

New Europe College Yearbook

2023-2024

Volume 3



DMITRY ASINOVSKIY
FERDINAND DE JONG
MIHAI LUKÁCS
ARARAT OSIPIAN
GHEORGHE PAȘCALĂU
IRINA POPESCU
NATALIYA SUREVA
KRISTINA TANIS

Editor: Andreea Eșanu

EDITORIAL BOARD

Dr. Dr. h.c. mult. Andrei PLEȘU, President of the New Europe Foundation, Professor of Philosophy of Religion, Bucharest; former Minister of Culture and former Minister of Foreign Affairs of Romania

Dr. Valentina SANDU-DEDIU, Rector, New Europe College, Bucharest, Professor of Musicology, National University of Music, Bucharest

Dr. Anca OROVEANU, Permanent Fellow, New Europe College, Bucharest; Professor of Art History, National University of Arts, Bucharest

Dr. Katharina BIEGGER, Strategic Advisor, Center for Governance and Culture in Europe, University of St. Gallen

Dr. Constantin ARDELEANU, Senior Researcher, Institute for South-East European Studies, Bucharest; Researcher, New Europe College, Bucharest

Dr. Andreea EȘANU, (non-tenure) Assistant Professor, University of Bucharest, Faculty of Philosophy

Copyright – New Europe College, 2025
ISSN 1584-0298

New Europe College
Str. Plantelor 21
023971 Bucharest
Romania
www.nec.ro; e-mail: nec@nec.ro

Tel. (+4) 021.307.99.10



GHEORGHE PAȘCALĂU

Ștefan Odobleja Fellow

gpascalau@nec.ro

Biographical note

- | | |
|-----------|---|
| 2003-2006 | Studium der Philosophie und der Griechischen Philologie an der Universität Bukarest (Bachelor) |
| 2006-2011 | Studium der Philosophie und der Griechischen Philologie an der Universität Tübingen (Magister artium) |
| 2011-2016 | Promotion an der Universität Heidelberg |
| 2016-2020 | Lehrtätigkeit an der Universität Heidelberg |
| 2020-2021 | Postdoc an der Università degli Studi di Roma „Tor Vergata“ (DAAD-Stipendiat) |
| 2021-2023 | Postdoc an der KU Leuven (Feodor Lynen-Stipendiat der Alexander von Humboldt-Stiftung) |
| 2025 | Stipendiat des Institut dominicain d'études orientales, Kairo |

EINS NACH DEM ANDEREN. DER EINHEITSCHARAKTER DER PLATONISCHEN IDEEN*

Gheorghe Paşcalău

Abstract

In diesem Aufsatz soll der Versuch geleistet werden, den Einheitscharakter der Idee in Platons Philosophie aus einigen Dialogpassagen herauszuarbeiten und diesen im Licht der Referate zu Platons „ungeschriebenen Lehren“ zu verstehen. Besondere Wichtigkeit wird der Interpretation von *Phaidon* 100e-101e zukommen, wo Platon die Zahl als Idee versteht. Platon bestreitet, dass eine Zahl das Ergebnis einer Operation (in diesem Fall einer Addition) ist und betrachtet sie als eine Einheit, in demselben Sinne, in dem auch eine Idee eine Einheit ist, die sich nicht aus Teilideen zusammensetzt. Für die Interpretation dieser Passage soll ein wenig beachteter Aufsatz von Taylor (1927) fruchtbar gemacht werden, der, in Anlehnung an die Philosophie der Mathematik seiner Zeit, einen Unterschied zwischen mathematischer Operation und mathematischer Definition macht und Platons Methoden im Licht dieser Unterscheidung verstehen will. Ein Vergleich mit einem Referat des Aristoteles aus *Metaphysik M* und einem Zeugnis Alexanders von Aphrodisias zu Platons „ungeschriebener Lehre“ soll die Bedeutung des Einheitscharakters der Ideen in Platons Philosophie in ein klareres Licht stellen. Ziel der Analyse ist es, das Wesen der Idee und ihre Funktionalität in Platons Philosophie besser zu verstehen.

Keywords: Idee, Zahl, Metaphysik, Esoterik.

* Dieser Aufsatz hat viele Anregungen von Dr. Andreea Eşanu und den Mitgliedern des Lesekreises *Platon und Euklid* (NEC) sowie von Dr. Bogdan Mincă und den Mitgliedern des Lesekreises *Platons Politeia* (ICUB) erhalten. Ein Teil des Aufsatzes ist während eines Forschungsaufenthaltes (Juni 2024) an der Universität Trier, am Lehrstuhl von Prof. Dr. Benedikt Strobel, entstanden und daselbst in einem Vortrag zur Diskussion gestellt worden. Von Prof. Strobel, seiner wissenschaftlichen Mitarbeiterin Dr. Julia Pfefferkorn und von Prof. Dr. Juan Ignacio Gómez Tutor habe ich wertvolle Korrekturen, Kritik und Rückfragen erhalten. Lukas Reuß (Universität Heidelberg) hat den Text korrekturgelesen und mit hilfreichen weiterführenden Anmerkungen versehen. Ihnen allen sei herzlich gedankt.

1. Einleitung

Der neuplatonische Philosoph Plotin, der im 3. Jh. n. Chr. für ein adäquates Verständnis der Philosophie Platons sorgen wollte, schildert in einer seiner Abhandlungen eine Vision der Ideen (der nur mit dem Intellekt erfassbaren Entitäten), in der jede Idee nicht nur mit sich selbst identisch ist, sondern auch alle anderen Ideen enthält. Dieser Vision zufolge bilden alle Ideen zusammen eine einzige Idee:

...Denn alles ist dort durchsichtig und es gibt kein Dunkles, Widerständiges, sondern ein jeder¹ und jedes ist für jeden sichtbar bis ins Innere hinein; denn Licht ist dem Lichte durchsichtig. Es trägt ja auch jeder alle Dinge in sich, und sieht andererseits auch im anderen alle Dinge, überall sind daher alle Dinge da und jedes ist Alles, das einzelne ist das Ganze, und unermeßlich ist das Leuchten. (*enn.* V 8,4,4-8. Übers. R. Harder, R. Beutler und W. Theiler)²

Diese Vision der Einheit aller Ideen, bzw. der vielheitlichen Abspiegelung aller Ideen in jeder einzelnen Idee, durchzieht mit einigen zusätzlichen Nuancierungen die platonische Tradition der Spätantike. Sie ist von Proklos im 5. Jh. n. Chr. unter der Formel axiomatisiert worden: „Alles ist in allem, doch in jedem Einzelnen auf eine eigene Weise“.³ Unter der Hegelschen Bezeichnung „konkrete Totalität“ ist diese Anschauung als inhaltlich angemessenes Deutungsmuster bisweilen auch für Platons Ideenlehre geltend gemacht worden (Halfwassen, 1999).

Kehrt man allerdings zum ursprünglichen Nährboden der Ideenlehre zurück, zumal zu jenen Passagen der Platonischen Dialoge, in denen die Ideentheorie eingeführt wird, sieht man sich mit einer Betrachtungsweise konfrontiert, die mit der Konzeption einer „konkreten Totalität“ nicht immer zusammenpasst, ja ihr bisweilen diametral entgegengesetzt ist. Die *loci classici*, in denen Platon die Ideenlehre präsentiert, geben nicht nur keinen Anlass zu einer Lektüre von der eben beschriebenen Art, sondern scheinen sogar, durch ihren Inhalt und ihre argumentativen Implikationen, eine solche Lektüre problematisch zu machen oder vollends zu verhindern.

So spricht Platon gerade da, wo er im Kontext eines dialogischen Geschehens die Ideentheorie zum ersten Mal einführt, von der Idee als von einem „Etwas“ (τι). Er bezieht sich auf die Idee mit dem Ausdruck: „jedes Einzelne“ (ἕκαστον, *Phaidon*). Im *Timaios* (52a) bestreitet er ausdrücklich, dass die Ideen in Inklusionsverhältnissen zueinander stehen und im *Philebos* (15a-b) nennt er sie „Henaden“ oder „Monaden“, was offenbar

die jeweilige Einheit der Idee zum Ausdruck bringen soll. Die Konzeption der Einheit der Idee ist implizit mit mindestens zwei Problemen verbunden: Will man die Idee, so wie sie in solchen Passagen präsentiert wird, mit dem Konzept der „Gattung“ (γένος) der Platonischen Spätdialoge *Sophistes* und *Politikos* identifizieren, so führt das zur Frage: Wie lässt sich noch die als Einheit gedachte Idee in Teilideen analysieren, die sich zur ursprünglichen Idee wie die Spezies zur Gattung verhalten sollen? Will man ferner in der Platonischen Idee eine Vorform des Aristotelischen Universals (τὸ καθόλου) sehen – und tatsächlich hat Aristoteles die Argumente der Alten Akademie für die Existenz der Ideen teilweise als bloße Argumente für die Existenz von Universalien verstanden⁴ –, so entsteht wiederum die Frage: Wie wird die Einheit der Idee es noch zulassen, dass die Idee (als Universal, in diesem Fall) von mehreren Subjekten prädiiziert werden kann?

Die Einheit der Idee und ihre Bezeichnung als „Henade“ oder „Monade“ werfen die Frage auf, in welchem Verhältnis die Idee bei Platon zum Begriff der ‚Zahl‘ steht.⁵ Es ist auffällig, dass in der *Politeia*, da, wo im Verlauf des Dialogs die Ideen zum ersten Mal diskutiert werden (im 5. Buch), ihre Einführung am Leitfaden des Zahlbegriffs geschieht. Das Zählen fixiert die Idee als Subjekt der Zahl und soll dadurch die reale Existenz der Idee beweisen. Wenn ferner im 7. Buch der *Politeia* die Wichtigkeit der Arithmetik demonstriert werden soll, schickt sich Sokrates an zu zeigen, dass die Zahl die Wahrnehmungsdaten entwirren hilft und zwar dadurch, dass sie das Abzählen der Eigenschaften ermöglicht, die an einem bestimmten Träger in Erscheinung treten. Durch das Abzählen der Eigenschaften werden diese in ihrer Realität fixiert. Das Zählen bestimmt also die Eigenschaften als einheitliche Entitäten und schlägt die Brücke zum Intelligiblen. Das, zusammen mit einigen Ausführungen des *Phaidon*, beweist, dass schon in den Dialogen die Ideen in eine besondere Verwandtschaft mit den Zahlen treten. Darüber hinaus ist für die „ungeschriebenen Lehren“ Platons die enge Verbindung zwischen Ideen und Zahlen hinreichend bezeugt. Viele Zeugnisse sprechen für eine Identifikation von Ideen und Zahlen, in der Form von ‚Idealzahlen‘ oder ‚Ideenzahlen‘, in jener ‚Doktrin‘, die Platon in seiner Akademie offenbar zur Diskussion stellte.

Dass im *Philebos* die Ideen als „Monaden“ bezeichnet werden und dass Platon ihnen im *Phaidon* und in der *Politeia* einen einheitlichen und diskreten Charakter zuschreibt, verbindet die Ideenlehre der Dialoge mit den Aristotelischen Referaten der *Metaphysik* über die Idealzahlenlehre. Die Bücher M und N der *Metaphysik* enthalten u.a. eine Darstellung der

altakademischen Theorien bezüglich der Ideenzahlen, also jener Ideen, die engstens mit der Zahl zusammenhängen und offenbar erst aufgrund dieses Zusammenhangs eine kausale Kraft in der Welt entfalten können. Das Besondere der Aristotelischen Darstellung besteht in einer Koordination von mathematischer Theorie und Eidos-Lehre. Da gerade der Begriff der „Monade“ oder „Einheit“ in den Büchern M und N der *Metaphysik* eine zentrale Rolle spielt, bietet es sich an, die Dialogpassagen, die die Einheit der Ideen thematisieren, im Licht der Aristotelischen Referate zu lesen. Der Fokus soll dabei auf dem Begriff der „Monade“ oder „Einheit“ und auf dessen Verhältnis zur Ideenzahl liegen.

Hinzu treten noch wichtige Zeugnisse aus den von Gaiser (1998) gesammelten *Testimonia Platonica*, die die Einheit der Ideen direkt oder indirekt thematisieren. Aus dem Reichtum dieser Zeugnisse zu Platons „ungeschriebenen Lehren“ soll ein besonders interessantes *Testimonium* herausgewählt und diskutiert werden. Es handelt sich um einen Ausschnitt aus dem *Metaphysik*-Kommentar Alexanders von Aphrodisias⁶, in dem der Einheitscharakter der Idee besprochen wird. Gerade ihre Einheit lässt, laut Alexander, die Idee in eine Wesensgemeinschaft mit der Zahl treten. An einer früheren Stelle bemerkt Alexander, dass die Einheit der Idee die Bedingung dafür ist, dass sich der sinnenfällige Gegenstand an die Idee, an der er teilhat, überhaupt angleichen kann.⁷

Die oben erwähnten Dialogstellen, Aristoteles' Referate in den Büchern M und N der *Metaphysik* sowie einige der *Testimonia Platonica* belegen die Wichtigkeit des Themas des Einheitscharakters der Idee in der Einführung und Entwicklung der Platonischen Ideenlehre. Diese knappen einführenden Bemerkungen wollten genau das nahelegen: dass die Einheit der Idee, ihr „monadischer“ Charakter, in der Artikulation der Platonischen Ideenlehre eine maßgebliche Rolle spielt. Dies macht ihre spätere Ausdeutung im Sinne einer „konkreten Totalität“ (nach der Interpretationsabsicht Plotins und Hegels) problematisch, wirft aber auch die Frage auf, wie eine als „monadische“ Einheit konzipierte Idee an ein gattungsbegriffliches Verständnis der Ideenlehre angepasst werden kann. Scheint doch Platons Ideenlehre von vorneherein und nicht erst in den Spätdialogen den Anspruch zu haben, das Verhältnis zwischen Gattung und Spezies, bzw. die ontologische Realität der Gattung und ihrer Teilgattungen (Spezies) zu erklären (*resp.* V,454a1-455e1).⁸

Im Folgenden soll also der Versuch geleistet werden, den Einheitscharakter der Idee aus einigen Dialogpassagen herauszuarbeiten und diesen im Licht der Referate zu Platons „ungeschriebenen Lehren“

zu verstehen. Besondere Wichtigkeit wird der Interpretation von *Phaidon* 100e-101e zukommen, wo Platon die Zahl als Idee versteht. Es wäre nicht verfehlt, an dieser Stelle von einer ‚Zahl-Idee‘ zu sprechen. Platon bestreitet, dass eine Zahl das Ergebnis einer Operation (in diesem Fall einer Addition) ist, und betrachtet sie als eine Einheit, in demselben Sinne, in dem auch eine Idee eine Einheit ist, die sich nicht aus Teilideen zusammensetzt. Für die Interpretation dieser Passage soll ein wenig beachteter Aufsatz von Taylor (1927) fruchtbar gemacht werden, der, in Anlehnung an die Philosophie der Mathematik seiner Zeit, einen Unterschied zwischen mathematischer Operation und mathematischer Definition macht und Platons Methoden in der Ideenzahlenlehre im Licht dieser Unterscheidung verstehen will. Taylor ist es, glaube ich, gelungen, die Stoßrichtung der Platonischen Ideenzahlenlehre plausibel zu erklären. Allerdings ist sein Ansatz meines Wissens nach für die Erklärung der schwierigen Stelle *Phaidon* 100e-101e noch nicht fruchtbar gemacht worden. Das soll im vorliegenden Aufsatz geleistet werden.

Die wichtige Ausführung über die Zahl in *Phaidon* 100e-101e kann als Hintergrundtheorie für das Verständnis auch der anderen Dialogpassagen gesehen werden, in denen der Einheitscharakter der Idee thematisiert wird. Diese Ausführung ist allerdings nur im Licht der Zeugnisse zu Platons „ungeschriebener Lehre“ angemessen zu würdigen, wie ja auch Taylor selbst zu seinen bahnbrechenden Einsichten nur dank seiner Hinwendung zu Aristoteles’ Referaten der Platonischen Ideenzahlenlehre gelangen konnte. Allgemein gilt, dass die Zeugnisse zu Platons innerakademischer Lehre zum besseren Verständnis jener Dialogpassagen, in denen Platon für die Einheit der Idee argumentiert, beitragen können. Der umgekehrte Weg, der in der Forschung ebenfalls betreten wurde (z.B. von Steel, 2012), demzufolge die Aristotelischen Referate zu Platons Theorie der Ideenzahlen bloße Verzerrungen von Dialogpassagen sind, ist aus sachlichen Gründen unangemessen. Die philologischen und hermeneutischen Gründe hierfür sollen in diesem Aufsatz nicht wiederholt werden. (Siehe dafür die knappe und programmatische Darstellung bei Szlezák, 1993, die kontrovers geführte Diskussion in Brisson, 1998, und neuerdings die Stellungnahmen in Rashed und Auffret, 2018.) Dass gewisse Zeugnisse zu Platons „ungeschriebener Lehre“ weiterführend sind und das Thema der Einheit der Idee tatsächlich besser zu verstehen helfen, soll sich im Folgenden in der konkreten Interpretationsarbeit zeigen.

Der vorliegende Aufsatz wird zunächst die Einführung der Ideen im *Phaidon* besprechen und daselbst das Aufkeimen eines Einheitskonzeptes

nachweisen (2.1-2.3). Der größte Nachdruck wird dabei auf der Aporie der Konstruktion der Zahl Zwei liegen (2.3). Eine Untersuchung zur Einführung der Ideen in der *Politeia* wird zeigen, dass auch in diesem Dialog die Ideen anhand des Einheits- und Zahlkonzeptes präsentiert werden. Wie in der Aporie der Zwei des *Phaidon*, wird auch in der *Politeia* betont, dass die Seele die unmittelbare Intuition der Zahl hat, die jeweils als Einheit genommen wird (3.1 und 3.2). Im Unterkapitel 4 soll versuchsweise ein Zusammenhang zwischen diesen Dialogpassagen und der Idealzahlenlehre der Alten Akademie hergestellt werden, so wie sie sich in Aristoteles' *Metaphysik M* widerspiegelt. Abschließend (5) soll an zwei Zeugnissen aus dem *Metaphysik*-Kommentar Alexanders von Aphrodisias gezeigt werden, dass die Einheit der Idee ein zentrales Strukturmerkmal der Platonischen Ideenlehre war und dass sie die Grundlage für die Explikation des Phänomens der Teilhabe lieferte.

2. *Phaidon*

2.1. Die „Reinigung“ der Seele und das $\tau\iota$ und $\xi\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ der Ideen (64a-69e)

Im *Phaidon* wird die Einheit der Idee schon im ersten Anlauf der Seelentheorie thematisch. Zwar kann Sokrates' Begründung seiner Vorfriede auf den nahenden Tod (63e-69e) noch nicht als Beweis für die Unsterblichkeit der Seele gelten, doch werden in seiner Ausführung die wichtigsten Anhaltspunkte schon gesetzt, auf denen die darauf folgenden Unsterblichkeitsbeweise aufbauen. Allen voran wird festgestellt, dass die Seele erst dann einen vollgültigen Zugang zur Realität der Dinge erlangt (zur „Wahrheit“, 65b), wenn sie alleine vor ihrem Gegenstand zu stehen kommt. In einem zweiten Schritt wird gerade dieser Gegenstand in den Fokus genommen und in einem dritten Schritt wird die Affinität der Seele mit diesem Gegenstand geltend gemacht. Das Ziel der Ausführung ist der Nachweis, dass die Seele eines Menschen, der sich aufrichtig für die Wahrheit interessiert, den Tod als Mittel zum Zusammenschluss mit dem Gegenstand des Denkens begrüßen wird. Im zweiten Schritt der Ausführung, in dem sich, wie gesagt, der Fokus der Darstellung plötzlich auf den Gegenstand der Erkenntnis verschiebt, erwartet Sokrates unvermittelt von seinem Gesprächspartner, dass er von der Existenz „eines gewissen Gerechten an sich“ ($\tau\iota\dots\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$) sowie von „einem

gewissen Schönen und Guten“ (καλόν...τι καὶ ἀγαθόν, 65d) Bescheid weiß. Dem schließen sich sogleich auch andere Dinge an (Größe, Gesundheit, Stärke), die offenbar gleichfalls ‚Bestimmtheiten‘ ausmachen. „Jedes“ (ἕκαστον) davon hat ein bestimmtes „Sein“ (οὐσία) und ist ein „Seiendes“ (ὄν). Der, der sich in Stand setzt, „jedes Einzelne an sich selbst zu denken“ (αὐτὸ ἕκαστον διανοηθῆναι), wird auch „der Erkenntnis jedes Einzelnen“ (τοῦ γνῶναι ἕκαστον, 65e) am nächsten kommen.

Es werden hier also von Sokrates Gegenstände angeführt, die die Bestimmung αὐτό erhalten. Ausdrücke wie „das Gerechte selbst“ u.ä. werden anschließend als αὐτὸ ἕκαστον („jedes Einzelne an sich selbst“) formalisiert. Das Ziel der philosophischen Lebensweise wird sodann darin gesehen, „mit dem Verstand selbst auf jedes Einzelne hin“ zuzugehen (αὐτῇ τῇ διανοίᾳ ἰοὶ ἐφ’ ἕκαστον). In diesem Kontext taucht das Attribut εἰλικρινής („rein, lauter, absolut, echt“) auf, das den Ideen und dem sie denkenden Verstand zugeschrieben wird. Unter Rückgriff auf „den *reinen*, auf sich beruhenden Verstand selbst“, versucht der Philosoph „jedes einzelne Seiende selbst, das *rein* ist und auf sich beruht“ zu erkennen (αὐτῇ καθ’ αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ’ αὐτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρευεῖν τῶν ὄντων, 66a).

Angesichts der Reinheit „jedes einzelnen Seienden“, das den angestrebten Denkgegenstand der Seele ausmacht, wird an die Seele selbst die Forderung adressiert, sich vom Körper freizumachen und genauso rein wie ihr ideales Denkobjekt zu werden. Das ist nicht unbedingt als Körperfeindlichkeit zu verstehen, wenn auch Akzente in dieser Richtung in der Tat nicht fehlen (vgl. 66b5-6). Das eigentliche Problem ist, dass sich der Seele etwas Fremdes beimischt. Problematisch ist nicht die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper, sondern die mangelnde Konzentration der Seele auf den reinen Denkgegenstand. Daraus wird die radikale Schlussfolgerung gezogen, dass nur der Tod eine derartige Fokussierung auf das einzelne Seiende ermöglicht oder, als zweitbeste Option, eine ‚todesartige‘ Lebensführung noch im gegenwärtigen Dasein, die eine eindeutige Koordination zwischen Seele und Einzelgegenstand etabliert. Thematisch ist dabei allenthalben die Ausrichtung der Seele „auf die Untersuchung von *etwas*“ (εἰς τὸ σκοπεῖν τι) und unser Anspruch, „*etwas* sauber zu erkennen“ (καθαρῶς τι εἶσεσθαι, 66d). Erst nach dem Tod und *dank* dem Tod „werden wir durch uns selbst alles, was rein ist, wissen“ (γνωσόμεθα δι’ ἡμῶν αὐτῶν πᾶν τὸ εἰλικρινές, 67a-b).

Diese Ausführungen wurden deswegen so eingehend referiert, weil der *Phaidon* den ersten Vorstoß Platons in die Ideenmetaphysik zu

repräsentieren scheint. Dass schon in der ersten oder in einer der ersten ausgiebigen Darstellungen der Ideentheorie die Einheit der Idee im Aufbau der Argumentation eine eminent wichtige Rolle spielt, ist bezeichnend für die Formulierung der Ideenlehre auf dieser Stufe. Das Argument der Reinigung der Seele, das letztendlich die Todesangst bekämpfen soll, ist nur dann schlagkräftig, wenn das Denkobjekt der Seele, mit dem sich die Seele zusammenschließt, als Einheit genommen wird. Die These einer „konkreten Totalität“ der Ideen, also eines Konglomerats von Idealformen, kommt nicht nur nicht zur Sprache, sondern würde das Argument auch stören.

Freilich könnte man entgegnen, dass die Reinheit der Idee, die in diesem Argument thematisch ist, nicht die Abgesondertheit der Idee von anderen Ideen meint, sondern die Separierung der Idee von Wahrnehmungsgehalten. Ihr entspricht die Separierung der Seele von den körperlichen Funktionen, die zeit des menschlichen Lebens nur relativ erreichbar ist und erst nach dem Tod in vollem Umfang gelingen kann. Dass die Idee als „das Reine“ (τὸ εἰλικρινές) *per se* verstanden wird, bedeutet nicht (oder zumindest nicht primär), dass die Idee von anderen Ideen, sondern von Wahrnehmungsgehalten geschieden ist. Mit dieser Unterscheidung der Idee von Wahrnehmungsgehalten ist die Unterscheidung des Verstandes von jeglicher Wahrnehmung koordiniert.

Trotzdem ist die Inflation der Termini „etwas“ und „Einzelnes“, kulminierend in der generalisierenden Formel „das Einzelne selbst“, in diesem Argument bezeichnend für die Stoßrichtung der Platonischen Ideenontologie. Es gibt im weiteren Verlauf des Dialogs ein zusätzliches, wenn auch nur implizites Argument dafür, dass „die Reinheit“ im Sinne der Unterschiedenheit von Ihresgleichen ein wichtiges Merkmal der Idee ist.

2.2. Das Argument aus der Nichtzusammengesetztheit der Ideen und der Seele (78b-80d)

In der Reihe der Argumente für die Unsterblichkeit der Seele beruht das dritte auf dem Nachweis der Nichtzusammengesetztheit der Seele. Dieses Argument geht von den Ideen aus. Anlass der Reflexion ist die Befürchtung, die Seele könne nach der Trennung vom Körper sich auflösen und verschwinden. Dagegen stellt Sokrates zunächst axiomatisch fest, dass nur das, was zusammengesetzt ist, sich auflösen kann. „Das Nichtzusammengesetzte“ (τὸ ἀξύνθετον) kann derartiges nicht erleiden (78c). Sokrates erklärt das Nichtzusammengesetzte als das, was „stets

nach denselben Verhältnissen und ohne ein Mehr oder Weniger besteht“. (So ungefähr ließe sich der Ausdruck ἅπερ αἰεὶ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχει übersetzen.) Welche Dinge sind damit gemeint? Sokrates erinnert an die Dinge, die er im ersten Anlauf der Unsterblichkeitstheese als die Denkjobjekte der Seele bestimmt hatte. (Siehe oben 2.1.) Er fasst sie zusammen als „das Sein selbst, von dessen Existenz wir in Fragen und Antworten Rechenschaft ablegen“ (αὐτὴ ἡ οὐσία, ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι, 78c-d). Gemeint sind offenbar die Ideen.

Weiter fasst er die Ideen als „das, was jedes Einzelne selbst ist – das Seiende“, zusammen (αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστι, τὸ ὄν, 78d), und sagt, dass solche Dinge keine Veränderung durchmachen. Ein neues Attribut taucht in diesem Kontext plötzlich auf, um „jedes Einzelne, das ist“⁹, zu charakterisieren: „Das Einzelne, das ist“, ist „eingestaltig“ (μονοειδές). Jede Idee erhält dadurch das Gepräge einer einzigartigen Form. Eine Form lässt sich nicht in Teilformen derselben Art zergliedern, ohne dabei aufzuhören, dasjenige zu sein, was sie ursprünglich war. Als eine bestimmte Wesensform ist jede Idee unteilbar.

Um diesen Gedanken besser zu verstehen, könnte man an folgendes Beispiel denken: Ein Kreis lässt sich nicht in ‚Teilkreise‘, etwa in Halbkreise, zergliedern, die gleichzeitig weiterhin genau dasselbe, nämlich Kreise, blieben. Zwar ist es denkbar, dass die Gattung ‚Kreis‘ in Teilgattungen analysierbar ist. Doch bedeutet das keineswegs, dass die Wesensform ‚Kreis‘ aufgrund der Dihärese der Gattung ‚Kreis‘ ihre Einheit verliert. Die Wesensform ‚Kreis‘ bleibt immer „eingestaltig“ (μονοειδές), denn eine bestimmte Form lässt sich nicht differenzieren, ohne sich als jene bestimmte Form gänzlich aufzulösen.

Daraufhin stellt Sokrates fest, dass die Seele dem „Intelligiblen“ (νοητῶ), „Eingestaltigen“ (μονοειδεῖ) und „Unauflösbaren“ (ἀδιαλύτῳ) – um nur drei Attribute aus einer langen Reihe zu zitieren – „am ähnlichsten“ ist (80b). Dagegen führt er den Körper mit dem „Vielgestaltigen“ (πολυειδές) zusammen. Die „Ähnlichkeit“ der Seele mit dem „Eingestaltigen“ begründet die Nichtzusammengesetztheit und folglich die Unauflösbarkeit der Seele. Weil die Seele unauflösbar ist, ist sie unsterblich.

Es ist einleuchtend, dass von einer Komposition der Ideen im Kontext eines derartigen Beweisschlusses keine Rede sein kann. Es kommt ja gerade darauf an, dass die Seele einem Ding gleichen soll, das einheitlich ist und sich nicht zergliedern lässt. Würde Platon in diesem Zusammenhang die Möglichkeit einer „konkreten Totalität“ der Idee, d.h. einer Zusammensetzung der Idee aus anderen Ideen¹⁰, zulassen

wollen, verlöre das Argument seine Beweiskraft. Wäre nämlich die Idee etwas Zusammengesetztes, ließe sie sich in Teilideen zergliedern. Da aber die Seele der Idee gleicht, würde sie sich gleichfalls in Teilseelen oder Seelenteile zergliedern lassen. Das Argument ginge dann zunichte. Die Idee muss also im Rahmen dieses Argumentes etwas „Eingestaltiges“ (μονοειδές) sein, so wie sie im Rahmen des anderen, oben referierten Argumentes (2.1), etwas „Reines“ (εἰλικρινές) sein musste.

Freilich bleibt auch hier eine Tür zum Konzept der „konkreten Totalität“ offen, insofern man sich die Idee zwar als etwas Zusammengesetztes denken kann, jedoch so, dass ihre Teile wesentlich zusammengehören. Die Folge wäre, dass solche Teile niemals auseinanderfallen, selbst wenn sie sich abstrakterweise als separat denken lassen. Die Idee wäre dann bloß insofern „eingestaltig“, als ihre Teilideen zu einer nur potentiell auflösbaren Einheit zusammengeschweißt sind. Gleich im Anschluss des Argumentes ist vielleicht ein Hinweis auf die bloß relative Einheit der Seele und, rückschließend, auch der Idee zu lesen: Während der Körper sich nach dem Tod schnell auflöst, „kommt es der Seele zu, gänzlich unauflösbar oder irgendwie nahe daran zu sein“ (ψυχῆ δὲ αὖ τὸ παράπαν ἀδιαλύτῳ εἶναι ἢ ἐγγύς τι τούτου, 80b).

Systematisch gesehen kann dieser Einwand in der Tat Geltung beanspruchen. Allerdings ist er mit dem Wortlaut des *Phaidon* unvereinbar, weil die Aufgabe der Argumentation im Nachweis besteht, dass die Seele nicht zusammengesetzt und folglich überhaupt nicht auflösbar ist, nicht einmal *potentialiter*. Ausdrücklich ist am Anfang des Argumentes davon die Rede, dass nur zusammengesetzte Dinge zergliedert werden können (78b-d). Das Argument nimmt sich dann vor, zu zeigen, dass die Seele nicht zusammengesetzt ist. Das wird aufgrund der Wesensverwandtschaft der Seele mit den Ideen nachgewiesen. Anders wäre das Argument für die Unauflösbarkeit der Seele nicht stichhaltig.

Dass also die Idee eine absolute Einheit ist, trägt das ganze Argument. Das wird zunächst sprachlich-suggestiv aufgezeigt: Die Idee ist nämlich „das Einzelne, das ist“ (ἕκαστον ὃ ἔστι). Die ‚Einzelheit‘ ist Teil ihrer Beschreibung als Idee. Dies kann allerdings auch so verstanden werden, dass die Idee genau das ist, was jedes einzelne (sinnenfällige oder nicht sinnenfällige) Ding ist. Als identifizierendes Prädikat eines Subjektes (im logischen Sinne) und als Wesensform eines Gegenstandes (im ontologischen Sinne) kann die Idee nicht anders als einheitlich sein.

Trotzdem bleibt der oben formulierte Einwand aus systematischer Sicht bestehen: Ist es nicht denkbar, dass die Idee aus wesentlich

zusammengehörigen Teilideen besteht? Die Idee wäre dann eine aktual unzergliederte Einheit und könnte als Modell der Seele gelten, die gleichfalls unzergliedert wäre. Dem Argument wäre in diesem Fall Genüge geleistet. (Idee und Seele blieben aber weiterhin latenterweise oder *potentiell* auflösbar.) Diesem Einwand kann man allerdings mit einem stärkeren Argument begegnen. Das Argument ist abermals im *Phaidon* zu lesen.

2.3. Der Konflikt zwischen Zusammensetzung und Einheit (96e-97b und 100e-101e)

Zwei grundlegende Einwände seiner Gesprächspartner Simmias und Kebes sind für Sokrates die Veranlassung, seiner Enttäuschung gegenüber der Naturphilosophie Ausdruck zu verleihen und seine (vermeintliche) Entwicklung vom Naturphilosophen zum Ideentheoretiker zu schildern. (Das Problem der historischen ‚Echtheit‘ dieser Schilderung sei hier ausgeklammert.) Sokrates verleiht seiner Unzufriedenheit mit der Naturphilosophie durch vier Verlegenheitsfragen Ausdruck, die eigentlich zu zwei Aporien gruppiert werden können. Die erste Aporie bezieht sich auf das Problem der körperlichen Größe. Zwei Verlegenheitsfragen spiegeln diese Aporie wider: Wie ist das Phänomen der körperlichen Zunahme zu erklären? Und darf man sagen, dass ein Körper aufgrund einer geringen Länge größer ist als ein anderer Körper? – Diese erste Aporie zielt darauf ab, die Selbstwidersprüchlichkeit des landläufigen Verständnisses von körperlicher Größe nachzuweisen. Ein kleiner Körper kann durch Infinitesimalzunahmen niemals den Zustand der *Größe* erreichen. Und ein großer Körper kann nicht dank einer *kleinen* Länge *groß* sein (im Vergleich zu einem als ‚klein‘ bezeichneten Körper).

Diese zwei Verlegenheitsfragen werden sodann durch eine weitere Aporie „explizit“ gemacht (ἔτι γε τούτων ἐναργέστερα, 96e). Es folgt die Formulierung einer mathematischen Aporie. Auch diese Aporie findet in zwei Verlegenheitsfragen Ausdruck. Ist die Zehn aufgrund der Zwei größer als die Acht und die doppelte Größe um ihre eigene Hälfte größer als der zugrundegelegte Maßstab? (Ich fasse hier die zwei Fragen als eine einzige Frage auf.) Auch hier soll offenbar ein Selbstwiderspruch daraus gezogen werden, dass ein mathematischer Gegenstand aufgrund von etwas ‚Kleinem‘ größer ist als ein anderer.

Doch erst die zweite Verlegenheitsfrage konfrontiert uns mit einem gravierenden philosophischen Problem. Im Prinzip können die obigen

Fragen auch als eine bloße Einleitung zu dieser letzten Frage gelten. Der Fokus der Interpretation soll infolgedessen auf dieser Frage liegen. Wie man die obigen drei Fragen genaugenommen zu verstehen hat, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht diskutiert werden. (Siehe dazu Menn, 2010). Die zweite Verlegenheitsfrage der mathematischen Aporie ist allerdings zentral für Platons Konzeption der Ideeneinheit.

Die zweite Verlegenheitsfrage konfrontiert uns bei eingehender Analyse mit einem fundamentalen philosophischen Problem. Sie hat nicht denselben Status wie die obigen drei Fragen, sondern greift tiefer als sie. Da Sokrates gerade auf diese Frage keine Antwort zu geben weiß, kann er auch zu den bisherigen Fragen keine Lösung liefern. Worin besteht nun diese Frage?

Sokrates setzt in aller Einfachheit bei einer Additionsaufgabe an (96e). Wenn man eine Eins zu einer Eins addiert, was genau „wird“ zur Zwei: die erste Eins, die zweite Eins¹¹ oder beide zusammen? Sokrates zeigt sich darüber verwundert, dass, während doch jede einzelne Eins vor der Addition jeweils eine Einheit war, irgendetwas dazu führt, dass nach der Addition irgendetwas an diesen Einsen Zwei wird. Er kann nicht recht glauben, dass das Zusammenkommen der beiden Einsen die Zwei hervorbringt. Wie könnte doch das Zusammenkommen der Einsen aufgrund der bloßen Nebeneinanderstellung der Einsen die Zwei produzieren (ἡ ξύνοδος τῶ¹² πλησίον ἀλλήλων τεθῆναι)?

Das Problem wird noch dadurch verschärft, dass dieselbe Zwei, die angeblich als Ergebnis der Addition fungiert, zugleich auch das vermeintliche Ergebnis einer Teilung sein soll, nämlich der Teilung einer Eins (97a). Vorher erzielte man die Zwei durch „Hinzufügung“ (Addition). Jetzt erzielt man sie plötzlich durch Division oder – wenn man an die „Wegnahme“ einer Eins denkt – durch Subtraktion, die Umkehroperation der Addition (ἀπάγεται καὶ χωρίζεται ἕτερον ἀφ’ ἑτέρου, 97b). Was das eigentliche Problem des Sokrates ist, werden wir noch sehen. Auf alle Fälle verschärft er noch ein zweites Mal die Problematik, indem er vorgibt, nicht verstehen zu können, wie überhaupt etwas zu einer Einheit werden könne.

Sokrates’ Fragestellung entwickelt sich durch progressive Vertiefung der Problematik. Das zeigt sich auch am wiederholten Οὐδέ γε („Nicht einmal“, 97a6 und b3).¹³ Wie ein Körper wachsen, wie er größer als ein anderer sein kann, wie überhaupt eine mathematische Größe größer sein kann als eine andere, versteht Sokrates umso weniger, als er „nicht einmal“ weiß, was genau bei der Addition $1 + 1$ die 2 hervorbringt. Ja, er weiß nicht einmal, wie dieselbe 2 zugleich auch die Anzahl der Hälften in der

1 bezeichnen kann. Das Schlimmste ist zweifellos, dass er letztendlich „nicht einmal“ weiß, wie etwas eine Einheit ist oder werden kann (οὐδέ γε διότι ἐν γίγνεται). Ihm sind überhaupt in jeder Hinsicht Werden, Vergehen und Sein fraglich geworden.

Diese Probleme klären sich erst dank der Annahme der Ideen auf (100c): Ein Körper ist groß, weil er an der Größe teilhat. Eine Zahl ist größer als eine andere, weil sie an der Vielheit teilnimmt. Zwar lässt sich Sokrates noch nicht darauf festlegen, wie man genau das Verhältnis zwischen Gegenstand und Idee beschreiben soll, aber eins ist für ihn sicher: Jede Eigenschaft kommt einem Ding durch dessen Teilhabe an einer Idee zu. Nach demselben Muster lässt sich auch das früher angesprochene Problem der Zwei ausbuchstabieren: Es sind nicht die Addition oder die Division, die die Zwei hervorbringen, sondern die Teilhabe an der Idee der Zwei (ἡ τῆς δυάδος μετάσχεσις, 101e).

Diese Lösung der Aporien enthält mehr, als sie beim ersten Blick durchscheinen lässt. Menn (2010) wollte die vier Verlegenheitsfragen des Passus 96e-97b im Ausgang von der ersten Frage erklären, nämlich aus dem Blickwinkel des Problems, wie ein Körper im Wachstum seine Identität noch bewahren könne. (So legt Menn im Anschluss an ein Epicharm-Fragment das Problem aus.) Ohne die Legitimität seiner Interpretation in Frage stellen zu wollen, müssen wir doch bemerken, dass Sokrates offenkundig die mathematischen Beispiele als die „klareren“ ansieht (ἐναργέστερα, 96e) und die Frage nach der Zwei als das grundsätzliche Problem versteht. Hier aber macht es wenig Sinn, das Problem darin zu sehen, wie die Einsen ihre Identität noch bewahren können, wenn sie in der Addition zu einer Zwei werden. So freilich will Menn das Problem auffassen. Das ist offenkundig ein *contresens*. Mag Menns Interpretation für das Beispiel der Gewichtszunahme stimmen, das Problem der Zwei wird durch seine Auslegung nicht eingefangen. Er reduziert die mathematische Aporie zu „Problemen des Wachstums“ („problems about growth“, 2010, 42) und Identitätsbewahrung in der Veränderung, die m.E. den Sinn der Aporie verfehlen.

In der Auslegung der Frage und ihrer Tragweite muss von der ‚plumpen‘ Lösung ausgegangen werden, die Sokrates selbst zu bieten hat. Aus dieser Lösung ist zunächst festzuhalten, dass die Zwei eine Idee ist. Mag der Begriff der Zwei für uns das Vorstellungsbild zweier Objekte mit sich bringen, an sich selbst ist die Zwei doch *eine* Idee, d.h. eine ideelle Einheit. Die Idee der Zwei, die verschieden von der Anzahl zweier Objekte ist, ist im Grunde genommen *Zweiheit*. (Siehe dazu auch Călian, 2014.)

Diese Auslegung der Lösung versteht sich von selbst. Sie kann allerdings auf der Grundlage der Einsichten von Taylor (1927) noch weitergeführt werden: Womit wir in dieser Aporie und ihrer Lösung zu tun haben, ist recht besehen eine implizite Unterscheidung zwischen Operation und Definition. Es stimmt natürlich, dass Eins und Eins Zwei ergeben, aber die Zwei kann nicht als ‚Eins und Eins‘ definiert werden. Denn auch andere Operationen ergeben das Resultat ‚Zwei‘, weswegen man dann konkurrierende Definitionen derselben Entität erhalten würde. (Sokrates suggeriert diesen Sachverhalt dadurch, dass er auf die Zwei als Resultat einer Division oder Subtraktion anspielt, 97b). Das wäre an sich nicht undenkbar. Man kann ja auch vom Menschen verschiedene Definitionen geben. Doch während die Definitionen des Menschen einander ergänzen, ist die Zwei das Ergebnis einer unendlichen Vielzahl möglicher Operationen. Versteht man die Operation zugleich auch als Definition der Zahl (die Zwei *ist* $1 + 1$), erhält man eine schiere Unendlichkeit von ‚Definitionen‘ der Zahl (die Zwei *ist* auch $4/2$, $3 - 1$, usw.). Wie könnte aber eine Unendlichkeit von Definitionen den Wesensbegriff eines Gegenstandes vervollständigen?

Aber noch eine andere, ernstere Schwierigkeit ergibt sich, wenn man im Fall der Zahl Operation und Definition nicht unterscheidet. Sokrates suggeriert diese Schwierigkeit schon durch die Art, wie er die Frage nach der Zwei formuliert: Ist es etwa die Eins, „zu der hinzugefügt (oder addiert) worden ist“, die zur Zwei wird (96e)? Mit anderen Worten: Ist es die *zweite* Eins in der Addition, die zur Zwei wird? Offenkundig ist die Zwei schon da, noch bevor das Resultat der Addition $1 + 1$ erreicht wird. Die Zwei ist also nicht erst das Ergebnis der Addition, sondern ihre Voraussetzung. Die „Hinzufügung“, die Addition kann nur auf der Grundlage der Zwei geschehen.

Der Zahl Zwei kommt folglich eine ontologische Priorität gegenüber den Operationen zu, in die sie eingebunden wird. Aber auch in epistemologischer Hinsicht ist sie nicht ‚Resultat‘, sondern Voraussetzung: Wir müssen sie von Hause aus mitbringen, um allererst so etwas wie ‚Operation‘ denken zu können. Dies führt dazu, dass man die Zwei als Idee, d.h. als eine ‚apriorische‘ Denkgrundlage anerkennen muss. (Vgl. Radke 2003, 487.)

Die Zahl Zwei und jede andere Zahl muss also als Einheit definiert werden, so wie auch die Gerechtigkeit, die Schönheit und alle anderen ‚Wesenheiten‘ definiert werden. Darum geraten die Zahlen in eine Verwandtschaft mit solchen ‚Wesenheiten‘ und werden, aus der Sicht

Platons, zu Ideen. Die Zahlen sind nicht Resultate von Operationen, sondern als ideelle Einheiten zu definierende Entitäten, genau wie ‚Schönheit‘, ‚Gerechtigkeit‘, ‚Größe‘. Das von Sokrates angesprochene Problem betrifft also gerade nicht die Frage, wie die Eins oder die Einsen als Eins, bzw. Einsen, in der Zwei, zu der sie addiert werden, noch enthalten sein können – wie das Menn zu glauben scheint, wenn er das mathematische Problem aus der Sicht der Frage nach der Selbstidentität des Körpers in der Gewichtszunahme interpretiert. Sokrates will sagen, dass zwischen dem Denken der Eins und dem Denken der Zwei ein qualitativer Unterschied liegt, den keine mathematische Operation vermitteln kann. (Vgl. auch Gallop, 1975, 173-174.) Man muss die Zwei von vorneherein ‚haben‘, noch bevor man irgendeine Operation mit zwei oder mehreren Gliedern betätigt.

Diese Auslegung wird durch eine antike Interpretation des Problems unterstützt. Der skeptische Philosoph Sextus Empiricus hat – mit ausdrücklichem Verweis auf den *Phaidon* – diese Problemstellung aufgegriffen, um die Irrealität der Zahl zu beweisen. (Siehe Corti, 2015, mit den Belegstellen.) Die vermeintliche Absurdität der Denkaufgabe sieht Sextus darin, dass man das Resultat der Addition zu der Addition selbst hinzudenken muss. In der Addition $1 + 1$ tritt das Ergebnis 2 hinzu, so dass letztendlich diese Operation vier mathematische Gegenstände einbindet: die erste Eins, die zweite Eins und die zwei Einheiten, die die Anzahl 2 bilden und die als Resultat der Addition hinzukommen. Das Resultat der Addition $1 + 1$ ist eigentlich, recht gedacht, nicht 2 , sondern 4 . Das Raisonement ist spitzfindig und macht einem skeptischen Schlaumeier alle Ehre. Als Interpretation von *Phaidon* 96e-97b ist es gewiss untauglich. Doch immerhin zeigt Sextus' Verständnis dieser Dialogstelle, wie man schon in der Antike Platons Absicht in der Formulierung der Aporie auslegte: Die Zwei muss zur Operation $1 + 1$ *hinzutreten*. Sie kann nicht *aus* dieser Operation entstehen. Die Zwei muss schon bereitliegen, *bevor* die Addition in Angriff genommen wird. Sie ist die ‚apriorische‘ Grundlage der Addition, könnten wir modernisierend sagen, und wird zur Operation $1 + 1$ ‚synthetisch‘ hinzugedacht.

Das Argument des *Phaidon* gibt uns zugleich einen wichtigen Hinweis darauf, wie man eine Idee zu verstehen hat. Die Idee der Zwei enthält nicht die Eins oder die Idee der Eins (vgl. Taylor 1927, 24). Verallgemeinernd lässt sich sagen: Keine Idee enthält irgendeine andere Idee. Sie ist eine unteilbare Einheit und gerade die unteilbare Einheit der Idee muss in der Definition der Idee ihren Ausdruck finden. Für die Auslegung dieses

Sachverhaltes kann die von Strobel (2007) von Aristoteles übernommene und in der Platon-Interpretation eingesetzte Unterscheidung zwischen „Dieses (etwas)“ (τόδε τι) und „So etwas“ (τοιόνδε) fruchtbar gemacht werden. Die Zweiheit ist demnach *so etwas, als was zwei Dinge, insofern sie zwei sind, charakterisiert sind*. Ein Objekt vom Typus „So etwas“ – wie es die Idee der Zweiheit ist – kann unmöglich in Bestandteile zergliedert werden, sondern muss als Einheit betrachtet und definiert werden.

Das Bahnbrechende der oben referierten Überlegungen Platons besteht darin, dass von der Zahl eine Definition verlangt wird, die unabhängig von den mathematischen Operationen, deren Ergebnis die Zwei ist, Geltung haben soll. Eine solche Definitionsweise zeigt, dass die Zwei letztendlich eine Entität vom Typus der Größe, Gerechtigkeit, Schönheit und anderer dieser Art ist. Die Zwei und die anderen Zahlen erhalten dadurch den Status von Ideen. Diese Einsicht kann durch zwei weitere Argumente aus Platons *Politeia* ergänzt werden.

3. *Politeia*

3.1. Die Ideen zählen (476a)

Eine besonders interessante Passage über das Verhältnis zwischen Ideen und Zahlen ist im 5. Buch der *Politeia* zu lesen. Es handelt sich um die allererste Einführung der Ideenlehre in diesem Dialog (475e-476a). Umso erstaunlicher ist es, dass diese Einleitung in die Ideentheorie am Leitfaden des Zahlbegriffes geschieht. Die Passage steht im Kontext der Bestimmung dessen, was es heißt, ein wahrer, kontemplativer Philosoph im Unterschied zu einem Schaulustigen zu sein. Sokrates will den ‚Philosophen‘ ausgehend von den Gegenständen seines Erkenntnisinteresses definieren. In diesem Zusammenhang stellen Sokrates und sein Gesprächspartner fest, dass das Schöne dem Hässlichen entgegengesetzt ist und dass deswegen Schönes und Hässliches zwei sind. Sind Schönes und Hässliches zwei, so ist jedes der beiden jeweils eins. Und so lautet die Schlussfolgerung:

Von dem Gerechten, Ungerechten, Guten, Schlechten und von allen Ideen gilt dasselbe Argument, nämlich dass jede jeweils eine ist, dass aber jede einzelne durch ihre Gemeinschaft mit den Handlungen, Körpern und miteinander¹⁴, indem sie allenthalben in Erscheinung tritt, Vieles zu sein scheint. (476a)

Bemerkenswert an diesem Abschnitt ist, dass die Ideen zunächst paarweise, nach Gegensätzen, auftreten. Was eine Idee ist – scheint Sokrates anzunehmen –, begreift man am leichtesten, wenn man die Idee zusammen mit ihrem Gegensatz nimmt. Die Idee und ihr Gegensatz sind offensichtlich zwei. Erst diese Zweizahl leitet zur Bemerkung über, dass die Glieder des Paares jeweils eins sein müssen. Man könnte natürlich sagen, dass uns Sokrates hier mit einem Sophismus versorgt. Um sicherzustellen, dass man die Hypostasierung allgemeiner Gegenstände wie „das Schöne“, „das Gerechte“, „das Gute“ in Kauf nimmt, stellt er uns zunächst die unverfängliche Ansicht vor, dass diese Wörter zusammen mit ihren Antonymen Gegensatzpaare bilden. Wenn aber ein Gegensatzpaar eine Zweiheit darstellt, dann sind die Glieder des Gegensatzpaares jeweils eine Einheit. Auf diese Weise scheint Sokrates von seinem ‚naiven‘ Gesprächspartner die Zustimmung dafür zu erzwingen, dass es substantielle Entitäten ideeller Art gibt. Sokrates hat offenbar durch diese Argumentation das erreicht, was er im *Phaidon*, viel leichter, mit der Frage erreicht hatte: „Sagen wir, dass das Gerechte selbst etwas ist oder nichts?“ (65b), Frage, die Simmias ohne Bedenken bejaht hatte.

Dieses Problem hängt mit der Frage zusammen, ob Platon Ideen von negativen Sachverhalten angenommen hat (von Hässlichem, Ungerechtem, Schlechtem; vgl. auch 402c und Wilpert 1948, 66-68). Ohne im vorliegenden Aufsatz auf diese Frage eingehen zu können, wollen wir hier nur darauf hinweisen, dass bemerkenswerterweise die Zweiheit in diesem Argument einen Vorsprung gegenüber der Einheit hat. Der Gegensatz der Werte (schön – hässlich, gerecht – ungerecht, gut – schlecht) verweist unmittelbar auf die Existenz von Zweiheiten im ontologischen Bereich. Die Zweiheit ist demnach leichter einzusehen als die Einheit. Erst aus der Existenz der Zweiheit wird nachträglich die Existenz von Einheiten deduziert. Dass die Existenz der Zweiheit an der Existenz eines Gegensatzes abgelesen wird, unterstreicht die konzeptuelle Einheit der Zweiheit. Die Zweiheit des Gegensatzes *verweist* auf die Einheiten, die diesen Gegensatz bilden. Die Zweiheit selbst *ist nicht* aus diesen Einheiten gebildet. Unterschwellig also führt Platon in diesem Argument die Überlegungen weiter, die er im *Phaidon* angestellt hatte.

3.2. Wofür die Zahlen gut sind (520c-526c)

Die Einführung der Ideenlehre am Leitfaden der Zahlen im 5. Buch der *Politeia* wird durch die Darstellung des Fachs Arithmetik im 7. Buch

ergänzt. Die Ausführung über die große Bedeutung der Arithmetik steht im Kontext des Bildungsgangs, dem sich die „Wächter“ von „Kallipolis“ (527c) zu unterziehen haben. Sie wird von der Metaphorik beherrscht, die durch das Höhlengleichnis vorgegeben worden war. So wird zu Beginn der Ausführung danach gefragt, welches Wissen die Wächter des geplanten Staates vom Dunkeln zum Licht führen und zum „Sein“ aufsteigen lassen kann (521c). Schon die umständliche Einleitung zur Darstellung der Arithmetik macht deutlich, welche herausragende Bedeutung dieser Wissenschaft zukommt. Doch worin besteht ihre ausgezeichnete Rolle?

Die Funktion der Arithmetik tritt zutage, wenn gewisse Wahrnehmungen nicht unmittelbar deutlich sind, sondern zum Nachdenken anreizen. Unentschiedene Wahrnehmungen verlangen spontan nach der Intervention der Zahl. Das Beispiel, das Sokrates gibt, ist anschaulich – im Wortsinne. Er zeigt Glaukon drei Finger einer Hand und lässt ihn bemerken, dass der Sehsinn daran nicht zweifelt, ob das Gesehene Finger sind oder nicht (523c). Wenigstens dies ist untrüglich. Wenn es aber darauf ankommt, sich die Eigenschaften der Finger bewusst zu machen, liefert die Wahrnehmung ein Bündel ungeordneter Wahrnehmungsdaten: Derselbe Finger ist groß und klein oder weich und hart. Das bringt die Seele in Verlegenheit, denn wie kann dieselbe Sache gegensätzliche Eigenschaften annehmen? Die amphibolischen Wahrnehmungen veranlassen also die Seele „die Überlegung und das Denken“ (λογισμὸν τε καὶ νόησιν) zu Hilfe zu „rufen“. Unter Rückgriff auf „die Überlegung und das Denken“ kann sie „überprüfen, ob jedes Einzelne der angezeigten Daten eins oder zwei ist“ (ἐπισκοπεῖν εἴτε ἓν εἴτε δύο ἕκαστα τῶν εἰσαγγελλομένων, 524b). Wenn die „angezeigten Daten“ (τὰ εἰσαγγελλόμενα) zwei sind, dann ist jedes der beiden eins und verschieden vom anderen. Wenn aber wiederum jedes eins ist und beide zusammen zwei, dann denkt die Seele die zwei getrennt. Wären sie nicht getrennt, würde die Seele sie nicht als zwei, sondern als eines denken (524c).

Während also die Wahrnehmung in solchen Situationen Bündel von zusammengeschmolzenen Gegensätzen an die Seele weitervermittelt, bringt das Denken Ordnung in diese Konglomerate hinein, indem es sie separiert. Das ist laut Sokrates der Ursprung dessen, dass wir sagen können, „was eigentlich das Große ist und was das Kleine“ (524c). Das Große, das Kleine und Ähnliches sind aber, wie Sokrates bemerkt, „das Intelligible“. Einheit und Zweiheit sind also offenbar die Hauptinstrumente des Denkens, anhand deren es Ordnung in den Wahrnehmungen schafft und zur Feststellung des Intelligiblen gelangt. Wie im fünften Buch spielen

auch hier die Zahlen eine eminente Rolle im Übergang zum Denken der Ideen. Man gelangt zu den Ideen dadurch, dass man Eigenschaften zählt und durch das Zählen vereinheitlicht und bestimmt. Wie im oben diskutierten Passus des 5. Buches scheint auch hier die Zweiheit einen gewissen Vorsprung vor der Einheit zu haben. Zunächst stellt die Seele fest, dass die Wahrnehmung Gegensätzliches verkündet, also etwas, was das Denken als „zwei“ zählt. Erst durch die Analyse der Zweiheit wird ein Bewusstsein dafür erlangt, dass jeder Bestandteil dieser Zweiheit jeweils eine Einheit ist.

Mit einem Begriff aus Aristoteles' *Physik* könnte man die Zahl, die der Seele verhilft, Zugang zu den Ideen zu erlangen, „zählende Zahl“ nennen (*phys.* IV 14, 223a22-29). Die Ausführung zur „zählenden Zahl“ ist für unsere Darstellung deswegen von Bedeutung, weil sie beweist, dass schon der Platon der Dialoge und nicht nur der Platon der ungeschriebenen Lehren eine besondere Beziehung zwischen den Ideen und den Zahlen hergestellt hat. Die erste Hinwendung zum Seienden, heißt es in diesem Kontext, wird durch die Arithmetik erwirkt (521d, 523a, 525a) und zwar dadurch, dass sie die Eigenschaften der Dinge zählt und im Zählen als Einheiten hinstellt. Dabei kann es paradoxerweise geschehen, dass „die Seele“ einen unmittelbaren Zugang zur Zweiheit hat und zur Einheit erst durch die Vermittlung der Zweiheit gelangt.

Das erinnert uns zugleich an die Aporie des *Phaidon*, dernach die Konstruktion der Zwei aus einer Addition von Einheiten zu einer Denkmöglichkeit führt. Die Zwei ist, laut der „sicheren“ Hypothese an der Sokrates auf Gedeih und Verderb festhalten will, eine Idee und kommt Paaren von Dingen durch Partizipation zu. Eine Sache ist zwei – in diesem Kontext ist der Solözismus inhaltlich gerechtfertigt –, wenn sie an der Idee der Zweiheit teilhat.

Der Anstoß, den Platon an der Konstruktion der Zahl durch eine Operation zu nehmen scheint, wird durch eine Bemerkung im 7. Buch der *Politeia* in ein helleres Licht gestellt. Nach der Darstellung der Arithmetik wird die Rolle der Geometrie unter die Lupe genommen (526c-527c). So wie er es auch hinsichtlich der Arithmetik gemacht hatte, fragt sich Sokrates, inwiefern die Geometrie zur Schärfung des geistigen Auges beiträgt. Die Geometrie soll letztendlich die Kontemplation der Idee des Guten erleichtern. Nun sieht Sokrates den Beitrag der Geometrie in dieser Hinsicht darin, dass sie zwar zeitliche Begriffe für ihre Methoden gebraucht, es jedoch auf unzeitliche Verhältnisse abgesehen hat. Unter den Zeitwörtern, die in der Sprache der Geometer in uneigentlicher

Bedeutung herumspuken, ist auch das Verb „hinzufügen“ (προστιθέναι, 527a). „Hinzufügen“ ist aber auch das Wort, das im *Phaidon* die Aporie der Konstruktion der Zwei bewirkt. So stimmen recht eigentlich Geometrie und Arithmetik darin überein, dass zu einem Gegenstand – egal ob geometrischer oder arithmetischer Art – nichts „hinzugefügt“ werden kann. Eine „Operation“ (πράξις, 527a) im Sinne einer „Konstruktion“ hat in der Geometrie nur aus didaktischen Rücksichten einen Sinn. Genauso wenig lässt sich eine „Operation“ in der Arithmetik konsequent denken. (Vgl. *resp.* 476a: Die πράξις gehört zu den Ursachen der Vervielfachung.) Die Addition und die anderen arithmetischen Operationen müssen also ihrer Prozessualität entkleidet werden und anders als durch „Hinzufügung“ oder „Wegnahme“ definiert werden. Platon wird in seinem Konzept der „Teilhabe“ den Schlüssel zu einer vollgültigen Definition arithmetischer Operationen sehen.

4. Platons Ideenzahlen in den Referaten des Aristoteles. Die Ideenzahlen und die „unkombinierbaren“ Einheiten („Monaden“)

Nun wollen wir die Frage stellen, wie sich die oben referierten Passagen zu den Aristotelischen Berichten über Platons Lehre von den Ideenzahlen verhalten und ob sich die obigen Textstellen und die Referate des Aristoteles gegenseitig beleuchten können. Aristoteles verweist mehrmals in der *Metaphysik* auf eine These der „ungeschriebenen Lehren“ Platons, dergemäß die Ideen mit Zahlen zu identifizieren seien, so zuerst in *met.* A 6, 987b21-22.¹⁵ Weitere Stellen, die mit ziemlicher Sicherheit auf Platon bezogen werden können, sind *met.* M 6, 1080b11-14 und N3, 1090b32-1091a5.¹⁶ (Zu den Ideenzahlen siehe die *Testimonia Platonica* 56-63 bei Gaiser, 1998.) Freilich kann im Kontext dieser Arbeit nicht auf alle hochkomplexen Gedankengänge der Bücher M und N der *Metaphysik* eingegangen werden. Es soll ein einziges Problem herausgegriffen werden, das die oben dargestellten Ausführungen über die Zahl aus dem *Phaidon* und der *Politeia* erhellen kann.

Laut *met.* M 6, 1080b11-14 und N3, 1090b32-1091a5 hat Platon – der hier freilich nicht namentlich erwähnt wird – die Ideenzahlen von den arithmetischen Zahlen und geometrischen Figuren, also von den Gegenständen der Mathematik, unterschieden. Dass Platon die Gegenstände der Mathematik als Mittelstufe zwischen den Ideen und den sinnenfälligen Dingen annahm, ist in *met.* A 6, 987b14-18

sicher belegt, weswegen alle Stellen, an denen eine Unterscheidung zwischen Ideenzahlen und mathematischen Gegenständen *stricto sensu* vorgenommen wird, mit einiger Gewissheit auf Platon bezogen werden können. Hinzu tritt noch eine systematische Bemerkung des Aristoteles, dass die Ideen entweder Zahlen sind oder gar nicht existieren (*met.* M 6, 1081a12-17). Er bezieht sich hier auf die Deduktion der Ideen aus zwei höheren Prinzipien, dem Einen und der „unbestimmten Zweiheit“, die ebenfalls in den „ungeschriebenen Lehren“ thematisiert wurde (*met.* A 6, 987b18-22). (Siehe dazu die *Testimonia Platonica* 49-55 bei Gaiser 1998.) Aus dem Einen und der „unbestimmten Zweiheit“ müssen aber notwendig Zahlen entstehen, so dass sich dadurch Aristoteles' Bemerkung, dass die Ideenlehre mit der Gleichsetzung Ideen = Zahlen steht und fällt, vollkommen rechtfertigt. Für die Ideenzahlen gebraucht Aristoteles die Ausdrücke: ὁ εἰδητικός ἀριθμός („die eidetische Zahl“)¹⁷, ὁ πρῶτος ἀριθμός¹⁸ („die primäre Zahl“), ὁ ἀριθμὸς τῶν εἰδῶν¹⁹ („die Zahl der Wesensformen“), ὁ ἀριθμὸς τῶν ἰδεῶν („die Zahl der Ideen“).²⁰ Im Folgenden werden wir den Terminus „Idealzahl“ gebrauchen, weil wir den Aspekt der „Idee“ vorläufig zurückstellen und die Zahlhaftigkeit dieser Wesenheiten untersuchen wollen.

Nun richtet Aristoteles in den Kapiteln 6-9 des Buches M und im Buch N einen vernichtenden Angriff gegen die Idealzahlenlehre Platons und der Alten Akademie. In M 6 präsentiert er die Systematik der Idealzahlenlehre, die teilweise von ihm selbst konstruiert ist.²¹ Die Idealzahlen können zunächst an sich betrachtet werden (I): Sie stehen in einer Reihenfolge und sind durch ihr Eidos (Wesensform) voneinander verschieden (1080a17-18). Man kann aber auch auf die Einheiten („Monaden“) bedacht sein, die diese Idealzahlen zusammensetzen. In diesem Fall (II) ergeben sich drei Möglichkeiten:

1. Jede Einheit ist von jeder anderen Einheit durch ihr Eidos verschieden. Das hat zur Folge, dass „keine“ Einheit mit irgendeiner anderen Einheit „kombinierbar“ ist. Jede „Monade“ oder Einheit ist „unkombinierbar“ (ἀσύμβλητος). Damit meint Aristoteles, dass die Einheiten, selbst innerhalb ein und derselben Idealzahl, in keine Operationen eingebunden werden können. Sie können „nicht“ miteinander „verglichen“ werden – eine andere Bedeutung von ἀσύμβλητος – und stehen jeweils alleine für sich da, auch wenn sie zu zweit, zu dritt, zu viert usw. jeweils eine Idealzahl bilden.

2. Jede Einheit ist mit jeder anderen Einheit „kombinierbar“ (συνβλητός). Von diesem Typus ist die Einheit, die die mathematische Zahl zusammensetzt.
3. Nur innerhalb *einer* Idealzahl ist jede Einheit mit jeder anderen Einheit „kombinierbar“. Die Einheiten innerhalb der Zweiheit haben ein anderes Eidos als die Einheiten innerhalb der Dreiheit, Vierheit usw. Innerhalb *einer* Idealzahl sind die Einheiten „kombinierbar“, von Idealzahl zu Idealzahl dagegen, „unkombinierbar“.

Es besteht (III) auch die Möglichkeit, dass es Zahlen jeder dieser Art gibt (wobei unklar bleibt, ob die Möglichkeit [I] mitberücksichtigt ist oder nicht), keiner dieser Art oder mancher dieser Art.

Im vorliegenden Unterkapitel wollen wir uns auf die Option II.1 konzentrieren, dergemäß „keine“ Einheit mit irgendeiner anderen Einheit „kombinierbar“ sei. Diese Option kann uns wertvolle Hinweise zum Verständnis der Platonischen Theorie der Zahl geben. Von ihr sagt Aristoteles paradoxerweise, dass sie nur in gewissen Schranken vertreten wurde (M 6, 1081a35-36). In der Kommentarliteratur zu dieser Stelle heißt es, dass die Option der gänzlich unkombinierbaren Einheiten gar nicht vertreten worden ist (vgl. Ross, 1924, *ad loc.*) und dass Aristoteles nur der Vollständigkeit halber diese Option eingehend referiert. Tatsächlich aber sagt Aristoteles nur, dass *eine gewisse* Variation dieser Auffassung keine Vertretung fand, nämlich die Auffassung, dass es primär bloß eine Reihenfolge von Einheiten gibt, die erst im Nachhinein, durch Gruppierung, die Idealzahlen ergeben. Das wäre, bemerkt Aristoteles, logisch unmöglich, da ja die Einheiten als „unkombinierbar“ gelten sollen. Vor allem aber ist das deswegen unmöglich, weil die zweite Einheit schon gegeben wäre, bevor durch Gruppierung der zweiten und der dritten Einheit die Zahl Zwei entstünde. Wir müssten also die zweite Einheit als *zweite* Zählen, noch bevor es die Zahl 2 überhaupt gibt. „Nun hat zwar niemand von ihnen *auf diese Weise* die Einheiten für unkombinierbar erklärt, aber aus den Prinzipien jener Denker folgt logisch auch diese Konsequenz, die freilich an sich genommen unmöglich ist“ (M 7, 1081a35-1081b1).

Was allerdings offenbleibt, ist die Möglichkeit, dass die Idealzahlenreihe primäre Geltung hat und dabei trotzdem die Einheiten in jeder Idealzahl eidetisch voneinander verschieden sind. In der Tat muss die Zahl Zwei schon gegeben sein, bevor die zweite Einheit in der Zahl Zwei eben als *zweite* Einheit gezählt werden kann. Das führt uns zurück zur oben

diskutierten Konzeption des *Phaidon*, dass eine Zahl nicht als Summe ihrer Einheiten definiert werden kann. Im Prinzip lässt sich das Argument des *Phaidon*, wie wir schon gesehen haben (siehe 2.3), auch folgendermaßen formulieren: Um eine Einheit zu einer anderen Einheit zu addieren, muss man das Konzept einer zweiten Einheit schon von Hause aus mitbringen. Man greift also in der Operation auf das Ergebnis der Operation schon voraus. Freilich ergeben $1 + 1$ die Zahl 2. Allerdings kann die 2 nicht als $1 + 1$ definiert werden.

Aristoteles scheint also in der Tat in seiner Kritik an der innerakademischen Idealzahlentheorie Ansätze zu reflektieren, die schon in der Idealzahlenlehre der Dialoge angelegt sind. Die schon besprochenen Stellen aus der *Politeia* legen die Annahme nahe, dass wir eine Sache unmittelbar als „Zwei“ denken, ohne den Umweg über das $1 + 1$ zu nehmen. Eine Sache ist doppelt, eine Sache ist zwei – um den schon oben gebrauchten Solözismus noch einmal zu verwenden –, wenn sie an dem Eidos Zweiheit teilhat. Freilich ergibt die Analyse im Nachhinein, dass es in einem Paar eine erste und eine zweite Einheit gibt. Die zweite Einheit ist eidetisch von der ersten Einheit verschieden. Auch die *Politeia*-Stelle sprach von der Verschiedenheit der Einheiten, die die Zwei zusammensetzen. Die zweite Einheit kann es aber nur geben, weil es die Zwei als *Eidos*, die *Zweiheit*, im Vorhinein schon gibt.

Man kann also die Vermutung anstellen, dass Aristoteles in seiner Kritik der Idealzahlenlehre Diskussionen der Alten Akademie reflektiert, die ihrerseits Echos aus den oben besprochenen Platonischen Dialogen festhalten. Der Rahmen dieser Diskussionen ist viel zu komplex, um als bloße Verzerrung der Dialogpassagen zu gelten (pace Steel, 2012). Vielmehr belegt die Konkordanz zwischen M 7 (als Beispiel genommen) und den Problemstellungen im *Phaidon* und in der *Politeia*, dass die Aristotelische Kritik und die Dialogpassagen auf innerakademische Debatten verweisen. Die Einheiten der idealen Zwei sind in der Tat eidetisch voneinander verschieden. Sie sind „unkombinierbar“ oder „unvergleichbar“, wie es in *Metaphysik M* heißt. Weil die Zahlen Eide (Wesensformen) sind, deswegen ist die erste Einheit von der zweiten Einheit in der idealen Zwei eidetisch verschieden. Sie sind auch „unkombinierbar“, weil sich die ideale Zwei nicht als Addition von zwei Einheiten definieren lässt. Der Primat gehört der Zahl an und nicht den Einheiten. Deswegen ist es auch absurd, die Idealzahlenfolge als Reihenfolge der in den Idealzahlen enthaltenen Einheiten zu missdeuten, so wie Aristoteles dies in *Metaphysik M* 7 tut. Wie schon Sokrates im *Phaidon* bemerkte, kann man die Zwei nicht durch

eine Addition von zwei sukzessiven Einheiten erreichen. Schon das hier hervorgehobene Wort unterstreicht den Zirkelschluss, in den wir uns durch eine solche Auffassung verstricken würden.

5. Alexanders Zeugnis über den Einheitscharakter der Platonischen Ideen

Abschließend sollen noch zwei Zeugnisse über die Einheit der Ideen diskutiert werden, die im *Metaphysik*-Kommentar Alexanders von Aphrodisias zu lesen sind. Diese Zeugnisse vervollständigen das Bild, das wir uns von der Bedeutung dieses Merkmals der Ideen gemacht haben, und bringen zugleich neue Aspekte ans Licht. (Zu Alexander und der „ungeschriebenen Lehre“ Platons siehe jetzt auch Granieri 2024.) Im Kommentar zu Aristoteles' Ausführung über die „unbestimmte Zweiheit“ (*met.* A 6, 987b33-988a1) ergänzt Alexander die von Aristoteles' gelieferten Informationen um Einzelheiten, die er vielleicht aus Aristoteles' Nachschrift der Platonischen Vorlesung *Über das Gute* entnimmt. Unter diesen Einzelheiten findet sich auch die Abstufung der „Seienden“ in der Dimensionenfolge Körper-Flächen-Linien-Punkte. (Siehe dazu Gaiser, 1998, 41-89 und *passim*.) Sonderbarerweise behauptet Alexander, dass „sie“ (offenbar Platon und die Mitglieder der Alten Akademie) die Punkte als „Monaden“ („Einheiten“) bezeichnet hätten. Unter den Seienden gäbe es nichts Fundamentaleres als eben diese „Einheiten“. Die Einheiten aber sind Zahlen, so dass die Zahlen den Seienden vorrangig sind und ihre Prinzipien ausmachen (*αἱ δὲ μονάδες ἀριθμοί, οἱ ἀριθμοὶ ἄρα πρῶτοι τῶν ὄντων*) – so der Bericht Alexanders. Dass die Punkte mit den „Monaden“, also den arithmetischen Einheiten, enggeführt werden, ist bemerkenswert. Wenn Alexander nicht irrt, bestand somit in der Alten Akademie das Bestreben, die Geometrie auf die Arithmetik zurückzuführen. Der geometrische Punkt, als reines Denkobjekt verstanden, wurde offenbar zugleich auch als arithmetische Einheit begriffen. Ja letztendlich, sagt Alexander, sind solche Einheiten Zahlen, so dass die Zahlen die Grundbausteine der Wirklichkeit darstellen.

Ohne der Frage hier nachgehen zu können, wie genau die Gleichsetzung von Punkt, arithmetischer Einheit und Zahl erfolgte, soll im Folgenden die Gleichsetzung der Zahlen mit den Ideen im Bericht Alexanders unter die Lupe genommen werden:

Und da, ihm (Platon) gemäß, die Wesensformen und die Ideen den Dingen, die auf sie bezogen sind, vorausgehen und ihre Existenz separat von den Dingen haben [...], bezeichnete er die Wesensformen als Zahlen. Denn wenn das Eingestaltige (τὸ μονοειδέες) den Dingen, die darauf bezogen sind, vorausgeht, nichts aber der Zahl vorausgeht, sind die Wesensformen Zahlen. Aus diesem Grund sagte er (Platon), dass die Prinzipien der Zahl zugleich auch Prinzipien der Wesensformen und das Eine Prinzip von allem sind.²²

Nachdem einmal Alexander festgestellt hatte, dass für Platon die Einheiten die Fundamente der Dinge ausmachen und dass diese Einheiten Zahlen sind, kann er nun die Zahlen mit den Ideen identifizieren. Das metaphysische Axiom, das diese Identifikation ermöglicht, besagt, dass „das Eingestaltige“ (τὸ μονοειδέες) das Prinzip der nachgeordneten Dinge ist. Alexander gebraucht also jenen Terminus, der in der Ideenlehre des *Phaidon* eine zentrale Rolle spielte (siehe oben 2.2). Es ist sehr unwahrscheinlich, dass Alexander den *Phaidon* nachgeschlagen hat, um diese Stelle der Aristotelischen *Metaphysik* zu kommentieren. Wahrscheinlicher ist es, dass der Terminus „das Eingestaltige“ (τὸ μονοειδέες) schon in Alexanders Vorlage, also in der früharistotelischen Schrift *Über das Gute* vorkam. Das würde bedeuten, dass Aristoteles' Berichte nicht etwa Verzerrungen von Dialogpassagen sind, sondern die gemeinsame terminologische Grundlage der Dialoge und Platons ungeschriebener Lehren offenbaren. Denn es ist höchst unglaublich, dass Aristoteles' *Über das Gute*, das Alexander hier vermutlich vor Augen hat, Verzerrungen des *Phaidon* enthalten soll.

Wir haben hier also einen Beleg dafür, dass Platon einen Begriff, der ihm im *Phaidon* zur Begründung der Ideenlehre diente, in seiner innerakademischen Lehrtätigkeit dafür gebrauchte, um die Identifizierung der Ideen mit Zahlen zu rechtfertigen. Aufgrund ihrer *Ein-förmigkeit* sind die Ideen das unhintergehbare ontologische Fundament der Dinge. Aufgrund ihrer jeweiligen Einheit sind aber auch die Zahlen das allererste Fundament der Dinge. Ideen und Zahlen schließen sich also zu einer wesentlichen Einheit zusammen.

In einem anderen Zeugnis zu Platons *Metaphysik*, das allerdings eher eine eigenständige Überlegung Alexanders selbst zu sein scheint, hebt der Kommentator die Rolle der Einheit der Idee für die *Teilhabe* hervor. Die *Teilhabe* ist die – in vielerlei Hinsicht problematische – Relation, die das sinnenfällige Ding mit der ihm entsprechenden Idee hat. Laut Alexander

ist gerade die Einheit der Idee dasjenige, was dem sinnenfälligen Ding die Teilhabe an der ihm entsprechenden Idee ermöglicht. „Denn wenn der Mensch-an-sich eine einfache Wesensform ist (εἶδος τί ἐστὶν ἀπλοῦν), ist es klar, dass das, was sich ihm anähneln, sich ihm wohl gemäß der Wesensform anähneln“.²³ Gerade weil die Idee nichts anderes als einfache Wesensform ist, kann sich das sinnenfällige Ding der Idee nur gemäß der Wesensform angleichen, weil es keine anderen Hinsichten gibt, nach denen das Ding und seine Idee in ein Verhältnis treten können. Gewiss kann dieses Argument nicht als Argument für die Existenz der Idee gelten. Dass dem sinnenfälligen Ding eine Idee entspricht, wird bereits – aufgrund anderer Argumente – vorausgesetzt. Ist das aber einmal festgelegt, so vermittelt die Einheit der Idee zwischen der Idee und dem sinnenfälligen Ding, dessen Wesen sie ‚repräsentiert‘. Die Dinge einer Klasse sind ihrem Wesen nach der Idee dieser Klasse ähnlich, weil die Idee nichts anderes und nicht mehr ist als eben jenes Wesen (κατὰ τὸ εἶδος ὅμοιοι εἰσιν οἱ ἄνθρωποι τῇ ιδέᾳ οὐδὲν ἄλλο οὔση).²⁴ Die Einheit der Idee ermöglicht also die Teilhabe des Dinges an der Idee. Die ontologische Grundlage und Bedingung für das eindeutige Verhältnis zwischen sinnenfälligem Ding und Idee ist die Einheit, die *Ein-förmigkeit* der Idee. Die Einheit der Idee ermöglicht die Einsicht in die ‚Funktionsfähigkeit‘ des vielumstrittenen ‚Prozesses‘ der *Teilhabe* an der Idee. Nur auf der Grundlage der Einheit der Idee kann die Teilhabe nachvollzogen werden. Zwar ist das offenbar eine eigenständige Reflexion Alexanders selbst, aber sie trifft die Sachlage genau und deckt höchstwahrscheinlich einen von Platon selbst intendierten Zusammenhang auf.

Die zwei Zeugnisse Alexanders zeigen beide die Schlüsselrolle, die der Einheit der Idee in der Konstitution der Platonischen Ideenzahlenlehre sowie in der Begründung des Konzeptes der ‚Teilhabe‘ zukommt.

6. Fazit und Ausblick

Die obigen Ausführungen haben gezeigt, welche eminente Rolle den Konzepten von ‚Einheit‘ und ‚Zahl‘ schon von Anfang an in der Konstitution der Platonischen Ideenlehre zukommt. Die Betonung der Einheit der Idee und der ideellen Einheit der Zahl, die von Anfang an die Ideentheorie begleiten, macht deutlich, dass der Begriff der „konkreten Totalität“, durch den der Neuplatonismus und der deutsche Idealismus die Platonische Ideenlehre umformulieren, zu einem Verlust des

„monadischen“ Deutungsmusters der Ideen geführt hat (*pace* Halfwassen, 1999). Gewiss ist der „monadische“ Charakter der Idee mit dem Konzept der Ideendihärese nicht unvereinbar, wie der *Philebos* (15a-c) das deutlich zeigt. Jedoch wird die Relation der Ideen untereinander nicht mehr, wie im Konzept der „konkreten Totalität“, als Komplex von Inklusions- und Exklusionsverhältnissen gedeutet werden können. Die Interpretationen, die wir hier vorgelegt haben, weisen entschieden in eine andere Richtung. Sie deuten auf eine hierarchische Anordnung der als Einheiten konzipierten Ideen hin, indem die höhere Idee (die Zwei, z.B.) fundamentaler ist als die untergeordnete (die Eins, z.B.), ohne *aus* ihr und Ihresgleichen zusammengesetzt zu sein. Dieser Komplex von als Einheiten begriffenen Ideen trug in der Alten Akademie die Bezeichnung ἔκθεσις („Anordnung“)²⁵, die der Sprache der Mathematik entlehnt ist. Das verweist noch einmal auf die Kommunikation von Metaphysik und Mathematik in Platons Akademie.

Endnotes

- ¹ Die Maskulinform ist dadurch zu erklären, dass Plotin die Idee zugleich auch als einen „Gott“ auffasst.
- ² Für die griechischen Quellenauforen und ihre Werke werden die Abkürzungen des Franz Joseph Dölger-Instituts zur Erforschung der Spätantike verwendet. Das Abkürzungsverzeichnis ist einsehbar unter: www.antike-und-christentum.de/rac/abkuerzungen (letzter Zugriff 13.07.2024). Sofern nicht anders vermerkt, stammen die Übersetzungen der Zitate von mir.
- ³ Procl. *inst. theol.* prop. 103, p. 92,13.
- ⁴ Al. Aphr. in *Aristot. met.* 66,19-22 Golitsis = 79,16-19 Hayduck und 67,22-24 Golitsis = 81,8-10 Hayduck. Siehe frg. 3 Ross aus *De ideis*.
- ⁵ Für gnomische Hervorhebungen werde ich im Folgenden immer die einfachen Anführungszeichen ‚ ‚ gebrauchten.
- ⁶ Al. Aphr. in *Aristot. met.* 55,20-56,5 Hayduck = 45,22-32 Golitsis = frg. 2 Ross (p. 113-114), vielleicht aus Aristoteles' *De bono*.
- ⁷ Al. Aphr. in *Aristot. met.* 51,19-22 Hayduck = 42,20-24 Golitsis.
- ⁸ Ein Problem der Ideenlehre und der Gattungsdihärese ist, ob der Teilgattung, die man durch die Dihärese erzielt, auch eine φύσις entspricht (hier am besten mit „Realität“ o.ä. zu übersetzen), ob also die Teilgattung wirklich auch ein εἶδος ausmacht. Siehe *resp.* V,454a6, b6-7, d7-8.
- ⁹ Man könnte den Ausdruck ἕκαστον ὃ ἔστι (78d) auch übersetzen als: „Das, was jedes Einzelne ist“.
- ¹⁰ Vorausgesetzt natürlich, dass ‚konkrete Totalität‘ mit ‚Zusammensetzung‘ gleichbedeutend ist. Plotin würde gewiss bestreiten, dass die Idee in demselben Sinn wie ein Verstandesbegriff zusammengesetzt ist. Wir fassen hier aber ‚Zusammensetzung‘ auch in jenem weitesten, spekulativen Sinn auf, in dem eine Idee bei simultaner Selbstidentität zugleich alle anderen Ideen ist. Unsere These ist, dass die hier referierten Platonischen Argumente auch einer so weit gefassten Konzeption von ‚Zusammensetzung‘ widersprechen.
- ¹¹ Die griechischen Handschriften enthalten diese zweite Möglichkeit nicht. Sie ist eine Ergänzung J. Burnets: ἢ τὸ προστεθεῖν (sc. ἔν), „oder die hinzuaddierte (sc. Eins)“. P. Vicaire sieht von der Ergänzung ab.
- ¹² Anstatt des irreführenden τοῦ, das in den Handschriften überliefert ist, lese ich hier die Korrektur τῷ des Arethas (*ut videtur*) sowie einiger *manus recentiores*. Siehe den kritischen Apparat in der Ausgabe Vicaire's.
- ¹³ Beide sind ein Echo des οὐδὲ ὡς in Zeile 96e7.
- ¹⁴ Überliefert ist ἀλλήλων. Badham dachte an ἄλλη ἄλλων und Slings erwägt ἄλλου ἄλλων. Zu dieser Stelle siehe Strobel (2007), 195.
- ¹⁵ Steel hat mit guten Gründen den Zusatz τοὺς ἀριθμούς („Zahlen“) an dieser Stelle verteidigt (Steel, 2012, 187).

- ¹⁶ Siehe auch N 2, 1090a4-6 im Vergleich mit A 6, 987b24-25. Höchstwahrscheinlich ist auch hier Platon gemeint.
- ¹⁷ *Met.* N 2, 1088b34.
- ¹⁸ *Met.* M 7, 1081a4-5. (Wenn hier nicht etwa bloß auf seine anfängliche Klassifikation zurückgegriffen wird. Der Zusatz *ἐκάστω* scheint dafür zu sprechen, dass der Ausdruck doch mit inhaltlicher Gewichtung gebraucht wird.)
- ¹⁹ *Met.* M 7, 1081a21.
- ²⁰ *Met.* N 3, 1090b37.
- ²¹ Schon die Einleitung zu dieser Systematik (1080a12-16) stimmt mit dem überein, was wir aus *met.* A 6 wissen. Platon muss also notwendigerweise hier mitberücksichtigt sein.
- ²² Al. Aphr. *in Aristot. met.* 45,28-32 Golitsis = 56,1-5 Hayduck. Siehe *frg.* 2 Ross aus *De bono*.
- ²³ Al. Aphr. *in Aristot. met.* 42,21-22 Golitsis = 51,19-20 Hayduck.
- ²⁴ Al. Aphr. *in Aristot. met.* 42,23-24 Golitsis = 51,21-22 Hayduck.
- ²⁵ Aristot. *met.* A 9, 992b10-11 und N 3, 1090a2-3, mit Al. Aphr. *in Aristot. met.* 100,1-16 Golitsis = 124,12-125,5 Hayduck.

Bibliographie

Zitierte Primärliteratur

- Alexander of Aphrodisias, *Commentary on Aristotle, Metaphysics (Books I-III)*. Critical Edition with Introduction and Notes. Edited by P. Golitsis, De Gruyter 2022.
- Aristotelis fragmenta selecta* recognovit brevique adnotatione critica instruit W. D. Ross, Oxford University Press 1955.
- Aristotelis Metaphysica* recognovit brevique adnotatione critica instruit W. Jaeger, Oxford University Press 1957.
- Platonis Opera*. Tomus I tetralogias I-II continens recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E. A. Duke et al., Oxford University Press 1995.
- Platonis Opera* recognovit brevique adnotatione critica instruit Ioannes Burnet. Tomus I-V, Oxford University Press 1901-1907.
- Platon, *Phédon*. Notice de L. Robin. Texte établi et traduit par P. Vicaire, Les Belles Lettres 1995.
- Platonis Rempublicam* recognovit brevique adnotatione critica instruit S. R. Slings, Oxford University Press 2003.

Zitierte Forschungsliteratur

- Brisson, L. (Hg.). (1998). *L'interprétation ésotériste de Platon. Les Études Philosophiques*, 1 (janvier-mars).
- Călian, F. (2014). One, Two, Three... A Discussion on the Generation of Numbers in Plato's Parmenides. *New Europe College. Ștefan Odobleja Program Yearbook*, 2013-2014, 47-79.
- Corti, L. (2015). Sextus, the Number Two and the Phaedo. In S. Delcomminette, P. d'Hoine & M.-A. Gavray (Hgg.), *Ancient Readings in Plato's Phaedo* (S. 90-106). Brill.
- Gaiser, K. (1998). *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Klett-Cotta.
- Gallop, D. (1975). *Plato, Phaedo*. Oxford University Press.
- Granieri, R. (2024). Aristotle's *On the Good* and the 'Categorical Reduction Argument'. *Mnemosyne* 78.1, 29-47.
- Halfwassen, J. (1999). *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*. Bouvier.
- Menn, S. (2010). On Socrates' First Objections to the Physicists (Phaedo 95e8-97b7). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 38, 37-68.
- Radke, G. (2003). *Die Theorie der Zahl im Platonismus. Ein systematisches Lehrbuch*. A. Francke Verlag.

- Rashed, M. & Auffret, Th. (Hgg.). (2018). *L'interprétation mathématique de Platon. Les Études Philosophiques*, 1 (janvier-mars).
- Ross, W. D. (1924). *Aristotle: 'Metaphysics'*. 2 Bd. Oxford University Press.
- Steel, C. (2012). Plato as seen by Aristotle (Metaphysics A 6). In C. Steel (Hg.), *Aristotle's Metaphysics Alpha. With a new critical edition of the Greek Text by O. Primavesi. Symposium Aristotelicum* (S. 167-200). Oxford University Press.
- Strobel, B. (2007). „Dieses“ und „So etwas“. *Zur ontologischen Klassifikation platonischer Formen*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Szlezák, Th. A. (1993). *Platon lesen*. Frommann-Holzboog.
- Taylor, A. E. (1927). Forms and Numbers: A Study in Platonic Metaphysics (II). *Mind, New Series*, Bd. 36, Nr. 141, 12-33.
- Wilpert, P. (1949). *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*. Josef Habel.