus weiterwirkende Wort vom Sinnending als ἄθροισμα ποιότητων: ὡς ἂν τί τις στήση (nämlich die den Sinnen sich als Bewegung darbietenden Eindrücke) λόγῳ, εὐέλεγκτος δὲ τοῦτο ποιῶν. δεῖ δὲ καὶ κατὰ μέρος οὕτω λέγειν (damit ist der einzelne Qualitätseindruck gemeint) καὶ περὶ πολλῶν ἀθροισθέντων, ᾧ δὴ ἄθροισματι ἀνθρώπων τε τίθενται καὶ λίθον καὶ ἕκαστον ζῷον τε καὶ εἶδος (womit das Einzelne als sinnlich Wahrgenommenes gemeint ist). Vgl. S. 203 f.

<sup>32</sup> Vgl. Parm. 138 b 8 / c 1; 162 d 9.

<sup>33</sup> Λευκὸν ὅτι τὸ ὅτιον ist durch τὸ substantivierte Satzapposition zu τοῦτο in der Form des „A.c.I.“: τὸ ὅτιον (Subj.), λευκὸν (Prädikativum), ὅτιον (Prädikats-Infinitiv).