

Idee, Idee des Guten

Wie ihr metaphysischer Sinn in philosophischer Forschung rekonstruiert wird - und wie dies fachdidaktische Überlegungen zur Vermittlung der platonischen Ideenlehre ermöglicht

Nun aber bezieht sich doch eines jeglichen Gerätes und Werkzeuges sowie jedes lebenden Wesens und jeder Handlung Tugend, Schönheit und Richtigkeit auf nichts anderes als auf den Gebrauch, wozu eben jegliches angefertigt oder von der Natur hervorgebracht ist.

Politeia X 601 d (Übersetzung: Schleiermacher)

Inhalt:

1. Nicht nur Wirklichsein, sondern auch Wirklichwerden: Die Zumutung der Metaphysik für das moderne Denken (S. 2)
 2. Wie können Ideen Ursachen sein? (S. 4)
 3. Wie kann das Gute Ursprung des Ganzen sein? (S. 9)
 4. Die philosophische Rekonstruktion ist selbst schon Übersetzungsarbeit - und fundiert so weitere fachdidaktische Überlegungen (S. 12)
- Literatur (S. 15)

Die folgenden Überlegungen lassen sich tiefer auf fachwissenschaftliche Forschung ein¹ als auf fachdidaktische. Ihr Ziel und Horizont ist aber philosophische Bildung, genauer die Frage: Wie lässt sich die Bedeutung von ‚Idee‘ und ‚Idee des Guten‘ so in unser Denken übersetzen, dass sich uns ein neuer Raum erschließt? Ein neuer Raum, so möchte ich es in einem Bild fassen, der unser Denken erweitert, der eine Verbindung zwischen der antiken Vorstellung und unseren Begriffen schafft, ein Raum, den wir gewissermaßen betreten können, indem wir auf immer demselben Boden gehen - und den wir eben nicht wie eine ferne, unerreichbare Insel durch ein Fenster betrachten: exotisch und durch Tradition wertvoll, doch letztlich ohne Bedeutung für uns.

Wie kann ‚Idee‘ und ‚Idee des Guten‘ in diesem Sinn für uns bedeutend und das heißt vor allem: unseren Begriffen zugänglich werden? Diese Frage ist nicht einfach eine Frage der richtigen Vermittlung, also nicht sogleich eine fachdidaktische Frage. Sondern diese Frage ist zunächst eine fachwissenschaftliche, sie muss an die philosophische Forschung gerichtet werden. Sie lautet: Wie ist Metaphysik heute möglich, bzw. worin bestehen deren spezifische Zumutungen für das moderne Denken? Be-

¹ ganz sicher nicht so tief wie möglich und nötig.

zogen auf Platon: Eröffnet die Ideenlehre dem Gegenwartsdenken eine metaphysische Denkmöglichkeit? Um dies zu klären und das heißt: um den metaphysischen Sinn des Ideenbegriffs zu rekonstruieren, sind folgende Schritte² notwendig: Zuerst muss geklärt werden, worin genau die Zumutung der Metaphysik für das moderne Denken besteht (1). Danach lautet die Frage: Wie können Ideen Ursachen sein? Hier wird die konkrete ‚Übersetzungs‘-Aufgabe darin bestehen, Platons Gedanken auf ihre Vorstellbarkeit für unser Denken hin zu überprüfen, und zwar speziell im Bereich der Kausalitätskonzepte (2). Auf einer höheren Ebene, nämlich jener der ‚Idee des Guten‘ und einer antiken Einheits- oder Ursprungsmetaphysik steigern sich die Schwierigkeiten (3): Wie kann das Gute Ursprung des Ganzen sein? Wenn sich (und dies kann gezeigt werden) der moderne Begriff einer rein negativen Metaphysik bei Kant gegenüber dem antiken Begriff einer Einheitsmetaphysik letztlich als der noch radikalere Gedanke entpuppt – heißt das dann, dass Metaphysik heute nur noch als negative möglich ist, oder sollte sich unser Philosophieren (und wenn ja: wie?) auf das Wagnis einer Ursprungs- oder Einheitsmetaphysik einlassen? Schließlich die fachdidaktische Frage (4): Wie lässt sich die fachphilosophische Rekonstruktionsarbeit verlängern in das Gebiet philosophischer Bildung, etwa in die Praxis einer Vermittlung der Ideenlehre?

1. Nicht nur Wirklichsein, sondern auch Wirklichwerden: Die Zumutung der Metaphysik für das moderne Denken

Im Gegensatz zur Ontologie möchte Metaphysik Sein und Seiendes nicht nur beschreiben, sondern gewissermaßen auch erklären.³ Hier lassen sich drei Kriterien für Metaphysik benennen: Erstens der Aspekt des Werdens und Entstehens und damit die Frage nach dem kontingenten Sosein des Seienden. Zweitens geht es um das Seiende, insofern es nicht nur ist, sondern sein soll oder insofern es gut ist. Und drittens zielt metaphysisches Erklären auf den Begriff des Seienden im Ganzen (alles Seiende) und damit auch auf den Begriff der Grenze und damit wiederum auf den Begriff eines Anderen zum Seienden im Ganzen - im Sinne des Einen oder des Ursprungs von allem Seienden.

Aber müssen wir den Zumutungen der Metaphysik überhaupt folgen? In Platons Ideenlehre sind erkenntnistheoretische, ontologische und metaphysische Vorstellungen voneinander viel weniger geschieden als dies im modernen Denken der Fall ist. Aus diesem Umstand beziehen auch solche Interpretationen ihre Möglichkeit und ihre Berechtigung, welche die Ideenlehre im Sinne einer Prädikationstheorie rein logisch rekonstruieren. Diesen Versuch hat Uwe Meixner ausgearbeitet.⁴ Eine nicht-metaphysische Deutung der Ideenlehre ist also möglich - doch ich bin der Meinung,

² drei fachwissenschaftliche Schritte und ein fachdidaktischer.

³ Ontologie lässt sich auch mit einer Allgemeinen Metaphysik identifizieren, dem steht dann eine Spezielle Metaphysik gegenüber, welche über das Beschreiben hinaus auch erklären möchte und Seiendes nicht nur in seiner Gedachtheit, sondern unabhängig vom Denken behandelt und auch Warum-Fragen stellt, vgl. Meixner 2004: 9f.

⁴ Meixner 1992.

für das moderne Denken liegt gerade eine Chance darin, sich bewusst den Zumutungen der Metaphysik zu stellen. Denn so kann im Idealfall unser Denken in Richtung auf etwas Fremdes, auf etwas Anderes hin erweitert werden. Im Interesse einer solchen philosophischen Bildung sollen deshalb hier erkenntnistheoretische, sprachphilosophische oder ontologische Interpretationen der Ideenlehre eingeklammert werden. Bewusst gehe ich stattdessen der Frage nach: Wie lässt sich der explizit metaphysische Sinn von ‚Idee‘ und ‚Idee des Guten‘ in modernen philosophischen Begriffen ausdrücken?

Eine solche Rekonstruktion muss zunächst die modernen Idiosynkrasien gegen Metaphysik berücksichtigen. Die Skepsis gegenüber der Metaphysik existiert schon seit der Antike. Doch die Moderne kennt einen ganz besonderen Vorbehalt: Metaphysik gilt einerseits als prinzipiell unmöglich bzw. scheinhaft, nämlich in der Nachfolge Kants. Und andererseits gelten viele der metaphysischen Fragen (nach der Entstehung der Dinge oder aller Dinge) als überholt und schon abgehandelt oder gelöst, nämlich durch wissenschaftliche Modelle. Bezogen auf Platon und die Moderne möchte ich hier der Vermutung folgen, *dass die Idiosynkrasien der Moderne gegen Metaphysik bei aller Berechtigung auch die Gefahr eines Verlusts bedeuten.*

Zum modernen Begriff der Idee, zunächst bei Kant: Im Rahmen der transzendenten Dialektik (KrV B 349ff.) sind Ideen Begriffe, die von der Vernunft hervorgebracht werden, wenn sich diese auf das Ganze, genauer auf den Gesamtzusammenhang unserer Erkenntnis bezieht (z.B. das Postulat einer Schöpfung und einer teleologischen Strukturierung der Natur, KrV B 712ff.). Ideen haben ihren Ort in der Vernunft (ihr ontologischer Status ist verbunden mit Subjektivität), zudem stehen sie anders als bei Platon gerade nicht für sichere Erkenntnis, sondern sind regulativ und postulierend (KrV B 670ff. u.ö.). Beim Neukantianer Paul Natorp kommt es zu einer idealistisch-erkenntnistheoretischen Interpretation des platonischen Ideenbegriffs. Ein Gedanke aus seinem 1903 erschienenen Buch ‚Platos Ideenlehre‘ kann dies verdeutlichen.⁵ Bei den Begriffen *idea* und *eidos*, so schreibt Natorp, sei nicht so sehr (entsprechend dem Substantiv *eidos*) an die äußere Gestalt, an das Gesehene, an den Anblick zu denken. Vielmehr sei (entsprechend dem Verb *eidenai*) zu denken „aktivisch an [...] den Anblick als die Tätigkeit des Blickenden [...]. So war dies Wort [*eidos*, Ph.Th.] wie ausersehen, um die Entdeckung [...] der eigenen Gesetzlichkeit, kraft deren das Denken sich seinen Gegenstand gleichsam hinschauend gestaltet [...] festzuhalten“.⁶ Diese kantianistische Einengung des platonischen Ideenbegriffs kann einen bestimmten Verlust veranschaulichen, der mit einer modernen Interpretationstradition der Ideen einhergeht: Ideen werden zu Kategorien des Erkennens, ihre Apriorität wird nur noch erkenntnistheoretisch und nicht mehr in einem starken Sinn ontologisch gedacht.

⁵ Natorp 1903. Eine kritische Darstellung zur Nähe zwischen Platon, Kant und Goethe gibt Misch 1914.

⁶ Natorp 1903: 1. Vor Kant beweis der Idealismus schon in Platon „die Kraft, ‚Möglichkeit der Erfahrung‘ zu begründen“ (aaO.: 159).

Die Zumutung des vollen, eben auch metaphysischen Sinns der platonischen Idee lautet demgegenüber: Ideen sind mehr als Begriffe. Im *Parmenides* (132 b-c) wird die Möglichkeit erörtert, bei den Ideen könnte es sich bloß um *noema*, um Gedanken handeln. Diese Möglichkeit wird sofort verworfen: Der Gedanke, mit dem eine Idee gedacht wird, muss sich, so sagt es Platon explizit, notwendig auf etwas Seiendes beziehen, genauer auf eine bestimmte Gestalt, an der die Dinge teilhaben. Die Logik muss gewissermaßen in ontologischen Strukturen gründen.⁷ Ein weiterer Grund dafür, dass Ideen mehr sind als Begriffe, liegt in ihrer Verbindung zur Idee des Guten. Die Idee z.B. der Gerechtigkeit zu erkennen und zu verstehen, das heißt mehr als lediglich genau zu wissen, was Gerechtigkeit ist, welche Bedeutung der Begriff Gerechtigkeit hat. Die Idee der Gerechtigkeit zu verstehen bedeutet vielmehr *selbst schon ein normatives Wissen*, es bedeutet die Einsicht, dass und weshalb Gerechtigkeit ein zu Recht geltender moralischer Wert ist.⁸ Diese Einsicht in das normative Sein der Gerechtigkeit und in die unbedingte Geltung dieses normativen Seins geht offensichtlich über die Vorstellung hinaus, Gerechtigkeit sei ein Klassifikationsbegriff. Zusammenfassend: Die Zumutung der platonischen Idee liegt in ihrem metaphysischen Sinn und dieser geht über die Bedeutung ‚Begriff‘ hinaus – er bezeichnet jenes, was nicht nur das *Wirklichsein*, sondern auch das *Wirklichwerden* betrifft.

2. Wie können Ideen Ursachen sein?

Nun zur eigentlichen Rekonstruktion dieser Bedeutung: Im ersten Buch der *Metaphysik*, Kapitel 7 und 9 widerspricht Aristoteles jedem kausalen Anspruch der platonischen Idee: Ideen können keine Ursachen sein, weil sie als statisches Sein nicht als Quelle von Bewegung fungieren können und weil sie zudem nicht in die Dinge hineinkommen und in ihnen wirken können.⁹ Aber nicht nur dieser Aspekt der Kausalität (der Aspekt der *causa efficiens*) ist es, den Aristoteles zurückweist, auch den Aspekt der *causa finalis* kritisiert Aristoteles an der Ideenlehre, insofern er ihn als völlig unterbestimmt empfindet. Weil sich Aristoteles in seiner Kritik auf Platons Dialog *Phaidon* bezieht, lohnt die Untersuchung des Zusammenhangs zwischen Idee und Kausalität schon in diesem Dialog. Die amerikanische Philosophin Gail Fine hat hierzu eine Untersuchung vorgelegt.¹⁰ Auf diesen analytischen Rekonstruktionsversuch zur kausalen Bedeutung der Ideen werde ich mich im Folgenden beziehen, und ihn werde ich durch eigene Vorschläge zu ergänzen versuchen.

⁷ Vgl. Weizsäcker 1981b: 33. Die Einheit der Idee, so Weizsäcker, kann nicht in der Einheit eines Gedankens gründen, sondern nur in der Selbigkeit einer bestimmten Gestaltung (*idea*) in den verschiedenen Dingen. Die Logik muss sich auf ontologische Strukturen beziehen. Allen übersetzt *idea* hier mit *characteristic* (vgl. Allen 1983: 10).

⁸ Vgl. Graeser 1993: 159.

⁹ „Im *Phaidon* wird doch so gesprochen, als seien die Formen die Ursachen sowohl für Sein als auch für Entstehen. Und wenn es auch Formen geben sollte, so entstünden trotzdem keine Dinge, die an ihnen Anteil hätten, wenn es nicht etwas gäbe, das bewegt. Und doch entstehen viele von ihnen verschiedene Dinge, wie ein Haus oder ein Ring, wovon wir die Existenz von Formen nicht annehmen“, Aristoteles *Metaphysik* I 9, 991b, Übersetzung F. Schwarz.

¹⁰ Vgl. Fine 2003b, vgl. auch Dancy 2004: 291-313.

Im *Phaidon* (100 b-e) nennt Sokrates als Antwort auf die Frage der Verursachung gerade die Teilhabebeziehung (für Ursache verwenden Platon wie Aristoteles *aitia* = Ursache, Anlass, Grund): Ursache der Schönheit von etwas ist Teilhabe an der Schönheit selbst. Allgemein gesagt: Ein jegliches wird F durch Teilhabe an einem Wesen, an der Idee F. Die Ursache dafür, dass ein Körper sich erwärmt, ist zunächst eine Wärmequelle, etwa ein Feuer. Dennoch ist die Idee der Wärme notwendiger Teil des Kausalgeschehens. Wie ist das zu verstehen?¹¹ Dass nicht die Idee der Wärme, sondern die Wärmequelle die *causa efficiens* ist, heißt nicht, dass die Idee kausal gewissermaßen steril oder ohnmächtig ist. Im Gegenteil, Ideen kann man verstehen als jene spezifischen Strukturen, von denen gilt: Wenn ein Ding eine solche Struktur annimmt, dann agiert oder reagiert es in ganz bestimmter Weise. Daher könnte man sagen, dass mit der Struktur (also mit der Idee) ein Potenzial verbunden ist. Dieses Potenzial besteht aber nicht in einer verursachenden Kraft, welche der Idee selbst zukommt – vielmehr kommt diese Kraft stets einem Etwas, z.B. einem Körper zu, wenn dieses Etwas die Struktur (die Idee) realisiert. Die Idee bezeichnet in dieser Terminologie eine Struktur der Welt oder die Möglichkeit, die für etwas besteht, diese Struktur anzunehmen oder auszubilden. Teilhabe an der Idee bezeichnet entsprechend das Realisieren dieser Möglichkeit, das Realisieren dieser Struktur – und mit dieser Veränderung einher geht dann die Fähigkeit von einem Etwas, z.B. einem Körper, in bestimmter Weise zu agieren. Die Wärmequelle hat eine bestimmte Möglichkeit realisiert, eine bestimmte Struktur ausgebildet – physikalisch gesehen hat sich die kinetische Energie der Moleküle erhöht. Dadurch kommt ihr die Fähigkeit zu, auf einen anderen Körper so zu wirken, dass dieser erwärmt wird. Dies ist es, was gezeigt werden sollte: Ideen als Strukturen der Welt, die von Dingen realisiert werden können, sind Konstituentien kausalen Geschehens, ohne freilich selbst die Rolle der *causa efficiens* zu spielen.

Blicken wir statt auf das Beispiel des erwärmenden Körpers kurz auf das Beispiel der zwei Billardkugeln und stellen wir David Humes Frage,¹² ob wir oder ob wir nicht sofort erkennen, dass die erste Kugel die Bewegung der zweiten verursacht. Betrachten wir das Geschehen auf dem Billardtisch, so können wir mit Platon sagen: In der Eigenschaft der ersten Kugel, nämlich in Bewegung zu sein, erkennen wir die Idee der Bewegung. Und diese Erkenntnis als ein Ideenwissen macht unser Urteil sicher: Die Ursache für die Bewegung der zweiten Kugel ist die Bewegung und der Aufprall der ersten. Denn, so habe ich zu zeigen versucht, das Wissen der Idee schließt das Wissen ihres Potenzials ein. Das Wissen darum, dass z.B. im Falle der ersten Kugel eine bestimmte Möglichkeit realisiert worden ist, dieses Wissen beinhaltet das Wissen darum, dass diese Kugel auf eine ganz bestimmte Weise als *causa efficiens* fungieren kann, nämlich in der Weise des Bewegens oder der Veranlassung zur Realisation der Möglichkeit ‚Bewegung‘ (physikalisch: die Weitergabe kinetischer Energie). Beschreibt man das Geschehen also in Kategorien der kausalen Bedeu-

¹¹ Vgl. Fine 2003b: 387f.

¹² Hume, *Untersuchung über den menschlichen Verstand*: 39.

tung der Ideen, dann kann man durchaus sagen, dass Platon im Vergleich zu Hume der unerschrockenere Kausaltheoretiker ist.

Zum *causa finalis* – Aspekt der Ideen: Dieser Aspekt ist sowohl für Platon als auch für Aristoteles weniger problematisch. Im 10. Buch der *Politeia* (601 c-e) sagt Platon, dass nur derjenige ein wirkliches Wissen vom vielleicht nie ganz erreichten Optimum etwa eines Zaumzeugs oder eines Musikinstruments hat, der einen solchen Gegenstand selbst gebraucht, und dies vielleicht schon sehr lange. Dieses Optimum bezeichnet, so lässt sich sagen, das Zaumzeug oder Musikinstrument, so wie es eigentlich gemeint und im besten Fall auch zu errahnen ist, es bezeichnet sein wirkliches Sein, seine Idee. Diese Idee fungiert nun als Ideal, als Vorbild und damit als eine *causa finalis*, wenn der Reiter oder Musiker dem Sattler oder Instrumentenbauer (diese treten jeweils als *causa efficiens* auf) sagt, wie und was er genau bauen soll. Die Idee ist nur für den Gebrauchenden aus einer konkreten Praxis erschließbar. Das bedeutet: Sie bezeichnet zunächst nicht den Gegenstand selbst (Zaumzeug, Musikinstrument), sondern eine bestimmte Struktur der Welt, genauer der Gebrauchs- und Funktionswelt, welche den Gegenstand gewissermaßen umgibt und schon vorzeichnet. Die Teilhabe an der Idee bedeutet das Realisieren dieser Möglichkeit, welches bei Zaumzeug oder Instrument mehr oder weniger gut gelingen kann. Weitere Beispiele für den *causa finalis* – Aspekt der platonischen Idee sind die Ideen als Vorbilder des die Welt erschaffenden Demiurgen im *Timaios* (28 a ff.) oder die Idee des guten Staates als zu realisierendes Ideal in der *Politeia*, bzw. in den *Nomoi*. In der aufgezeigten Weise lässt sich damit rekonstruieren (und schon veranschaulichen), wie Ideen Ursachen sein können im Sinne der *causa efficiens* wie auch der *causa finalis*.

Zur Rekonstruktion des metaphysischen Sinns der platonischen Idee ist weiter ein kurzer Blick auf die Tradition einer metaphysischen Rezeption der Ideenlehre im 19. und im frühen 20. Jahrhundert hilfreich. Johann Wolfgang von Goethe wurde als ein ‚deutscher Platon‘ entdeckt¹³ – denn wie Platon steht Goethe für eine synthetisch-schauende Erkenntnisweise und damit unter modernen Bedingungen für eine Alternative zur empirischen Naturwissenschaft. Nicht ein Naturgesetz oder ein mathematischer Formalismus soll das Allgemeine sein, das im Einzelnen erkannt wird, vielmehr soll die letzte mögliche Erkenntnis in der Schau eines Ganzen bestehen, eines Ganzen, welches ein Potenzial einer natürlichen Entwicklung ist. Entsprechend verwendet Goethe den Ideenbegriff im Kontext der eigenen Forschungen und glaubt, die eigentlich wirkliche Pflanze und das eigentlich wirkliche Wirbeltier¹⁴ erkannt, bzw. erschaut zu haben, mithin die Paradigmen und Urbilder, auf welche sich die heute

¹³ Georg Misch spricht von diesem Titel als von einer „geläufigen Wendung“ (Misch 1914: 276), vgl. auch Rotten 1913.

¹⁴ In seiner Schrift *Zur Morphologie* (1820) schreibt Goethe rückblickend von seiner Beschäftigung mit der Knochenlehre. „Hierbei fühlte ich bald die Notwendigkeit, einen Typus aufzustellen, an welchem alle Säugetiere nach Übereinstimmung und Verschiedenheit zu prüfen wären, und wie ich früher die Urpflanze aufgesucht, so trachtete ich nunmehr, das Urtier zu finden, das heißt denn doch zuletzt: den Begriff, die Idee des Tiers“ (Goethe, *Zur Morphologie*: 15).

existierenden Arten wie Abbilder beziehen. Von der italienischen Reise schreibt er (noch naiv auf den Fund einer real existierenden Urpflanze hoffend): „Die Urpflanze wird das wunderlichste Geschöpf von der Welt, um welches mich die Natur selbst beneiden soll. Mit diesem Modell und dem Schlüssel dazu kann man dann noch Pflanzen ins Unendliche erfinden, die konsequent sein müssen, d.h. die, wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten und nicht etwa malerische oder dichterische Schatten und Scheine sind, sondern eine innerliche Wahrheit und Notwendigkeit haben“.¹⁵ Goethe versteht die platonischen Ideen hier als Urformen und als Entwicklungspotenziale, bzw. Entwicklungsprinzipien des Lebendigen. Um es in der von mir vorgeschlagenen Terminologie zu formulieren: Die Idee der Pflanze ist für Goethe eine bestimmte Möglichkeit der Struktur oder der Organisation von etwas, welche Möglichkeit im Sosein der Welt angelegt ist. Wenn etwas diese Struktur oder Organisation realisiert (wenn es an der Idee teilhat), dann ist es in der Lage, sich in der für Pflanzen typischen Weise in die Energie- und Stoffströme der Natur gewissermaßen ‚einzuklinken‘ und sich dadurch ständig zu reproduzieren.

Das naturphilosophische Denken nach Goethe wurde von der Evolutionstheorie bestimmt. Im Kontext dieser Theorie lassen sich jene von Goethe postulierten natürlichen Entwicklungspotenziale viel nüchterner und zugleich auf das Ganze ausgreifend verstehen - und dennoch kann auch im Rahmen dieses wissenschaftlichen Modells der Ideenbegriff veranschaulicht werden. Carl Friedrich von Weizsäcker hat in einem Aufsatz zum Dialog *Parmenides* vorgeschlagen, den Begriff der biologischen Art mit der Idee im Sinne Platons in Verbindung zu bringen.¹⁶ Man kann den Idealtypus des Organismus einer Art als Abbild einer ökologischen Nische begreifen, und man kann sagen, dass die ökologische Nische eine bestimmte Art vorzeichnet – ja sie zeichnet sie schon vor, noch bevor es die Art überhaupt gibt. Eine bestimmte Umwelt, so formuliert es die moderne Biologie, vergibt so genannte ‚ökologische Lizenzen‘ jeweils an eine Art, eine bestimmte Umwelt bietet die Möglichkeit zur Ausübung bestimmter ‚Berufe‘ jeweils für eine Art. Diejenige Struktur der Welt, welche auf diese spezielle, evolutionäre Weise eine bestimmte Art ermöglicht, kann man die Idee einer Art nennen. Und dieses ‚Hervorbringen der Art‘ durch die ökologische Nische lässt sich als kausaler Vorgang durchaus im Sinne der Teilhabebeziehung (*Phaidon* 100 b-e) verstehen. Die Teilhabe an der Idee stellt hier die Möglichkeit einer bestimmten Struktur oder Organisation von etwas Organischem dar. Realisiert es diese Struktur, dann ist es so organisiert, dass seine physische Selbsterhaltung möglich ist. Die kausale Folge (Entstehung einer Art) könnte man als das Potenzial jener bestimmten Struktur der Welt, der Idee, bezeichnen.¹⁷ Eine evolutionäre Naturphilo-

¹⁵ Brief Goethes vom 17. Mai 1787 zitiert nach Rotten 1913: 23f., Angabe dort: W.A. I, 31, 239f. Zur kritischen Diskussion der Untersuchung Rottens vgl. Misch 1914.

¹⁶ Vgl. Weizsäcker 1981b: 17f., Weizsäcker bezieht sich auf Konrad Lorenz.

¹⁷ Die ökologische Nische als die Idee ist vorgängig bezogen auf die Art und zeichnet diese Art vor unabhängig davon, ob die Art tatsächlich existiert oder nicht – so könnte man sogar davon sprechen, dass die Idee der Art gewissermaßen seiender ist als ihr Abbild, die konkreten Organismen einer Art. Auch könnte das Problem der Seinsgrade (der Vollkommenheitsgrade der Abbildung) ausgedrückt

sophie kann sich also durchaus auf Platon berufen. Ideen werden als Entwicklungspotenziale interpretiert, welche im Sosein der Welt schon angelegt sind und welche ihrerseits das Sosein von einzelnen Seienden bedingen.

Schließlich sei noch kurz auf eine pragmatistische Ideeninterpretation verwiesen, welche Wolfgang Wieland vorgeschlagen hat. Das exklusive Praxiswissen des Gebrauchenden, von dem Platon in der *Politeia* (601 c-e) spricht, lässt sich hinsichtlich seines epistemischen Status' als ein nichtpropositionales Wissen bezeichnen.¹⁸ Die Idee ist gewissermaßen nur *in actu* sie selbst, sie kann nur in der Praxis und nur durch den Gebrauchenden selbst erkannt werden, als ein propositionales Wissen ist sie nicht vermittelbar. Nichtpropositionales Ideenwissen, so Wieland, ist erstens nicht objektivierbar (das Wissen ist von der Person, die es hat, nicht ablösbar) und zweitens nicht bivalent (das Wissen kann nicht unter den Bedingungen der Wahrheitsdifferenz betrachtet werden, es ist nicht eine Option für das Glied einer Alternative, von der die andere Alternative ein Irrtum ist).¹⁹ Gemäß der oben vorgeschlagenen Terminologie möchte ich sagen: Das nichtpropositionale Ideenwissen kennt die Dinge auf eine spezifische Weise, nämlich so, *dass es die Dinge von der Welt her kennt*, d.h. es kennt die Stelle oder die Struktur der Welt, welche ein bestimmtes Ding seiner Möglichkeit nach wie auch hinsichtlich seines Optimums vorzeichnen.²⁰

Dieses Wissen um spezifische Funktionszusammenhänge in Bezug auf Dinge beschreibt vor Wieland schon Heidegger, allerdings ohne auf Platon zu verweisen, nämlich in seinen Analysen des Zeugs und der ‚Um-zu Bezüge‘ in *Sein und Zeit* § 15. Heidegger kommt es gerade darauf an, ein nichtpropositionales Wissen von den Dingen herauszuarbeiten, das nicht das Wissen des theoretischen, des hinsehenden Blicks ist. Heidegger nennt dieses nichtpropositionale Praxiswissen Entdecken als Zuhandenheit.²¹ „Zum Sein von Zeug gehört je immer ein Zeugganzes, darin es dieses Zeug sein kann, das es ist. Zeug ist wesentlich „etwas, um zu ...“. Die verschiedenen Weisen des „Um-zu“ [...] konstituieren eine Zeugganzheit.“²² Diese Zeugganzheit ist zeitlich vor dem einzelnen Zeug entdeckt.²³ Zumindest im Falle von Gegenständen des alltäglichen Gebrauchs kann man Zeugganzheit und Idee identifizieren. Beide bezeichnen eine Struktur der Welt, welche ein Ding vorzeichnet und in der das eigentliche Sein des Dings besteht.

werden: Eine Art, welche die ökologische Lizenz nicht optimal nutzt (etwa durch unzureichende Anpassung an bestimmte Faktoren), entspricht der Idee in geringerem Maße, d.h. sie verwirklicht das Potenzial, welches die Umwelt bietet, in einem geringeren Maß als dies möglich wäre.

¹⁸ Christiane Schildknecht zufolge (vgl. Schildknecht 1990: 24) wurde die Unterscheidung propositionales/nichtpropositionales Wissen erstmals von Wolfgang Wieland zur Platoninterpretation verwendet (vgl. Wieland 1982: 224ff.).

¹⁹ Vgl. Wieland 1982: 228f.

²⁰ Vgl. Weizsäcker 1981b: 19. Von diesem Verständnis der Idee aus lässt sich auch die Möglichkeit von Erfindungen diskutieren: Erfinden bedeutet, Strukturen der Welt zu entdecken, welche Dinge vorzeichnen und ermöglichen, die bisher noch nicht existiert haben.

²¹ Heidegger, *Sein und Zeit*: 69.

²² AaO.: 68.

²³ AaO.: 69.

In diesem Abschnitt habe ich exemplarisch zu zeigen versucht, wie sich der metaphysische Sinn der Ideen rekonstruieren lässt, jene Bedeutung von Idee also, welche mehr meint als ‚Klassifikationsbegriff‘ und in der es nicht nur um Wirklichsein, sondern auch um Wirklichwerden geht. Der nächste Abschnitt behandelt die Idee des Guten und die antike Einheitsmetaphysik und verstärkt so noch einmal den Zumutungsgehalt der platonischen Ideenlehre für unser modernes Denken. Die Frage lautet: Lässt sich ausgehend von Platon eine metaphysische Auffassung von Welt konzipieren, welche nicht hinter die berechtigte moderne Kritik an einer naiven, das heißt ontologisch unterreflektierten Metaphysik zurückfällt? Wie ist Metaphysik in diesem Sinne heute möglich?

3. Wie kann das Gute Ursprung des Ganzen sein?

Für ein spezifisch metaphysisches Denken von Seiendem wurden oben drei Kriterien genannt. Bisher wurde der Begriff der platonischen Idee hinsichtlich zweier Kriterien rekonstruiert: Ideen können *erstens* im Rahmen eines sehr eigenen Kausalitätsbegriffs das kontingente Sosein des einzelnen Seienden erklären, zumindest sind hierfür plausible Beispiele möglich, etwa die Erklärung der morphologischen und physiologischen Organisation eines lebenden Organismus durch die ökologische Nische oder ‚Lizenz‘ seiner Umwelt. Damit können Ideen *zweitens* auch das Gutsein des Seienden erklären, freilich nicht in einem absoluten Sinn, sondern in einem eng an Praxis gebundenen Sinn von Optimum, Tauglichkeit und, bezogen auf menschliche Praxis, von nichtpräpositionalem Wissen.

Im Folgenden soll es nun um das *dritte* Kriterium des Metaphysischen gehen, also um die Entstehung, bzw. um das Erfassen des Ganzen - bezogen auf die Ideen also um deren Einheit und Ursprung. In dieser Frage verhält es sich ähnlich wie schon beim Ideenbegriff selbst: Die Einheit der Ideen kann hinsichtlich der systematischen Möglichkeiten sowohl durchgängig erkenntnistheoretisch als auch explizit metaphysisch interpretiert werden. Diese Alternative betrifft auch den Streit um eine authentische Platoninterpretation, und entscheidende Bedeutung kommt insbesondere dem Problem einer möglichen ungeschriebenen Lehre Platons zu.²⁴ Weil ich dieses Problem nicht klären kann, werde ich wie folgt vorgehen: Meine eigene Frage zielt darauf, ob ein Weg von Platon zu heutigem metaphysischen Denken führt, ob also zeitgenössische Ansätze die Figur des Ursprungs oder des Hervorgehens des Ganzen aufzugreifen vermögen. Deshalb werde ich Platon als ersten Zeugen, bzw. als einen Wegbereiter einer Einheits- oder Ursprungsmetaphysik behandeln.²⁵

²⁴ Vgl. Halfwassen 2004: 264.

²⁵ Selbst wenn man die Auffassung vertritt, dass erst Plotin und nicht schon Platon das Eine und das Gute als Ursprung und als Quelle verstanden habe – selbst dann ist die Möglichkeit einer Einheits- oder Ursprungsmetaphysik faktisch gegeben. Diese stellt sogar eine breite Tradition abendländischer Philosophie dar, Jens Halfwassen rechnet ihr neben Plotin Nikolaus von Kues, Marsilio Ficino, Giordano Bruno sowie den deutschen Idealismus eines Fichte, Hegel und Schelling zu, vgl. Halfwassen 2004: 263.

Dialektik als Grundlagenreflexion des Denkens zielt in der *Politeia* auf das Voraussetzungslose oder Unbedingte, auf den Urgrund des Ganzen. Im Sonnengleichnis wird dieser bezeichnet als das Gute selbst (*auto to agaton*).²⁶ In diesem Urgrund des Ganzen besteht die Einheit der Ideen, von ihm heißt es auch, er sei der Ursprung sowohl des Erkennens als auch des Seins (*Politeia* VI 509b). Ist dies logisch-ontologisch oder metaphysisch-ontologisch zu verstehen? Im ersten Fall ist die Idee des Guten, wie Dorothea Frede sagt, ein Prinzip „allgemeiner Stimmigkeit und Tauglichkeit überhaupt“.²⁷ Und das Eine, von dem im *Parmenides* die Rede ist, bezeichnet zusammen mit der unbestimmten Zweiheit ein unvordenkliches Prinzip, aber ein Prinzip des Erkennens. Die einheitsmetaphysische Interpretation des Ursprungs, die etwa Jens Halfwassen vertritt, identifiziert dagegen das Gute mit dem Einen.²⁸ Ihm als der absoluten Transzendenz verdankt sich alles Sein. Diese absolute Transzendenz ist der höchste Gedanke, zu dem wir fähig sind, der Gedanke des Seins ist nur der zweithöchste. Hinweise auf einen entsprechenden Versuch Platons, hinsichtlich der Frage der Denkmöglichkeit des Absoluten den Eleatismus an Radikalität noch zu übertreffen, finden sich im Dialog *Sophistes*. Hier wirft Platon Parmenides vor, dieser habe das Eine als Totalität des Seins verstanden, als Einheit oder als das Ganze aller im Denken erfassbaren Seinsbestimmungen.²⁹ Demgegenüber versucht Platon, das Eine als unterschieden von Sein zu denken, also die Seinsbestimmungen ihrerseits noch in einer absoluten Transzendenz zu begründen: Das Unbedingte, das Eine selbst kann nur so gedacht werden, dass alle Fundamentalbestimmungen des Seins wie Identität/Verschiedenheit, Gleichheit/Ungleichheit usw. negiert werden. Diese Negation gipfelt im Dialog *Parmenides* nun einerseits in dem Gedanken, dass schon die Aussage der Existenz des Einen diesem gewissermaßen nicht gerecht wird, insofern es sich um eine Seinsbestimmung handelt. Das Eine kann so nur in der Negation, auch in der Negation der Existenzaussage gedacht werden (*Parmenides* 141 e). Zum anderen gipfelt die Negation eben im Ursprungsgedanken, d.h. im Gedanken der ‚Übermacht‘ des Absoluten oder des Einen.³⁰ Es handelt sich nach dieser Interpretation um die einzige Möglichkeit des Denkens, die Überfülle des Ursprungs zu formulieren, nämlich negativ. Zusammenfassend: Das dritte Kriterium des Metaphysischen, die Erklärung der Einheit und des Ursprungs des Ganzen, besagt gemäß der zuletzt genannten Interpretation der Ideen: *Die Einheit und der Ursprung der Ideen bestehen in einem unvordenklichen und transzendenten Absoluten, dem sich alles Sein laufend verdankt.*

Nimmt man nun einen solchen Gedanken als Ausgangspunkt, kann man sicher sagen, dass von dort aus nur schwerlich ein Weg zu modernem Denken führt. Denn unser Denken gründet ja gewissermaßen im Gegenteil einer Ursprungsmetaphysik, ich möchte mit Blick auf Kant von einer explizit *negativen Metaphysik* sprechen. Der

²⁶ Vgl. aaO.: 266ff.

²⁷ Frede 2004: 815.

²⁸ Vgl. Halfwassen 2004: 267. Die folgende Darstellung geht auf Halfwassen 2004 zurück.

²⁹ Vgl. *Sophistes* 244b-245d, vgl. Halfwassen 2004: 271.

³⁰ Vgl. Halfwassen 2004: 273.

Unterschied zwischen antiker Einheitsmetaphysik und moderner negativer Metaphysik lässt sich nämlich gut an der Art und Weise deutlich machen, wie sich Kants Denken negativ auf das Ganze des Seienden bezieht – und das heißt: gerade nicht so, dass in der Negation das Eine oder der Ursprung gedacht werden. Der wirklich radikale Gedanke der Transzendentalphilosophie ist erreicht, wenn der Horizont jedes ontologischen Dualismus verlassen ist. Der Ausdruck ‚an sich‘ in ‚Ding an sich‘ ist Gerold Prauss zufolge keine adnominale Bestimmung zu Ding, sondern eine adverbiale Bestimmung zu ‚betrachtet‘: „Ding, an sich selbst betrachtet“.³¹ Es gibt nur eine einzige Welt, zu der alles gehört - doch alles als Erscheinung. Nicht das Ding an sich, so Prauss,³² sondern die Erscheinung ist der Grenzbegriff. Mit diesem Begriff zieht man „gleichsam nur noch die Grenze um das gesamte Empirische“. Und: „eben weil er [der Begriff der Erscheinung, Ph.Th.] auf diese seine nichtempirische Weise gerade die Grenze des Empirischen beschreibt, kann er im Gegensatz zu allen empirischen Begriffen kein Gegenteil mehr besitzen, das auch seinerseits wieder ein sinnvoller Begriff wäre („Nichterscheinung“).“³³ Neben dem Empirischen gibt es in dieser konsequent transzendentalphilosophischen Lesart Kants das Außerempirische – aber in einem *vollständig negativen Sinn*, nämlich im Sinne des Bewusstseins, dass es sich bei dem Empirischen eben um das Empirische handelt und dass die, allerdings gegenstandslose, Vorstellung möglich ist, dass man die Dinge auch ‚an sich‘, d.h. unter Absehung ihres Erscheinungscharakters und damit unter Aufhebung unseres Subjektseins,³⁴ betrachten könnte. *Das Wissen um den Erscheinungscharakter der Erscheinung ist also die einzige Form, in der Transzendentalphilosophie das Andere zum Ganzen noch kennt und zu denken versucht.* Und dieses Bewusstsein des bloßen Erscheinungscharakters ist dann jene Art, sich negativ auf das Ganze zu beziehen. Kant hat die Situation modernen Denkens in dem fast unheimlichen Bild der Insel im Ozean gefasst: Das Land des reinen Verstandes ist eine Insel, „umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane“ (KrV B 294f.).³⁵ In einem verwandten Bild kann dann Wittgenstein seine Erkenntnis- und Sprachkritik fassen: „Ich bin auf dem Boden meiner Überzeugungen angelangt. Und von dieser Grundmauer könnte man beinahe sagen, sie werde vom ganzen Haus getragen“.³⁶ Das Gemeinsame dieser Metaphern liegt darin, dass das Denken sicher um seine Grenze weiß – *dass es gleichzeitig diese Grenze aber nur von innen kennt.*

Hinter das mit diesen Einsichten Erreichte darf ein zeitgenössisches metaphysisches Denken nicht zurückfallen – sonst kann es den Problembestand des Gegenwartsdiskurses nicht weiterentwickeln. Kann Metaphysik heute also überhaupt etwas anderes als negative Metaphysik sein? Oder ist doch eine *dialektische Weiterentwicklung* möglich, bei der Negativität weiterhin reflektiert wird und sogar konstitutiv für das

³¹ Vgl. Prauss 1989: 23.

³² AaO.: 144.

³³ Ebd.

³⁴ Vgl. KrV B 59. Kant spricht hier davon, das Subjekt gedanklich ‚aufzuheben‘.

³⁵ Nach der Akademie-Textausgabe.

³⁶ Wittgenstein, *Über Gewissheit*: 169 (= Nr. 248).

Denken ist (dies gehört zur Problemhöhe der Moderne), bei der aber dennoch Elemente einer Ursprungsmetaphysik wieder thematisch werden können? Ja, ich möchte genau dafür plädieren: Eine solche spezifische Weiterentwicklung ist nicht nur möglich, vielmehr lassen sich Ansätze der Gegenwartsphilosophie genau in diesem Sinne verstehen. Dies sei an einem Grundgedanken Heideggers aufgezeigt.

Schon in *Sein und Zeit* kritisiert Heidegger Kants Begriff der Erscheinung und versucht, ihn durch den Begriff ‚Phänomen‘ zu vertiefen.³⁷ Etwas wird auf ursprüngliche Weise, d.h. als Phänomen verstanden, wenn es, z.B. im Fall von Zeug, ganz aus seinem Funktionszusammenhang heraus verstanden wird und gerade nicht als Ding. Doch dieser Funktionszusammenhang hängt mit dem Entwurf des erkennenden und handelnden Menschen zusammen, mit der apriorischen Erschlossenheit einer Welt, sodass in diesem frühen Phänomenbegriff das Intentionale selbst noch nicht gebrochen ist. Doch schon Ende der 20er Jahre spricht Heidegger davon, dass nicht der Entwurf und das Intentionale, sondern die Welt selbst (das ‚Walten der Welt‘)³⁸ das eigentliche Grundgeschehen ist. Der Mensch, das Dasein ist in Heideggers Spätphilosophie insgesamt durch Passivität ausgezeichnet – und die *actio*, das Hervortretende, das Sich-Ereignen kommt stets auf ihn zu. Intentionalität fungiert nur noch als Antwort auf das Sich-Ereignen. In dieser Struktur der Passivität und in der Rolle des Menschen als eines Antwortenden vermitteln oder verbinden solche Ansätze der Gegenwartsphilosophie jenes moderne Bewusstsein, die Grenze des Denkens nur von innen zu kennen mit jenem platonischen Gedanken eines Ursprungs, dem sich, wie es in der *Politeia* (509 b) heißt, Erkanntwerden und Sein laufend verdanken.

Wenn man diese Interpretation zeitgenössischen Denkens teilt, dann kann man davon sprechen, dass sich der metaphysische Sinn der platonischen Ideen nicht nur hinsichtlich Verursachung und Funktionieren von Seiendem rekonstruieren lässt, sondern auch hinsichtlich des Ursprungs von Erkennen und Sein.

4. Die philosophische Rekonstruktion ist selbst schon Übersetzungsarbeit - und fundiert so weitere fachdidaktische Überlegungen

Meine bisherigen Überlegungen münden in die fachdidaktische Frage nach philosophischer Bildung, hier zu Platons Ideenlehre. Meine These ist, dass es in vielen Fällen sinnvoll sein wird, *die fachdidaktischen Schritte unmittelbar aus der philosophischen Rekonstruktionsarbeit heraus zu entwickeln.*³⁹ Nach dem bisher Gesagten lässt sich diese These gut begründen:

Erstens ist eine Fachdidaktik, welche lediglich oder sogleich nach dem Was? (der Unterrichtsgegenstand) und dem Wie? (die angemessene Art und Weise der Vermittlung, die Methode) fragt, unterreflektiert. Denn in all diesen Überlegungen, welche für sich genommen wertvoll sein mögen, ist die Vorannahme impliziert, die Bedeutung

³⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*: 30f.

³⁸ Heidegger GA Bd. 29/30: 510.

³⁹ In vielen Fällen: Sicher gibt es Themen des Philosophieunterrichts, welche auf die fachphilosophische Rekonstruktion mehr angewiesen sind als andere.

dessen, was vermittelt werden soll, stehe schon fest. Sehr hart (und sicher nicht ganz gerecht) formuliert: So wie sich in der Populärphilosophie das Missverständnis hält, bei der Philosophie handle es sich um ‚Antworten auf die ewigen Fragen der Menschen‘, so läuft die Fachdidaktik Gefahr, jenem anderen Missverständnis aufzusitzen, nämlich, es gebe so etwas wie philosophische Lehren oder Aussagen - welche es dann geeignet zu vermitteln gelte. Gerade die fachphilosophische Rekonstruktion, die Forschung zu den Gedankenwegen älterer oder jüngerer Philosophien, zeigt aber: Philosophische Gedanken sind mehrdeutig (oder: uneindeutig) schon bei ihren Autoren und mehr noch, wenn sie sich in der späteren Rezeption mit neuen Denkmöglichkeiten verbinden.

Zweitens läuft eine Fachdidaktik, die sich nicht aus dem mühsamen Durchgang durch philosophische Forschung gewinnt, Gefahr, gerade hinsichtlich der Vermittlungs- und Verstehensproblematik wichtige Umstände zu übersehen. Wenn es um die Vermittlung schwieriger Themen wie Platons Ideenlehre oder Kants Ethik geht, werden bildungswissenschaftliche Kategorien bemüht, etwa entwicklungspsychologische. Jugendliche seien zu gewissen Abstraktionsleistungen erst ab einem bestimmten Alter in der Lage. Stattdessen scheint es viel naheliegender, zunächst nach den eigenen Fremdheitsgefühlen etwa gegenüber der antiken Metaphysik zu fragen. Wie oben gezeigt sind es unsere moderne Begrifflichkeit und unsere Art zu denken, die uns das Verständnis älterer Philosophien erschweren. In diesem modernen Denken finden sich nun, sozusagen undeckelt, unter anderem auch die Errungenschaften dessen, was man die Problemhöhe der neueren Philosophie nennen könnte, also etwa Kants Zurückweisung aller naiven Metaphysik. Für die Fragen nach Vermittlung und Verständlichkeit hilft es also vielleicht am meisten, über grundlegende philosophisch-philosophiehistorische Einsichten und Vorstellungen zu verfügen. Denn so kann man einerseits die möglichen Blockaden im Denken und Verstehen voraussehen - und andererseits kann man sogleich an die philosophische ‚Übersetzungsarbeit‘ gehen: an die philosophische Rekonstruktion in Begriffen, die unserem Denken leichter zugänglich sind.

Konkret und bezogen auf Platon im Philosophieunterricht: Die philosophische Rekonstruktion, welche ja immer mit der Einsicht in die Mehrdeutigkeit oder Uneindeutigkeit von Philosophie verbunden ist, ermöglicht erst eigentlich die *konkreten fachdidaktischen Schritte*: Deren erster besteht in der *Entscheidung für das Ziel der Vermittlung*. Ich habe mich oben immer wieder dafür entschieden, ‚Idee‘ und ‚Idee des Guten‘ hinsichtlich ihres metaphysischen Sinns zu befragen und das Potenzial dieses Sinns für eine Art Wiederbelebung metaphysischer Vorstellungen in der Gegenwart zu nutzen. Ausgehend von der philosophischen Rekonstruktion wären sicher auch andere Entscheidungen möglich gewesen. Wenn man aber nach dem verschütteten Potenzial von Metaphysik suchen möchte, um sozusagen unsere Alltagsontologie zu erfrischen, dann bietet sich dieses Vorgehen an: Der Schwierigkeit sich vorzustellen, wie Ideen Ursachen sein können, ließe sich mit dem Vorschlag von Weizsäckers begegnen, bezogen auf biologische Arten seien Ideen die ökologischen

Nischen dieser Arten oder die ‚Lizenzen‘, welche eine bestimmte Umwelt für eine Art vergibt. Und der Schwierigkeit sich vorzustellen, wie das Eine Ursprung des Ganzen sein kann, ließe sich begegnen, indem die Spur jener für uns fremden, jener anderen Ontologie und Metaphysik eines ‚Sich-Entbergens‘ oder ‚Ereignens‘ von Sein und Welt (Heidegger) in der Gegenwartsphilosophie verfolgt wird. Auch wenn hier Schwieriges, Unanschauliches, Fremdes durch solches erklärt werden soll, das selbst schwierig, unanschaulich und fremd ist - Platon verliert dabei zumindest jenes Exotische des historisch weit Entfernten und längst Vergangenen. Und die Lernenden sehen sich der Zumutung einer alternativen Ontologie ausgesetzt, welche zumindest Teil der Gegenwartskultur ist.

Ein weiterer *konkreter fachdidaktischer Schritt*, verstanden als Verlängerung fachphilosophischer Rekonstruktion, wird in jenem zweiten Lernziel bestehen, nämlich *Einsicht zu verschaffen in die philosophische Forschung selbst*, welche sich auf die Mehr- oder Uneindeutigkeit etwa von ‚Idee‘ und ‚Idee des Guten‘ bezieht:⁴⁰ Dass Paul Natorp Platon durch eine ‚kantianische Brille‘ sieht oder dass Uwe Meixner versucht die Ideenlehre zu einer reinen Prädikationstheorie zu machen, das zeigt, wie groß die Schwierigkeiten der Moderne mit der platonischen Metaphysik sind - es zeigt aber auch die Mehrdeutigkeit von Philosophie und es zeigt, wie Philosophinnen und Philosophen forschen. Nimmt man jene Entdeckung der Philosophie der Moderne noch hinzu, für welche Kants Beschreibung einer radikalen Begrenztheit des Wissens steht, die konsequente Einklammerung jeder naiven (und dualistischen) Metaphysik, dann kann man eine Entwicklungslinie in der Philosophie ausmachen. Denn bei der Wiederaufnahme jener alternativen Ontologie, jener metaphysischen Spur etwa durch Heidegger, stellen kritische Schülerinnen und Schüler sogleich die Frage: Fällt ein solches Denken nicht hinter Kants Einsichten zurück? Mir scheint, hier lässt sich tatsächlich, auch und gerade in Vermittlungskontexten, so etwas wie eine Weiterentwicklung philosophischen Denkens beschreiben und einsichtig machen. Denker wie Heidegger oder auch Wittgenstein bewahren Kants Einsicht in die unaufheb- bare Begrenztheit unseres Wissens, Sprechens, Verstehens, ja sie steigern diese noch - Heideggers Rede von ‚Dasein‘ und ‚In-der-Welt-sein‘ (statt von Subjekt und Intentionalität) oder Wittgensteins Gedanken in ‚Über Gewissheit‘ zeugen davon. Zugleich aber zeigt sich gerade in diesem Bewusstsein eine ganz neue, eine veränderte und gewissermaßen ‚postmetaphysische‘ Metaphysik. Für eine solche stehen Begriffe wie Heideggers ‚Lichtung des Seins‘ oder Wittgensteins Satz im *Tractatus*: „Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische“.⁴¹

⁴⁰ In diesem Sinne lässt sich im Rahmen meines hier skizzierten Ansatzes von *forschungsorientierter Fachdidaktik* sprechen.

⁴¹ Wittgenstein: *Tractatus* 6.45.

Literatur

- Allen, R.E. (1983): Plato's Parmenides. Translation and Analysis. Minneapolis: University of Minnesota.
- Aristoteles: Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie. Übersetzt und herausgegeben von Franz F. Schwarz. Stuttgart: Reclam 2000.
- Dancy, R.M. (2004): Plato's Introduction of Forms. Cambridge: University Press.
- Fine, Gail (2003a): Plato on Knowledge and Forms. Selected Essays. Oxford: Clarendon.
- Fine, Gail (2003b): Forms as Causes: Plato and Aristotle. In: Dies. (2003a): Plato on Knowledge and Forms. Selected Essays. Oxford: Clarendon, 350-396.
- Frede, Dorothea (2004): Ein neuer Reiseführer zu Platon. Buchkritik zu Franz von Kutschera: Platons Philosophie. Paderborn 2002. In: DZPhil 52 (2004) 5, 811-819.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Zur Morphologie (1820). In: Ders.: Naturwissenschaftliche Schriften, hg. von Rudolf Steiner. Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1982 (Nachdruck der Erstauflage 1883-1897), Erster Band, 3-16.
- Graeser, Andreas (1993): Die Philosophie der Antike 2. Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles. Geschichte der Philosophie, hg. v. W. Röd, Band II. München: Beck 2. Aufl.
- Halfwassen, Jens (2004): Platons Metaphysik des Einen. In: M. van Ackeren (Hg.) (2004): Platon verstehen. Darmstadt: WBG, 263-278.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer 1984.
- Heidegger, Martin: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit. Martin Heidegger Gesamtausgabe Band 29/30. Frankfurt a.M.: Klostermann 1983.
- Hume, David: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Leipzig: Meiner 1928.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. 2. Auflage 1787. Kants Werke, Akademie Textausgabe Band III, Berlin: de Gruyter 1968.
- Meixner, Uwe (1992): Eine logische Rekonstruktion der platonischen Prädikationstheorie. In: Grazer philosophische Studien. Internationale Zeitschrift für analytische Philosophie 43 (1992), 163-175.
- Meixner, Uwe (2004): Einführung in die Ontologie. Darmstadt: WBG.
- Misch, Georg (1914): Goethe, Plato, Kant. Eine Kritik. In: Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur V (1914/1915), Heft 3, 276-289.
- Natorp, Paul (1903): Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig: Dürr.
- Pruss, Gerold (1989): Kant und das Problem der Dinge an sich. Bonn: Bouvier, 3. Auflage.
- Rotten, Elisabeth (1913): Goethes Urphänomen und die platonische Idee. Gießen: Töpelmann.
- Schildknecht, Christiane (1990): Philosophische Masken. Literarische Formen der Philosophie bei Platon, Descartes, Wolff und Lichtenberg. Stuttgart: Metzler.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von (1981a): Ein Blick auf Platon. Ideenlehre, Logik und Physik. Stuttgart: Reclam.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von (1981b): Parmenides und die Graugans. In: Ders. (1981a): Ein Blick auf Platon. Ideenlehre, Logik und Physik. Stuttgart: Reclam: 16-45.
- Wieland, Wolfgang (1982): Platon und die Formen des Wissens. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus. In: Ludwig Wittgenstein Werkausgabe Band 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, 7-85.
- Wittgenstein, Ludwig: Über Gewissheit. In: Ludwig Wittgenstein Werkausgabe Band 8. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, 113-257.