

Platons Ideenlehre als Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der sprachanalytischen Philosophie

Jörg DISSE (Luzern)

Die Metaphysik, soweit wir darunter eine Disziplin verstehen, die sich mit der Frage der Transzendenz im strengen Sinne beschäftigt, mit der Frage einer jenseitigen und zugleich höheren Wirklichkeit als der uns durch die Sinne gegebenen, erscheint angesichts der heute vorherrschenden Philosophie als ein schwierigeres Geschäft denn je. Der eigentliche Begründer der Metaphysik in diesem Sinne aber ist Platon. Er hat als erster die gesamte Wirklichkeit von diesem Gesichtspunkt her konsequent zu verstehen versucht. Sein prägender Ansatz besteht allerdings darin, durch die Ideenlehre vor allem dem *Begriff* einen metaphysischen Status verliehen zu haben. Begriffe sind nicht nur menschliche Konstrukte, sondern ihnen wird bei Platon eine von der Welt der Sinnesdinge abgehobene Realität zugeschrieben.

Diesen metaphysischen Status scheint der Begriff im 20. Jahrhundert jedoch endgültig eingebüßt zu haben. Vom Begriff aus führt heute kein Weg mehr aus der Endlichkeit, aus der Immanenz, der bloßen Diesseitigkeit heraus, nicht einmal mehr hin zu einem transzendentalen Apriori. Der Begriff ist entzaubert, er ist in der modernen Semantik meist zu einem zeitlichen Gebilde unter anderen herabgesunken, mit dem metaphysisch kein Staat mehr zu machen ist.

Dies bedeutet jedoch m. E. weder das Ende der Metaphysik als solcher, noch diskreditiert es schlechthin Platons Ideenlehre als Metaphysik verstanden. Ich möchte vielmehr aufweisen, daß die Metaphysik gerade von Platon her als eine ernstzunehmende Anfrage auch an die heutige Philosophie anzusehen ist. Diejenige Richtung gegenwärtiger Philosophie aber, die sich mit dem Status des Begriffs befaßt und zu dessen Entzauberung stark beigetragen hat, ist die sogenannte sprachanalytische Philosophie, vor allem diejenige Richtung der sprachanalytischen Philosophie, die sich als „ordinary language philosophy“ bzw. „Philosophie der normalen Sprache“ versteht und die Alltagssprache zum entscheidenden Sinnkriterium erhoben hat. In Anknüpfung an ihren Ansatz möchte ich in einem ersten Teil anhand einer Gegenüberstellung von Platon und Wittgenstein deutlich machen, daß vom Begriff her tatsächlich kein Weg mehr zur Metaphysik führt. Diese Kritik soll jedoch der weithin antimetaphysischen Einstellung der sprachanalytischen Philosophie keinen Vorschub leisten. D. h. statt Platon – und die Metaphysik mit ihm – einseitig vor den Richterstuhl sprachanalytischer Prinzipien zu stellen, wie dies in der sprachanalytischen Platonforschung heute oft geschieht, ist es mein Anliegen, in einem zweiten Teil zugleich umgekehrt, von Platon her, zwar nicht die Existenz

einer metaphysischen Realität zu beweisen, aber doch die Möglichkeit von Metaphysik gegen ihre sprachanalytischen Kritiker zu verteidigen. Platons Ideenlehre läßt sich, wie sich zeigen wird, als Ausdruck einer metaphysischen *Erfahrung* auslegen, deren philosophische Nichtabweisbarkeit den sprachanalytischen Ansatz, zumindest soweit er sich als strikt antimetaphysisch versteht, sprengt.

I.

1. Der semantische Ursprung von Platons Ideenverständnis

Wie die sprachanalytische Platoninterpretation deutlich gemacht hat, ist mit Platons Ideenlehre nicht zuletzt eine semantische Fragestellung angesprochen.¹ Dies zeigt sich insbesondere bereits an den an Sokrates' Methode des Definierens orientierten Frühdialogen, die ich zum Ausgangspunkt meiner Ausführungen machen möchte.²

Im Dialog „Hippias major“ kommt der schöne und als weise angesehene Sophist Hippias im Prachtgewand und im Schmuck zierlicher Sandalen auf einer seiner Reisen nach Athen und wird von Sokrates in ein Gespräch über die Schönheit verwickelt. Hippias ist sich gewiß, genau über das Thema Bescheid zu wissen. Auf die Frage Sokrates' aber, was denn das Schöne sei, antwortet er wie viele andere Gesprächspartner in den Frühdialogen zunächst mit einem Beispiel. Ein schönes Mädchen sei doch eine wirkliche Schönheit (287 e). Sokrates aber möchte Hippias dahin führen, zu bestimmen, was denn das Schöne selbst sei, d. h. 1) das, was nicht nur mal schön und mal nicht schön ist, oder nur relativ schön in bezug auf anderes, sondern das, was immer schön ist, und 2) dasjenige, was bewirkt, daß die verschiedensten Gegenstände schön genannt werden, d. h. es geht um eine allgemeine, jeden Fall von Schönheit umfassende Definition des Schönen. Wonach gefragt wird, ist mit anderen Worten die Bedeutung des Prädikats „schön“, wobei unter Bedeutung eine alle möglichen Verwendungsformen dieses Prädikats umfassende, also eine gewissermaßen absolute Bedeutung gemeint ist.

Der Ablauf der frühen Dialoge Platons ist nun immer der gleiche: Die Gesprächspartner, nachdem sie einmal verstanden haben, daß es um das Definieren geht, schlagen eine Reihe von Definitionen des Schönen, der Tapferkeit, der Tugend, der Frömmigkeit usw. vor, wobei Sokrates nacheinander jede dieser Definitionen widerlegt und der Dialog am Schluß stets resultatlos endet. Auch Sokrates selbst gibt also keine Definitionen dieser Begriffe. Im „Hippias major“ werden die Definitionen

¹ Paradigmatisch kommt die Orientierung der angelsächsischen Platoninterpretation an Fragen der Semantik bei G. Vlastos, *Platonic Studies* (Princeton 1974) zum Ausdruck, auf den ich im zweiten Teil noch ausführlicher zurückkommen werde.

² Was die sprachanalytische Interpretation der sokratischen Frühdialoge betrifft, vgl. etwa die Positionen von R. E. Allen, *Plato's 'Euthyphro' and the Earlier Theory of Forms* (London 1970) und A. Nehamas, *Confusing Universals and Particulars in Plato's Early Dialogues*, *Review of Metaphysics* 29 (1975) 287–306 sowie ders., *Self-Predication and Plato's Theory of Forms*, *American Philosophical Quarterly* 26 (1979) 93–103.

des Schönen als das Passende, dann als das Brauchbare, als das Brauchbare, das Gutes bewirkt, und schließlich als Lust, die durch das Gehör und das Sehen vermittelt werden, nacheinander geprüft und verworfen, bevor das Gespräch abbricht.

All diese Definitionen aber widerlegt Sokrates wesentlich durch konkrete Beispiele, die den Anspruch der Definition auf Allgemeinheit *ad absurdum* führen. So z. B. auch im Dialog „Laches“, wo das Prädikat ‚tapfer‘ nicht durch Standhalten gegen die Feinde definiert werden kann, weil es auch Völker gibt, die die Taktik haben, fliehend zu kämpfen (Laches 191 a-b). Was die Definition zu Fall bringt, sind die empirischen Einzelfälle, die sich nicht unter eine Definition subsumieren lassen. Dabei ist zu vermuten, daß Sokrates nicht nur so tat, als könne er selber die Begriffe nicht definieren, sondern daß er auch in keiner Weise den Anspruch erhob, die von den Gesprächspartnern nicht gelieferten Definitionen selber liefern zu können. Sokrates, dies wäre eine Auslegung seiner vielbesprochenen Ironie, war sich des Aporetischen seines ganzen Unterfangens von vornherein bewußt. Jedenfalls ging es ihm nicht so sehr um das positive Definieren von Wertprädikaten – auch wenn Aristoteles dies als Sokrates' philosophiegeschichtliche Leistung verstanden wissen will –, sondern darum, dem menschlichen Wissensdünkel entgegenzuwirken, den Gesprächspartner seiner Unwissenheit zu überführen.³

2. Die Ideenlehre als Begriffsmetaphysik

Die Unmöglichkeit des Definierens, wie sie sich aus Sokrates' Gesprächskunst ergibt, kann nun philosophisch gesehen auf zweierlei Weise radikal ernstgenommen werden.

Die erste ist diejenige Platons. Da jeder Versuch, die Definition einer Idee zu erstellen, bei Sokrates daran scheitert, daß es immer wieder Beispiele gibt, die die Definition sprengen, kann dies so verstanden werden, daß es eine absolute, streng definierbare Bedeutung der Ideen zwar gibt, daß es also einen genau abgrenzbaren absoluten Begriff der jeweiligen Sache gibt, daß sie aber nicht mit Bezug auf den Sinnzusammenhang der sinnlich-wahrnehmbaren Dinge gefunden werden kann. Durch Sinneswahrnehmungen, etwa durch Sehen oder Hören, gelangt der Mensch, so im 5. Buch des „Staates“ zu keiner sicheren Wahrheit, zu keinem wahren Wissen, zu keiner ‚epistêmê‘, d. h. zu keiner notwendigen Einsicht in die Idee an sich, sondern nur zu Meinungen, ‚doxa‘, zu wahrscheinlichem Wissen (476 c ff.). Von der Sinnenwelt ausgehend führt kein Weg zu den Ideen. Wenn überhaupt, dann kann die absolute Bedeutung eines Begriffs daher nur, und dies könnte Platons Schlußfolgerung aus Sokrates' Definitionsmethode sein, in völliger Absehung vom Sinnzusammenhang sinnlich-wahrnehmbarer Gegenstände erkannt werden. Wahre Erkenntnis („epistêmê“) ist, wie wir heute sagen würden, notwendig apriorische Erkenntnis. Wir erkennen die Ideen, so Platon vor allem im „Phaidon“, durch reines, von aller Sinnlichkeit losgelöstes Denken. Da von der Empirie her kein Zu-

³ Vgl. W. Weland, Platon und die Formen des Wissens (Göttingen 1982) 61 ff.

gang zu den Ideen möglich ist, gilt es, sie mit Hilfe einer Erkenntnisform, die Platon am Schluß des 6. Buches des „Staates“ Dialektik nennt, zu erkennen, d. h. „ohne irgendwie das sinnlich Wahrnehmbare dabei mit zu verwenden, sondern nur die Ideen selbst an und für sich“ (511 b-c).⁴ Es gäbe also so etwas wie eine apriorische Einsicht in die Ideen, die ihre absolute Bedeutung erschließt.

Von dieser Apriorität der Ideen her nun kann man Platons Ideenmetaphysik im Grunde genommen ohne Gedankensprünge ableiten, nicht im Sinne eines strengen Beweises – eine eigentliche Begründung seiner Ideenlehre hat Platon selbst nie geleistet –, wohl aber als eine Reihe naheliegender Schlußfolgerungen. Aufgrund der von allen empirischen und damit zeitlichen Umständen unabhängigen apriorischen Definition erweisen sich die Ideen als etwas immer Gleichbleibendes, als „in unabänderlicher Daseinsform verharrend“ (Symp. 211 b). Sie sind das Beständige gegenüber der Wechselhaftigkeit der Sinnesdinge, die entstehen und vergehen, die kurze Zeit an den Ideen teilhaben und sich dann wieder auflösen. Wenn aber die Ideen das immer Gleichbleibende sind, so ist es naheliegend, daß sich der Inhalt der Ideen nicht nach der konkreten Wirklichkeit der Sinnesdinge richtet, wie bei Sokrates, sondern die Wirklichkeit der Sinnesdinge umgekehrt nach dem Inhalt apriorisch bestimmter Ideen. Nicht die Idee ist das unvollkommene Abbild einer sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit, sondern die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände sind umgekehrt ein unvollkommenes Abbild der vollkommenen Wirklichkeit der Ideen. Das vielerlei Schöne der Sinnenwelt ist, so im 5. Buch des „Staates“, immer nur in gewisser Weise schön, in anderer Weise aber auch wieder häßlich. Als etwas am Schönen lediglich Teilhabendes ist der schöne Gegenstand nie uneingeschränkt schön (479 a-b). Das Schöne an sich aber, da es die alle Beispiele von schön umfassende Definition von schön ist, kann nicht in gewisser Beziehung schön und in anderer häßlich, nicht bald schön und bald häßlich, nicht für die einenschön und für die anderen häßlich sein (Symp. 211 a). Platon gelangt daher zu dem Schluß, daß die Ideen etwas schlechthin Seiendes sind, das eigentlich Seiende, das seiend Seiende, wie es im „Sophistes“ heißt (266 e), während den Sinnesdingen eine Realität lediglich zwischen Sein und Nichtsein zukommt, zwischen dem unbedingt Seienden der Ideen und dem schlechthinigen Nichtsein (Pol. 479 c-d).

Von hier führt ein direkter Weg zur Auffassung der Ideenwelt als einer transzendenten Wirklichkeit. Als das schlechthin Seiende bilden die Ideen eine gegenüber der Sinnenwelt höhere Wirklichkeit, die zugleich als von der Sinnenwelt grundsätzlich getrennt angesehen werden kann, da sie als das immer gleichbleibende nichts mit der im Werden befindlichen Sinnenwelt gemeinsam zu haben scheint. Es besteht bei Platon eine radikale, eine ontologische Trennung zwischen Ideenwelt und Sinnenwelt, wie am eindeutigsten aus dem „Timaios“, dem „Gastmahl“ und dem „Parmenides“ hervorgeht. Im „Timaios“ werden die Ideen als etwas bezeichnet, was nicht „in irgend etwas anderes eingeht“ (Tim. 52). D. h. die Ideen sind, so genauer im „Gastmahl“, weder eine Art von Rede, noch eine wissenschaftliche Er-

⁴ Also gewissermaßen „nach ihrem eigenen Zusammenhang“, wie es an dieser Stelle in der Übers. von O. Apelt heißt (Platon, Sämtliche Dialoge, Bd. 5 [Hamburg 1988, 1923]).

kenntnis, auch nicht etwas, das in irgendeinem anderen ist, sei es in einem lebenden Wesen oder auf Erden oder im Himmel oder sonst in irgend etwas anderem (Symp. 211 a). Sie sind zugleich als ontologisch in jeder Hinsicht unabhängig vom Bereich der Sinnenwelt anzusehen, sie sind weder dem Wechsel der Dinge unterworfen, noch von Zunahme oder Abnahme oder sonst einer Veränderung in der Sinnenwelt betroffen (211 b). Auch die häufige Bezeichnung des Fürsichseins (,auta kath' auta') deutet auf die ontologische Getrenntheit der Ideen von der Sinnenwelt hin, wie besonders anhand des „Parmenides“ deutlich wird, wo dieses Fürsichsein der Ideen wiederum damit gleichgesetzt wird, daß „keine dieser Ideen bei uns in der Sinnenwelt ihre Wohnstätte hat“ (Parm. 133 c).⁵

Die Ideenwelt bildet also bei Platon einen sich von der Sinnenwelt strikt abhebenden, höheren, d. h. transzendenten Seinsbereich. Vor allem in den Dialogen werden die Begriffe, die Ideen auf diese Weise zu metaphysischen Einheiten erhoben. Es führt gewissermaßen ein direkter Weg von der Semantik zur Metaphysik.

3. Wittgenstein

Kommen wir jetzt zurück zum Ausgangspunkt, zur undefinierbarkeit der Ideen bei Sokrates. Den genau entgegengesetzten Weg zu Platon schlägt Wittgenstein ein. Besonders deutlich wird dies in Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen*.⁶ Auf die Frage, was denn die Bedeutung von Prädikaten wie schön, gut, tapfer, besonnen oder tugendhaft sei, würde Wittgenstein niemals mit dem Versuch einer apriorischen Definition solcher Prädikate antworten. Statt die Empirie auf ein apriorisches, die Begriffe idealisierendes Denken hin zu übersteigen, konzipiert Wittgenstein die Semantik streng von der Empirie selbst her.

So ist die Frage nach der Bedeutung von Prädikaten für Wittgenstein nicht die nach ihrer apriorischen Definierbarkeit, sondern die Frage nach der Regel der Verwendung des jeweiligen Prädikats in der je konkret gegebenen Sprache bzw. Sprachsituation. Die Bedeutung eines Prädikats aufweisen, ist nichts weiter als erklären, wie dieses Prädikat in der jeweiligen Sprache funktioniert. Diese Art von Erklärung erfolgt nicht durch eine Definition, sondern – entgegen dem ganzen sokratischen Pathos – lediglich durch Beispiele. Durch Beispiele der richtigen oder falschen Verwendung erklären wir die Verwendungsregel und damit die Bedeutung eines Prädikats in einer Sprache. Wie aber steht es mit der Einheit der verschiedenen Beispiele? Ergibt sich aus der Zusammenschau aller Beispiele eine für alle Beispiele gültige einheitliche Bedeutung des jeweiligen Prädikats? Genau dies ist für

⁵ Siehe auch Parm. 130 b 1–9. Ausführlicher zur Frage der Transzendenz der Ideenwelt siehe D. T. Devereux, Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12 (1994) 63–90 (vgl. dort die aktuelle Diskussion und die Literaturangaben bezüglich der Frage, ob die Ideen nicht zumindest auch als immanent anzusehen sind).

⁶ Einen Vergleich zwischen Wittgenstein und Platon im Hinblick auf die hier anstehende Frage unternimmt ansatzweise R. Marten, *Platons Theorie der Idee* (Freiburg/München 1975) 153 ff. Ausführlicher zu diesem Thema: P. Schulthess, *Am Ende der Vernunft – Vernunft am Ende? Die Frage nach dem logos bei Platon und Wittgenstein* (Sankt-Augustin 1993).

Wittgenstein nicht der Fall. Die Möglichkeit einer einheitlichen Bedeutung verneint er radikal. Es gibt nichts definierbar Gemeinsames, sondern die verschiedenen Bedeutungen sind nur miteinander in vielen verschiedenen Weisen *verwandt* (§ 6). Wittgenstein führt ein Beispiel für den Begriff „Spiel“ an:

„Betrachte z. B. einmal die Vorgänge, die wir ‚Spiele‘ nennen. Ich meine Brettspiele, Kartenspiele, Ballspiele, Kampfspiele, usw. Was ist allen diesen gemeinsam? – Sag nicht: ‚Es *muß* ihnen etwas gemeinsam sein, sonst hießen sie nicht ‚Spiele‘ – sondern *schau*, ob ihnen allen etwas gemeinsam ist. – Denn wenn du sie anschaust, wirst du zwar nicht etwas sehen, was *allen* gemeinsam ist, aber du wirst Ähnlichkeiten, Verwandtschaften, sehen, und zwar eine ganze Reihe.“ (§ 66)

Über diese Verwandtschaften hinaus – Wittgenstein hat diesbezüglich den Begriff der „Familienähnlichkeiten“ geprägt – gibt es seiner Auffassung nach keine Einheit der Bedeutung von Begriffen.⁷ Der Begriff „Spiel“ ist also „ein Wort mit verschwommenen Rändern“ (§ 60). Es gibt keine „exakte Erklärung“, es gibt damit aber auch keine ideale Einheit, die allen Beispielen eines Begriffs zugrundeliegt; es gibt kein Wesen des Spiels und damit auch keine absolute Definition. Die Philosophie aber sollte, statt solche idealen Einheiten zu setzen, ein, wie es drastisch heißt, „Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache“ sein (§ 109). Ideale Einheiten, Wesen bzw. definierbare Größen sind, so Wittgenstein, weiter nichts als „die Entdeckung irgendeines schlichten Unsinnns und Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat“ (§ 119). Sprache ist also nichts weiter als ein endliches Instrumentarium, das der Mensch entwickelt hat, um in einer konkreten, rein endlichen Lebenswelt zu kommunizieren.

Wir haben angesichts unserer heutigen Einsicht in die hermeneutische Perspektivität menschlichen Verstehens gute Gründe, Wittgensteins Entzauberung des Begriffs zu übernehmen und Platons Weg eines direkten Aufstiegs von der Semantik zur Metaphysik für nicht mehr begehbar zu halten. Dem Begriff als solchen, dem Begriff im allgemeinen können wir heute keinen metaphysischen Status mehr verleihen. Ist aber mit dieser Aussage über Platons gesamte Ideenlehre als Metaphysik das Urteil gesprochen? Ist es nicht denkbar, daß, wenn nicht der Begriff überhaupt, so doch zumindest gewisse Begriffe und eine auf diese Begriffe bezogene Erkenntnis die weiterhin gültige Grundlage einer Metaphysik abgeben können – nicht so, daß diesen Begriffen selbst ein metaphysischer Status eingeräumt wird, aber in dem Sinne, daß sie in einem ausgezeichneten Sinne auf eine transzendente Wirklichkeit verweisen, diese Wirklichkeit auf eine die normale Sprachlogik sprengende Weise bezeichnen?

⁷ Daß sich sein Ansatz hierbei ausdrücklich gegen denjenigen von Platon richtet, macht Wittgenstein an einer Stelle selbst deutlich: „Ich kann meinen Standpunkt nicht besser charakterisieren als dadurch, daß er in Opposition steht zu dem, was Sokrates in den Platonischen Dialogen vertritt. Denn gefragt, was Erkenntnis ist, würde ich Beispiele von Erkenntnissen auflisten und die Wörter ‚und ähnliches‘ hinzufügen. Kein gemeinsames Element kann nämlich in ihnen gefunden werden“ (MS 302.14, übers. von P. Schultness, zit. in: Garth Hallett, *A Companion to Wittgenstein's Philosophical Investigations* [Ithaca-London 1977] 33 f., siehe P. Schultness, *Am Ende der Vernunft – Vernunft am Ende? Die Frage nach dem logos bei Platon und Wittgenstein* [Sankt-Augustin 1993] 2 Anm. 7).

II.

1. Das sprachanalytische Apriori

Eine wichtige Konsequenz des von Wittgenstein her verstandenen sprachanalytischen Ansatzes ist, daß Begriffe nur im Zusammenhang von Sätzen eine Bedeutung haben. Wenn die Bedeutung eines Prädikats durch die Regel der Verwendung des Prädikats in konkreten Sprachsituationen angegeben wird, so bedeutet dies, daß sie nur im Rahmen von Aussagen Sinn haben, die sich auf konkrete Gegenstände beziehen. Was ‚blau‘ bedeutet, verifiziere ich in bezug auf Aussagen wie „Der Himmel ist blau“, „Die Vase ist blau“ oder „Seine Augen sind blau“. Blau hat nur eine Bedeutung in bezug auf konkrete, d. h. letztlich raumzeitlich gegebene Gegenstände, von denen dieses Prädikat ausgesagt wird. Auf einen konkreten Gegenstand aber wird ein Prädikat in einem Satz bezogen. Die Grundform von Sätzen ist die Zusammensetzung aus einem singulären Terminus, der auf den Gegenstand verweist, und einem generellen Terminus, d. h. einem Prädikat, das den konkreten Gegenstand charakterisiert. Im Satz „Sokrates ist klug“ ist „Sokrates“ ein singulärer, „klug“ hingegen ein genereller Terminus. Nur im Zusammenhang mit einem konkreten Sachverhalt, wie er durch diesen Satz bezeichnet wird, hat „klug“ eine Bedeutung. Es gibt keine Bedeutung von „klug“ an sich, und die verschiedenen Bedeutungen von klug in den verschiedenen Verwendungssituationen ergeben, wie gesehen, keine einheitliche Bedeutung.

Hieraus folgt nun für den sprachanalytischen Ansatz, daß es keine Erkenntnis der Bedeutung von bloßen Begriffen, von Begriffen unabhängig von konkreten, empirischen Situationen geben kann. Begriffe charakterisieren konkrete Gegenstände, die wir zum Gegenstand von Erkenntnis machen, können aber nicht selbst, für sich genommen Gegenstand der Erkenntnis sein. Ein Begriff wie ‚blau‘ verweist nicht auf eine Blauheit, auf die wir unser Erkennen unabhängig von konkreten Gegenständen lenken könnten. Die Prädikate sind vielmehr nichts als Charakterisierungen, denen – die sprachanalytische Philosophie ist im wesentlichen ein Nominalismus – keinerlei gegenständliche Wirklichkeit zukommt. Diese strenge Trennung von gegenstandsbezogenen singulären Termini und nichtgegenständlichen generellen Termini oder Prädikaten wird aus sprachanalytischer Sicht meist als unhintergebar betrachtet. Wie etwa deutlich aus Ernst Tugendhats *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* hervorgeht,⁸ kann der sprachanalytische Ansatz als eine ausdrückliche Absetzung von jeglichem, wie es heißt, gegenstandstheoretischem Verständnis von Prädikaten verstanden werden.⁹ Jede Reifizierung, jeder Versuch einer Quasivergegenständlichung der Prädikate zu sozusagen Einzelgegenständen, kommt einer aller Sprachlogik widersprechenden Vermengung der Grundkategorien gleich. Begriff und Gegenstand müssen radikal auseinandergehalten werden.

⁸ E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (Frankfurt a.M. 1976).

⁹ Vgl. ebd., 143 ff.

Wenn aber dieser Grundsatz, dieses sprachanalytische Apriori, wie ich es nennen möchte, zum absoluten Kriterium für sinnvolle Aussagen und zugleich für mögliche Erkenntnis gemacht wird, wird Metaphysik von vornherein zu einem unmöglichen Unterfangen. Unsere Sprachlogik hat sich mit Bezug auf die raumzeitlichen Dinge, mit Bezug auf die raumzeitliche Erfahrung gebildet, die Metaphysik aber, soweit sie eine transzendente Wirklichkeit zum Gegenstand hat, kann nur in einer die Raumzeitlichkeit übersteigenden Erfahrung gründen, in bezug auf die unser alltägliches Sprachverhalten aus den ebengenannten sprachgenetischen Gründen voraussichtlich zunächst einmal versagt. Wittgenstein hat in seinem *Tractatus logico-philosophicus* den bekannten Satz formuliert: „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt“ (5.6). Wie antimetaphysisch dies von Wittgenstein tatsächlich gemeint ist, geht aus der Verwendung des Adjektivs „metaphysisch“ in den *Philosophischen Untersuchungen* hervor. Es gelte „die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurückzuholen“ (§ 116). Metaphysik ist, grob gesagt, nichts anderes als die schon erwähnten Beulen der Sprache und der daraus entstehende philosophische Unsinn. Man darf, so Wittgenstein, „den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise antasten“ (§ 124), also insbesondere Begriffe, Prädikate nicht mit Gegenständen verwechseln. Da einzig der Bezug auf die raumzeitliche Wirklichkeit Aussagen zu Erkenntnisaussagen macht, bzw. beim späten Wittgenstein im tatsächlichen Gebrauch allein Aussagen, die den Umgang mit der äußeren Wirklichkeit in konkreten Handlungszusammenhängen zum Ausdruck bringen, als Wissensaussagen bzw. Aussagen mit Erkenntniswert gelten können, wird das philosophisch relevante Verständnis von erkennbarer Wirklichkeit von vornherein auf das immanent Gegebene eingeschränkt. Es entsteht ein positivistisches bzw. beim späten Wittgenstein ein zumindest quasi-positivistisches Apriori.

Es verwundert daher nicht, wenn die sprachanalytische Platonforschung die metaphysische Dimension der Ideenlehre völlig ignoriert hat.¹⁰ Sie ist aufgrund des erwähnten sprachanalytischen Apriori gezwungen, Platons Ideenlehre zu einer reinen Semantik herunterzuinterpretieren. So etwa der bekannte amerikanische Platonforscher der sogenannten Oxforder Schule, Gregory Vlastos. Ideen entsprechen, so Vlastos, im Bereich der Sprache Prädikaten, und Platon habe durch seine Zweiweltenlehre, durch die Unterscheidung von Sinnenwelt und Ideenwelt letztlich nichts als die Unterscheidung von Gegenstand und Begriff bzw. singulärem und generellem Terminus zum Ausdruck bringen wollen. Platons Verdienst sei es, auf semantischer Ebene zur bewußten Unterscheidung zwischen singulären Termini und Prädikaten beigetragen zu haben.¹¹ An Platon bemängelt aber wird, daß er die Prädikate dennoch wieder zu Einzelgegenständen höherer Art mißdeutet habe, indem

¹⁰ F. M. Cornfords These, die Ideenlehre der mittleren Periode sei „manifestly mythical“ und von daher als philosophisch überwunden anzusehen, übernimmt die sprachanalytische Platoninterpretation gewissermaßen als eine Selbstverständlichkeit (vgl. F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation* [New York 1957] 257).

¹¹ Siehe G. Vlastos, *Degrees of Reality*, in: G. Vlastos, *Platonic Studies* (Princeton 1974) 74. Vgl. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas* (Oxford 1951) 225.

bei ihm von gegenständlichen Einheiten wie Schönheit, Gerechtigkeit, Klugheit, Gleichheit oder Ähnlichkeit an sich, d. h. getrennt von den schönen, gerechten, klugen, gleichen oder ähnlichen Dingen die Rede sei.¹² Hier begehe Platon jenen grundsätzlichen Kategorienfehler, den man nur, so von einem anderen amerikanischen Platonforscher, R. E. Allen, extrem formuliert, als „kindisch“ (puerile) abtun könne, sollte Platon selbst ihn wirklich begangen haben.¹³ Platons Fehler war es zudem, so Vlastos, den Ideen einen höheren Wirklichkeitsgrad zuzuschreiben als den Sinnesdingen, sie als das eigentlich Seiende gegenüber den bloß zwischen Sein und Nichtsein anzusiedelnden sinnlichen Dingen aufzufassen. Diese beiden, erst den eigentlich metaphysischen Kern der Ideenlehre ausmachenden Momente, also 1) den Ideen eine separate, gegenständliche Existenz zugesprochen zu haben, sowie 2) die ebengenannte Theorie der Wirklichkeitsgrade, die „degrees of reality“-Theorie, bilden, so Vlastos wörtlich, den Tiefpunkt (the rock-bottom) der platonischen Ontologie.¹⁴

2. Metaphysische Erfahrung

Das neuzeitliche Pathos, d. h. die Überzeugung, was nicht klar und deutlich ausgesagt werden könne, besitze keinerlei Erkenntniswert, meldet sich hier noch einmal mit ganzer Strenge zu Wort. Meine gegenteilige Behauptung nun, daß gerade diese beiden Momente – die Ideenwelt als eine getrennte und zugleich höhere Wirklichkeit – dasjenige an Platons Ideenlehre sind, was nicht preisgegeben werden darf und auch nicht preisgegeben zu werden braucht, ist angesichts der heute noch maßgebenden sprachanalytischen Platonforschung schon geradezu eine Provokation. Diese Behauptung ist allerdings nur dann vertretbar, wenn man Platons Ideenlehre entgegen Platon selbst nicht als einen Aufstieg vom Begriff im allgemeinen zur Metaphysik versteht, sondern als Ausdruck einer besonderen, einer, wie ich es nennen möchte, *metaphysischen* Erfahrung. Daß eine metaphysische Erfahrung das eigentliche Fundament von Platons gesamter Metaphysik bildet, gibt auch Vlastos zu, ja er hebt dies ausdrücklich hervor. Er hält sie jedoch für philosophisch nicht relevant, weil sie sich einer sprachanalytisch vertretbaren Aussagbarkeit verschließt.¹⁵

Ganz allgemein stellt sich hier zunächst die Frage: Ist Philosophie nicht eine Disziplin mit Universalitätsanspruch, d. h. eine Disziplin, die es mit der vernunftgeleiteten Beurteilung dessen zu tun hat, was Wirklichkeit insgesamt ist, unabhängig

¹² G. Vlastos, ebd., 75.

¹³ R. E. Allen, Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues, *Philosophical Review* 69 (1960) 148.

¹⁴ G. Vlastos, The Third Man Argument in the ‚Parmenides‘, *Philosophical Review* 63 (1954) 349 Anm. 52.

¹⁵ G. Vlastos, *Metaphysical Paradox* in: G. Vlastos, *Platonic Studies* (Princeton 1974) 51 ff. Daß Platon im Sinne einer seiner Ideenlehre zugrundeliegenden metaphysischen Erfahrung (bzw. als Mystiker) gelesen werden kann, stellt also auch Vlastos nicht in Frage, der eine eingehendere Beschäftigung mit diesem Aspekt Platons in der neueren angelsächsischen Platoninterpretation sogar vermißt (vgl. ebd.). Gegenüber Vlastos zu klären ist deshalb allein, wie eine metaphysische Auslegung der Ideenlehre Platons als *philosophisch sinnvoll* gerechtfertigt werden kann.

davon, welchen Erkennbarkeitsgrad der je einzelne Wirklichkeitsbereich besitzt? Es gibt zweifellos menschliche Erfahrungen, die sich der Methode eindeutiger, begrifflicher oder mathematischer Beschreibung verschließen, die nicht als Bestandteil der wissenschaftlich erschlossenen Empirie angesehen werden können, die aber dennoch auf eine gegebene Wirklichkeit verweisen. Was jedoch, und dies wäre die Anfrage an die Adresse der sprachanalytischen Philosophie von seiten einer metaphysischen Erfahrung im besonderen, was, wenn es auch Erfahrungen gibt, die das normalsprachlich Aussagbare so überschreiten, daß, was sprachanalytisch gesehen mit einem Tabu belegt wurde, nämlich eine Vergegenständlichung oder zumindest Quasivergegenständlichung von Prädikaten, ausdrücklich geboten ist, wenn diese Erfahrungen philosophisch angemessen beschrieben werden sollen?

Als eine in diesem Sinne metaphysische Erfahrung kommt Platons Ideenlehre vor allem in der Beschreibung des Aufstiegs zur Idee des Schönen im „Gastmahl“ und in bezug auf die Idee des Guten im „Staat“ zum Ausdruck. Im „Gastmahl“ findet ein Aufstieg in vier Etappen statt, wobei es sich stets um eine doppelte Bewegung der Vernunft, des ‚nous‘, und des Eros, der Liebe handelt, die gewissermaßen gemeinsam verschiedene Stadien durchlaufen.¹⁶ Im ersten Stadium ist der Eros auf die schönen Körper gerichtet, und die Vernunft erkennt das Schöne zunächst an den schönen Körpern einzelner Menschen, um sich dann der Schönheit von Körpern im allgemeinen zuzuwenden, steigt also auf von der Betrachtung des Besonderen zu der des Allgemeinen. Von da aus richtet der Eros sich auf das Schöne in den menschlichen Bestrebungen und Gesetzen, er wendet sich dem seelisch Schönen zu und läßt die schönen Körper als etwas lediglich geringfügig Wertvolles hinter sich zurück. In der dritten Etappe wird die Schönheit der Wissenschaften, werden also die Gegenstände des reinen Denkens zum Gegenstand der Betrachtung. Der Eros strebt jetzt nach Weisheit und läßt das „knechtische Haften“ an der Liebe zum seelisch Schönen hinter sich. Dies ist jedoch noch nicht die höchste Stufe. Die Aufwärtsbewegung geht noch weiter bis zu einem vierten Stadium. Nachdem der Mensch lange genug bei der Betrachtung des Schönen der vielen Wissenschaften verharret hat, gelangt er zur eigentlichen Weisheit, indem er, so Platon, die „einzige Wissenschaft erschaut“. Der Erkenntnisgegenstand wechselt hier vom Vielen zum Einigen, vom vielen Schönen der Wissenschaften zu dem einen Schönen der einen, höchsten Wissenschaft, dem Schönen an sich, der Idee des Schönen.

Diese Idee des Schönen wird erkannt als, ich zitiere aus dem „Gastmahl“, „ein ewig Seiendes, das weder entsteht noch vergeht“, und zwar, ich wiederhole ein bereits angeführtes Zitat, „nicht etwas, das in irgendeinem anderen ist, sei es in einem lebendigen Wesen oder sei es auf Erden oder im Himmel oder sonst in irgend etwas anderem, sondern rein für sich und mit sich in unabänderlicher Daseinsform verharrend“ (211 a-c). Die Idee des Schönen wird zudem beschrieben als das, „auf das alle früheren Bestrebungen hinzielten“ (210 e), als das Ziel des Eros, als das also, wodurch der Eros vom Mangel erlöst wird, der ihn immer weiter streben läßt. Die Erkenntnis der Idee des Schönen ist somit das höchste Gut, sie ist, wie es etwas wei-

¹⁶ Vgl. J. M. E. Moravcsik, Reason and Eros in the Ascent-Passage of the Symposium, in: Essays in Ancient Greek Philosophy, hg. von J. Anton u. G. Kustas (Albany 1972) 285–302.

ter im Text heißt, das höchste Lebensglück: „Auf dieser Stufe des Lebens, mein lieber Sokrates, ist, wenn irgendwo, das Leben für den Menschen lebenswert, wo er das Schöne selbst schaut ...“ (211 d). Daß die Idee des Schönen im „Gastmahl“ als das höchste Gut betrachtet wird, deutet aber bereits darauf hin, daß sie mit der Idee des Guten im 6. und 7. Buch des „Staates“ identisch ist, obwohl dort die Idee des Guten weit mehr als nur ein Ethisch-Gutes bezeichnet.

Die entscheidende Frage nun ist: Was für eine Erkenntnisform liegt der Erkenntnis des Schönen-Guten zugrunde? Platon bezeichnet diese Erkenntnisform als ‚noesis‘. Er unterscheidet bekanntlich zwischen ‚dianoia‘, d. h. diskursivem Denken in Form von Urteilen, und ‚noesis‘ als intuitiver, unmittelbarer Einsicht in eine Idee, als Einsicht also, in der – dem sprachanalytischen Pathos völlig entgegen – ein Begriff allein für sich erkannt wird.¹⁷ Die ‚dianoia‘ ist ein Fortschreiten im Denken, entweder von der sinnlichen Erfahrung zum Begriff, zur Idee, oder als Fortschreiten von Begriff zu Begriff.¹⁸ ‚Nous‘ oder ‚noesis‘ aber wird als eine unmittelbare Einsicht in die je einzelne Idee als solche konzipiert. Es handelt sich gewissermaßen um ein „in Berührung Kommen“ mit der Idee selbst durch die Seele.¹⁹

Wie dies genauer zu verstehen ist, geht aus dem Sonnengleichnis im 6. Buch des „Staates“ hervor. Hier wird eine Parallele gezogen zwischen der sinnlichen Anschauung und der Erkenntnis der Ideen. Das Sehen der vielen, wechselnden, sinnlich erfaßbaren Eindrücke wird dem ‚noein‘ der jeweils gleichbleibenden, reinen Ideen so gegenübergestellt, daß zugleich die Analogie beider deutlich wird. Wie wir nämlich beim Sehen eine unmittelbare Begegnung mit dem Gegenstand haben, so auch beim erstmaligen Erfassen der Ideen. ‚Noesis‘ ist daher „eine Art Erblicken auf geistiger Ebene“.²⁰ Durch die ‚noesis‘ wird die Idee gewissermaßen durch einen einzigen „Blick“ in ihrer Ganzheit erfaßt.²¹

Indem aber die Erkenntnis der Idee des Schönen-Guten in Analogie zur sinnlichen Anschauung gedacht wird, ist es berechtigt, hier den Begriff der Erfahrung in Analogie zur Erfahrung der Sinnesdinge einzuführen. D. h. Platon versteht die noetische Erfahrung als eine meta-physische Erfahrung, als eine Erfahrung, die diejenige von Raum und Zeit, von der uns in Raum und Zeit begegnenden ‚physis‘ übersteigt. Der Begriff „Erfahrung“ darf nicht von Kant her gedacht werden, für den nur erfahrbar ist, was uns durch unsere Sinne in Raum und Zeit gegeben ist. Eine metaphysische Erfahrung kann es aus dieser Perspektive gar nicht geben. Kant lehnt insbesondere die Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung ab.²² Gerade zu ei-

¹⁷ Zu dieser Thematik siehe vor allem G. Jäger, ‚Nus‘ in Platons Dialogen (Göttingen 1967) sowie K. Oehler, Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewußtseinsproblems in der Antike (München 1962).

¹⁸ G. Jäger, ‚Nus‘ in Platons Dialogen, 40; vgl. K. Oehler, Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles, 112.

¹⁹ G. Jäger, ebd., 48; K. Oehler, ebd., 112.

²⁰ G. Jäger, ebd., 52.

²¹ Vgl. ebd., 59.

²² Vgl. allerdings M. Franks Ausführungen zu Kant in: Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre, in: M. Frank (Hg.), Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre (Frankfurt a. M. 1991) 416–432.

nem Verständnis der Ideenerkenntnis als intellektueller Anschauung aber gelangt Platon. Es ist das reine Denken, daß sich im letzten Stadium des Aufstiegs der Idee des Schönen oder Guten als solcher zuwendet. Die Idee des Schönen oder Guten aber wird durch diesen Denkakt intuitiv erfaßt, d. h. nicht so, daß sie als ein Gegenstand aufgefaßt würde, der durch ein Prädikat näher bestimmt wird, sondern so, daß der Inhalt des Prädikats „gut-schön“ in seiner Inhaltlichkeit selbst – ich greife hier bewußt auf eine Lichtmetapher zurück – aufleuchtet.²³ Dies aber ist notwendig so zu verstehen, daß in der intellektuellen Anschauung Denken und Anschauung zusammenfallen. Das Angesehene ist das Gedachte selbst. Das Denken bezieht sich nicht auf eine ihm fremde Anschauung, sondern ist selbst schon Anschauung. Es gibt hier keine Dualität beider mehr.²⁴

Der sprachanalytischen Unterscheidung von singulären und generellen Termini aber liegt im Grunde genommen nichts anderes zugrunde als genau diese Dualität. Eine Satzaussage funktioniert grundsätzlich nach dem Schema: Ein in der Anschauung Gegebenes wird durch einen singulären Terminus bezeichnet, sagen wir „Sokrates“, und anschließend durch einen Denkinhalt, ein Prädikat charakterisiert, sagen wir „klug“. Wo nun mit einer intellektuellen Anschauung die intuitive Einsicht in den Prädikatsinhalt selbst gegeben ist, so daß die Unterscheidung von Denken und Anschauung aufgehoben ist, kann auch das sprachanalytische Apriori nicht mehr aufrechterhalten werden und muß in seiner Gültigkeit eingeschränkt werden. Mit anderen Worten: Wenn es eine Transzendenzerfahrung gibt, der Transzendenzerfahrung aber eine Nichtunterschiedenheit von Denken und Anschauung notwendig zugrundeliegt, dann kann sie nicht mit dem Maßstab eines allein für die raumzeitliche Wirklichkeit angemessenen sprachanalytischen Grundsatzes gemessen werden, dann wird verständlich, warum in bezug auf den Bereich des Transzendenten Begriff und Gegenstand zusammenfallen, dann handelt es sich hier auch nicht um eine „kindische“ Hypostasierung, wie der Platonforscher Allen meint.²⁵

Diese Erfahrung wird jedoch bei Platon nur in bezug auf die Idee des Schönen-Guten als eine ausdrücklich *metaphysische* Erfahrung beschrieben. Ideen wie die der Besonnenheit, der Tapferkeit, der Gleichheit, eines Bettes oder des Menschen beschreibt Platon nicht in diesem Sinne. Der Begriff ‚noesis‘ bezieht sich zwar auf

²³ Zur Frage der Nichtanwendbarkeit der „Logik des Urteils“ auf das noetische Erkennen siehe auch K. Oehler, Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles, 124ff.

²⁴ Vgl. die interessanten Aussagen zum Thema der Selbstprädikation der Ideen bei Platon (etwa: „Frömmigkeit ist fromm“) von A. Nehemas, Self-Predication and Plato's Theory of Forms, *American Philosophical Quarterly* 26 (1979) 93–103, denen zufolge die Selbstprädikation als eine besondere, nicht mit der gewöhnlichen zu verwechselnde Form der Prädikation anzusehen ist, indem Platon mit dem ‚ist‘ in diesem Falle eine Art Identität von Subjekt und Prädikat zum Ausdruck bringen will und nicht eine teilweise Charakterisierung des Subjekts durch ein Prädikat.

²⁵ Siehe Anm. 12. Die streng antimetaphysische Haltung ist, wie der Gerechtigkeit halber erwähnt werden muß, nicht kennzeichnend für die gesamte sprachanalytische Philosophie. Es gibt interessante Ansätze wie etwa derjenige von I. T. Ramsey, die ein noetisches Erkennen und damit auch die Möglichkeit metaphysischer Aussagen sprachanalytisch zu konzipieren versuchen (s. etwa I. T. Ramsey, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases* [London 1957]; vgl. auch C. Huber, *E questo tutti chiamano ‚Dio‘. Analisi del linguaggio cristiano* [Roma 1993] 99ff.). Gerade auf diese Ansätze aber scheint die sprachanalytische Platoninterpretation nicht zurückgegriffen zu haben.

die unmittelbare Erkenntnis von Ideen überhaupt, die ‚noesis‘ der anderen Ideen aber wird nicht wie die des Schönen-Guten als die Erfahrung eines höchsten Gutes, einer unüberbietbaren Vollkommenheit dargestellt.²⁶ Es ist also durchaus möglich, daß die Annahme einer metaphysischen Verfaßtheit aller Ideen, deren allgemeiner Transzendenzcharakter im Grunde genommen eine unberechtigte Verallgemeinerung der metaphysischen Erfahrung der Idee des Schönen-Guten ist, bzw. die anderen Ideen nur dadurch in den Bereich der Transzendenz einbezogen werden, daß die Idee des Schönen-Guten wie im 6. Buch des „Staates“ als Ursache aller anderen Ideen verstanden wird (509 b), so daß diese in einem besonderen Teilhabeverhältnis zur transzendenten Idee des Schönen-Guten stehen. Wenn man hinzunimmt, daß Aristoteles der Auffassung ist, Platon habe das Gute auch mit dem Einen identisch gesetzt,²⁷ ist sogar gut vorstellbar, daß Platons metaphysische Erfahrung des Schönen bzw. Guten im Grunde genommen die Erfahrung des einen, monotheistischen Gottes war, eine Erfahrung, die sich auf die eine „Idee“ Gottes reduziert, und nicht die einer pluralen Ideenwelt ist. Diejenigen Begriffe, deren Inhaltlichkeit primär auf diese eine „Idee“ zu verweisen vermag, sind dabei die transzendentalen und damit miteinander austauschbaren Begriffe des Einen, des Schönen und Guten, aber auch des Seins und des Wahren. Sie können in einem ausgezeichneten Sinne auf die eine transzendente Vollkommenheit verweisen, weil sie aufgrund ihrer Transzendentalität im scholastischen Sinne von vornherein eine Beschaffenheit des Seins im ganzen bezeichnen. Alles, was ist, *ist*, ist *eins*, *gut*, *schön* und *wahr*.

Wo aber die Idee des Schönen-Guten als eine unüberbietbare Vollkommenheit erfahren wird, die nicht noch einmal in etwas Höherem gründet und die zugleich den Grund für alles andere Schöne bzw. Gute bildet, indem alles andere nur schön bzw. gut ist, soweit es an dieser Idee teilhat (Symp. 211 b), da muß die Wirklichkeit dieser Idee auch als eine höhere als die ihrer sinnlich-wahrnehmbaren Abbilder bezeichnet werden bzw. ist im Sinne der „degrees of reality“-Theorie von einem höchsten Seienden, von einem seiend Seienden (Soph. 266 e) im Verhältnis zum Sein der sinnlich-wahrnehmbaren Dinge zu reden.

3. Die Möglichkeit metaphysischer Erfahrung

Auf der Grundlage einer metaphysischen Erfahrung, wie sie bei Platon zum Ausdruck kommt, ist somit das die raumzeitliche Erfahrung verabsolutierende sprachanalytische Modell zu relativieren. Auch Vlastos versteht die im „Gastmahl“ be-

²⁶ Zwar ist K. Oehler darin recht zu geben, daß ‚noesis‘ und ‚dianoia‘ bei Platon immer in Verbindung miteinander auftreten. Auch in bezug auf die Idee des Schönen-Guten ist es die ‚dianoia‘, die zur ‚noesis‘ hinführt, die ‚noesis‘ wird durch die ‚dianoia‘ vorbereitet. Dennoch ist der „plötzliche“ Überstieg in die ‚noesis‘ der Idee des Schönen-Guten im „Gastmahl“ entgegen Oehler (vgl. Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles, 112 ff.) als eine mystische Schau, d.h. als eine metaphysische Vollkommenheitserfahrung anzusehen. Die Ideennoesis wird von Platon nicht notwendig mit dem Moment einer mystischen Erleuchtung in Verbindung gebracht, eine solche Erleuchtung steht aber der vorbereitenden Funktion der ‚dianoia‘ auch nicht im Wege.

²⁷ Aristoteles, Eud. Ethik 1218 a 24.

schriebene Ideennoesis als eine Erfahrung („experience“), die die Ontologie Platons, insbesondere die Theorie der Wirklichkeitsgrade begründet.²⁸ Weil Platon die Idee des Schönen als „eternal perfection“, als ewige Vollkommenheit erfahre, übersteige diese Erfahrung alle anderen, die er je gemacht hat, und führe von daher zu der Auffassung, die Ideen seien „more real“, wirklicher als alle Dinge der Sinnenwelt.²⁹ Die platonische Philosophie sei, so Vlastos, eine der wenigen im Rahmen abendländischer Philosophie, die auf einer mystischen Erfahrung gründe.³⁰ Vlastos aber tut diese Erfahrung, wie bereits gesagt, in positivistisch bezeichnender Weise als philosophisch irrelevant ab, grenzt sie durch die Bezeichnung „religiös“³¹ oder eben „mystisch“³² vom Bereich des philosophisch Relevanten aus.

Auf diese negative Einschätzung möchte ich als letztes noch etwas näher eingehen. Daß Platon eine metaphysische Erfahrung gemacht hat, kann er zunächst gewiß nur behaupten. Auf seiner Seite hat er zwar die vielfachen Zeugnisse aus der Geschichte der Mystik, und zwar nicht nur der abendländischen. Diese Zeugnisse zeigen zudem, daß der begriffliche Ausdruck solcher Erfahrungen Platons Verständnis einer Ideennoesis oft sehr nahe kommt. Dies ist jedoch kein Beweis für deren Authentizität und für die Notwendigkeit einer den sprachanalytischen Ansatz sprengenden Beschreibung. Dennoch: Sollte Platon eine derartige Erfahrung tatsächlich gemacht haben, bzw. aufgrund einer bestimmten Kriteriologie, die es durchaus gibt,³³ zu dem Schluß kommen, daß sie nicht auf eine raumzeitliche reduzierbar ist, dann kann er diesen sich ihm erschließenden Wirklichkeitsbereich um der philosophischen Redlichkeit willen nicht ignorieren bzw. ihn apriori aus dem Bereich des philosophisch Relevanten ausschließen. Ja er muß sogar, weil er die durch die Transzendenzerfahrung erschlossene Wirklichkeit als die höhere erfahren hat, bemüht sein, auch die raumzeitliche von dieser Transzendenzerfahrung her zu deuten. Genau dies hat Platon in seiner Ideenlehre konsequent getan.

Man kann nun einer Berücksichtigung von Transzendenzerfahrungen als Gegenstand der Philosophie entgegenhalten, daß solche Erfahrungen nicht als gleichwertig mit den raumzeitlichen angesehen werden können, weil es sich um Erfahrungen handelt, die aus dem Bereich intersubjektiver Verifikation herausfallen, bzw. es könne von einer Transzendenzerfahrung nur das in philosophische Erkenntnis überführt werden, was den Kriterien der intersubjektiven Verifizierbarkeit genügt. Dies aber wäre eine apriorische Festlegung der Philosophie auf das positivistisch-wissenschaftliche und damit von vornherein allein für die raumzeitliche Wirklichkeit gültige Erkenntnisideal. Während es für die Wissenschaft aufgrund ihrer nutzenorientierten Grundausrichtung notwendig ist, an diesem Kriterium strikt festzuhalten, muß die Philosophie methodologisch unvoreingenommener

²⁸ G. Vlastos, *Metaphysical Paradox*, 51.

²⁹ Ebd., 53.

³⁰ Ebd., 54.

³¹ Ebd., 52.

³² G. Vlastos, *Degrees of Reality*, 64.

³³ Beachtenswert sind diesbezüglich auch heute noch die Ausführungen aus der Perspektive der Phänomenologie von C. Albrecht in: *Das mystische Erkennen. Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation* (Bremen 1958).

vorgehen. Ihr geht es aufgrund ihres Universalitätsanspruches um das Verstehen von Wirklichkeit insgesamt, unabhängig davon, ob die Wirklichkeit insgesamt ganz dem Bereich des intersubjektiv Erkennbaren zugehört oder nicht, d. h. sie muß auch solche Wirklichkeitsbereiche berücksichtigen, die der normalmenschlichen Erfahrung nicht allgemein zugänglich sind, und sich die Frage ihrer Einordnung stellen, oder aber zumindest die Deduzierbarkeit aller Transzendenzerfahrung auf raumzeitliche bzw. psychologisch erklärbare Phänomene aufzuweisen versuchen.

Ein weiterer Einwand gegen die Möglichkeit einer philosophischen Berücksichtigung metaphysischer Erfahrung wäre, daß die transzendente Wirklichkeit aufgrund ihres Verhältnisses zur raumzeitlichen unweigerlich zu Paradoxen führt. Wie soll ein Jenseits gegenüber Raum und Zeit vorgestellt werden, da es sich doch nicht wiederum um ein räumliches Neben oder Über im Verhältnis zur räumlichen Welt handeln kann? Wie kann es „neben“ oder „über“ der raumzeitlichen Wirklichkeit noch eine andere Wirklichkeit geben, wenn das Verhältnis beider Wirklichkeiten kein räumliches ist? Auch die Vollkommenheitsthese führt zu bekannten Schwierigkeiten wie etwa die, wie es außerhalb des Vollkommenen überhaupt noch etwas geben könne. Dem Vollkommenen fehlt notwendig das, was außerhalb seiner noch existiert, fehlt ihm aber etwas, so ist es zwangsläufig nicht mehr vollkommen. Hierauf aber ist zumindest zu antworten, daß bei zwei Erfahrungen, die wir als gegeben annehmen müssen, deren Zusammenschau aber zu Widersprüchen führt, auch die sich auf raumzeitliche Phänomene beschränkende Naturwissenschaft nicht einfach die eine zugunsten der anderen aufgibt, sondern sie in ihrer ganzen Paradoxalität nebeneinander bestehen lassen kann. Das Widerspruchsprinzip ist für die wissenschaftliche Forschung keine absolute Vorgabe. Das Beispiel, das hier angeführt werden kann, ist bekannt: Es läßt sich anhand eines Experiments nachweisen, daß Licht Teilchencharakter hat, es läßt sich anhand eines anderen Experiments ebenso experimentell nachweisen, daß das Licht Wellencharakter hat. Die Interpretation dieses Dualismus ist zwar kontrovers unter den Physikern, Teilchen- und Wellencharakter aber schließen sich im Grunde genommen gegenseitig aus. Dennoch arbeitet der Physiker aufgrund der experimentellen Evidenz beider erfolgreich mit beiden Annahmen.

Unbegründet ist aber schließlich auch die Annahme, die möglichen Schwankungen in bezug auf die inhaltliche Bestimmung der transzendenten Wirklichkeit mache die Metaphysik, wie Vlastos kritisch einwendet, zu einem völlig ungewissen philosophischen Unternehmen.³⁴ Die Ungewißheit mag zwar generell größer sein als beim Verstehen der raumzeitlichen Wirklichkeit, und ich würde Vlastos darin recht geben, daß einer der größeren Fehler Platons darin bestand, die Erkenntnis des transzendenten Ideenreichs als die gewisseste darzustellen,³⁵ die Ungewißheit ist aber auch nicht so groß, daß die Auslegung von Transzendenz als beliebig angesehen werden könnte. Man kann etwa das Moment der intellektuellen Anschauung anders auslegen, als es in bezug auf Platon zu geschehen hat, z. B. im Sinne bi-

³⁴ G. Vlastos, *Metaphysical Paradox*, 54.

³⁵ Ebd., 57.

blicher Theophanien.³⁶ Eine momentane Aufhebung der Dualität von Anschauung und Denken und die sich hieraus ergebenden Konsequenzen, was die Bestimmung des transzendenten Gegenstandes betrifft, erscheinen mir jedoch unumgänglich. In jedem Fall findet ein Zusammenfall von sinnlicher Anschauung und geistigem Gehalt statt, der der sinnlich-wahrnehmbaren Wirklichkeit einen Bereich des alle normalsprachliche Sagbarkeit Überschreitenden zugrundelegt.

Platon hat philosophiegeschichtlich gesehen durch seine Ideenlehre die Transzendenz der philosophischen Reflexion gewissermaßen überhaupt erst erschlossen. Obwohl Platons allgemeine Begriffsmetaphysik für uns heute nicht mehr annehmbar ist, hat aber seine Ideenlehre – als Metaphysik verstanden – an Aktualität nicht verloren, indem sie jedem Versuch einer Reduktion menschlichen Denkens auf das rein diskursive, bzw. sich auf Raum und Zeit begrenzende Erkennen auf hoher philosophischer Ebene die Möglichkeit einer Noesis, einer intuitiven Erkenntnis entgegenhält und damit auch die Möglichkeit metaphysischer Erfahrung und eines metaphysischen Diskurses. Dieser Diskurs mag normalsprachlich gesehen Beulen haben, nichts aber berechtigt uns dazu, das Sagbare von vornherein auf die Fundamentalgrammatik des uns raumzeitlich Gegebenen einzuschränken.

ABSTRACT

Against the general view of analytical Plato-research I intend to show that Plato's Theory of Ideas can today still be interpreted as metaphysics in a positive sense. With the late Wittgenstein I concede that by hypostasizing concepts it is not possible to posit any kind of transcendence. However for Plato not this was the true reason for his metaphysical interpretation of Ideas, but – as G. Vlastos also notices – a metaphysical experience as it is described in particular in the Ascent-Passage of the *Symposium*. Given that this experience can only be interpreted as a coincidence of thought and intuition, the analytical presupposition which is responsible for the anti-metaphysical attitude among analytical interpreters – predicates can be no objects – is necessarily relativised. The possibility of such an experience however cannot just be ruled out as philosophically irrelevant.

Entgegen dem allgemeinen Konsens der herrschenden sprachanalytischen Platonauslegung soll aufgewiesen werden, daß Platons Ideenlehre auch aus heutiger Sicht in einem positiven Sinn als Metaphysik ausgelegt werden kann. Zugestanden wird vom späten Wittgenstein her, daß über eine Hypostasierung von Begriffen keinerlei Transzendenz begründet werden kann. Platon jedoch ist im Grunde nicht auf diesem Wege zum Metaphysiker geworden, sondern – so auch G. Vlastos – aufgrund einer metaphysischen Erfahrung, wie sie insbesondere der Aufstieg zur Idee des Schönen im „Gastmahl“ thematisiert. Da diese Erfahrung nur als ein Zusammenfall von Denken und Anschauung beschrieben werden kann, wird das für die antimetaphysische Haltung verantwortliche sprachanalytische Apriori – Prädikaten kann keinerlei gegenständliche Wirklichkeit zukommen – notwendig überschritten. Die Möglichkeit einer solchen Erfahrung aber kann auch heute nicht einfach als philosophisch irrelevant abgetan werden.

³⁶ Transzendenzerfahrung kann auch – im Gegensatz zur intellektuellen Anschauung und dem allgemeinen biblischen Theophanieverständnis wohl gemäß – als eine noetische Einsicht an sinnlich Wahrnehmbaren selbst beschrieben werden (vgl. H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit* [Einsiedeln 1961–1969], insbesondere Band III. 2. Teil 1).