

Die Bildung der Seele in Platons Timaios 35a1-b3

Autor(en): **Sonderegger, Erwin**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **54 (1997)**

Heft 4

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-42164>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Bildung der Seele in Platons *Timaios* 35a1–b3

Von Erwin Sonderegger, Zürich

Ein «Vorgespräch» (17a–27b) setzt den Timaios mit dem Gespräch über den Staat nach Situation, Personen und Inhalt in Verbindung; Sokrates darf jetzt bloss Zuhörer sein (27a1), und, bevor Kritias die Gegengabe für das, was Sokrates am Tag zuvor darlegte, geben wird, soll Timaios sein Thema, den «Staat in Bewegung», vorbereiten. Ein erster Götteranruf (27cd) setzt den Vortrag des Timaios vom bisherigen ab (wie dann auch ein zweiter Götteranruf gliedernd vor der Einführung der *χώρα* steht). Dem Hauptvortrag schickt Timaios ein Prooemium voraus¹ (27d–29d), das gewisse Grundunterscheidungen und Grundsätze, die für das Ganze gelten, enthält. Darauf (29d–42e) stellt Timaios das Schaffen des Demiurgen vor. Damit ist der erste Teil seines Vortrags, in dem *χώρα* noch keine Rolle spielt (29d–48d), eingeleitet. In diesem ersten Teil spricht Timaios zunächst (29d–34a) vom Werden des Kosmos, dann von der Bildung von dessen Seele (35a die hier interessierende Stelle), zuletzt (40d–41d) von der Erschaffung und vom Auftrag der Götter. Timaios bemerkt dabei ausdrücklich, dass diese Darstellungsweise nicht zur Annahme eines zeitlichen Nacheinanders des Dargestellten führen dürfe; die Seele sei keineswegs dem sichtbaren Kosmos gegenüber sekundär. – In diesen Zusammenhang gehört also die Darstellung Platons von der Bildung der Seele durch den Demiurgen. Die entscheidenden zwei Sätze lauten²:

(*Tim.* 35a1) τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας / καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἔξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταῦτοῦ φύσεως [αὖ πέρι] καὶ τῆς τοῦ (a5) ἑτέρου, / καὶ κατὰ ταῦτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ· / καὶ τρία λαβῶν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, / τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὔσαν εἰς ταῦτόν συναρμόττων βίᾳ (b1) μειγνύς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας. καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσῆκεν διένειμεν, ἐκάστην δὲ ἕκ τε ταῦτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην.

1 Die Unterscheidung Prooemium – Nomos stammt von Sokrates, *Tim.* 29d.

2 Ich folge dabei dem Text von Burnet und ändere nur an zwei Stellen vor und bei b1 die Interpunktion wegen der Verteilung der Präsens- und Aoristformen. Schrägstriche bezeichnen die Abschnitte der folgenden Übersetzung.

Cornford, und ihm in vielem folgend Brisson, haben einiges sowohl am Text wie auch an den Satzzeichen geändert³. Aber gerade aus der von Brisson (1994, 270f.) dargestellten Überlieferungslage ergibt sich, dass es für die verschiedenen Versionen keine eindeutig zu favorisierenden Zeugen gibt. Die Änderungen beruhen deshalb nach wie vor auf inhaltlichen Entscheidungen. Die wichtigsten Änderungen gegenüber dem Text von Burnet sind die Aufhebung der Tilgung, die starke Interpunktion nach οὐσίας εἶδος, wonach also ein neuer Satz beginnt (damit das nicht bloss eine nachgetragene Erläuterung zum vorigen sei), dafür Aufhebung der starken Interpunktion nach βία, und Festlegung des Satzeschlusses beim anschliessenden μειγνύς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας (in den zwei letzten Punkten folge ich Cornford und Brisson, wogegen ich allerdings die Fortsetzung καὶ ἔκ ... für wesentlich halte). Mit diesen Änderungen ergibt sich für Cornford und Brisson in etwa folgendes Verständnis: Der Demiurg mischte eine mittlere οὐσία als eine dritte Art. Auch aus dem Unteilbaren und dem Teilbaren von Identität und Differenz setzte er etwas Mittleres zusammen. Diese drei mittleren Dinge (die mittlere οὐσία, die mittlere Identität und die mittlere Differenz) setzt er nun in einem zweiten Schritt ihrerseits zusammen. Aus diesen drei Seienden bildet er die Weltseele.

Brisson (1994, 270–274) spricht verhältnismässig ausführlich von etlichen Textproblemen. Dies sei hier als bekannt vorausgesetzt; doch von zwei Problemen, die für seine Interpretation sehr entscheidend sind, spricht er nicht. Das eine ist das καὶ vor κατὰ ταῦτά (a5), das andere das im Griechischen fehlende Objekt für συνέστησεν. Wenn mit τῆς τε ταύτου φύσεως der neue Satz beginnt, der καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ vorläufig endet, ergibt sich ein sehr ungewöhnlicher Satzaufbau (a4–5). Das satzeinleitende καὶ steht mitten im Satz und hinkt der «Themenangabe» durch den von αὖ περί abhängigen Ausdruck so richtig nach. Es ist hingegen offensichtlich, dass dieses καὶ das zweite Prädikat συνέστησεν mit συνεκεράσατο verbindet und den zweiten Hauptsatz einleitet. Um das Gewicht der Auslassung spürbar zu machen, setze ich es in die Übersetzung von Brisson ein: «... et de nouveau en ce qui concerne la nature du même et de l'autre, <καὶ> il fit un composé ...». – Was das fehlende Objekt betrifft, ist zu sagen, dass es eigentlich nur dann fehlt, wenn man den Satz nach οὐσίας εἶδος unterbricht. Wenn man das hingegen nicht tut, geht in Gedanken immer noch εἶδος als Objekt mit, und es ist nicht nötig, ein neues Objekt zu ergänzen, etwa σύνολόν τι oder μῆγμα τι («un composé»). Schliesslich ist auch das unmittelbar zweimalige Folgen von αὖ περί (a2 resp. [αὖ πέρι]

3 F. M. Cornford, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato* (London 1937); Luc Brisson, *Le Même et L'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon* (Sankt Augustin 1994); Luc Brisson, *Platon, Timée / Critias*, GF-Flammarion 618 (Paris 1992); Luc Brisson, «Den Kosmos betrachten, um richtig zu leben: Timaios», in: Th. Kobusch/B. Mojsisch, *Platon, Seine Dialoge in der Sicht neuerer Forschungen* (Darmstadt 1996) 229–248, spez. 233f. und 246, Schema 1.

a4) sprachlich auffällig. – Diese drei sprachlichen Beobachtungen lassen am Satzaufbau, den Brisson für seine Interpretation braucht, sehr zweifeln.

Gravierender aber als die sprachlichen scheinen die inhaltlichen Schwierigkeiten dieser Lesart zu sein. Man muss nämlich (das hat Brisson von Cornford übernommen) nicht nur mit einer «unteilbaren οὐσία» und einer «teilbaren οὐσία», sondern auch mit einer «unteilbaren Identität» und einer «teilbaren Identität», mit einer «unteilbaren Differenz» und einer «teilbaren Differenz» rechnen. (Die Übersetzung von ταῦτόν und θάτερον mit «Identität» und «Differenz» soll vorläufig ohne inhaltliches Präjudiz erfolgen; es liesse sich sehr wohl anderes dafür einsetzen. Der Streit bezieht sich nur darauf, ob «teilbar/unteilbar» mögliche Bestimmungen von ταῦτόν und θάτερον seien.)

Nun könnte man zwar sagen, das sei eine kleine, unscheinbare Änderung, ob man sage «das mittlere Verschiedene» (Cornford, Brisson) oder «die Verschiedenheit des Mittleren» (Verf.). Vielleicht ist der erste Ausdruck von Brisson gar nicht so genau gemeint. Doch nachdem Brisson diese Ansicht, ergänzt mit einem Schema, dreimal kurz nacheinander sowohl in der französischen Übersetzung des *Timaios*, in der zweiten Auflage von *Le Même et l'Autre* und im Sammelband von Kobusch/Mojsisch vertreten hat, und es scheint, als ob sich dies als communis opinio durchsetzte, soll hier doch eine Korrektur angebracht werden. Hauptziele dieser kurzen, teils sprachlichen, teils begrifflichen Notiz sind 1. die Korrektur des von Cornford und Brisson vorgeschlagenen Schemas (zwei Mischungen, die erste eine von «même indivisible» und «même divisible» usw.), 2. der Hinweis darauf, dass sich diese Auffassung nicht auf das Verständnis von Proklos stützen kann. – Letztlich allerdings geht es im Ganzen darum, ob «das Selbe» (Identität) und «das Verschiedene» (Differenz) – oder wie man ταῦτόν und θάτερον sonst übersetzen mag – Begriffe oder Prinzipien zur Konstruktion einer Welt seien oder ob es Reflexionsbegriffe seien. Doch dies steht im Moment im Hintergrund.

Die Hauptschwierigkeit im Verständnis von Cornford und Brisson entsteht durch die Frage, was denn ein «unteilbar oder teilbar Gleiches (Selbiges)» oder eben eine «unteilbare oder teilbare Identität» und ein «unteilbares oder teilbares Verschiedenes» sein soll. Von «teilbar Verschiedenem» kann man unproblematisch sprechen, wenn man darunter Dinge versteht; doch das wird weder Cornford noch Brisson, noch sonst jemand an dieser Stelle tun⁴. Hier muss von «Gleichheit/Selbigkeit» und «Verschiedenheit», von Identität und Differenz oder dergleichen die Rede sein. Der eine mag diese, der andere jene Übersetzung mit guten Gründen bevorzugen, aber im Ganzen sind es jedenfalls Begriffe, die in irgendeiner Art das Sein bestimmen, es sind nicht Dinge. Was ist

4 Brisson scheint, nach seinen verschiedenen schematischen Darstellungen, die Stelle 36c4–5 («Vom äusseren Umlauf erklärte er, er sei von der Natur der Identität, vom inneren, von der der Differenz») so zu verstehen, dass Identität und Differenz genau auf Bereiche bezogen sind; wenn der ganze Kontext berücksichtigt wird, muss der Satz aber eher im Sinne einer jeweiligen Prävalenz von Identität und Differenz in den entsprechenden Bereichen verstanden werden.

dann aber eine «mittlere, gemischte Identität», eine «mittlere, gemischte Differenz»? Was ist der Sinn des Ausdrucks «gemischte Differenz»?

Das Selbe, das Verschiedene und das Sein sind hier anerkanntermassen nicht Dinge, es sind aber auch nicht Bestandteile der Seele, die, zusammengesetzt, die Seele ergäben. Thema dieser Stelle ist dem ganzen Zusammenhang nach die Seele. Es ist die Frage, was für ein Sein sie habe. Das drückt jedenfalls auch Proklos so aus: ... ἵνα τὸ εἶναι τῆς ψυχῆς ἀποτελέσωμεν (*In Tim.* 2,156,14). Platon stellt dafür im zitierten Satz (*Tim.* 35ab) eine «genetische Definition» zur Verfügung. In dieser sind dann eben οὐσία, ταῦτόν, θάτερον begriffliche Bestimmungen der Seele, aber nicht «Bestandteile».

Wann kann man von «teilbaren Begriffen» reden? Zusammengesetzte Begriffe sind teilbar. Es ist also die Frage, ob οὐσία, ταῦτόν, θάτερον solche seien oder nicht. In was für Merkmale oder Momente lässt sich «das Selbe», «Sein», «das Verschiedene» auflösen? – War das nicht die Pointe der Darstellung Platons im *Sophistes*, und gehören sie nicht gerade deswegen zu den «grössten Gattungen», weil es Begriffe sind, die bei jeder Analyse von jedem beliebigen Begriff auf dessen Merkmale selbst wieder anzuwenden sind? Dann wäre jedenfalls von einer Teilbarkeit von Sein, Identität und Differenz zu reden zirkulär, weil auch die Resultate ihrer Analyse eben diese Begriffe selbst wieder brauchen würden. Es scheint nicht, dass «teilbare Identität, Differenz» usw. sinnvolle Begriffe sind.

Cornford (60) und Brisson (1994, 305) beziehen sich in ihren Interpretationen auf Proklos. Sehen wir zu, was Proklos in seinem Kommentar zur Stelle sagt (ed. Diehl, Leipzig 1903–1906).

Hauptziel von Proklos ist es, die in jeder Hinsicht mittlere Position der Seele zu zeigen. Dass die Seele ein Wesen von «mittlerer Natur» zwischen νοῦς und φύσις sei, ist eines der wichtigsten Theoreme des Neuplatonismus, und unsere *Timaios*-Stelle liefert dafür gute Gründe. Proklos kontrastiert deshalb νοῦς und ψυχή in dem Sinne, dass der νοῦς durch numerisch je eine οὐσία, eine Identität, eine Differenz bestimmt sei. Weil die Seele dagegen aus Teilen bestehe, von denen jeder in je seiner Weise durch Sein, Identität und Differenz bestimmt sei, habe sie mehrere Weisen der Identität usw., doch immer noch nicht in einer solchen Weise der Vielheit, wie sie für das Körperliche charakteristisch ist. So ist die Seele zugleich vieles und eines (*In Tim.* 2,152,2ff.). Die Seele sei also zwar ein Mittleres zwischen Geist und Körper, aber nicht so, dass sie in sich etwas Körperliches und etwas Unkörperliches hätte (152,25ff.), sondern so, dass sie eine Weise der Einheit habe, die zwischen der Einheit des νοῦς und der Vielheit des Körper stehe.

Die Zuordnung von Identität, Differenz und Bestimmtheit durch beides zu Unteilbarem, Teilbarem und Seele sei nicht uneindeutig, d.h. nicht nur die Seele sei zugleich durch Identität und Differenz bestimmt (155,20ff.). Vielmehr sei richtig, dass alles überhaupt Identität und Differenz in sich habe. Dies sei allerdings nicht bei jedem genau gleich, sondern in einer je angemessenen oder

eigenen Weise (155,27f.: δεῖ πανταχοῦ εἶναι ταῦτ᾽α <sc. Identität und Differenz> καθ' ἑκάστην τάξιν οἰκείως). Was Proklos sagen will, ist offenbar, dass es von Sein, Identität und Differenz je dem «Niveau» (sc. der τάξις) angepasste Weisen gibt. Es gibt also entsprechende Weisen für das Unteilbare, das Teilbare und eben auch das Mittlere (155,27–156,14). Wenn wir nun die demiurgische Weise der Identität (entsprechend natürlich auch Sein und Differenz) als Gattung setzen, dann sind die Weisen, wie das Unteilbare, das Teilbare und das Mittlere je identisch sein können, Arten (156,8ff.). Unter diesen nimmt die Seele die Stelle einer mittleren Art ein. Wenn man dies zusammenfasst, hat man das «Sein der Seele» (τὸ εἶναι τῆς ψυχῆς 156,14) erfasst.

Aus diesem Referat ergibt sich, dass Proklos zwar nicht von einer «unteilbaren bzw. teilbaren Differenz» usw. spricht, aber verschiedene Weisen der Differenz bei Unteilbarem (gemeint ist νοῦς), bei Teilbarem (gemeint ist σῶμα) usw. unterscheidet. Um ein eigenes Beispiel zu überlegen: Die Art und Weise der Differenz beim Körper des Menschen ist offensichtlich etwas anderes als die Art und Weise der Differenz bei der Seele des Menschen. Das ergibt sich schon schlicht aus den verschiedenen Teilungsmöglichkeiten der Seele und des Körpers.

156,12–14 sagt Proklos, «wir wollen so der Seele das Mittlere zuweisen <sc. die je mittleren Weisen von Identität und Differenz> und mit dem mittleren Eidos der οὐσία zusammenflechten, um so das Sein der Seele zu vollenden». Damit meint er allerdings nicht, wie die Interpretation von Brisson nahelegt, wir sollten drei Stücke zusammenbauen, um daraus die Seele zu erhalten. Proklos spricht in diesem Satz vielmehr von einer gedanklichen Aktivität. Wir sollen die eben unterschiedenen Weisen von Sein, Identität und Differenz, wie sie einem «Mittleren» zukommen, gedanklich zusammenfassen. So spricht also Proklos keineswegs von «teilbarer Identität, Differenz» usw., sondern von «Weisen der Identität, Differenz» des Teilbaren usw.

Wenn also die Behauptung einer «indivisible difference» oder eines «autre indivisible» usw. ein unplausibles Konzept ist und sich mindestens nicht auf Proklos stützen kann, stellt sich die Frage nach einer alternativen Leseweise. Ich schlage hier eine solche vor. Im einzelnen mag zwar manches diskutabel bleiben, doch die Konzepte der «unteilbaren Differenz» usw. sollten definitiv verschwinden. Der Übersetzung der eingangs zitierten zwei griechischen Sätze (*Tim.* 35a1–b3) füge ich unmittelbar kurze Erläuterungen oder Begründungen bei. Dadurch soll zugleich die Übersetzung überschaubar werden als auch die Erklärung unmittelbar zum Text zu stehen kommen.

(a1) Aus der unteilbaren und immer sich identisch verhaltenden οὐσία

Damit meint Platon wohl eher das Sein des νοῦς als die Ideen (Brisson 1994, 271); Proklos 152,2ff.; 155,14ff. versteht das jedenfalls auch in dieser Weise. Aber schon der Anfang des vorliegenden Gedankenganges, *Tim.* 30b,

zeigt das. Dort unterscheidet Platon $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ und Seele; der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ist das Schönste und darf also dem Kosmos nicht fehlen; der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ kann aber nicht bei etwas sein, das keine Seele hat; also braucht der körperliche Kosmos eine Seele, damit der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in ihr Bestand haben kann, wonach dann der Kosmos das Schönste ist.

(a2) und auch aus der teilbaren οὐσία, wie sie eben bei den Körpern ist – aus diesem Paar mischte er eine dritte Art von οὐσία in der Mitte, <die> sowohl von der Natur der Identität als auch der Differenz <ist>;

Τῆς φύσεως ist als gen. qualitatis zu verstehen («die dritte, mittlere οὐσία ist von der und der Art»). Dass etwas Identität und Differenz zugleich in seiner Natur hat, ist allerdings nicht ein Specificum der Seele, wie auch Proklos bemerkt, denn Identität und Differenz «durchziehen alles» (*Sophistes* 255e. 259). Dennoch ist es wichtig und sinnvoll, das im Falle der Seele eigens hervorzuheben. Zum einen nämlich soll alles andere durch «Abteilung» oder «Ausgliederung» aus ihr entstehen (b2ff.), was viel leichter verständlich macht, dass eben dieser Doppelcharakter allem überhaupt zukommt, wenn auch in je verschiedener Weise. Wie schon Proklos gesehen hat, kann durchaus im einen (etwa dem Nous, dem Unteilbaren) Identität und Einheit, im anderen (etwa dem Körper, dem Teilbaren) Differenz und Vielheit je «vorherrschen»; doch die Identität des Unteilbaren unterscheidet sich von der Identität des Teilbaren; hier bei der Seele ist beides vielleicht in besonderer Weise ausgewogen. Die «Identität des Unteilbaren» ist bei weitem nicht die von Brisson (1994, 274) kritisierte Identifikation von Identität und Unteilbarem. Gemeint ist vielmehr, dass das Unteilbare mit sich selbst nicht nur «in einer bestimmten Weise», «in Graden», identisch und different ist, sondern absolut. – Zum anderen spricht Platon von der Seele im Kontrast zum $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ist gekennzeichnet dadurch, dass er zwar auch durch Sein, Identität und Differenz bestimmt ist, aber in einer absolut einheitlichen Weise, die Seele dagegen durch eine Vielheit der Weisen. – Mit diesen Unterschieden hat Platon Nous, Seele und Körper in eine klare Rangfolge gestellt.

(a5) und so also stellte er <sc. der Demiurg> <das dritte εἶδος οὐσίας, sc. die Seele> hin in der Mitte sowohl des Unteilbaren von ihnen als auch des bei den Körpern Teilbaren;

Der Unterschied zwischen κατὰ τὰ αὐτά (Eusebius), «nach demselben Verfahren, ebenso», und κατὰ ταῦτα (APY Stobaeus), «demgemäss, dem entsprechend» scheint nicht sehr gravierend zu sein; ich übersetze neutral mit «so». – Kritischer hingegen ist der Bezug von αὐτῶν, «von ihnen». Brisson setzt dafür «Substance», «le Même» und «l'Autre» ein. – Dem konkreten Satzverlauf nach bezieht sich αὐτῶν auf ἀμέριστος und μεριστή οὐσία; gedanklich passt das zu dem, was man nach dem Satzanfang 35a1ff. zu denken hat, etwa τὰ ἐξ ὧν συνέστησεν τὴν ψυχὴν, womit inhaltlich die Bestimmungen von $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ und

σῶμα gemeint sind, an denen die Seele eben zugleich teilhat. Platon bezieht sich später, z.B. 37a, auf die «Mischnatur» aus οὐσία, ταῦτόν, θάτερον.

(a6) diese drei nahm er und mischte sie zusammen in eine Gestalt,

...

Τρία ... ὄντα meint nicht «drei Seiende»; ὄντα macht hier nur τρία prädikativ, es ist nicht substantiviert verwendet («da das nun drei sind», «diese, drei der Zahl nach»). Brisson subsumiert darunter «Substance intermédiaire», «Même intermédiaire», «Autre intermédiaire», die er als «drei Dinge» versteht («trois choses»). Diese Begriffe stützen sich aber auf die aufzugebenden Konzepte «le Même divisible» usw. Als Alternative sind nach dem obigen die der Seele entsprechenden Weisen der οὐσία, Identität und Differenz unter den dreien zu verstehen. Platon gibt hiermit eine Zusammenfassung des Gesagten, es ist nicht die Rede von einer zweiten Mischung.

... weil die Natur der Differenz schwer mischbar war, fügte er sie gewaltsam zum selben zusammen (b1) und mischte sie mit der οὐσία. Und als er aus den Dreien eines gemacht hatte, zerteilte er dieses Ganze wiederum in gehörige Teile, von denen ein jeder gemischt ist aus Identität, Differenz und οὐσία.

Es ist offensichtlich nicht nur schlicht von der Weltseele die Rede. Platon will jenes Ganze zeigen, woraus alles Mundane durch «Abtrennung» oder «Abteilung» zu denken ist. Das Hauptresultat besteht also in der Einsicht, dass alles Kosmische je zugleich, wenn auch je voneinander in verschiedener Weise, durch οὐσία, Identität und Differenz bestimmt ist. Was bei der Ur-Mischung, der erst-gebildeten Seele, schon ist, hält sich durch das Ganze durch.

Der Umstand, dass etwas dergleichen in den ersten Sätzen des Buches von Brisson sozusagen «wörtlich» als Resultat vorweggenommen ist⁵ (oder ist es dort eher eine heuristische Devise?), soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Begründung dafür und das Verständnis von οὐσία, ταῦτόν und θάτερον, wo es an Ort und Stelle expliziert wird, vom hier vorgelegten grundlegend verschieden ist. Gerade dann, wenn man diese einleitenden Bemerkungen mit denen zu *Tim.* 35a vergleicht, muss man vermuten, dass sich der Begriff von Identität und Differenz bei Brisson stark verändert hat. Wenn, wie es anfangs heisst, Identität neben «Substanz-sein» einfach eine weitere Weise ist, «sein» zu sagen und die Differenz nur deswegen eine Rolle spielt, weil Identität ohne Differenz nicht definierbar ist, dann kann man noch viel weniger von einer «teilbaren Differenz» reden.

Hier müsste die Auseinandersetzung um den Unterschied zwischen konstitutiven Prinzipien (wofür Brisson «Le Même et l'Autre» hält) und Refle-

5 Brisson (1994, 17) unterscheidet für sein Vorgehen zwei Reihen von Problemen: «... la seconde s'attachant aux manifestations du même et de l'autre à tous les niveaux de la réalité».

xionsbegriffen einsetzen. Doch auf diesen Unterschied reflektiert Brisson nicht, sein Text eignet sich deshalb nicht als Bezugspunkt dafür. Zudem wäre auch noch auf den Unterschied der verschiedenen Textsorten zu reflektieren, die Platon im *Timaios* entwickelt: wie verhält sich der Text, den Platon als Mathematiker vorlegt (äusserst komplizierte Stellen, an denen man um die Hilfe der Kommentare, gerade auch von Brisson, sehr froh ist), zu dem, was offensichtlich als Geschichte dargeboten wird, die nicht ihr eigener Klartext ist (etwa die Erschaffung der Götter oder die körperlichen Teile des Menschen), und beides wiederum zu jenen Stellen, an denen Platon rein begrifflich vorgeht? Kann es eine Übersetzung von allem ins Begriffliche geben? Das alles muss hier fehlen, doch hoffe ich, in einem grösseren Rahmen und im Zusammenhang mit einer Darstellung von $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ darauf zurückkommen zu können. Im Moment muss es genügen, die Fragwürdigkeit des Konzepts der «teilbaren Differenz» usw. gezeigt zu haben.