

**PLATONS SUCHEN NACH EINER
GRUNDLEGENG ALLER PHILOSOPHIE**

VON

WALTHER FREYMAN

TARTU (DORPAT) 1929

K. Mattiesens Buchdruckerei Ant.-Ges., Tartu (Dorpat).

Vorwort.

Die vorliegende Untersuchung ist nur als Teil eines grösseren Ganzen gedacht. Auf „Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie“ sollte bald die Grundlegung selbst folgen. In langjähriger Vorarbeit ist der Stoff schon gesichtet, das Ganze muss aber noch in endgültiger Form niedergeschrieben werden und wird kaum in kurzem erscheinen. Andere schon angefangene, grössere Arbeiten müssen erst abgeschlossen werden, bevor der Verfasser wieder zu Platon zurückkehren kann.

Trotz der grossen Flut von Platonschriften, mit der wir im letzten Jahrzehnt fast überschüttet werden, glaubt der Verfasser doch etwas Neues zu bieten. Er geht aus von der festen Überzeugung, dass nur die Philosophie uns den rechten Weg zu Platon weisen kann. Denn Platon ist der Philosoph, welcher der Philosophie eine allgemeingültige Grundlage geschaffen hat. Platon verstehen heisst die Philosophie verstehen. Besonders wichtig ist das Suchen des jungen noch nicht fertigen Platon — ja wann wäre Platon ganz fertig! Nicht leicht sind die Bindungen zwischen Sokrates und Platon zu lösen, fast zu fest scheint ihre Verknüpfung. Vom systematischen, nicht vom historischen Standpunkte aus könnte es sogar als unnütze Mühe erscheinen, festzustellen, ob Sokrates oder Platon in den von uns behandelten elf Dialogen für die Philosophie eine Grundlegung geschaffen hat. Aber in Wahrheit liegt hierin der springende Punkt: Sokrates' Nichtwissen wird schon beim jungen Platon zu einem Wissen. Sokrates' diskursives Denken erweist sich als ohnmächtig, nur Platons Soseinsschau erfasst die Gegenstände an und für sich, deckt ihre Strukturen auf.

Von ausschlaggebender Wichtigkeit für eine Darstellung gerade von Platons Philosophie ist eine genaue, sinngetreue philosophische Terminologie. Leider übernimmt ein

Forscher von dem anderen die traditionelle Schulterminologie und gibt sich nicht die Mühe, in die ursprüngliche Bedeutung der griechischen Termini einzudringen. Gustav Teichmüller (1832—88, Professor der Philosophie in Dorpat) hatte in geistreich geschriebenen Abhandlungen vergebens in dieser Hinsicht Wandlung schaffen wollen. In seinen zahlreichen Studien zur Geschichte der Begriffe findet er es verkehrt, dass in der Geschichte der Philosophie „bei jedem Philosophen die altbekannten Begriffe immer wieder von Neuem aufgezählt werden, als wären sie jedesmal eine neue Errungenschaft“. Sein Ruf verhallte vergebens. In neuerer Zeit ist es erst der Phänomenologie gelungen, weite Kreise von der Notwendigkeit einer solchen von Grund auf neu aufbauenden Hermeneutik zu überzeugen. Ausser den Werken von Gustav Teichmüller verdankt der Verfasser nicht wenig Edmund Husserl und Martin Heidegger, von denen er im Sommersemester 1923 zu Freiburg i./Br. persönlich viel Förderung erfahren hat. Eine grosse Arbeit muss also noch geleistet werden: die Wiederherstellung der ursprünglichen Terminologie Platons. Die klassische Philologie müsste sich in erster Linie dieser Arbeit unterziehen. Solange sie es aber nicht tut, zweifeln wir sehr an der Wahrheit von Friedländers Worten, „dass fundamentale Rätsel des Phänomens Platon heut von der klassischen Philologie aus immer noch eher als von der Philosophie überhaupt auch nur in den Blick zu bekommen sind“. Wozu nützt das Indenblickbekommen, wenn das Erblickte in eine anfechtbare philosophische Terminologie gefasst wird? Besonders verhängnisvoll für Platons Darstellung ist die logisch-erkenntnistheoretische Fassung seiner Lehre geworden. Es wäre doch jetzt schon die höchste Zeit, Platons Philosophie von diesen drückenden Fesseln zu befreien. Denn Philosophie und Philologie müssen einander ergänzen und sind bei dieser Arbeit aufeinander angewiesen. Der Philosoph muss φιλόλογος, nicht μισόλογος, der Philologe dagegen ein Weisheitsfreund sein und nicht hochmütig auf die Philosophie herabsehen.

Die vorliegende Arbeit möge als ein Versuch in dieser Hinsicht dienen. Dieselbe wurde schon vor Jahren niedergeschrieben und lag bereits im Jahre 1925 in erster Fassung vor. Sie ist dann später einer nochmaligen Überarbeitung unterzogen worden, besonders um eine einheitliche philosophische Terminologie durch-

zuführen. In der jetzigen Fassung war sie schon im März 1928 abgeschlossen, die Drucklegung hat sich leider infolge verschiedener widriger Umstände, zum Teil auch wegen beruflicher Überbürdung des Verfassers durch fast anderthalb Jahre hingezogen. Neuerscheinungen konnten deshalb nur in den Anmerkungen berücksichtigt werden.

Der Universitätsverwaltung und der Philosophischen Fakultät zu Dorpat spricht der Verfasser für die Drucklegung der Arbeit seine Erkenntlichkeit aus. Den Professoren K. Ramul und W. Süß dankt er für die eingehende und fördernde Kritik am niedergeschriebenen Werke, Lektor K. Wilhelmson und Mag. phil. P. Bokowneff für mannigfache wertvolle Hinweise, Doz. H. Perlitz und Prof. Ad. Stender-Peterson für die beigefügten Zeichnungen und zuletzt — last not least — dem Redakteur der Acta et Commentationes Prof. W. Anderson für seine unendlich liebe- und mühevollen Durchsicht der Korrekturen.

Der griechische Text beruht auf der Oxfordener Ausgabe von Burnet (Platonis opera, Oxonii MCMV), für dessen deutsche Fassung verdankt der Verfasser ausser Schleiermacher besonders viel Otto Apelt.

W. F.

Dorpat, im Dezember 1929.

Inhalt.

	Seite.
Vorwort	III
Inhalt	VII
Einleitung: Platon und die Gegenwart.	1
I. Das Suchen des Sokrates	9
II. Platons Suchen nach einer Grundlegung	20
1. Die Struktur der Mannheit	20
2. Die Struktur der Sophrosyne.	27
3. Die Struktur des Frommen	42
4. Die Struktur des Schönen	49
5. Die Struktur der Freundschaft	56
6. Die Struktur der Tugend.	64
a. Die allgemeine Struktur der Tugend	67
b. Das Gute	73
c. Die Wiedererinnerung	79
d. Aporien	110
7. Der Anteil der Sprache an diesem Suchen	119
III. Ergebnisse dieses Suchens.	146
Anmerkungen.	154
Register	192
I. Namen- und Sachregister.	192
II. Stellenregister.	197

Einleitung.

Platon und die Gegenwart.

In dem Mittelpunkt des philosophischen Suchens aller Zeiten nach dem Wesen der Dinge steht von alters her Platon mit seinem gewaltigen Ringen nach einer Grundlegung aller Philosophie. Platon tritt vor uns nicht als ein Fertiger, der mit vollen Händen seine reichen Gaben ausstreut, sondern in heissen Kämpfen erwirbt er sich seinen Standpunkt. Auch die Veröffentlichungen seiner Gedanken¹⁾ rufen noch viele bittere Kämpfe hervor, so dass er zum Schlusse seines Lebens resigniert sagt: „So viel kann ich allerdings über alle sagen, die, die schon geschrieben haben, und die, die noch schreiben werden, soweit sie behaupten, sich auf die Dinge zu verstehen, auf die meine Bemühungen gerichtet sind, sei es, dass sie bei mir gehört haben, sei es bei anderen, oder dann mit der Behauptung, sie seien selber zu dieser Erkenntnis gekommen: es ist nach meiner Meinung unmöglich, dass diese von der Sache etwas verstehen. Von mir wenigstens gibt es keine Schrift darüber und wird es sicher auch nie eine geben; denn das lässt sich nicht in Worte fassen wie andere Wissenschaften, sondern wenn man sich gerade damit beschäftigt und sich vertraut gemacht hat, entsteht es plötzlich wie ein Feuer, das von einem springenden Funken entfacht wird, in der Seele, und von nun an nährt es sich weiter.“ (Epist. VII, 341 b 7 — d 2)²⁾.

Dieser philosophische Eros, der wie ein göttlicher Funke den erfasst, der sich in die Werke Platons versenkt, ist immer der Urquell neuer geistiger Bewegungen geworden, wenn das geistige Leben der europäischen Menschheit zu stagnieren im Begriff war. Von Platons Philosophie sind nicht nur schon im Altertum, im Mittelalter und in der Neuzeit die schwerwiegendsten und fruchtbarsten Einwirkungen und Ausstrahlungen aus-

gegangen³⁾, sondern auch eben, wo wir wieder „eine Auferstehung der Metaphysik erleben“, ist sie von der grössten Bedeutung⁴⁾. Am stärksten und treffendsten weist Ernst Horneffer⁵⁾ auf die hervorragende und einzig dastehende Bedeutung Platons für die Gegenwart hin.

„Als Gegengewicht und Gegenmacht gegen die moderne Zerklüftung und Widersprüchlichkeit“ müssen wir „bis zum Ursprunge der Philosophie zurückgreifen, müssen uns an denjenigen Philosophen halten, der als der erste in der menschlichen Geschichte aus der Totalität des menschlichen Wesens heraus auf die Totalität der Wirklichkeit mit einem Weltbilde reagierte, der die absolute Synthese in bisher nicht übertroffener Form subjektiv und objektiv, in seiner Persönlichkeit und seinem Werk verkörperte.“ (S. 51).

„Wie war denn der tiefere geistige Zustand in dem Zeitalter der Herrschaft der Empirie?“ fragt sich Horneffer. (S. 83). Mit der reinen Empirie, die nicht von metaphysischen Ideen durchgeistigt ist, lässt sich auf die Dauer nicht leben. Ein derart durchkältetes Leben ist für gemütsstiefe Menschen nicht erträglich. Deshalb griff man zu dem altererbten Besitzstande der ethischen, metaphysischen, religiösen Ideen, die in Kant eine bedingte Wiederherstellung erfahren hatten. . . Bei Kant waren sie — in einzigartiger Verbindung — Realitäten und Fiktionen zugleich geworden. „Die Realitätskraft schwand ihnen aber im Laufe des letzten Jahrhunderts mehr und mehr dahin. Um so eifriger, um so leidenschaftlicher hielt man sie als Fiktionen fest. Man klammerte sich an die Fiktion als an die letzte mögliche Geltungskraft aller höheren universellen Ideen. Das geschah im allgemeinen nicht bewusst, sondern unbewusst.“ (S. 83). „Die ganze höhere Ideenwelt als Fiktion — das war in der Tat der verborgene, sorgsam verhüllte, aber doch wirkliche Zustand und Charakter der Kulturepoche, die hinter uns liegt. Die Philosophie des Als-Ob spricht nur aus, was ist und war, reisst nur die Hülle herab von dem wirklich gelebten Leben.“ (S. 84).

Die Vaihingersche Philosophie lehrt uns also erst die zurückliegende Epoche wirklich verstehen, und sie lehrt uns nach Horneffer auch, was not tut: „Die Rückkehr zur Realität der Idee, zum Platonismus.“ (S. 86).

Ebenso hatte schon früher Max Wundt⁶⁾ in klarer und an-

schaulicher Weise die Bedeutung des Platonismus für die Gegenwart betont. Schon drei Epochen der Weltgeschichte haben sich an dem platonischen Geiste neu entzündet, drei Mal hat der Platonismus entscheidend die Richtung des geistigen Lebens bestimmt:

1. als die antike Welt sich ihrem Ende zuneigte und zugleich die neue christliche Weltanschauung sich ausbildete,
2. als am Ende des Mittelalters die modernen Völker eine Erneuerung ihres Geistes erlebten,
3. im deutschen Idealismus an der Wende des 18. und 19. Jahrhunderts.

In allen diesen Zeitaltern hat der Platonismus jedesmal die gleiche Mission erfüllt: er hat Rettung aus einem skeptischen und mystischen Subjektivismus gebracht. „Der Platonismus rechtfertigt die als objektiv gegebenen, durch die Skepsis zerstörten Werte, indem er sie als im Subjekt begründet aufzeigt. Und er bindet das Subjekt, das sich in eine leere Innerlichkeit zu verflüchtigen droht, an allgemeine Werte, indem er diese als den tiefsten Grund der Subjektivität nachweist. Keine allgemeine geistige Macht kann bestehen, als insofern sie im Subjekt Leben gewinnt, aber auch das Subjekt vermag sich sein Dasein nur zu bewahren, wenn es sich an dem allgemeinen Geist entfaltet.“ Auch unsere Zeit bedarf wiederum Platons, denn wiederum stehen wir vor einem Wendepunkt. „So reisst in unserer Zeit von neuem die Kluft auf zwischen äusserem und innerem Leben. Der Mensch findet in den allgemein das Leben beherrschenden Mächten keinen Widerhall mehr für die Werte seines Inneren, um die es ihm doch allein zu tun ist. Skepsis und Mystik verbinden sich von neuem, um das Subjekt mehr und mehr von der Allgemeinheit abzuschneiden.“

Aber nicht nur die metaphysikfreundlichen und nach einer Metaphysik als einer Weltanschauungslehre strebenden Philosophen betonen die Bedeutung des Platonismus für die Gegenwart. Eine der massgebendsten Richtungen des zeitgenössischen Denkens — die antimetaphysische Marburger Schule — hatte sich in ihren bedeutendsten Vertretern, Hermann Cohen und Paul Natorp, mit Platons Lehren auseinanderzusetzen versucht. Platons Philosophie, seine sogenannte Ideenlehre haben sie auf eine jedenfalls sehr originelle Weise zu interpretieren versucht. Platon wird bei ihnen zum engen Vertreter ihrer eigenen Richtung des

transzendental-logischen Idealismus. Damit geht aber zugleich der tiefste Gehalt seiner Lehre verloren. Platon ist ihnen der Entdecker des Logischen, d. i. der eigenen Gesetzlichkeit, kraft deren das Denken sich seinen Gegenstand gleichsam hinschauend gestaltet, nicht als gegeben bloss hinnimmt.

Am schärfsten und klarsten tritt diese Auffassung bei Natorp⁷⁾ zutage. Nach ihm „ist jeder Zweifel darüber ausgeschlossen, dass Platos Ideen von Anfang an bis zuletzt . . . Methoden besagen und nicht Dinge; Denkeinheiten, reine Setzungen des Denkens, und nicht äussere, wenn auch übersinnliche Gegenstände.“ (S. 74 f.). Natorp verfiht die rein logische Bedeutung und Begründung der Idee. „Dass Platos „Idee“ sich auf nichts andres stützt, nichts andres zum wesentlichen Inhalt hat als das logische Verfahren, dafür ist der Phaedo ein Hauptzeuge.“ Denn hier tritt die Dialektik „zum ersten Male geradezu als Logik, als Denkkunde auf“. . . . „Denn in den Denksetzungen ist, nach dem bestimmt ausgesprochenen Grundsatz des Idealismus, die Wahrheit dessen, was ist (der *ὄντα*), in den logisch gegründeten . . . Aussagen, d. i. Sätzen der Wissenschaft, ist die Wahrheit der Gegenstände allein zu ersehen.“ (S. 133). Folglich kann keine Rede von einem transzendenten Sein der Idee sein. Das Sein „ist hiernach kein andres als das Sein in der logisch gegründeten Antwort auf die Frage: Was ist das Schöne, Gute u. s. f.“ (S. 134). In seinem Vortrag über „Platos Ideenlehre“ erläutert Natorp diesen Standpunkt. „Eine Stufenordnung von Denkbereichen ist auf platonischem Boden allerdings zulässig, sie ist in der Tat von Plato aufgestellt worden, nicht aber ein Hinausgehen aus allem Denkbereich zu etwas jenseits des Gedachten überhaupt, welches ja nicht *νοητόν*, Gedachtes oder Denkliches, sondern nur *ἀνόητον*, Ungedachtes, Undenkliches heissen könnte. Der göttliche Überschwang (*δαιμονία ὑπερβολή*) des „über das Sein hinaus“ (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*) im „Staat“ vollzieht doch nur den Überschritt, das Transzendieren in eine solche höhere Ordnung des Seins wie des Denkens; er führt (nach allem, was folgt) weder aus dem Bereiche des Seins noch des Denkens überhaupt heraus, sondern erreicht gerade erst das Sein „selbst“, nach seinem letzten, eigensten Sinn (*αὐτῆ ἢ οὐσία*), welchem entspricht das Denken „selbst“ (*αὐτῆ ἢ νόησις*), der Logos selbst (*αὐτὸς ὁ λόγος*). Dieses liegt hinaus über jedes besondere Sein, besondere Denken (*τις*

οὐσία, τις νόησις, τις λόγος), aber nur als der letzte, reinste Ausdruck für „das“ Sein, „das“ Denken, für das Sein eben „des“ Denkens, freilich nicht „eines“ besonderen.“ (S. 12). Dabei soll hier „jeder Schatten von Subjektivismus strengstens ausgeschlossen sein“. Wenn Natorp „nach dem Sprachgebrauch der Alten und besonders Platos“ von „Denken“ sprach, so verstand er darunter „stets nur den Bereich des Gedachten und überhaupt zu Denkenden, nicht den irgend einmal oder überhaupt je vorkommenden Denkakt.“

Wie man sich auch zu dieser Auffassung der platonischen Ideenlehre verhalten möge, eins ist jedenfalls sicher, dass auch bei den Marburgern und besonders bei Natorp Platon für die Gegenwart von der grössten Bedeutung ist. Platon führt uns nach Natorp leichter und verständlicher in den Idealismus ein, während die hochkomplizierte historische Bedingtheit Kants ein reines und ganzes Verständnis seiner philosophischen Leistung zu einer so schweren Sache macht. „In Plato ist der Idealismus urwüchsig, gleichsam autochthon. Aus der schlichten sokratischen Entdeckung des Begriffes wächst er hervor mit einer inneren Notwendigkeit, der kein philosophisch gerichtetes Denken sich leicht entziehen kann. Und auf keiner Stufe verhärtet er sich zur scholastischen Formel, bis zuletzt verbleibt er in lebendigster Beweglichkeit. Darin liegt der unauslöschliche Reiz, darin der unvergängliche Wert des Platostudiums. Die Einführung in Plato ist die Erziehung zur Philosophie; erwächst doch bei ihm zuerst ihr ganzer Begriff. Die Philosophie aber, nach diesem ihrem strengsten historischen Begriff, ist keine andere als: der Idealismus. Also ist es nicht Hineintragung eines fremden, unhistorischen Gesichtspunkts in eine doch historisch gemeinte Betrachtung, wenn die entwickelnde Darlegung der Ideenlehre Platos sich gestaltet zu einer Einführung in den Idealismus. Platos Ideenlehre, das ist die Geburt des Idealismus in der Geschichte der Menschheit; welchen richtigeren Eingang zum Idealismus könnte es also geben als durch das Nacherleben dieser seiner Geburt in der Entwicklung der Philosophie Platos?“ (S. V).

Platon hat hier also eine mehr pädagogische als philosophische Bedeutung. Als Kants Vorläufer bietet er die beste Einführung in Kants kompliziertes System, über welches man zu irgendwelcher Einigung trotz der erstaunlichen Arbeit, die man

seit einem Menschenalter daran gewandt hat, Kant zu verstehen, ersichtlich nicht gelangt ist. Das grosse Verdienst der Marburger liegt darin, Platon rein philosophisch behandelt zu haben, und obgleich leider hauptsächlich mit einseitiger Betonung des Logischen, das Ewige in Platons Philosophie von neuem uns vor Augen geführt zu haben. Alle die sich in den letzten Jahrzehnten mit Platon beschäftigt haben, werden gestehen müssen, wieviel sie gerade Natorp verdanken, dessen „Platos Ideenlehre“ zweifellos zu den hervorragendsten Werken der philosophischen Literatur am Anfang des 20. Jahrhunderts gehört.

Über diese einseitig transzendental-logische Interpretation von Platons Philosophie ist schon einer der begabtesten Marburger Nicolai Hartmann⁸⁾ hinausgegangen, der nachdrücklich auf die unlöslichen Bindungen, die bei Platon zwischen Erkenntnis und Sein bestehen, hingewiesen hat. Platons ganzes Bestreben war nach Hartmann auf das Erfassen der „ontisch realen Welt“ und auf das Bestimmen der zwischen der logischen Sphäre und der metaphysischen Sphäre herrschenden wesentlichen Beziehungen gerichtet. Dieses wahre Sein erfasst das Subjekt in seinen wesentlichen Strukturen: „indem es vom daseienden Gegenstande wegschaut, erfasst es gerade seine Wesenszüge; indem es sich in sich selbst, oder, mit Platon zu reden, in seine *λόγοι* zurückzieht, erschaut es die Wahrheit über das ausser ihm Seiende.“

Die jetzt immer mehr in den Vordergrund der philosophischen Beachtung tretende Phänomenologie ist durchaus platonisch eingestellt. Sie will das Urgegebene durch rein apriorische Untersuchungen feststellen, setzt also voraus, dass Denken und Sein im Urgrunde unlöslich miteinander verbunden sind. Die Phänomenologie beginnt in letzter Zeit diese Konsequenzen zu ziehen, und bleibt nicht mehr im „reinen Bewusstsein“ stecken. Die grossen Verdienste der Phänomenologie um Klärung und Schaffung einer philosophischen Bedeutungslehre finden nun ihren würdigen Abschluss in einer allseitigen Seinslehre.

Martin Heidegger⁹⁾ bestimmt die Phänomenologie sachhaltig als „die Wissenschaft vom Sein des Seienden — als Ontologie“. Dieses Sein des Seienden in seinen Grundstrukturen aufzuweisen ist die Aufgabe der Phänomenologie. „Ontologie und Phänomenologie sind nicht zwei verschiedene Disziplinen neben anderen zur Philosophie gehörigen. Die beiden Titel charakterisieren die Philosophie selbst nach Gegenstand und Be-

handlungsart. Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt.“

Grundlegende Probleme Platons in einer mehr aristotelischen Fassung und Färbung werden hier wieder in origineller Weise lebendig.

Eine andere zeitgenössische bedeutende philosophische Richtung, die von Meinong geschaffene Gegenstandstheorie, ist in ihren Grundzügen ebenfalls durchaus platonisch eingestellt und hat nicht wenig zur Vorbereitung einer neuen metaphysisch orientierten Philosophie beigetragen.

Die russische Philosophie, die immer stark ontisch gefärbt war und der nie der Zusammenhang zwischen Ich und Sein verloren gegangen war, ist immer platonisch gewesen. Einer der bedeutendsten modernen russischen Denker S. Frank¹⁰⁾ bekennt sich offen als Platons Anhänger. Er sagt: „Wenn es durchaus notwendig ist, dass man zu einer bestimmten philosophischen Sekte gehöre, so bekennen wir uns als zugehörig zu der alten, aber noch immer nicht veralteten Sekte der Platoniker. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint uns sogar die ganze transzendente Philosophie nur als eine Etappe in der Geschichte des Platonismus.“

Das Gemeinsame bei allen diesen modernen Platonikern ist das Bestreben, eine Grundlegung aller Philosophie zu finden, — eine Grundlegung, die das seit Descartes vom Sein abgelöst scheinende Ich wieder auf seine Urquellen sich besinnen lässt. Dieser Urgrund der Dinge, der zugleich deren wesentliche Struktur ausmacht, kann nicht, wie es die Kantianer wollen, etwas nur Logisches sein. Das Logische ist nur eine Region in ihm. Der Platonismus gibt nun die Handhabe, uns durch das Logische hindurchzuführen, und zeigt uns, dass die wesentlichen Strukturen des Seins sich nicht einem diskursiven Denken, sondern nur einer leibhaften Schau offenbaren können. Die Gebilde des Seins und Erkennens stehen einander nicht mehr schroff gegenüber; in der Wesensschau offenbaren sich ihre Urwurzeln, in denen sich ihre wesentlichen Strukturen miteinander verflechten. Dieser Wesensschau werden wir nicht mehr auf einem diskursiven Wege, sondern auf einem metalogischen Wege gewiss.

Dann aber, um nicht in eine dunkle, uferlose Mystik zu verfallen, muss das Erschaute einer mit allen Mitteln der Wissenschaft zu vollziehenden Analyse unterzogen werden.

Gewiss ist das nicht mehr Erkenntnistheorie und Logik, sondern Ontologie, die uns zu einer Weltanschauungslehre hinüberleiten soll. Überall da, wo sich solche Bewegungen und Strebungen bemerkbar machen, ist „Platons Geist am Werk“.

Denn Platon ist, wie Erwin Rohde¹¹⁾ schön sagt, „der priesterliche Weise, der mit mahnender Hand dem unsterblichen Menschengeste aufwärts den Weg weisen will von dieser armen Erde hinauf zum ewigen Lichte.“

I.

Das Suchen des Sokrates.

Selbst in dem Dialoge, in welchem Platon bewusst oder unbewusst am meisten die sokratische Methode handhabt, das rein formale Suchen, in der Apologie¹²⁾, finden sich doch schon allgemeine Gesichtspunkte, die für Platons fernere Entwicklung von grösster Bedeutung sind. Apologie 21 f. gibt Sokrates die Gründe an, die einen so grossen Hass der Athener gegen ihn hervorgerufen hätten. Das Delphische Orakel¹³⁾ hatte ihn für den weisesten Menschen erklärt. Sokrates, überzeugt von seiner Unwissenheit, suchte nun den Sinn dieses Spruches zu ergründen. Einen ganz eigenartigen Weg schlägt er dabei ein. Durch eine deductio ad absurdum will er zeigen, dass hier ein Irrtum von seiten der Gottheit vorliegt. Die tüchtigsten Männer der verschiedensten Berufsklassen unterwirft er einem Kreuzverhör, um in ihnen „womöglich den lebendigen Gegenbeweis gegen den Spruch des Gottes zu finden und dem Orakel darzutun: siehe, dieser da ist weiser als ich, und du hast doch mich dafür erklärt“. (Apol. 21 b). Der erste war ein bekannter Staatsmann, und von ihm erhielt Sokrates den Eindruck, der Mann komme sich selbst weise vor, sei es aber nicht: *ἔδοξέ μοι οὗτος ὁ ἀνὴρ δοκεῖν μὲν εἶναι σοφός ἄλλοις τε πολλοῖς ἀνθρώποις καὶ μάλιστα ἑαυτῷ, εἶναι δ' οὐ*. (Apol. 21 c 5—7). Nun versuchte Sokrates ihm klarzumachen, er bilde sich zwar ein, weise zu sein, sei es aber nicht. Die Folgen waren vorauszusehen: Sokrates machte sich nicht nur ihm, sondern auch den vielen, die dabei waren, verhasst. Für Sokrates selbst aber war das Ergebnis dieses Suchens, dass er selbst weiser sei als jener Mann. Keiner von ihnen beiden verstehe etwas Rechtes und Gescheites (*καλὸν κἀγαθόν*), jener bilde sich aber ungeachtet seiner Unwissenheit ein, etwas zu wissen (*οἴεται τι εἶδέναι οὐκ εἰδώς*), Sokrates hingegen sei sich seiner Unwissenheit bewusst und bilde sich auch nicht ein,

etwas zu wissen. So sei Sokrates doch noch um ein kleines Stück weiser als jener, nämlich um dieses: was er nicht wisse, das bilde er sich auch nicht ein zu wissen (*σμικροῦ τινη αὐτῷ τούτῳ σοφώτερος εἶναι, ὅτι ἂ μὴ οἶδα οὐδὲ οἶομαι εἰδέναι* Apol. 21 d 6, 7).

Indem Sokrates dieses Suchen unter den Staatsmännern fortsetzte, machte er sich viele Feinde. Es stellte sich nämlich heraus, dass viele glänzende Staatsmänner jeglicher Einsicht bar waren, während andere, geringer geachtete Männer eine weit grössere Einsicht besaßen: *ἄλλοι δὲ δοκοῦντες φαυλότεροι ἐπιεικέστεροι εἶναι ἄνδρες πρὸς τὸ φρονίμως ἔχειν.* (Apol. 22 a 5, 6).

Bei den Dichtern fand Sokrates auch wenig Einsicht, und es wurde ihm klar, dass ihre Werke nicht Früchte der Weisheit sind, sondern einer gewissen Anlage und einer Begeisterung entstammen, wie sie sich bei den Wahrsagern und Orakelsängern findet: *οὐ σοφία ποιοῖεν ἂ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες ὥσπερ οἱ θεομάντιες καὶ οἱ χρησμοδοί· καὶ γὰρ οὗτοι λέγουσι μὲν πολλὰ καὶ καλὰ, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι.* (Apol. 22 c 1—3).

Nicht besser erging es ihm bei den Handwerkern. Die tüchtigsten besaßen eine vorzügliche Technik, waren aber so verblendet, zugleich „den Anspruch zu erheben, auch sonst auf den wichtigsten Gebieten allen anderen an Weisheit überlegen zu sein, — eine Kurzsichtigkeit, die einen tiefen Schatten auf jene ihre Weisheit warf“. (Apol. 22 d 6—e1, Übers. von Otto Apelt).

Als Resultat aller dieser Untersuchungen ergab sich für Sokrates, dass die menschliche Weisheit ziemlich, vielleicht sogar gänzlich wertlos sei, und deshalb komme die Weisheit allein der Gottheit zu. Nur dies könne der Sinn des Orakelspruches gewesen sein: *τὸ δὲ κινδυνεύει, ὃ ἄνδρες, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφός εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τούτῳ τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγον τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός.* (Apol. 23 a 5—7).

Selbst wenn man mit Pohlenz¹⁴⁾ annehmen sollte, dass diese Darstellung, „wonach Sokrates' ganze öffentliche Tätigkeit erst von dem Orakelspruch Apollons abgeleitet wird, unzutreffend ist und Sokrates selber nicht leicht zuzutrauen“, und in der Apologie mehr der Jünger spricht, „der die vollendete Tatsache des Justizmordes vor Augen hat und nun zeigen will, wie es zur Verurteilung des Unschuldigen kommen konnte“, — selbst dann ist diese Darstellung von der grössten Wichtigkeit, sobald

man die rein prinzipielle Seite in Betracht zieht. Schon Natorp¹⁵⁾ hat, sich auf Schleiermacher stützend, treffend darauf hingewiesen, dass eine rein kritische Prüfung des vorliegenden, geltenden Wissens zu dem rein negativen Ergebnis führen müsse, „dass dies geltende Wissen ein wahres nicht sei, weil es die formalen Erfordernisse eines solchen nicht erfüllt. Und über diese bloss kritische Anwendung ist Sokrates nach Platons Darstellung nicht hinausgegangen. Daher ging seine Philosophie gänzlich auf in Kritik: im Suchen, Prüfen, Überführen, im Sichbesinnen und Erwecken zur Selbstbesinnung . . . Das sokratische Nichtwissen besagt also Nichtverstehen des empirisch zwar Bewussten, das aber, nach dem nun erreichten strengeren Begriff des Wissens, nicht gewusst heissen darf.“

Maier¹⁶⁾ kommt zu einem ähnlichen Resultat. Hiestand¹⁷⁾, der das sokratische Nichtwissen in Platons ersten Dialogen einer individuellen Interpretation unterzieht, findet nun, dass im Grunde genommen hinter diesem Nichtwissen methodische Grundsätze stehen, die durchaus nicht einwandfrei sind (S. 35. Anm.), Sokrates arbeitet mit ihnen aber wie mit Axiomen, und diese sokratischen Sätze sind fragmentarische Versuche zu einer einheitlichen Grundanschauung. Ja, er findet sogar, dass eine Gruppe der sokratischen Sätze einen unwissenschaftlichen, wirklichkeitsfeindlichen imperativischen Charakter zeige. „Diese Sätze wollen nicht mehr Wirklichkeitserklärungen sein, sondern erheben Anspruch auf eine höhere unkontrollierbare Wahrheit. Sie sind somit dogmatischer Natur.“ (S. 83). Hiestand meint nun, die Aufgabe des Philosophen müsse darin liegen, in den ersten platonischen Dialogen nach der positiven Seite zu suchen, die in den sokratischen Sätzen enthalten ist. Für den Philologen dagegen sei damit das Wesentliche noch nicht erschöpft: der müsse durchaus das Nichtwissen erklären, das in den kleinen Dialogen überall das letzte Wort hat. (S. 88). Er findet nun, die Absicht des Nichtwissens sei eine ethische: Eitelkeit und Eibildung sollen verdrängt werden durch das Bewusstsein der eigenen Schwäche. (S. 90). „Sokrates macht sich an irgend einen sogenannten Fachmann für Allgemeinbildung oder sittliche Tüchtigkeit heran und muss jedesmal im vermeintlichen Fachmanne ein Nichtwissen feststellen. Das Nichtwissen ist also der Ausdruck für die induktiv gewonnene Feststellung, dass es für sittliche und allgemeine Bildung entweder bisher oder überhaupt

keine Fachleute gibt.“ (S. 93). Hier, wo der Philologe Hiestand den letzten Grund des sokratischen Nichtwissens gefunden zu haben glaubt, beginnt der Philosoph seine Untersuchung und fragt sich, warum Sokrates ein solches Nichtwissen feststellen möchte. Fachleute im Sittlichen gab es jedenfalls, die Sophisten gaben sich doch für Spezialisten im Sittlichen aus. Aber wie die Schuster und Schneider besaßen sie nur Kenntnisse, waren sie nur Techniker, nicht aber „Wissenschaftler“. Zu einem solchen „Fachmann im Nichtwissen“ möchte Hiestand auch Sokrates machen; deshalb soll Sokrates seiner Ansicht nach nur mit Axiomen arbeiten. Tatsächlich verlangt Sokrates aber beständig nach Kriterien des Wissens; nicht das Haben des Wissens ist ihm wichtig, sondern das Rechenschaftabgeben, das Sich-klar-darüber-sein, was man wisse. Wer wirklich etwas weiss, kann darüber Rechenschaft ablegen, und muss es auch tun, sonst ist sein Wissen im besten Falle nur Technik. Eine ganz anders geartete geistige Betätigung ist das Dichten, denn es beruht auf einer Art von göttlicher Eingebung. Den Dichtern ist es wohl vergönnt, die Wahrheit zu ahnen, aber ein Erkennen, geschweige denn ein Wissen ist das, was sie erleben, nicht zu nennen, denn sie haben fast gar keine Einsicht. Sokrates selbst lehnt es ausdrücklich ab, positive Kenntnisse in der Philosophie, speziell in der Naturphilosophie, zu besitzen. Apol. 19 c 5—8 sagt er klar: „Wenn ich dies sage, so soll darin durchaus nicht eine Missachtung solcher Weisheit liegen; es kann ja Leute geben, die in diesen Dingen ein wirkliches Wissen besitzen, — doch wie gesagt, meine Mitbürger, ich verstehe von der Sache gar nichts.“

Kann man nun aber Rechenschaft fordern, ohne irgendwelches Wissen zu besitzen, kann es eine, wenn man so sagen darf, voraussetzungslose Form geben, die wie eine Hülle ohne Kern rein apriorisch zu bestimmen ist? Natorp scheint dieser Ansicht zu sein: „Sokrates weiss dies geforderte Gesetz auf keine Weise näher zu bestimmen, insofern ist sein Bekenntnis des Nichtwissens ganz streng zu nehmen. Er gelangt über das lediglich Formale, dass Tugend im Begriff, im Gesetz bestehen müsse, nicht hinaus, nicht als ob er dadurch schon befriedigt wäre, sondern weil er hier in der Tat nicht weiter zu kommen weiss... Das Formale des Erkennens gelangte auf diesem Wege zuerst zu reiner Ablösung.“ (A. a. O. S. 8). Das grosse Verdienst des Sokrates besteht eben darin, dass „die Entwicklung

des logischen Bewusstseins, d. h. des Wissenschaftsbewusstseins, seiner Form nach von Sokrates den für immer entscheidenden Anstoss“ erhalten hat (ebda). Diese Ansicht ist doch recht einseitig, und in ihr spiegelt sich der transzendental-logische Idealismus der Marburger philosophischen Schule wieder.

Nuzubidse¹⁸⁾, der Begründer eines „aletheiologischen Realismus“, sieht in Sokrates einen neuen Bahnbrecher der Wahrheitsforschung. „Sokrates' Prinzip des Wissens vom Nichtwissen“ fällt ein neues Urteil, aber nicht über den Gegenstand des Irrtums selbst, sondern indem er das bisherige Irren zum Nichtwissen stempelt und an seine Stelle das Wissen dieses Nichtwissens einsetzt. Dadurch gelangen wir aber noch nicht aus dem Gebiete der Gegensätzlichkeit von Richtig und Falsch hinaus. (S. 31). Nach Nuzubidze liegt nur die Denktatsache des Irrrens jenseits der Gegensätzlichkeit. Denn, wenn auch das Urteil falsch ist, so steht das Urteilverfallen selbst als unabwiesbare Soseinstatsache da, die, einmal geschehen, nicht wieder aufgehoben werden kann. „Sie steht fest, unabhängig davon, wie das Urteil inhaltlich bewertet werden mag, d. h. unabhängig von Falschheit und Richtigkeit des Urteils. Hier ist zu finden, was der eigentliche Begründer der Philosophie suchte. Sokrates wusste — soweit man auf Grund dessen, was wir von ihm wissen, etwas Bestimmtes sagen kann — was gesucht werden musste; der Weg aber, auf dem dieses Aufzusuchende zu finden war, blieb ihm verborgen.“ (S. 32). Die „Wahrheit an sich“ muss aber ausserhalb des Logischen liegen. Denn die Grundforderung des Philosophierens verlangt es, dass es etwas gebe, was jenseits der Relation Wahrheit-Unwahrheit liegt, also weit über das Logisch-Gegensätzliche hinausführt. (S. 39). Nuzubidze entnimmt die Wahrheit an sich der einfachen Tatsache des Soseins: „Die Wahrheit besteht im Sosein des Seienden. M. a. W., die Wahrheit hat es mit dem Seienden zu tun: sie ist das, was ist.“ (S. 48).

Ist Sokrates wirklich nur bei dem „Wissen des Nichtwissens“ stehen geblieben? Hat er nicht auch schon, soweit wir aus den dürftigen Quellenangaben ersehen können, nach einem Kriterium der Wahrheit gesucht? Ja, hat nicht sein scheinbar ergebnisloses Suchen gezeigt, dass die Wahrheit an sich ausserhalb des Logischen liegen muss und nur im Sosein des Seienden bestehen könne? Nach Hegel¹⁹⁾ enthält Sokrates' Ironie (so

bezeichnet er dessen Art, zu sagen, er wisse etwas nicht, und die Leute danach auszuforschen) „diess Grosse in sich, dass dadurch darauf geführt wird, die abstrakten Vorstellungen konkret zu machen, zu entwickeln“. Näher erklärt Hegel diesen Vorgang folgendermassen: „Wenn ich sage, ich weiss, was Vernunft, was Glaube ist, so sind diess nur ganz abstrakte Vorstellungen; dass sie nun konkret werden, dazu gehört, dass sie explicirt werden, dass vorausgesetzt werde, es sey nicht bekannt, was es eigentlich sey. Diese Explikation solcher Vorstellungen bewirkt nun Sokrates, und diess ist das Wahrhafte der sokratischen Ironie!“ Hegels genialer Scharfblick für historisches Geschehen hat auch hier bei Sokrates das Wesentliche erfasst. Wenn wir von Hegels philosophischer Terminologie absehen, so ist Sokrates' „Wissen des Nichtwissens“ nicht nur eine „voraussetzungslose Form“ gewesen, sie ist schon auf einen Inhalt oder, wie jetzt die Philosophen sagen, auf ein Sosein, auf einen Sachverhalt gerichtet.

In neuerer Zeit hat Nicolai Hartmann²⁰⁾ das „Wissen des Nichtwissens“ als Problembewusstsein bezeichnet. Ein Wissen des Nichtwissens kann es offenbar nur geben, „wenn es irgendwie ein Wissen vor dem eigentlichen Wissen um die Sache gibt, ein Wissen um das Unerkannte, in welchem dieses nicht zum Erkannten wird“. Ein solcher Bewusstseinszustand ist wirklich vorhanden. „Die Sphären der apriorischen und aposteriorischen Erkenntnis stehen exzentrisch zueinander, ein Teil von jeder liegt über die andere hinaus. Volle Bestimmtheit und vollen Erkenntniswert hat nur derjenige Teil des Gesamtinhalts, in dem beide sich decken. Darum besteht zwischen ihnen eine Tendenz zur Deckung, und da die Begrenztheit der beiderseitigen Erkenntnisbedingungen dem einen Widerstand entgegensetzt, so besteht zugleich zwischen ihnen ein Spannungsverhältnis.“ „Beim Kriterium der Wahrheit sind beide Inhalte auf dieselben Bestimmtheiten des Gegenstandes bezogen, und das Zutreffen oder Nichtzutreffen der Repräsentation selbst steht in Frage. Hier dagegen sind beide auf verschiedene Bestimmtheiten des Gegenstandes bezogen, während das Bewusstsein dessen in Frage steht, was nicht in beiden repräsentiert ist. Deswegen liegt hier der positive Wert gerade in der Nichtübereinstimmung beider Inhalte. Diese Nichtübereinstimmung ist das Wissen des Nichtwissens.“

Aber diese Nichtübereinstimmung bildet einen neuen Inhalt, einen neuen Sachverhalt am Gegenstand. Somit ist auch bei Hartmann, der von der Marburger philosophischen Schule ausgegangen ist, das sokratische Wissen des Nichtwissens nicht mehr eine inhaltslose Form, sondern stellt einen bestimmten Sachverhalt dar.

Die besten und zuverlässigsten Zeugnisse des Altertums bieten dasselbe Bild von Sokrates' Suchen. Nach ihnen war Sokrates' Bemühen auf das Was der Gegenstände gerichtet, denn obgleich die Ansichten der Forscher über den wesentlichen Gehalt seines Philosophierens weit auseinandergehen, je nachdem man bald Platon, bald Xenophon, bald Aristoteles als allein sicheres Fundament für den Aufbau der sokratischen Lehre betrachtet²¹⁾, — darüber herrscht doch kein Zweifel, dass Sokrates das „*τί ἕκαστον εἶη*“ zuerst angewandt habe. Alle Quellen bezeugen es. Xenophon sagt Memor. I, 1, 16, dass Sokrates sich immer mit allen Menschen darüber unterredet hätte, „*σκοπῶν, τί εὐσεβές, τί ἀσεβές, τί καλόν, τί αἰσχρόν, τί δίκαιον . . . usw.*“ Memor. IV, 6, 1 sagt er zusammenfassend: „*σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων, οὐδέποτε ἔληγεν.*“ In den sogenannten sokratischen Dialogen Platons ist es Sokrates' Hauptaufgabe, seine Mitunterredner zu zwingen, über das „Was“ der Gegenstände sich Klarheit zu schaffen.

Viel einseitiger und darum auch missverständlicher drückt Aristoteles dieses aus. Zum Teil ist daran seine eigene philosophische Terminologie schuld, in die er, wie in ein Prokrustesbett, die Philosophie seiner Vorgänger einzwängt. Metaph. M. 4, 1078 b 28 spricht er davon, dass Sokrates das Allgemeine zu bestimmen suche (*τὸ καθόλου ὀρίζεσθαι*). Dieses Bestimmen des Allgemeinen wird gewöhnlich als reine Begriffsbestimmung aufgefasst, wie u. a. die neueren Übersetzungen es zeigen²²⁾. Aristoteles gibt vielleicht selbst dazu Anlass durch seine Terminologie, aber doch kann man bei ihm noch herauslesen, dass Sokrates sein Bestreben auf das Was der Gegenstände richtete. Allerdings bestimmte Aristoteles das Sittliche als das für Sokrates' Suchen in Betracht kommende Gegenständliche. Die bekannte Stelle Metaph. M. 4, 1078 b 17 lautet: *Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένων καὶ περὶ τούτων ὀρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου . . .* Aus dieser Stelle ersehen wir, dass Sokrates sich mit den sittlichen Tugenden beschäftigte und das Allgemeine dieser Tugenden bestimmen wollte. Dieses Allgemeine der sittlichen

Tugenden kann wohl nicht der Begriff sein, sondern nur das, was der Begriff meint. Platon und Xenophon würden hier von dem „Was“ der Tugenden oder dem Sosein der Tugenden sprechen.

Was versteht nun Sokrates unter dem „Was“ der Gegenstände? Es ist wohl kaum anzunehmen, dass es sich hier um das empirische Dasein der Gegenstände handelt. Sokrates fand bei seinem Suchen, dass empirische Kenntnisse bei einigen der Untersuchten durchaus vorhanden waren, manches Mal sogar hervorragende, wie bei den Handwerkern, aber trotzdem wussten die betreffenden seiner Meinung nach nichts, weil sie ihre Kenntnisse nicht rechtfertigen konnten. Sie hatten keine Ahnung von dem Wesen der Dinge, von dem, was im Wechsel des Geschehens beharrt und besteht. Die Staatsmänner konnten ihre Taten, soweit sie real verwirklicht waren, die Dichter ihre Werke, die Handwerker ihre Arbeiten aufzählen und auch zeigen, und doch hatten sie nach Sokrates' Meinung kein Wissen davon, da sie nicht imstande waren das Wesen des empirischen Geschehens anzugeben.

Sokrates' Suchen zielt demnach auf das Sosein der Gegenstände, welches unabhängig vom empirischen Dasein derselben die Struktur der Gegenstände ausmacht. Damit aber ist nicht gesagt, dass Sokrates reiner Begriffstheoretiker gewesen ist, nein, die Begriffe dienen ihm nur dazu, um die Struktur der Gegenstände zu erfassen. Wenn wir nun Sokrates' Suchen in dieser Weise verstehen wollen, dann erübrigen sich alle Versuche, die in ihm nur einen Logiker *κατ' ἐξοχήν* sehen wollen, der nur das Formale gesucht habe. Das Formale könnte man höchstens nur darin sehen, dass Sokrates immer wieder das Was der Gegenstände ergründen möchte, alle seine Bemühungen nur darauf richtet, sich über die Struktur der Gegenstände Klarheit zu schaffen. Aber nicht nur diese eine unentwegte Methode des Suchens hat zu dem Missverständnis des Formalen geführt, sondern noch vielmehr das resultatlose Suchen nach dem Was der Gegenstände. Besonders dieses letztere, das nie das Sosein der Gegenstände erreichende, geschweige denn erfassende Suchen hatte dazu geführt, dass man rückwärts schauend und die weitere Entwicklung der Philosophie vor sich habend, in Sokrates nur den reinen Begriffstheoretiker sieht. Man vergisst aber ganz, dass Sokrates nur suchen konnte, wenn er ein Ziel hatte, auf welches sein Suchen gerichtet war.

Gewiss gelang es Sokrates noch nicht, soweit wir auf Grund der Überlieferung urteilen können, dieses Ziel zu erreichen, aber er ist doch nichtsdestoweniger der grosse Wegweiser, der die Philosophie auf den richtigen Weg hinwies, die Struktur der Gegenstände zu erfassen und zu ergründen zu suchen. Nicht zu verdenken ist es ihm auch, dass er überzeugt war, dass nur das Denken ihm die Handhabe dazu biete, oder dass ihm, wie Hegel²³⁾ treffend sagt, „das Bewusstsein aufgegangen“ sei, „dass das, was ist, vermittelt ist durch das Denken“. Dadurch hat Sokrates, wengleich später oft als Intellektualist geschmäht, den von Parmenides aufgezeigten im ganzen richtigen Weg beschritten, den eine wissenschaftliche Philosophie gehen muss, wenn sie nicht ins vorwissenschaftliche Träumen und Phantasieren zurückfallen will.

Ist Sokrates hier zu dogmatisch vorgegangen? Gewisse Schwierigkeiten, die beim begrifflichen Erfassen der Gegenstände entstehen, hat er noch gar nicht gehant, geschweige denn gesehen. Vor kurzem ist von Seesemann²⁴⁾ darauf hingewiesen worden, dass bei Sokrates der Begriff die Objektivität, d. h. die Gegenständlichkeit des Wissens vermittelt. Der Begriff geht von der Frage aus, was ist, und richtet sich auf den Gegenstand selbst, intendiert sein Wesen, erfasst es, soweit sich überhaupt Wissen verwirklichen lässt. Die Gegenständlichkeit des Wissens bedeutet also den wirklichen Inhalt. Dieser wirkliche Inhalt ist zugleich das wirkliche Sein. Als dieses wirkliche Sein erweist sich nun Sokrates die Tugend, welche nicht mehr transzendent dem Wissen ist, sondern originär in ihm anwesend ist. Denn das wirkliche Wissen bedeutet nichts anderes als die unmittelbare Anwesenheit des wirklichen Gegenstandes. Sokrates' Irrtum liegt nach Seesemann darin, dass er das „wahrhafte Gute“ im logischen Begriffe des Guten finden will; die logische Bestimmung des Guten dient ihm zugleich als Mittel, das wahrhafte Gute zu erfassen. Seesemann weist weiter auf die Schwierigkeiten hin, die mit dem gegenständlichen, logisch formulierten Denken verbunden sind, er zeigt, dass die volle Wirklichkeit des Wissens nur auf Kosten seiner „Unwirklichkeit erkaufte werden kann“²⁵⁾.

Hier entstehen aber Probleme und deren Lösungsversuche, die das ganze moderne Denken beherrschen und aus denen nicht so leicht ein eindeutiger und von allen anerkannter Ausweg zu

finden ist. Dürfen wir deshalb Sokrates Vorwürfe machen, dass er die Schranken des diskursiven Denkens und die mit demselben verbundenen Aporien nicht gesehen habe? Wir dürfen nicht vergessen, dass von Sokrates' Wirken und Leben noch ein ganz anders gestaltetes Bild vorhanden ist. Forscher, die wie Maier²⁶⁾ in Sokrates nur den „Protreptiker und Elenktiker“ sehen, betonen mehr die ethischen Wirkungen, die das „Sokratische Evangelium“ auslöste, und stellen in den Vordergrund die herben und schweren Forderungen des Sokrates, der da wünschte, dass diejenigen, die auf ihn hörten, sich elend fühlen sollten. „Das Ziel, das er den Wachgewordenen vor Augen stellte, war die sittliche Erlösung. Aber Erlösung war es doch, was er für die, die ihm folgten, bereit hatte. Dass in dem Ideal, das er ihnen nahe brachte, zugleich das Heil lag, das war ja eben sein Evangelium. Und auch das musste jedem Empfänglichen klar werden, dass hier wenn irgendwo die Lösung der schweren Lebensrätsel zu finden war. Diese Erlösungsstimmung durchzieht die ganze Lebensarbeit des Sokrates.“

Auch nach Stenzel²⁷⁾ hat man schon bei Sokrates viel zu sehr „die Gegenständlichkeit des griechischen Denkens ins theoretisch-Anschauliche umgedeutet“. Sokrates' Wirklichkeitsbegriff klingt ihm „magisch-pantheistisch“. Von den Dingen selbst soll „im Augenblick des Erkenntwerdens“ jene Wirklichkeit und Wirksamkeit ausgehen, „die grade im Augenblick der wesenhaften Erkenntnis in den Dingen blossgelegt wird...“. „In der Ausgangsstellung der sokratisch-platonischen Ethik ist die subjektive Energie der Handlung noch in einem lebendigen Zusammenhang gefühlt mit einer attrattiva, einer Anziehungskraft der Dinge der Welt, sofern diese in ihrem eigentlichen Kern ergriffen sind; das Erfassen des eigentlich Seienden Objektivem zieht das Subjekt in die eigentümliche Ordnung der Dinge hinein. Die Aktivität des Subjektes wird für die schwere Aufgabe gebraucht, lernend bis in die Region des eigentlich Seienden vorzudringen“. Das „Erkenntwerden der Dinge“ braucht durch keine Anziehungskraft der Dinge gedeutet zu werden, sondern kann verstanden werden als das Bewusstwerden der natürlichen Seinszusammenhänge, die im Ich und im Sein herrschend sind.

Man hat in Sokrates nicht nur einen Propheten gesehen, sondern auch versucht dieses Prophetentum durch orphische und

pythagoreische Einflüsse zu erklären. Besonders Burnet²⁸⁾ hat diese Ansicht vertreten und dieselbe mit viel Geschick verteidigt. Burnet geht aber auch so weit, die sogenannte Ideenlehre Platon abzusprechen und anzunehmen, „dass die Lehre von den „Formen“ (*εἶδη, idéai*) ursprünglich in pythagoreischen Kreisen entstand, vielleicht unter sokratischem Einfluss“.

Wie man sich auch zu dem Prophetentum des Sokrates stellen möge, jedenfalls muss jedermann zugeben, dass die tiefe Wirkung des historischen Sokrates dadurch eine viel bessere Erklärung findet, als durch die landläufige Lehre von seinem Intellektualismus. Vielleicht tritt in Sokrates' rätselhaftem Daimonion ebenfalls ein schwacher Protest gegen die Allgemeingültigkeit des Denkens auf. Selbst Maier²⁹⁾, der, wie wir schon sahen, in Sokrates weniger den theoretischen Philosophen als den Sittlichkeitsapostel sieht, findet „den Schwerpunkt vielmehr in dem Glauben, dass diese göttliche Stimme ihn nicht bloss in der Richtung des sittlich Guten und des Zweckmässigen leite, dass sie sein Handeln vielmehr vor allem so lenke, wie es zu seinem Besten, zu seinem Glücke gereichen musste“. Für unsere vorliegende Untersuchung tritt in den Vordergrund die andere Seite des Sokratismus, die logisch-ontologische Seite, die dann später bei Sokrates' genialem Schüler Platon zu einer neuen Grundlegung aller Philosophie führen sollte.

II.

Platons Suchen nach einer Grundlegung.

1. Die Struktur der Mannheit.

Dieses sokratische Suchen nach dem Sosein der Gegenstände hat nun Platon fortgesetzt, und bis an sein Lebensende hat er gerungen, dieser Aufgabe Herr zu werden. Das Suchen nach einer Grundlegung wird zur Hauptaufgabe seiner ersten philosophischen Untersuchungen. Der Einfluss des Sokrates verleugnet sich hier auch darin nicht, dass anfangs nur ethische Probleme behandelt werden, aber deren Behandlung ist oft schon so allgemein philosophisch, dass das vorliegende ethische Thema selbst ganz nebensächlich ist.

Da jetzt eine der schwierigsten Fragen der platonischen Philologie, die Reihenfolge der Dialoge, neben der Echtheitsfrage im grossen und ganzen gelöst ist, die Dialoge wenigstens gruppenweise in eine feste Ordnung gebracht sind, so hat man bei der Untersuchung der philosophischen Entwicklung Platons von nun an wenigstens festen Boden unter den Füßen³⁰⁾. Denn Platons Philosophie ist unmöglich rein systematisch zu behandeln, seit K. Fr. Hermanns³¹⁾ geniale Annahme einer Entwicklung Platons oder, wie er sagt, „eines rastlosen Strebens nach Wahrheit“ der genetischen Auffassung den Weg gebahnt hatte. Nach Hermann ist die „geschichtliche Betrachtungsweise nicht allein notwendig für die platonische Philosophie im ganzen, sondern auch ihrer eigenen stufenweisen Entwicklung im einzelnen nach“³²⁾.

Für vollständig verfehlt halten wir den Versuch Arnims, der gegen die „genetische Auffassung der platonischen Schriftstellerei, die seit K. Fr. Hermann in Deutschland herrscht, die relative Berechtigung jener von Schleiermachers vertretenen Auffassung ins Feld führt, die eine methodisch-

didaktische Planmässigkeit in Platons Schriftstellerei und der Abfolge seiner Schriften findet“³³). Die ganze vorliegende Untersuchung kann als eine Widerlegung dieser Auffassung und als eine Bestätigung der genetischen Auffassung dienen.

Einer der ersten Dialoge ist ohne Zweifel der *Laches*³⁴). Er gehört unter die sogenannten sokratischen Dialoge, — eine Benennung, die auch auf K. Fr. Hermann zurückgeht.

Im *Laches* soll das Sosein der Mannheit bestimmt werden. Hochinteressant ist es nun zu verfolgen, wie diese Untersuchung vor sich geht. Die gewöhnliche Meinung, dass hier vielleicht Stimmenmehrheit entscheiden könne, wird energisch zurückgewiesen. Nicht Stimmenmehrheit kann über das Wesen einer Sache Auskunft geben, sondern nur Sachkenntnis: *ἐπιστήμη γὰρ οἶμαι δεῖ κρίνεσθαι ἀλλ' οὐ πλήθει τὸ μέλλον καλῶς κρινθήσεσθαι*. (*Lach.* 184 e 8, 9). Diese Sachkunde wird noch ganz genau bestimmt, sie muss ihr Ziel im Auge behalten und darf sich nicht auf die Mittel, die zur Erreichung des Zieles angewandt werden müssen, beziehen. Wenn jemand nach etwas eines anderen wegen ausspäht, so bildet den Gegenstand der Überlegung dasjenige, um dessentwillen er ausspäht, keineswegs das, was er um des anderen willen untersuchte: *ὅταν τις τι ἐνεκά του σκοπῆ, περὶ ἐκείνου ἢ βουλή τυχάνει οὔσα οὐ ἐνεκα ἐσκόπει, ἀλλ' οὐ περὶ τοῦ ὃ ἐνεκα ἄλλον ἐξήτει*. (*Lach.* 185 d 5—7). In diesem „οὐ ἐνεκα ἐσκόπει — um dessentwillen er ausspähte“ ist uns erstens ein „Ich“ gegeben, das die Tätigkeit des Sehens, Schauens ausübt, und zweitens ein Ziel, d. h. ein Gegenstand, nach dem ausgespäht, ausgeschaut wird³⁵). Die Erkenntnis, die wohl vom Subjekt ausgeht und in einer „spähenden Funktion“ besteht, jedenfalls nicht diskursiver Natur ist, muss sich unbedingt auf einen Gegenstand richten, ist also durchaus „gegenständlich“. Dieser Gegenstand des Erkennens ist dem erkennenden Subjekt transzendent. Denn „ausspähen nach etwas“ kann das erkennende Subjekt nur, wenn ihm ein Seiendes unabhängig von seinem eigenen Dasein gegeben ist. Unabhängig vom eigenen Dasein des ausspähenden Ich ist in erster Linie das Dasein eines seienden Etwas gegeben. Dieses Dasein ist aber nur ein Mittel, um das Seiende als solches in seiner Struktur zu erfassen. Wir erblicken das Seiende zuerst als ein Da-seiendes, um es dann später frei von allen daseienden Formen als ein So-seiendes, d. h. als eine bestimmte Struktur zu erspähen. Das Ziel des

Ausspähens muss die Struktur der Gegenstände ausmachen, das zu Erschauende muss ein Soseiendes sein.

Platon sieht hier an dieser Stelle noch nicht alle Ergebnisse seiner Auffassung ein, obgleich er scharf das Ziel von den Mitteln, die zur Erreichung des Zieles notwendig sind, trennt. Das als etwas Soseiendes erkannte Ziel des Spähens soll näher bestimmt werden, es darf auf keinen Fall mit den dazu verwandten Methoden oder, wie Platon hier sagt, Mitteln verwechselt werden. Die angeführten Beispiele erhärten dieses. Wenn jemand nach einer Arznei für die Augen umherspäht: *ὅταν περὶ φαρμάκου τις τοῦ πρὸς ὀφθαλμούς σκοπῆται* (Lach. 185 c 5, 6), dann geht er zu Rate betreffs seines Auges, aber nicht wegen der Arznei. Ebenso wenn jemand umherspäht, ob er dem Pferde den Zaum anlegen soll oder nicht und wann: *ὅταν ἵππῳ χαλινὸν σκοπῆται τις εἰ προσοιστέον ἢ μή . . .* (Lach. 185 d 1, 2), dann denkt er über das Pferd nach und nicht über den Zaum.

Folglich muss man auch beim Umherspähen nach dem Sosein der Mannheit dieses im Auge behalten. Das Ausspähen nach einem Ziele ist also an und für sich nicht etwas absolut Selbständiges, es ist ebenfalls nur ein Mittel, es ist dazu da, dass wir das Sosein der Gegenstände erfassen können. Dieses Erfassen des Soseins macht uns dann auch zugleich zu Herrschern über Zweck und Mittel. Wenn wir nämlich von irgend etwas wissen, dass es bei einem anderen daseiend dieses besser macht, bei dem es da ist, und wenn wir zugleich imstande sind zu bewirken, dass es bei jenem da ist, so wissen wir doch offenbar dieses selbst, worüber wir Rat geben sollen, wie jemand es nämlich am leichtesten und besten erwerben könne: *εἰ γὰρ τυγχάνομεν ἐπιστάμενοι ὄτουοῦν περὶ ὅτι παραγεγόμενον τῷ βέλτιον ποιεῖ ἐκείνο ᾧ παρεγένετο καὶ προσέτι οἱοί τε ἔσμεν αὐτὸ ποιεῖν παραγίγνεσθαι ἐκείνῳ, δῆλον ὅτι αὐτὸ γε ἴσμεν τοῦτο οὐ περὶ συμβουλοῖ ἂν γενοίμεθα ὡς ἂν τις αὐτὸ ῥᾶστα καὶ ἄριστ' ἂν κτήσαιο.* (Lach. 189 e 3—7). Wenn wir z. B. wissen, dass das Sehen, indem es bei den Augen da ist, die Augen, bei denen es da ist, besser macht, und wenn wir zugleich zu bewirken vermögen, dass es bei den Augen da ist, dann kennen wir doch offenbar das Sehen selbst, wissen, was es ist, und könnten Rat darüber geben, wie jemand es am leichtesten und besten erwerben möge. Wenn wir aber nicht einmal das wissen, was Sehen und Hören eigent-

lich ist, so können wir schwerlich als Ratgeber in Betracht kommen und als Ärzte für Augen und Ohren, wenn es sich darum handelt, auf welche Weise jemand am besten Gehör und Gesicht erlangen könne: *εἰ τυγχάνομεν ἐπιστάμενοι ὅτι ὄψις παραγενομένη ὀφθαλμοῖς βελτίους ποιεῖ ἐκείνους οἷς παρεγένετο, καὶ προσέτι οἰοί τ' ἐσμέν ποιεῖν αὐτὴν παραγίνεσθαι ὄμμασι, δῆλον ὅτι ὄψιν γε ἴσμεν αὐτὴν ὅτι ποτ' ἔστιν, ἧς πέρι σύμβουλοι ἂν γενοίμεθα ὡς ἂν τις αὐτὴν ῥᾶστα καὶ ἄριστα κτήσαιοτο. εἰ γὰρ μῆδ' αὐτὸ τοῦτο εἰδείμεν, ὅτι ποτ' ἔστιν ὄψις ἢ ὅτι ἔστιν ἀκοή, σχολῆ ἂν σύμβουλοι γε ἄξιον λόγου γενοίμεθα καὶ ἰατροὶ ἢ περὶ ὀφθαλμῶν ἢ περὶ ὠτων, ὄντινα τρόπον ἀκοὴν ἢ ὄψιν κάλλιστ' ἂν κτήσαιοτό τις.* (Lach. 190 a 1 — b 1). Dieses Erfassen des Soseins der Gegenstände hat also nicht nur einen theoretischen Wert, sondern ist auch von grosser praktischer Bedeutung. Nur dann können wir tun, was dem Wesen der Gegenstände gemäss ist, wenn wir etwas über das „Was“ der Gegenstände wissen. Noch nichts wird darüber gesagt, wie wir zum „Was“ der Gegenstände gelangen. Wir müssen nach ihm „ausspähen“, es zu erschauen versuchen: das ist die erste formale Forderung des Wissens. Sollte es uns gelingen, durch dieses Schauen das „Was“ des Gegenstandes zu erfassen, dann haben wir den Gegenstand in Besitz genommen, ihn erworben, oder wie wir sagen, ihn be-griffen. Durch das Wissen des Gegenstandes erwerben wir den Gegenstand in seinem vollen Sein. Denn das „Was“ der Gegenstände, welches deren soseiende Struktur ausdrückt, bewirkt zugleich deren daseiende Formen. Unser Wissen der Gegenstände wird zu einem wirklichen Verstehen (*ἐπιστήμη*), wenn wir das Sosein im Dasein erfassen, die soseienden Strukturen als daseiende einsehen, und dieselben zum Verstehen (*ἐπίστασθαι*) bringen können. Das Dasein der soseienden Struktur ist also die zweite formale Forderung des Wissens: nur das Dabeisein des Soseins bewirkt das Wissen des Daseins.

Das Thema der vorliegenden Untersuchung bildet nun die Aufgabe festzustellen, auf welche Weise sich den Seelen der Söhne Tugend oder, wie Kurt Singer³⁶⁾ übersetzt, „Tucht“ beigesellen und sie besser machen könne: *τίν' ἂν τρόπον τοῖς υἱέσιν αὐτῶν ἀρετὴ παραγενομένη ταῖς ψυχαῖς ἀμείνους ποιήσῃ.* (Lach. 190 b 4, 5). Diese Frage kann man nur beantworten, wenn man sich über das Sosein der Tugend klar ist: *τὸ εἰδέναι ὅτι ποτ' ἔστιν ἀρετὴ;* (Lach. 190 b 7, 8). Denn wenn

wir überhaupt nicht wüssten, was Tugend eigentlich ist, auf welche Weise könnten wir wohl jemand Rat darüber erteilen, wie er sie am besten erwirbt: *εἰ γὰρ που μηδ' ἀρετὴν εἰδείμεν τὸ παράπαν ὅτι ποτε τυγχάνει ὄν, τίν' ἂν τρόπον τούτου σύμβουλοι γενοίμεθ' ἂν ὁτιοῦν, ὅπως ἂν αὐτὸ κάλλιστα κτήσαιο;* (Lach. 190 b 8 — c 2). Da aber die Untersuchung über das Sosein der Tugend eine zu umfassende Aufgabe ist, so wird die weitere Untersuchung auf einen Teil derselben, die Mannheit, eingeschränkt, und nun soll untersucht werden, was Mannheit ist: *ἀνδρεία τί ποτ' ἐστίν* (Lach. 190 d 8), oder genauer, der Mitunterredner wird aufgefordert zu bestimmen, was Mannheit ist: *πειρῶ εἰπεῖν ὃ λέγω τί ἐστὶν ἀνδρεία.* (Lach. 190 e 3). Laches beginnt nun Auskunft über das Sosein der Mannheit zu geben, er versucht es, indem er verschiedene Merkmale derselben anführt. In Sokrates' Fussstapfen wandelnd, versucht Platon hier auf rein diskursivem Wege das Sosein des gegebenen Gegenstandes zu erfassen. Die Bestimmung geschieht anfangs durch äusserliche Merkmale, dann werden die Merkmale immer tiefer gegriffen und richten sich zusehends auf das Wesentliche. Beinahe scheint das Sosein schon erfasst zu sein, aber bei näherem Einsehen ist höchstens die Hülle gestreift, der Kern aber nicht berührt worden.

Tapfer ist jemand, so bestimmt Laches zuerst, wenn er in Reih' und Glied bleibt und so, ohne zu fliehen, den Angriff des Feindes abwehrt: *εἰ γὰρ τις ἐθέλοι ἐν τῇ τάξει μένων ἀμύεσθαι τοὺς πολεμίους καὶ μὴ φεύγει, εὖ ἴσθι ὅτι ἀνδρείος ἂν εἴη.* (Lach. 190 e 5, 6). Während diese Bestimmung zu eng ist, erweist sich die folgende, die Mannheit sei ein gewisses festes Beharren der Seele: *καρτερία τις εἶναι τῆς ψυχῆς* (Lach. 192 b 9), als zu weit. Auch die Verbesserung dieser Bestimmung, Mannheit sei verständiges Beharren: *ἡ φρόνιμος ἄρα καρτερία κατὰ τὸν σὸν λόγον ἀνδρεία ἂν εἴη* (Lach. 192 d 10, 11), wird als zu unbestimmt abgelehnt. Ferner ist auch die auf den bekannten sokratischen Satz: „Jeder von uns ist tüchtig darin, worin er weise ist, und worin er unwissend ist, darin ist er schlecht“ — *ταῦτα ἀγαθὸς ἕκαστος ἡμῶν ἄπερ σοφός, ἃ δὲ ἀμαθής, ταῦτα δὲ κακός* (Lach. 194 d 1, 2) — sich stützende Bestimmung, Mannheit sei Weisheit: *σοφία τις ἢ ἀνδρεία* (Lach. 194 d 9), viel zu weit. Sie wird ersetzt durch die Bestimmung, Mannheit sei ein Wissen dessen, was zu fürchten und was nicht zu fürchten ist, im

Kriege sowohl als in allen Dingen: *τὴν τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμην καὶ ἐν πολέμῳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν.* (Lach. 194 e 11 — 195 a 1). Doch ein Wissen von dem, was nicht zu fürchten ist, ist ein Wissen im absoluten Sinne, und darum ist die Mannheit ein Wissen vom Guten und Bösen in seiner Gesamtheit und in allen seinen Beziehungen: *ἐπιστήμη . . . ἡ περὶ πάντων ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν καὶ πάντως ἐχόντων.* (Lach. 199 c 6, 7). Wer aber im Besitze dieses umfassenden Wissens ist, hat damit auch die gesamte Tugend inne, es fehlt ihm weder an der *σωφροσύνη*, noch an der *δικαιοσύνη* und *δουσιότης*. Ihm allein ist es gegeben, Göttern und Menschen gegenüber sich vor dem Bösen zu hüten und das Gute zu erwerben, da er allein das rechte Verhalten zu ihnen kennt: *ὧ γὰρ μόνῳ προσήκει καὶ περὶ θεοῦ καὶ περὶ ἀνθρώπους ἐξευλαβεῖσθαι τε τὰ δεινὰ καὶ τὰ μὴ, καὶ τὰ γὰρ ἀποριζέσθαι, ἐπισταμένῳ ὀρθῶς προσομιλεῖν.* (Lach. 199 d 8 — e 1).

Die Untersuchung verläuft resultatlos, das Sosein der Mannheit wird nicht enthüllt. Nur Pohlenz³⁷⁾ ist anderer Ansicht. Die scheinbare Ergebnislosigkeit hält er für die Formulierung eines Problems, und als dieses neue Problem ergibt sich die Frage, ob die Mannheit noch als Teil der Gesamttugend aufgefasst werden kann oder mit ihr identisch ist. Dagegen ergibt sich für Hiestand³⁸⁾ im Laches nur ein unerbittliches Ergebnis für alle Gesprächsteilnehmer: die Erkenntnis des Nichtwissens. Das ist das Ziel. Doch irrt sich Hiestand³⁹⁾, wenn er weiter behauptet: „Das Nichtwissen des Sokrates ist kein totales, seine Grundsätze liefern den Gegenbeweis. Sokrates verfügt über ein Wissen; dieses Wissen ruht aber, setzt sich nicht um in eine Lehre . . . Denn wenn Sokrates etwas weiss, weiss er es schon von Anfang an; wenn Sokrates etwas lernen will, so bleibt der Erfolg aus. Innerhalb des Dialoges selbst wird kein Wissensinhalt gewonnen“.

Gewiss ist Sokrates' Nichtwissen kein totales, aber nicht die Grundsätze bilden den Gegenbeweis, sondern das Nichtzufriedensein mit diesem Nichtwissen, das Suchen nach anderen Wegen und Mitteln, die dieses Nichtwissen zunichte machen können und es in ein positives Wissen umschlagen lassen. Das Nichtwissen ist also auch nur vorläufiges Ziel, es soll den Ausgangspunkt und Ansporn für weitere Untersuchungen abgeben. Dadurch wird es selbst zum Problem und bleibt

also nicht weiter als Ziel der Untersuchung bestehen, sondern gibt die Grundlage ab für das Suchen nach einer Grundlegung der Wahrheitsforschung.

Es ist richtig, dass dem Sokrates die gebräuchlichen geistigen Mittel mit ihren begrifflichen Bestimmungen durchaus nicht als genügend erscheinen, um das Sosein eines Gegenstandes selbst zu erfassen. „Die geistigen Mittel, die eine Kennform der platonischen Dialektik bilden“, treten erst sehr verhüllt zutage, mehr dagegen die sokratischen Denkformen, die, wie Kurt Singer treffend sagt⁴⁰), „kein Zu-Ende-Kommen des Denkens kennen, sondern nur dädalische Unruhe und tantalischen Durst“.

Sokrates' scharfe Unterscheidungen lassen jede aufgestellte Bestimmung als nicht wesensgemäss erscheinen und zwingen die Hörer sowie auch jeden Leser, damit einverstanden zu sein. Unwillkürlich hat man von diesem Dialog den Eindruck, es müsste doch andere Denkformen geben, die das Sosein der Mannheit erfassen könnten. Das will Sokrates zum Schluss des Dialogs sagen, indem er den Rat erteilt, alle gemeinsam sollten sie sich vor allem für sich selbst einen möglichst guten Lehrer suchen, denn den brauchten sie: *κοινῆ πάντας ἡμᾶς ζητεῖν μάλιστα μὲν ἡμῖν αὐτοῖς διδάσκαλον ὡς ἀριστον — δεόμεθα γάρ.* (Lach. 201 a 3—5).

2. Die Struktur der Sophrosyne.

Wie im *Laches*, wird auch im *Charmides* das Sosein einer Tugend zu erfassen gesucht, und ähnlich wie dort ergibt es sich zum Schluss, dass das Sosein der Sophrosyne unmöglich mit begrifflichen Definitionen erfasst werden kann.

Am Anfang des Dialoges (*Charm.* 156 d 3 — 157 b 1) gibt Sokrates eine Besprechung (*ἐπιφορά*) wieder, die ihm ein thrakischer Arzt aus der Gilde des *Zalmoxis* mitgeteilt hat. Der Thraker hatte sich folgendermassen geäussert. Der König *Zalmoxis*, der ein Gott sei, habe gesagt, dass wie man keinen Heilungsversuch machen dürfe ohne Berücksichtigung des ganzen Körpers, man ebenso auch keinen Heilungsversuch des Körpers ohne Berücksichtigung der Seele machen dürfe: *ὥσπερ ὀφθαλμοὺς ἄνευ κεφαλῆς οὐ δεῖ ἐπιχειρεῖν ἰᾶσθαι οὐδὲ κεφαλὴν ἄνευ σώματος, οὕτως οὐδὲ σῶμα ἄνευ ψυχῆς.* (*Charm.* 156 e 1—2). Deshalb misslinge den hellenischen Ärzten die Heilung der meisten Krankheiten, und der Grund dafür liege in ihrer mangelnden Kenntnis des Ganzen, dem man seine Sorge zuwenden müsse und dessen Wohlbefinden die unerlässliche Voraussetzung für das Wohlbefinden des Teiles sei: *ὅτι τὸν ὅλον ἀγνοοῖεν οὐ δέοι τὴν ἐπιμέλειαν ποιῆσθαι, οὐ μὴ καλῶς ἔχοντος ἀδύνατον εἶη τὸ μέρος εὔχεσθαι.* (*Charm.* 156 e 4—6). Denn aus der Seele nehme alles seinen Ausgang, Böses und Gutes für den Leib und den ganzen Menschen, und ströme ihm von dorther zu, wie aus dem Kopfe den Augen: *πάντα γὰρ ἔφη ἐκ τῆς ψυχῆς ὀρμησθαι καὶ τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ τῷ σώματι καὶ παντὶ τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἐκεῖθεν ἐπιρεῖν ὥσπερ ἐκ τῆς κεφαλῆς ἐπὶ τὰ ὄμματα.* (*Charm.* 156 e 6 — 157 a 1). Jenes also müsse man zuerst und am sorgfältigsten behandeln, wenn es um den Kopf und auch um den ganzen Leib gut stehen solle. Die Seele aber werde behandelt durch gewisse Besprechungen, und diese Besprechungen seien die „*καλοὶ λόγοι*“. Daraus erwachse in der Seele Sophrosyne, und sei diese einmal entstanden und bei der

Seele da, dann sei es leicht, auch dem Kopf und dem übrigen Körper zur Gesundheit zu verhelfen: *θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν ἔφη, ὃ μακάριε, ἐπαυδαῖς τισίν, τὰς δ' ἐπαυδάς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοῦς· ἐκ δὲ τῶν τοιούτων λόγων ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην ἐγγίγνεσθαι, ἧς ἐγγενομένης καὶ παρούσης ἑάδιον ἤδη εἶναι τὴν ὀργίαν καὶ τῇ κεφαλῇ καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι πορίζειν.* (Charm. 157 a 3 — b 1). Hier in diesen „καλοὶ λόγοι“ liegt Sokrates' Art und Weise des Suchens, denn wie Zalmoxis glaubte er, dass es möglich sei, durch die „καλοὶ λόγοι“ das Sosein der Sophrosyne zu erfassen, ja sogar die Sophrosyne zum Entstehen zu bringen und daseiend zu machen.

Hier werden Probleme berührt, die Platon später viel Mühe bereiten sollten. Das kardinale Problem der Lehrbarkeit der Tugend wird gestreift und vorläufig als gelöst angesehen. Kann jemand durch seine „καλοὶ λόγοι“ eine Tugend in der Seele daseiend machen, dann ist er Tugendlehrer. Im umgekehrten Falle kann er nicht ein Tugendlehrer genannt werden. Alle diese Probleme der Lehrbarkeit der Tugend werden erst später akut. Platon will vielleicht durch diese Einschlebung darlegen, worin des Sokrates eigentliches Philosophieren bestand, um dann gleich den Versuch zu machen, diese Lehre auf ein bestimmtes Thema anzuwenden und damit die guten und schlechten Seiten dieser Lehre aufzuhellen.

Von ganz anderen Gesichtspunkten aus kommt zu einem ähnlichen Resultat Pohlenz⁴¹⁾, der hier im Charmides, besonders 167 a, den Sokrates wiederfindet, „wie wir ihn aus der Apologie kennen, wie er umhergeht und die Menschen prüft und eine grosse Menge findet *οἰομένων μὲν εἶδέναι τι ἀνθρώπων, εἰδότων δὲ ὀλίγα ἢ οὐδέν.* (Apol. 23 c 6, 7). Die noch zu besprechende „ἐπιστήμη ἐπιστήμης“, „die Fähigkeit sich und andere auf Wissen und Nichtwissen zu prüfen, sodass daraufhin die Möglichkeit bestände, jeden an den richtigen Platz zu stellen und seine Fähigkeiten richtig zu verwerten“, muss nach einem ganz bestimmten Modell entworfen worden sein. Die angezogene Stelle lässt in der Tat vor unseren Augen den Sokrates der Apologie erstehen. Der Besonnene also wird der einzige sein, der sowohl sich selbst erkennt als auch imstande ist zu prüfen, was er wirklich weiss und was nicht, andererseits fähig ist in gleicher Weise die anderen auszuspähen nach dem, was jemand weiss und, wenn er es weiss, es auch zu wissen

vermeint, und was er hinwiederum zu wissen vermeint, ohne es doch zu wissen, — von den anderen vermag es niemand: *ὁ ἄρα σώφρων μόνος αὐτός τε ἑαυτὸν γινώσεται, καὶ οἷός τε ἔσται ἐξετάσαι τί τε τυγχάνει εἰδῶς καὶ τί μὴ, καὶ τοὺς ἄλλους ὡσαύτως δυνατὸς ἔσται ἐπισκοπεῖν τί τις οἶδεν καὶ οἶεται, εἴπερ οἶδεν, καὶ τί αὖ οἶεται μὲν εἰδέναί οἶδεν δ' οὐ, τῶν δὲ ἄλλων οὐδεὶς.* (Charm. 167 a 1—5).

In den vergeblichen Versuchen das Sosein der Sophrosyne zu erfassen sind wichtige, unsere Untersuchung fördernde Gesichtspunkte enthalten. Deshalb müssen wir zu einer Analyse des Dialogs schreiten. Wir stossen sofort auf eine wichtige Unterscheidung über das Erfassen des Soseins eines Gegenstandes, und zugleich wird damit das Verhältnis zwischen Sosein und Wissen näher bestimmt. Sokrates hält es für das Zweckmässigste, für den Gang der Untersuchung folgende wichtige Unterscheidungen zu machen. Wenn die Besonnenheit bei jemandem da ist, muss er auch etwas von ihr verneinen können („aussagen“ sagt Schleiermacher, richtiger Apelt „eine gewisse Vorstellung haben“). Denn notwendig muss ihr Darinsein, wenn sie bei jemandem darin ist, eine Aisthesis hervorbringen, aus der sich dann bei ihm irgendeine Meinung von der Sophrosyne bildet, was sie wohl ist und worin sie besteht: *δηλον γὰρ ὅτι εἴ σοι πάρεστιν σωφροσύνη, ἔχεις τι περὶ αὐτῆς δοξάζειν. ἀνάγκη γὰρ ποῦ ἐνοῦσαν αὐτὴν εἴπερ ἔνεστιν, αἰσθησθῆναι τινα παρέχειν, ἐξ ἧς δόξα ἂν τις σοι περὶ αὐτῆς εἴη ὅτι ἐστὶν καὶ ὁποῖόν τι ἡ σωφροσύνη.* (Charm. 158 e 7 — 159 a 3). Hier an dieser Stelle wird von einer Aisthesis des Soseins der Sophrosyne gesprochen, falls diese Sophrosyne in uns daseiend ist. Unter *αἰσθησις* ist nicht Empfindung zu verstehen, sondern ein Schauen, das, wie Phaidon 111 b 10 „*αἰσθησις τῶν θεῶν*“, nur ein leibhaftes Schauen bedeuten kann. Wenn nun die Sophrosyne in uns daseiend ist, haben wir auch ein Schauen von ihr, d. h. wir erfassen ihre Soseinsstruktur unmittelbar in ihrer ganzen Leibhaftigkeit und können uns dann erst eine Meinung über die Sophrosyne bilden und jetzt selbstverständlich verneinen, was sie ist und worin sie besteht. Das begriffliche Bestimmen kann nur als sekundärer Faktor gelten: erst muss das Schauen der Soseinsstruktur stattgefunden haben, und dann erst kann man von derselben einen Begriff haben⁴²). Da hier im Dialog kein Schauen der Sophrosyne vorliegt, verläuft alles begriffliche Bestimmen resultatlos, die Struktur der Sophrosyne

wird nicht erfasst, höchstens nur manches Mal zufällig gestreift. Es macht sogar den Eindruck, als ob Platon im Charmides sich selbst noch nicht genügend über die Tragweite dieses Schauens bewusst sei, sondern dass nur die ersten Lichtstrahlen seiner späteren Lehre das Dunkel der Probleme zu durchbrechen versuchen.

Auf die Frage, was denn die Sophrosyne sei und worin sie bestehe, werden die verschiedensten Bestimmungen gegeben, die, wenn sie sich auch resultatlos erweisen, wenigstens das zeigen, dass die begrifflichen Bestimmungen allein nicht genügen. Allerdings muss man gestehen, dass, wie im Laches, die Bestimmungen sich spiralförmig näher und näher an die Struktur des Gegenstandes heranwinden, sie aber doch nicht zu erfassen, zu be-greifen vermögen.

Die Sophrosyne soll ruhiges Verhalten sein. Aber beim Lesen und Schreiben, Sicherinnern und anderen geistigen Leistungen sei ruhiges Verhalten zum mindesten kein Vorzug, die Sophrosyne aber müsse doch etwas Gutes sein: τῶν καλῶν τι. (Charm. 160 d 1). Diese mehr äussere Ruhe wird innerlicher aufgefasst als Schamhaftigkeit, als züchtig bescheidenes Wesen: ὄπερ αἰδῶς ἢ σωφροσύνη. (Charm. 160 e 4, 5). Aber Bescheidenheit ist nicht immer etwas Gutes, Sophrosyne dagegen immer gut, sofern ihr Besitz die Menschen gut macht und nicht schlecht. Bedeutet vielleicht Sophrosyne nichts anderes als „das Seinige tun“: σωφροσύνη ἂν εἴη τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν (Charm. 161 b 6)? Sokrates weist darauf hin, dass diese Bestimmung ein Rätsel enthalte, da es nicht leicht zu sagen sei, was das bedeuten soll: das Eigene tun. Viele können ihre Kunst nicht zum eigenen Hausgebrauch ausüben, z. B. lehrt der Lehrer in der Schule die Knaben den ihnen zukommenden Namen, dann den der Angehörigen schreiben und lesen, ebenso auch den von Freunden und Feinden; ähnlich verfährt der Arzt, der Baumeister, der Weber und andere Werk-tätige. Die Unterscheidung zwischen ποιεῖν und πράττειν wird von Sokrates als Wortklauberei abgelehnt, solange nicht klar-gestellt ist, was für einen Gegenstand jedes Wort bedeutet: ἐγώ σοι τίθεσθαι μὲν τῶν ὀνομάτων δίδωμι ὅπη ἂν βούλη ἕκαστον δῆλον δὲ μόνον ἐφ' ὅτι ἂν φέρῃς τοῦνομα ὅτι ἂν λέγῃς. (Charm. 163 d 5—7). Durch diese letztere Bestimmung wird auch die folgende hin-fällig, die Sophrosyne sei das Tun des Guten: τὴν γὰρ τῶν ἀγαθῶν πράξιν σωφροσύνην εἶναι σαφῶς σοι διορίζομαι.

(Charm. 163 e 10, 11). Denn wenn man nicht weiss, ob man etwas Gutes zustande bringt, dann fehlt einem doch das Erfassen des Gegenstandes, auf den die Tätigkeit hinzielen muss. Es kommt aber häufig vor, dass Menschen, die das Gute zustande bringen, dieses oft selbst nicht wissen; folglich könnte einer die Sophrosyne besitzen, ohne sich dessen selbst bewusst zu sein: *ἐνίοτε ἀφελίμως πράξας πράττει μὲν σωφρόνως καὶ σωφρονεῖ, ἀγνοεῖ δ' ἑαυτὸν ὅτι σωφρονεῖ*. (Charm. 164 c 5, 6). Nun muss die Bestimmung logischerweise berichtigt werden, die Sophrosyne muss ein Sich-selbst-Erkennen sein: *αὐτὸ τοῦτο φημι εἶναι σωφροσύνην, τὸ γινώσκειν ἑαυτόν*. (Charm. 164 d 4).

Indem der delphische Gott den in seinen Tempel Eintretenden jenen Spruch „Erkenne dich selbst“ zurufe, wolle er damit nichts anderes sagen, als „sei besonnen“: *καὶ λέγει πρὸς τὸν ἀεὶ εἰσὶόντα οὐκ ἄλλο τι ἢ Σωφρόνει, φησὶν*. (Charm. 164 e 5—6). Mit dieser Bestimmung beginnt derjenige Teil des Dialoges, der von jeher das Interesse der Forscher auf sich gezogen hat und von der grössten Bedeutung für Platons philosophische Entwicklung geworden ist⁴³).

Die Sophrosyne soll also darin bestehen, dass man etwas erkennt; aber dann ist sie offenbar ein Wissen, und zwar ein Wissen von etwas: *εἰ γὰρ δὴ γινώσκειν γέ τί ἐστιν ἢ σωφροσύνη, δῆλον ὅτι ἐπιστήμη τις ἂν εἴη καὶ τινός*. (Charm. 165 c 4—6). Als dieses etwas wird das Wissen seiner selbst bestimmt: *ἐπιστήμη ἑαυτοῦ*. (Charm. 165 c 7). Jedes Wissen hat nun seinen bestimmten Gegenstand und bringt ein bestimmtes Werk zustande, die Heilkunst z. B. ist ein Wissen in bezug auf die Gesundheit, denn sie verhilft uns zur Gesundheit; ebenso ist das Wissen des Baukundigen auf einen ganz bestimmten Gegenstand gerichtet, auf den Häuserbau, und schafft Häuser. Folglich wird hier unterschieden zwischen Wissen von etwas und dem Gegenstande dieses Wissens. Wenn nun jedes Wissen seinen ganz bestimmten, von ihm selbst unterschiedenen Gegenstand hat, dann muss die Sophrosyne sich auch auf einen Gegenstand beziehen, der von ihr selbst unterschieden ist. Auf welchen von ihr selbst unterschiedenen Gegenstand bezieht sich dann die Sophrosyne: *ἢ σωφροσύνη τίνος ἐστὶν ἐπιστήμη, ὃ τυγχάνει ἕτερον ὄν αὐτῆς τῆς σωφροσύνης* (Charm. 166 b 5, 6)? Kritias behauptet, gerade dadurch unterscheide sich dieses Wissen von allem anderen Wissen, dass es nicht einen von ihm selbst verschiede-

nen Gegenstand habe, sondern ein Wissen des Wissens sei, d. h. dass es das andere Wissen und sich selbst zum Gegenstand habe: *αἱ μὲν ἄλλαι πᾶσαι ἄλλου εἶναι ἐπιστῆμαι, ἑαυτῶν δ' οὐ, ἣ δὲ μόνη τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶ καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς.* (Charm. 166 c 1—3). Dann müsste es aber auch nach Sokrates nicht nur ein Wissen des Wissens sein, sondern auch notwendig ein Wissen des Nichtwissens: *καὶ δὴ καὶ ἀνεπιστημοσύνης ἣ αὐτὴ αὐτῆ.* (Charm. 167 c 1, 2). Bis zum Schlusse des Dialogs wird nun dieses Wissen des Wissens untersucht, und es wird gezeigt, dass „ein solches Wissen des Wissens sich nicht als möglich erweisen lasse, und dass, wenn man die Möglichkeit desselben auch zugeben wolle, kein Werth eines solchen Wissens nachzuweisen sei“⁴⁴).

Die Widerlegung ist kurz folgende. Zunächst wird geprüft, ob ein solches Wissen überhaupt möglich ist. Es erheben sich Bedenken, ob es ein solches Strukturverhältnis im Seienden (aber nicht „ein Verhältnisbegriff“, wie Pohlenz⁴⁵) sich ausdrückt) geben kann, das seine Beziehung nur in sich selber hat: *μεγάλου δὴ τινος, ὃ φίλε, ἀνδρὸς δεῖ, ὅστις τοῦτο κατὰ πάντων ἱκανῶς διαιρήσεται, πρότερον οὐδὲν τῶν ὄντων τὴν αὐτοῦ δύναμιν αὐτὸ πρὸς ἑαυτὸ πέφυκεν ἔχειν [πλὴν ἐπιστήμης], ἀλλὰ πρὸς ἄλλο, ἢ τὰ μὲν, τὰ δ' οὐ.* (Charm. 169 a 1—5). Es gibt doch kein Sehen des Sehens oder Nichtsehens, sondern nur ein Sehen von Farben, ebenso nur ein Hören von Tönen, aber nicht ein Hören des Hörens, und überhaupt keine Wahrnehmung von Wahrnehmungen und von sich selbst, die nicht einen bestimmten Gegenstand wahrnehme wie die anderen Wahrnehmungen: *συλλήβδην δὴ σκόπει περὶ πασῶν τῶν αἰσθήσεων εἴ τις σοι δοκεῖ εἶναι αἰσθήσεων μὲν αἰσθησις καὶ ἑαυτῆς, ὧν δὲ δὴ αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις αἰσθάνονται, μηδενὸς αἰσθανομένη; Ὅχι ἔμοιγε.* (Charm. 167 d 7—10).

Auch gibt es kein Begehren seiner selbst und anderer Begehungen, sondern jedes Begehren ist auf irgendwelche Lust gerichtet; ebensowenig ein Wollen des Wollens selbst, das nicht irgend etwas Gutes will: *οὐδὲ μὴν βούλησις, ὡς ἐγῶμαι, ἣ ἀγαθὸν μὲν οὐδὲν βούλεται, αὐτὴν δὲ καὶ τὰς ἄλλας βουλήσεις βούλεται* (Charm. 167 e 4, 5); und keine Liebe, die nicht etwa irgend etwas Schönes liebt, sondern nur sich selbst und die anderen Arten Liebe, und keine Furcht, die sich selbst und die anderen Arten der Furcht fürchtet, von dem Furchtbaren aber ganz und gar nichts fürchtet. Und wenn es auch keine Mei-

nung der Meinungen geben kann, die eine Meinung der Meinungen und ihrer selbst wäre, von dem aber, was die anderen Meinungen meinen, nichts meinte: *δόξαν δὲ δοξῶν δόξαν καὶ ἀπὸ τῆς, ὧν δὲ αἱ ἄλλαι δοξάζουσιν μηδὲν δοξάζουσιν; Οὐδαμῶς* (Charm. 168 a 3—5), wie kann es dann ein Wissen geben, das nicht etwa ein Wissen irgendwelches bestimmten Gebietes ist, wohl aber ein Wissen seiner selbst und des anderen Wissens: *ἀλλ' ἐπιστήμην, ὡς ἔοικεν, φαμέν τινα εἶναι τοιαύτην, ἥτις μαθήματος μὲν οὐδενός ἐστιν ἐπιστήμη, ἀπὸ τῆς δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη;* (Charm. 168 a 6—8). Ein solches Wissen würde höchstens darüber Auskunft geben, dass man selbst etwas weiss, aber nicht darüber, was man weiss: *οὐκ ἄρα εἴσεται ὁ οἶδεν ὁ τοῦτο ἀγνοῶν, ἀλλ' ὅτι οἶδεν μόνον.* (Charm. 170 c 9, 10). Der ein solches Wissen Habende würde also nur erkennen, dass er selbst oder ein anderer ein Wissen besitzt, nicht aber, was für ein Wissen und von welchem Gegenstand — wohl das Wichtigste dabei. Demnach würde also Sophrosyne nicht darin bestehen, dass einer weiss, was er weiss und was er nicht weiss, sondern nur in dem Wissen davon, dass er weiss und dass er nicht weiss: *οὐκ ἄρα σωφρονεῖν τοῦτ' ἂν εἴη οὐδὲ σωφροσύνη, εἰδέναι ἃ τε οἶδεν καὶ ἃ μὴ οἶδεν, ἀλλ', ὡς ἔοικεν, ὅτι οἶδεν καὶ ὅτι οὐκ οἶδεν μόνον.* (Charm. 170 d 1—3.)

Worin bestünde dann der Nutzen der Sophrosyne? Wer sie hätte, würde von sich nur wissen, dass er etwas weiss, dass er also ein Wissen besitzt. Worin aber der Inhalt dieses Wissens bestünde, um das festzustellen und zu prüfen brauche er stets noch eine andere besondere Wissenschaft. Das Sosein der Gegenstände bliebe uns unerkennbar, denn die besonderen Wissenschaften können uns nur immer einen schon bestimmten daseienden Gegenstand aufweisen, die allgemeine Struktur des Gegenstandes dagegen würden wir nie erfassen können. Die Notwendigkeit einer solchen mehr praktischen Erkenntnis sieht Platon wohl ein. Hätten wir ein solches Wissen, wüsste jemand vermöge der Sophrosyne, was er weiss und was er nicht weiss, wüsste er also, dass er das eine weiss, das andere nicht weiss, dann würden wir uns nicht unterfangen, je irgend etwas zu tun, was wir nicht verstünden. Wir würden vielmehr die Sachverständigen herausfinden und es ihnen überlassen, und auch den von uns abhängigen Menschen würden wir nicht gestatten, etwas anderes zu tun als das, was, wenn getan,

dem Zwecke genau entspricht; dieses aber wäre nichts anderes als das, wovon sie ein Wissen besässen. (Charm. 171 c 4 — e 7).

Gesetzt den Fall, die Sophrosyne wäre ein Wissen dessen, was man weiss und was man nicht weiss, indem sie nicht bloss die allgemeine Struktur des Wissens wäre, sondern alle Wissensinhalte in sich schlösse, könnte sie uns dann, fragt sich Platon, auch irgendwelchen Nutzen schaffen? Gewiss täte jeder von uns nur das, was er wirklich versteht, was er aber nicht versteht, überliesse er anderen, die es verstehen. Also in den einzelnen Künsten (τέχναι) würde alles mit voller Sachkenntnis ausgeführt werden, wir würden also höchst verständig leben, aber wären wir auch dabei glücklich? Nein, solange wir nicht wüssten, was davon für uns gut (ἀγαθόν) ist und was schlecht (κακόν). Also müsste die Sophrosyne auch das Wissen vom Guten und Schlechten enthalten und somit auch nützlich und wertvoll sein. Dann aber kann sie nicht eine ἐπιστήμη ἐπιστήμης sein, denn jedes Wissen hat seine bestimmten Ziele und Aufgaben, dem Wissen vom Wissen fällt aber nur das Wissen zu, da es ja keinen ausser ihm liegenden Gegenstand vermeinen soll: οὐχ αὕτη δέ γε, ὡς ἔοικεν, ἐστὶν ἡ σωφροσύνη, ἀλλ' ἧς ἔργον ἐστὶν τὸ ὠφελεῖν ἡμᾶς. οὐ γὰρ ἐπιστημῶν γε καὶ ἀνεπιστημοσυνῶν ἡ ἐπιστήμη ἐστὶν, ἀλλὰ ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ ὥστε εἰ αὕτη ἐστὶν ὠφέλιμος, ἡ σωφροσύνη ἄλλο τι ἂν εἴη [ἢ ὠφελίμη] ἡμῖν. Τί δ', ἢ δ' ὅς, οὐκ ἂν αὕτη ὠφελοῖ; εἰ γὰρ ὅτι μάλιστα τῶν ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ σωφροσύνη, ἐπιστατεῖ δὲ καὶ ἄλλαις ἐπιστήμαις, καὶ ταύτης δήπου ἂν ἄρχουσα τῆς περὶ τὰγαθὸν ἐπιστήμης ὠφελοῖ ἂν ἡμᾶς. Ἡ γὰρ ὠφελίμη ποιῶν, ἢν δ' ἐγὼ, αὕτη, ἀλλ' οὐχ ἡ ἰατρικὴ; καὶ τὰλλα τὰ τῶν τεχνῶν αὕτη ἂν ποιῶν, καὶ οὐχ αἱ ἄλλαι τὸ αὐτῆς ἔργον ἐκάστη; ἢ οὐ πάλαι διεμαρτυρόμεθα ὅτι ἐπιστήμης μόνου ἐστὶν καὶ ἀνεπιστημοσύνης ἐπιστήμη, ἄλλου δὲ οὐδενός· οὐχ οὕτω; (Charm. 174 d 3 — e 7).

Wir stehen also vor folgendem Dilemma.

Wenn die Sophrosyne das Wissen des Wissens ist, so kann sie nicht nur ein formales Prinzip sein, sondern muss einen bestimmten Sachverhalt ausdrücken, ein bestimmtes Sosein enthalten, dann aber a) tritt sie entweder in Widerstreit mit den besonderen Wissenschaften oder b) wird selbst zu einer besonderen Wissenschaft.

Der letzte Exkurs lässt sich gleichfalls auf dieses Grundschema zurückführen.

Wenn aber die Sophrosyne so beschaffen wäre, dass sie ein bestimmtes Sosein enthielte, so müsste dieses Sosein in einem wesentlichen Verhältnis zu dem Wissen vom Guten oder Schlechten stehen, oder müsste das Wissen vom Guten und Schlechten eine Hauptstruktur dieses Soseins bilden. Dann aber tritt wieder entweder der eine Fall ein:

a) die Sophrosyne gerät in Konflikt mit der besonderen Wissenschaft des Wertes (Nutzens),

oder der andere Fall:

b) die Sophrosyne muss selbst zu einer solchen Wissenschaft des Wertes werden, das ist aber unmöglich, da sie den Gegenstand des Wissens nicht ausser sich haben kann.

Nicht leicht scheint es einen Ausweg aus diesem Dilemma zu finden und den Sinn und die Bedeutung dieser *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* festzustellen.

Diese *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* hat den Gelehrten viel Kopfzerbrechen verursacht, und die Ansichten darüber gehen weit auseinander. Schleiermacher⁴⁶⁾ sieht in der *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* Platons eigene Anschauung, obgleich er eingestehen muss, „des Sokrates Übergang von der Erklärung, Besonnenheit sei Selbsterkenntnis, zu der anderen, sie sei Erkenntnis der Erkenntnis und der Unkenntnis, könnte auf den ersten Anblick, vielleicht als gewaltsam und sophistisch erscheinen. Allein wenn die Selbsterkenntnis doch Kenntnis der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, der Tugend oder Untugend, die Tugend selbst aber ein Wissen ist . . ., so ist allerdings die Selbsterkenntnis ein Wissen um ein Wissen oder Nichtwissen“.

Bonitz⁴⁷⁾ findet hier im Gegensatz zu Schleiermacher nicht nur dem Wortlaut nach, sondern auch rein inhaltlich eine ausgesprochene Verwerfung der *ἐπιστήμη ἐπιστήμης*. „Die nachgewiesene Übereinstimmung also der Beweise, welche im Charmides gegen die Möglichkeit eines Wissens des Wissens ausgeführt werden, mit den von Platon anderweit ausgesprochenen Überzeugungen und mit den letzten Voraussetzungen seiner Philosophie bringt zur Evidenz, dass die fraglichen Beweise von Platon selbst für gültig angesehen sind.“ Die Frage, ob es ein Wissen des Wissens gebe, ist nach Bonitz⁴⁸⁾ „der erste Anfang des Problems des Selbstbewusstseins. Die

Sokratisch-Platonische Forderung der sittlichen Selbsterkenntnis, in welcher nach dem Sinne dieser Männer an eine Identität von Subjekt und Objekt des Wissens nicht gedacht war, lag schon durch den Wortlaut einer *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* so nahe, dass die Erwähnung der Selbsterkenntnis den natürlichen Anlass bot, diese Frage der damaligen Philosophie zur Erörterung zu bringen. Unter solcher Voraussetzung, zu welcher, denke ich, die Weise selbst, in welcher die Frage im Charmides eingeführt ist, ausreichenden Anlass gibt, wird es erklärlich, dass Platon ihrer Behandlung einen unverhältnismässigen Umfang in diesem Dialoge zuweist, obgleich daraus unmittelbar kein positiver Ertrag für den Gegenstand der Untersuchung sich ergibt“.

Berndt⁴⁹⁾ hält, wie Schleiermacher, die Untersuchung nicht für ergebnislos: Die Besonnenheit wird als das Wissen um das Wissen hingestellt, gewissermassen „als das auf sich selbst bezogene, gleichsam zu einer höheren Potenz erhobene Wissen“. „Sie erscheint als eine rein formale Wissenschaft, von deren Sphäre alles einzelne, reale Wissen ausgeschlossen, die sich selbst ihr einziger Gegenstand ist, sie ist die Wissenschaft der Wissenschaften, die alles Wissen erst wahrhaft zum Wissen macht, sie lehrt nicht, was wir wissen, denn dann hätte sie ein einzelnes, ausser ihr stehendes Objekt, sie lehrt aber von jedem einzelnen Wissen, dass wir es wissen, das quod, um mit den Scholastikern zu reden, nicht das quid“. Weiterhin ergibt sich „auf dem Wege sokratischer Induktion, dass nicht jedes Wissen des Wissens, sondern nur das selbstbewusste Wissen des Guten und Bösen Besonnenheit sei“. „Die Besonnenheit und im weiteren Sinne die gesamte Tugend ist ein durch das Selbstbewusstsein geregeltes Wissen vom Guten.“ Und den „offenbar negativ-skeptischen“, sowie „etwas deprimierenden Schluss“ des Dialoges schreibt Berndt⁵⁰⁾ „jener sokratisch-platonischen Methode zu, die das Auffinden des Resultats dem selbsttätigen Nachdenken des Lesers zu überlassen und zu geistigem Weiterstreben geschickt zu machen sucht“.

Positiv fasst auch Kühnemann⁵¹⁾, gegen Bonitz polemisierend, diese Stelle auf. „Es giebt ein Wissen davon, was eigentlich Wissen ist. Es lässt sich beweisen, dass wahres Wissen Begriff ist, und wieder die Kriterien lassen sich angeben, denen der wahre Begriff genügen muss. Es giebt also eine Idee der Wissenschaft. Sie stellt ein eminent wichtiges Problem der philoso-

phischen Arbeit dar. Sofern die Philosophie unser Wissen der Welt enthalten soll und mit dieser Idee erst Gewissheit gegeben wäre, dass wir Wissen haben, insofern wäre die ausgeführte Idee vom Wissen die Grundlegung der Philosophie, und mit dem Problem der Wissenschaft vom Wissen ist das Problem der Philosophie gestellt. Dies aber ist dann ein grosser Schritt in ihrer Geschichte. Denn sie käme hier zum Bewusstsein davon, was sie sein und leisten muss . . . Ein Höhepunkt der Entwicklung ist hier erreicht. Wenn das logische Interesse beim Sokrates schon als solches gewaltig war, so sehr es auch an ethischen Problemen zunächst hervortrat, so findet das Überwiegen des theoretischen Interesses bei Plato seinen reinen Ausdruck darin, dass geradezu das Problem der Theorie als solcher gestellt wird mit der Frage des Wissens ums Wissen.“

Diese originelle Auffassung Kühnemanns ist aber leider stark beeinflusst durch seine auf Kant sich stützende Weltanschauung. Die Philosophie enthält nicht nur unser Wissen von der Welt, sondern muss das Seiende als solches erfassen, be-greifen. Das Problem der Wissenschaft vom Wissen ist nicht das Problem der Philosophie, sondern nur ein Teilproblem der Philosophie, welches befriedigend gelöst werden kann, wenn der Gegenstand des Wissens vorher bestimmt und die Funktion des Wissens klargestellt worden ist. Alle diese Probleme treten bei Platons Wissen des Wissens zutage, und Platon lehnt es geradeswegs ab, die Idee vom Wissen zur Grundlegung der Philosophie zu machen, und sucht unbefriedigt weiter nach einer das Sosein der Gegenstände erreichenden Grundlegung.

Die weitgehendsten philosophischen Folgerungen hat aus dieser Stelle dann Natorp⁵²⁾ gezogen. Er stellt anfangs fest, dass „eine Selbsterkenntnis, die von der Erkenntnis des Objekts, nämlich des Guten, nicht getrennt, sondern mit ihr eins wäre, nicht angefochten werde“. „Man nehme nun einfach an“, fährt Natorp⁵³⁾ fort, „die von Plato gewollte und gemeinte Lösung der Frage sei eben diese: die Selbsterkenntnis müsse, zwar nicht mit der Erkenntnis irgend eines sonstigen besonderen Objekts, wohl aber mit der eines letzten Objekts, des Guten, irgendwie zusammenfallen, so enthüllt sich sofort ein tiefer und bedeutender Sinn der seltsam scheinenden Gedankenentwicklung. Wie nun beides zusammen-

falle, ist freilich nirgends angedeutet, aber es ist aus den sokratischen Begriffen, die ja hier durchweg zu Grunde gelegt werden, unschwer zu ergänzen. Die Selbsterkenntnis wird mit der Erkenntnis des Guten dann eins sein, wenn das Gute eins ist mit dem wahren Selbst des Menschen... Das Gesetz des Guten ist das Gesetz des praktischen Bewusstseins, mithin Selbsterkenntnis eins mit Erkenntnis des Guten...“ Einfacher noch und zugleich allgemeiner soll sich dieselbe Lösung darstellen „durch die Unterscheidung zwischen Form und Materie der Erkenntnis, die als der Sinn des sokratischen „Wissens des Nichtwissens“, also eben der Sokratischen Selbsterkenntnis schon in der Apologie klar wurde“. Gegenüber dem jedesmaligen besonderen Objekt, als der Materie des Wissens, ist doch das Wissen selbst etwas für sich: es ist „das Bewusstsein oder die eigentümliche Gesetzlichkeit, gemäss welcher das Bewusstsein wissend ist. Die Erkenntnis dieser Gesetzlichkeit, welche die „Form“ der Erkenntnis ausmacht, war es eigentlich, worauf die sokratische Selbsterkenntnis zielte. Die Sokratik war wesentlich die Entdeckung der Erkenntnisform als eines Eigentümlichen, welches zunächst dem Objekt als der Materie des Wissens wie gesondert gegenüberzustehen schien. Aber das Wissen von der Erkenntnisform darf nicht getrennt bleiben von dem Wissen um das bestimmte Objekt, es muss in diesem zugleich liegen und zwar als es bestimmend, denn nur dem Formgesetz des Erkennens gemäss ist es überhaupt Wissen. Darum ist es doch eine eigene Reflexion, die sich auf die Form als solche richtet, insofern bleibt die Selbsterkenntnis etwas Eigenes und Besonderes... Aber doch ist es die unvergleichliche Eigentümlichkeit des Bewusstseins, dass es zugleich Bewusstsein seiner selbst und des Objekts ist“. Deshalb besagt auch im Charmides das Selbstbewusstsein „das Bewusstsein der Gesetzlichkeit der dabei, ja eben dadurch stets auf ein Objekt gerichteten Erkenntnis“, und gerade die Erkenntnis des Guten soll nach Platons Denkweise „unzweifelhaft innerlich zusammenhängen mit dem Bewusstsein der Erkenntnisform, nämlich der Form der Gesetzlichkeit überhaupt“. Dies müsste aber weiter darauf hinführen, dass „ganz allgemein die Form der Erkenntnis es ist, welche den Inhalt bestimmt. Dieser Gedanke aber führt schon in das Herz der Ideenlehre“.

Der Charmides leitet zur Ideenlehre hinüber, und nur durch die Ideenlehre sind die Probleme lösbar, die hier unlösbar erscheinen. Darin hat Natorp durchaus recht, aber die Zusammenstellung „der Erkenntnis des Guten“ mit „der Form der Gesetzlichkeit“ ist nur möglich auf Grund von Natorps eigener philosophischer Anschauung, die sehr wenig mit Platons Lehre zu tun hat. Noch klarer tritt die transzendental-logische Auffassung Platons von Seiten Natorps⁵⁴⁾ in folgenden Worten zutage: „Das man „aus sich selbst“ die Erkenntnis hervorhole, hätte keinen Sinn, wenn nicht in dem „Selbst“ etwas mehr gedacht wäre als Bewusstheit überhaupt; wenn nicht darin mitgedacht wäre die Gesetzlichkeit des Bewusstseins, gemäss welcher es das Objekt, nämlich das reine Objekt des Begriffs, selber gestaltet. Die Form der Erkenntnis überhaupt ist Gesetzlichkeit; diese Form aber ist es, welche den Inhalt, den reinen Inhalt der Erkenntnis konstituiert; denn es ist allgemein das Gesetz, welches in der Erkenntnis und für sie den Gegenstand schafft. Das ist der letzte Sinn der „Idee“; und eben dies ist die Lösung der Rätsel, die der Charmides im Begriff der Selbsterkenntnis aufdeckt, allerdings ohne die Lösung direkt zu geben“. Wie dogmatisch Natorp hier verfährt, ist daraus ersichtlich, dass, wenn etwas feststeht, so jedenfalls dieses, dass Platon eine reine Form der Gesetzlichkeit ausdrücklich ablehnt: ein Wissen des Wissens und Nichtwissens ist nutzlos, gibt uns keinerlei Auskunft über das Sosein der Dinge, über das „*ἄ τε οἶδεν καὶ ἄ μὴ οἶδεν*“, sondern bezeugt uns nur „*ὅτι οἶδεν καὶ ὅτι οὐκ οἶδεν*“. Wenn nun diese leere Form den Inhalt konstituieren und den Gegenstand schaffen könnte, dann wäre ja in ihr auch schon das „*ἄ οἶδεν*“ enthalten. Nach Kühnemann⁵⁵⁾ gilt für Platon folgendes Gesetz: „Was in bezug auf sich selbst seine Funktion ausübt, das muss auch das Wesen haben, in bezug auf das die Funktion gilt. Soll es z. B. ein Sehen des Sehens geben, so muss das Sehen selbst eine Farbe sein“. Nur in bezug auf das Wissen lässt Kühnemann gleichwie Natorp eine besondere Beziehung zu. Dort soll ein Wissen gelten „davon, was eigentlich Wissen ist“, losgelöst vom Gegenstande des Wissens. Jedenfalls geht hier Natorp mehr im Sinne Platons vor, wenn er Form und Gegenstand der Erkenntnis nicht vollständig voneinander absondert, aber der Gegenstand verflüchtigt sich bei ihm

zu einem ontologischen Nicht-Sein, sein Dasein verdankt er nur der schöpferischen Form, die das Primäre und die Gesetzlichkeit selbst ist. Platon aber lässt eine solche Lösung unbefriedigt. Denn man muss durchaus Bonitz' ⁵⁶⁾ Worten beistimmen: „Wenn wir aus den verschiedenen von Aristoteles als Platonisch bezeichneten Beweisen für die Realität der Ideen den eigentlichen Kern herausheben, so liegt dieser im Begriff des Wissens selbst; Platon erachtet es als durch den Begriff des Wissens selbst erfordert, dass sein Objekt etwas Reales sei“. Derselben Ansicht ist Ritter ⁵⁷⁾: „Im Charmides war zum Ausdruck gebracht, dass die Erkenntnis, die, wie wir wissen, ihrem Begriff nach Realitäten oder objektives Sein zum Inhalt haben muss, sich nur herstellen kann durch eine Wissenschaft, die ihrer selbst sicher ist, indem sie von ihrem Gegenteil, der *ἀνεπιστημοσύνη*, sich klar unterscheidet — wie? das blieb dahingestellt“. Schon einseitiger formuliert dieses Hiestand ⁵⁸⁾: „Jede Kenntnis (*ἐπιστήμη*) wird gekennzeichnet und begrenzt (*ὀρίσται*) durch einen genau bestimmten Inhalt, ein spezielles Objekt“. Dieses an sich richtige allgemein-bejahende Urteil glaubt nun Hiestand das Recht zu haben durch eine *conversio pura* umzukehren, indem er fortfährt: „Mit anderen Worten: zu jedem Objekt gibt es nur eine einzige Kenntnis“. Nach den Regeln der formalen Logik dürfte man nur sagen: zu einigen Objekten gibt es nur eine einzige Kenntnis. Sobald man dieses Urteil allgemein ausdrückt, muss man jedenfalls beweisen, dass Subjekt und Prädikat in diesem Urteile von gleichem Umfang sind. Das ist aber hier noch problematisch. Sich an Bonitz anschliessend findet Hiestand ⁵⁹⁾ aber sonst, dass „der Gedanke der striktesten Trennung der Fachgebiete und die Ablehnung bloss formaler Wissensinhalte zur Ideenlehre hinleiten“. Arnim ⁶⁰⁾ dagegen geht viel zu weit, wenn er behauptet: „Plato hätte diese Charmidesstelle nicht in dieser Form niederschreiben können, wenn er nicht bereits die Ideenlehre konzipiert gehabt hätte. Mit der Stufenleiter der Erkenntnisvermögen: *αἰσθησις*, *δόξα*, *ἐπιστήμη* und der Lehre vom spezifischen Gegenstand jedes derselben ist die Ideenlehre ipso facto gegeben“.

Eines ist Platon klar geworden, jedes Wissen müsse einen Gegenstand meinen. Ebenso scheint ihm kein Zweifel darüber zu herrschen, dass das Wissen sich auf das Was der Dinge, deren Sosein, beziehen müsse, oder wie Aristoteles es sagen

würde, auf das Allgemeine, denn das Daseiende, oder nach Aristoteles das Besondere, kann nicht Gegenstand des Wissens sein. Aber mit diesen feststehenden Wahrheiten verbinden sich folgende für Platon vorläufig noch unlösbare Probleme:

- 1) Wie verhalten sich Sosein und Dasein zueinander?
- 2) Welche Wissensgebiete entsprechen jeder dieser Seinsarten?
- 3) Wie verhalten sich diese Wissensgebiete zueinander?

Besonders grosse Schwierigkeiten bereitet Platon das zweite Problem. Die Unterscheidung der beiden Seinssphären ist Platon durch Sokrates' Vorarbeit viel leichter geworden. Hier betritt aber Platon völliges Neuland. Nun beginnt ein titanenhaftes Ringen nach den Erkenntnismitteln, die ihm das Sosein der Gegenstände aufweisen sollen. Wie Sokrates versucht er es mit begrifflichen Bestimmungen, aber diese erweisen sich immer wieder als unzureichend, und Platon scheint das schon einzusehen, denn schwerlich hätte er sonst Sokrates gegen Schluss des Dialogs sagen lassen: „Siehst Du nun, mein Kritias, dass meine schon längst vorhandene Furcht wohlbegründet war und ich mich mit Recht beschuldigte, meine Betrachtung über die Sophrosyne sei unfruchtbar? Denn schwerlich hätte sich uns dasjenige, was anerkanntermassen das Allervortrefflichste ist, als unnütz herausgestellt, wenn ich irgendwie tauglich wäre für eine fruchtbare Untersuchung. So aber, nun, unsere Kraft versagt eben völlig, und wir sind nicht imstande herauszufinden, welcher Seinsstruktur („welchem Stück des Seienden“ sagt Otto Apelt) der Namengeber diesen Namen „Sophrosyne“ verlieh“: *ἐφ' ὅτῳ ποτὲ τῶν ὄντων ὁ νομοθέτης τοῦτο τοῦνομα ἔδετο, τὴν σωφροσύνην.* (Charm. 175 a 9 — b 4).

3. Die Struktur des Frommen.

Das Sosein des Frommen ($\tau\acute{o}$ $\delta\sigma\iota\omicron\nu$) wird im Euthyphron⁶¹⁾ zu fassen versucht, und wiederum verläuft die Untersuchung ergebnislos. Die sokratische Methode, trotz ihres ernstesten Ringens und Strebens, gelangt nicht zum Sosein der Gegenstände hin, obgleich auch hier die anfangs unbeholfenen Bestimmungen durch immer genauere und logisch präzisere ersetzt werden.

Gleich zu Beginn der Untersuchung erklärt Sokrates, dass es ihm hier auf das Sosein der Frömmigkeit ankommt, welches begrifflich bestimmt werden soll. Er ersucht den auf seine theologischen Kenntnisse stolzen Wahrsager Euthyphron, der sich brüstet, genau Bescheid zu wissen, wie es sich mit den göttlichen Dingen verhält, und mit dem, was fromm und was gottlos ist, ihm genau zu sagen, worin seiner Auffassung nach das Sosein des Frommen und des Gottlosen bestehe. Dabei betont Sokrates ausdrücklich, dass es sich hier um das Sosein selbst handelt, welches in allen Fällen, wo das Fromme sich zeigt, dieselbe Struktur haben muss: oder ist das Fromme nicht bei einer jeden Handlung mit sich selbst identisch und das Gottlose andererseits das gerade Gegenteil von allem Frommen, sich selbst aber gleich, und hat nicht alles, was gottlos sein soll, insofern als es gottlos ist, eine gewisse Struktur? *νῦν οὖν πρὸς Διὸς λέγε μοι ὃ νυνδὴ σαφῶς εἰδέναι δυσχρῖζου, ποῖόν τι τὸ εὐσεβὲς φῆς εἶναι καὶ τὸ ἀσεβὲς καὶ περὶ φόνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων; ἢ οὐ ταῦτόν ἐστιν ἐν πάσῃ πράξει τὸ ὄσιον ἀπὸ αὐτῶ, καὶ τὸ ἀνόσιον αὐ τοῦ μὲν ὄσιου παντὸς ἐναντίον, αὐτὸ δὲ αὐτῶ ὁμοιον καὶ ἔχον μίαν τιὰ ἰδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα πᾶν ὅτιπερ ἂν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι;* (Euthyph. 5 c 8 — d 5). Platon gebraucht hier den Ausdruck „*μίαν τιὰ ἰδέαν*“ und sagt damit deutlich, dass das Sosein immer ein und dieselbe Struktur⁶²⁾ haben muss, die man dann auch, falls man das Sosein erfassen will, leibhaftig anschauen muss, wie Platon es im Charmides bezeichnete. Erst dann können wir uns einen Begriff über das

Sosein bilden. Unverständlich bleibt es, wie man hier von einem „Begriff an sich“ sprechen kann, wie es Raeder⁶³⁾ tut: „Nun bittet ihn Sokrates um eine Erläuterung des Begriffs der Frömmigkeit und betont entschieden, dass es sich um den Begriff an sich handelt, der in allen Fällen, wo die Frömmigkeit erscheint, dieselbe Grundform trägt“.

Ebenso spricht Ritter⁶⁴⁾ hier von „einer einheitlichen begrifflichen Form“. Wilamowitz⁶⁵⁾, dessen feines Sprachgefühl ihn diese Stelle richtig verdeutschen lässt: „die Form an sich, durch welche alles Fromme fromm wird“, deutet diese aber falsch, indem er weiter behauptet: „Damit ist mindestens der Gattungsbegriff logisch erfasst, und es kostet einige Überwindung, nicht die ganze spätere Ideenlehre hereinzuziehen“. Nicht der Gattungsbegriff ist logisch erfasst, sondern das, was dieser Gattungsbegriff meint, ist versucht worden näher zu beschreiben. Gewiss geraten wir dadurch in die grösste Nähe der Ideenlehre, und vergebens warnt uns Wilamowitz⁶⁶⁾ davor diese Folgerungen zu ziehen: „Man solle sich davor hüten ... Denn mit Sicherheit lässt sich nicht mehr schliessen als dass Gedanken aufgestiegen sind, die einst die höchste Bedeutung erlangen sollen, aber jetzt nur eben aufblitzen“.

Sokrates kommt gleich darauf noch einmal auf das Sosein des Frommen zurück, da Euthyphron durchaus nicht imstande ist wenigstens richtige begriffliche Bestimmungen zu geben. Sokrates erinnert nun Euthyphron daran, dass er ihn nicht dazu aufgefordert habe, ihn über eine oder zwei der vielen frommen Handlungen zu belehren, sondern über die Struktur selbst, durch welche alles Fromme fromm ist. Denn er habe doch gesagt, durch eine und dieselbe Struktur sei alles Gottlose gottlos und alles Fromme fromm. Er solle ihn nun über diese Struktur selbst belehren, was sie denn ist, damit Sokrates auf sie hinblicke und sie als Modell brauchen könne und so Handlungen von ihm oder irgendeinem anderen, die ihr entsprechen, als fromm bezeichnen, die aber, die ihr nicht entsprechen, nicht so nenne: *μὲννησαι οὖν ὅτι οὐ τοῦτό σοι διεκελευθήμην, ἐν τι ἢ δύο με διδάξαι τῶν πολλῶν ὁσίων, ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος· ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὁσιά ἐστιν; ἔφησθα γάρ ποῦ μὲν ἰδέα τὰ τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια· ἢ οὐ μνημονεύεις; Ἔγωγε. Ταύτην τοίνυν με αὐτὴν διδάξον τὴν ἰδέαν τίς ποτέ ἐστιν, ἵνα εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι, ὃ μὲν ἂν τοι-*

οὐτον ἢ ὧν ἂν ἢ σὺ ἢ ἄλλος τις πράττει φῶ ὅσιον εἶναι, ὃ δ' ἂν μὴ τοιοῦτον, μὴ φῶ. (Euthyph. 6 d 9 — e 6).

Wilamowitz⁶⁷⁾ bemerkt zu dieser Stelle durchaus richtig: „Jedes ὅσιον oder ἀνόσιον „hat“ eine Form, die überall dieselbe ist, und die es zum ὅσιον oder ἀνόσιον macht. Diese Form, der wir es ansehen, dies ist fromm oder nicht fromm, möchte Sokrates kennen, um sie dann als forma, Muster zu vergleichen, zu sehen, ob die Ausführung stimmt“. Wenn aber Wilamowitz ferner bemerkt: „Wir können auch sagen, er will den Typus des Frommen kennen“, so kann man ihm nur beistimmen, falls Wilamowitz unter Typus das Sosein der Gegenstände versteht, das aber bei Platon nicht von dem Sein überhaupt losgelöst ist. Zum Teil gesteht Wilamowitz dies Platon wenigstens im Euthyphron und in den früheren Dialogen zu: „Noch hat das Einzelding die *ιδέα*, die Gestalt; sie ist nicht losgelöst von der Einzelercheinung, einem anderen ewigen Reiche angehörig“. Er betont aber zum Schluss wieder einseitig nur das vermeintliche grosse Verdienst Platons um die Logik, das hier im Euthyphron zutage treten soll: „Man kann wohl sagen, dass ein grosser Schritt auf die Logik, auf den Begriff zu getan ist, und logisches Interesse zeigt das Schriftchen überall, aber auf die Ontologie des Phaidros und des Staates deutet noch nichts“.

Arnim⁶⁸⁾, der eine rein sokratische Periode Platons ablehnt, findet, „dass der Euthyphron 7 d von dem eigentlichen und immer sich selbst gleichen Begriff des ὅσιον bereits in Ausdrücken spricht, die sich sonst nur in Dialogen und Erörterungen finden, welche die als Dogma ausgebildete Ideenlehre voraussetzen . . . Hier klingt das *ταῦτόν αὐτό αὐτῷ* und das *αὐτό αὐτῷ ὁμοιον* an den später von Plato für die Idee gebrauchten Ausdruck *τὸ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον* an“. Deshalb möchte Arnim den Euthyphron zu den spätesten Schriften innerhalb der ersten Gruppe rechnen. „Denn in keinem anderen Dialog dieser Gruppe findet sich meines Wissens ein Ausdruck, der den Realismus bezüglich der Universalien so nahe legte, wie die in dieser Euthyphronstelle gebrauchten Ausdrücke.“ Da nun im schroffen Gegensatze zu unserer Auffassung, die ein Suchen Platons nach einer Grundlegung aufweisen will, nach Arnim der Zweck dieser ganzen Dialogreihe darin besteht, „den Leser allmählich auf den Trans-

zentalismus der platonischen Ethik vorzubereiten“, so muss für Arnim „der Euthyphron später geschrieben sein als diejenigen Schriften, welche eine solche Ausdrucksweise, auch wo sie nahe lag, vermeiden“. „Denn der Realismus bezüglich der Universalien ist nicht eine Annahme, die erst nach längerem Schwanken durch dialektische Erwägungen eines Für und Wider sich dem Philosophen ergeben haben kann, sondern die ursprüngliche, als evident angenommene Voraussetzung seines Denkens.“

Gewiss lernt Platon jedenfalls schon in seiner sokratischen Periode die Welt des „idealen Seins“ zu schauen, aber von einer Transzendenz dieser Welt im aristotelischen Sinne ist nichts zu finden, noch weniger etwas von einem Transzendentalismus im kantischen Sinne. Das Erfassen dieses „idealen Seins“ und seine Bindung mit dem Dasein sind Probleme, die für Platon durchaus noch nicht klar geworden sind. Von einem Realismus oder Nominalismus der Universalien kann erst dann die Rede sein, wenn die Welt der Universalien aufgedeckt worden ist.

Fruchtlos versucht nun weiterhin Euthyphron das Sosein des Frommen zu bestimmen und zu erklären. Sokrates muss wieder nachdrücklich darauf hinweisen, dass er ihm nicht das Sosein des Frommen, sondern nur ein Strukturverhältnis des Soseins desselben enthüllt habe: „Und nun muss ich gestehen, es hat ganz den Anschein, als ob du, lieber Euthyphron, auf die Frage, was denn das Fromme sei, nicht geneigt wärest, mir sein Sosein zu enthüllen, sondern nur eine Seinsweise von ihm anzugeben und zu sagen, was diesem Frommen widerfährt, nämlich dass es von allen Göttern geliebt werde, was es aber für ein Seiendes ist, das hast du noch nicht angegeben“: *καὶ κινδυνεύεις, ὦ Εὐθύφρων, ἐρωτώμενος τὸ ὅσιον ὅτι ποτ' ἔστιν, τὴν μὲν οὐσίαν μοι αὐτοῦ οὐ βούλεσθαι δηλώσαι, πάθος δέ τι περὶ αὐτοῦ λέγειν, ὅτι πέπονθε τοῦτο τὸ ὅσιον, φιλεῖσθαι ὑπὸ πάντων θεῶν· ὅτι δὲ ὄν, οὐπω εἶπες.* (Euthyph. 11 a 6 — b 1). Euthyphron hat nun doch etwas Richtiges gesagt, er hat ein πάθος des ὅσιον gefunden, es aber mit dem ὅσιον, der οὐσία selbst verwechselt, denn das Fromme wird deswegen geliebt, weil es fromm ist, und nicht deswegen ist es fromm, weil es geliebt wird: *ὅτι ὁμολογοῦμεν τὸ*

μὲν ὄσιον διὰ τοῦτο φιλεῖσθαι, ὅτι ὄσιόν ἐστιν, ἀλλ' οὐ διότι φιλεῖται ὄσιον εἶναι· ἢ γάρ; Ναί. (Euthyph. 10 e 2—4).

Raeder⁶⁹⁾ hebt höchst einseitig nur „die grosse logische Bedeutung dieses Gegensatzes von Wesen und Eigenschaft“ hervor. Bei Ritter⁷⁰⁾ verwischt sich der Sinn dieser Stelle noch mehr, wenn er behauptet: „Und so sei zwar eine richtige Beziehung zwischen dem Wohlgefallen der Götter an einer Handlung und ihrer Frömmigkeit gefunden, eine Nebenbestimmung des Frommen oder religiös Richtigen (ein πάθος, das von dem ὄσιον gelte), nicht aber eine eigentliche Wesensbestimmtheit (οὐσία)“. Wir haben es hier nicht mit dem Begriff der Frömmigkeit zu tun, sondern mit dem Gegenstand „Frömmigkeit“, dessen Struktur begrifflich erfasst werden soll. Ein Begriff kann kein πάθος haben, denn πάθος bedeutet die Art des Verhaltens eines Dinges in einer bestimmten Zeit. Ähnlich bezeichnet Aristoteles Metaph. Δ. 21, 1022 b 15 πάθος als die Qualität, nach welcher ein Ding qualitativ verändert werden kann: πάθος λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, καὶ γλυκὸν καὶ πικρὸν, καὶ βαρῦτης καὶ κουφότης καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα. Ausserdem wird an dieser Stelle ausdrücklich betont, dass das Fromme nicht von der Willkür der Götter abhängt, sondern eine οὐσία ist, ein Sosein, das unabhängig von Göttern und Menschen seine bestimmte Struktur hat. Denn seine Struktur bewirkt, dass es von allen Göttern geliebt wird. Einen Begriff dagegen kann man sich wohl kaum vorstellen, durch den nicht ein Sosein begriffen wird, und der nicht für irgendein Denken da ist, und wenn es auch nur das eines Gottes wäre.

Gottlieb⁷¹⁾ kommt an dieser Stelle zu einem ähnlichen Ergebnis. Das Fromme wird nicht durch das Geliebtwerden zum Frommen. „Vielmehr seine Wesenheit, οὐσία, besteht einzig in der bis jetzt undefinierten Frommheit; die Tatsache des Geliebtwerdens kommt lediglich als ein unwesentliches, jene οὐσία in keiner Weise berührendes πάθος, das ebensogut fehlen könnte, von aussen dazu.“ Folglich ist das Fromme als solches „ein selbstherrlich für sich bestehendes Etwas; zwar wird ihm die Liebe der Gottheit zuteil; aber diese tut so wenig zu seinem Wesen, der Frommheit, als ihre ev. Abwesenheit davon nehmen würde“.

Da nun Euthyphron vollständig ausserstande ist, die

Struktur des Frommen zu erfassen, setzt Sokrates; um ihm zu helfen, das Fromme in Beziehung zum Gerechten: „Da du mir kein Freund von Anstrengung zu sein scheinst, werde ich selbst mich bemühen, dass du mich über das Fromme belehrst. Ermatte nur nicht zu früh. Sieh denn, ob es dir nicht also als notwendig erscheint, dass das ganze Fromme gerecht ist“: *ὐδὲ γὰρ εἰ οὐκ ἀναγκαῖόν σοι δοκεῖ δίκαιον εἶναι πᾶν τὸ ὄσιον.* (Euthyph. 11 e 5, 6). Dieses erläutert Sokrates noch folgendermassen: Ist nun auch das ganze Gerechte fromm, oder ist zwar das ganze Fromme gerecht, das ganze Gerechte aber nicht fromm, sondern einiges zwar fromm, anderes aber auch anders? *Ἐὰρ οὖν καὶ πᾶν τὸ δίκαιον ὄσιον; ἢ τὸ μὲν ὄσιον πᾶν δίκαιον, τὸ δὲ δίκαιον οὐ πᾶν ὄσιον, ἀλλὰ τὸ μὲν αὐτοῦ ὄσιον, τὸ δὲ τι καὶ ἄλλο;* (Euthyph. 11 e 7—12 a 2). Das Fromme und das Gerechte stehen zueinander in einem gewissen Strukturverhältnis, genau wie z. B. Furcht und Scham, das Ungerade und die Zahl. Wo Scham ist, da ist auch überall Furcht; nicht jedoch wo Furcht ist, ist überall Scham. Denn vielfältiger ist die Struktur der Furcht als die Struktur der Scham (nicht aber, wie Gustav Schneider übersetzt: umfassender ist der Begriff der Furcht als der Begriff der Scham: *ἐπι πλεον γὰρ οἶμαι δεός αἰδοῦς.* Euthyph. 12 c 5). Denn die Scham ist ein Teil der Furcht, so wie das Ungerade ein Teil der Zahl ist: überall, wo Ungerades ist, da ist immer auch ein Zahlgebilde da, aber nicht überall, wo ein Zahlgebilde ist, ist immer auch Ungerades da.

Ähnlich verhält es sich mit dem Gerechten und Frommen; wo Frommes ist, ist immer ein Gerechtes da, aber wo Gerechtes ist, nicht überall ein Frommes, weil das Fromme ein Teil des Gerechten ist: *ἄρα ἵνα δίκαιον ἔνθα καὶ ὄσιον; ἢ ἵνα μὲν ὄσιον ἔνθα καὶ δίκαιον, ἵνα δὲ δίκαιον οὐ πανταχοῦ ὄσιον· μόριον γὰρ τοῦ δίκαιου τὸ ὄσιον; οὕτω φῶμεν ἢ ἄλλως σοι δοκεῖ;* (Euthyph. 12 c 10 — d 3). Die Struktur des Frommen ist in der Struktur des Gerechten enthalten, wie die Struktur der Scham in der Struktur der Furcht, und die Struktur des Ungeraden in der Struktur der Zahl enthalten sein muss. Aber die Struktur beider Gebilde näher zu erfassen, um dadurch ihr Verhältnis zueinander präziser zu gestalten, ist nicht so leicht. Euthyphron versagt hierbei vollständig, da ihm Überlieferung und angelehnertes Wortwissen die Struktur des zu untersuchenden Gegenstandes verdecken. Nach einigen vergeblichen Anläufen gibt

er, augenscheinlich verärgert, die Untersuchung auf, eilige Geschäfte vorschützend.

Also auch der Euthyphron schliesst scheinbar ergebnislos, er bildet aber eine wichtige Etappe in Platons philosophischer Entwicklung. Die Bezeichnung des Soseins der Gegenstände als *idéa* und *εἶδος*, als gestaltartige Gebilde, als Strukturen, tritt zum erstenmal zutage. Diese Strukturen sind unabhängig von Göttern und Menschen und müssen geschaut werden, um in begriffliche Bestimmungen gefasst zu werden, sonst bleiben sie uns unerkennbar, wie dem Seher Euthyphron. Sie können unmöglich, ohne dass man dem Sinne Gewalt antut, als Begriffe aufgefasst werden. Diese Strukturen müssen wir also schauen lernen, um das Sosein der Gegenstände zu erfassen. Wenn wir einmal eine solche Struktur erschaut haben, dann können wir dieselbe als Modell gebrauchen, um das Sosein der daseienden Gegenstände leichter einzusehen. Jedes Sosein hat immer ein und dieselbe Struktur, durch welche es sich eben von dem anderen Sosein unterscheidet. Auch die daseienden Gegenstände, bei denen das Sosein da ist, erhalten durch diese Strukturen ihre besondere Gestalt. Das Sosein selbst verliert durch diese Strukturen seine Starrheit und Abgeschlossenheit und tritt mit einem anderen Sosein in gewisse Strukturverhältnisse ein.

4. Die Struktur des Schönen.

Im' Hippias maior⁷²⁾ soll das Sosein des Schönen erfasst werden. Sokrates ersucht den Hippias, ihn recht eingehend über das Schöne selbst, was es den sei, zu belehren: *καί με δίδαξον ἱκανῶς αὐτὸ τὸ καλὸν ὅτι ἐστὶ*. (Hippias maior 286 d 8, 9). Sokrates präzisiert noch genauer das Problem, indem er an verschiedenen Beispielen zeigt, worauf es ihm bei dieser Untersuchung ankomme. Die Gerechten sind durch die Gerechtigkeit gerecht, folglich ist dieses doch etwas Seiendes, die Gerechtigkeit: *οὐκοῦν ἐστὶ τι τοῦτο, ἡ δικαιοσύνη*. (Hipp. maior 287 c 4). Ebenso müssen auch die Weisen durch Weisheit weise sein, und alles Gute durch das Gute; wenn sie es aber durch Weisheit und durch das Gute sind, so sind diese doch etwas Seiendes, keineswegs aber etwas Nichtseiendes: *οὔσι γέ τισι τούτοις· οὐ γὰρ δῆπου μὴ οὔσι γε*. (Hipp. maior 287 c 6, 7). Da nun auch alles Schöne durch das Schöne schön ist, so muss dieses Schöne auch etwas Seiendes sein: *ἄρ' οὖν οὐ καὶ τὰ καλὰ πάντα τῷ καλῷ ἐστὶ καλὰ; Ναι, τῷ καλῷ. "Οντι γέ τι τι τοῦτω; "Οντι· ἀλλὰ τί γὰρ μέλλει;* (Hipp. maior 287 c 8 — d 2). Das Schöne selbst ist also ein Seiendes mit einem bestimmten Sosein, durch das es sich von dem anderen Seienden, wie Gerechtigkeit, Weisheit und dem Guten, unterscheidet.

Nur dieses Sosein ist etwas Für-sich-Seiendes, das einzelne Gerechte, Weise, Gute und Schöne wird nur durch dieses Sosein zu einem Daseienden. Mehr erfahren wir hier nicht über dieses Sosein und sein Verhältnis zu den einzelnen daseienden Dingen.

Sokrates erläutert seine Frage noch näher. Bei der Untersuchung handelt es sich hier nicht um die Frage, was schön sei, sondern was das Schöne sei: *ἐρωτᾷ γὰρ σε οὐ τί ἐστὶ καλόν, ἀλλ' ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν*. (Hipp. maior 287 d 11 — e 1). Nicht die einzelnen schönen Dinge soll ihm Hippias anführen, sondern das Sosein des Schönen selbst zu erfassen versuchen.

R a e d e r ⁷³⁾ sieht hierin eine Begriffsbestimmung, er meint: „Zu einem Urteil, worin das Schöne Subjekt ist, wird ein Prädikat gesucht, das eben das bezeichnet, was das Schöne ist“. Wir sahen aber schon im L a c h e s, dass eine solche Begriffsbestimmung nur möglich ist, wenn vorher ein Schauen des Soseins stattgefunden hat. Hippias begreift die Fragestellung überhaupt nicht und nennt einzelne schöne Dinge, wie z. B. ein schönes Mädchen. Sokrates weist auf die Relativität alles einzelnen daseienden Schönen hin, Herakleitos' ⁷⁴⁾ Worte ins Gedächtnis rufend, „dass der schönste Affe hässlich ist, verglichen mit dem Menschengeschlecht“, und „dass der weiseste Mensch, verglichen mit einem Gott, sich wie ein Affe ausnehmen werde, sowohl an Weisheit wie an Schönheit und allem anderen“. Folglich werde auch das schönste Mädchen, mit dem Geschlecht der Götter verglichen, hässlich sein. (Hipp. maior 289 a 2 — b 7). Es gilt aber, das Schöne selbst, durch das auch alles andere erst wohlgeordnet wird und als schön erscheint, sofern eben diese Struktur sich ihm beigesellt, zu erfassen, nicht aber ein schönes Mädchen oder irgendein anderes schönes Ding: *ἔτι δὲ καὶ δοκεῖ σοι αὐτὸ τὸ καλόν, ᾧ καὶ τὰλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὴν προσγένηται ἐκείνο τὸ εἶδος, τοῦτ' εἶναι παρθένος ἢ ἵππος ἢ λύρα;* (Hipp. maior 289 d 2—5). Hier an dieser bekannten Stelle begegnet uns wieder der Ausdruck „εἶδος“, den wir schon im Euthyphron neben dem Ausdruck „ιδέα“ vorfanden. Obgleich die genauere Datierung der beiden Dialoge sich als fast aussichtslos erwiesen hat, scheint doch der Hippias maior der spätere Dialog zu sein, weil in ihm die Struktur als etwas Seiendes aufgefasst wird, durch das die einzelnen Dinge etwas Daseiendes sind. Dieses „εἶδος“ wird nun von den Forschern verschieden gedeutet. Schon Schleiermacher ⁷⁵⁾ übersetzt hier εἶδος mit „Begriff“: „Das Schöne selbst, wodurch alles andere geschmückt wird und als schön erscheint, wenn jener Begriff ihm zukommt“, εἶδος wahrscheinlich als kantische Kategorie auffassend. Denn sonst wäre diese Übersetzung sinnlos. Diese kantische Auffassung tritt am prägnantesten bei Otto Apelt zutage. In seinen „Platonischen Aufsätzen“ ⁷⁶⁾ finden wir folgendes zu dieser Stelle: „Die Frage ging auf das Wesen der Schönheit, auf den Begriff derselben“. Dazu fügt Apelt zum Verständnis seiner Auffassung folgende Erklärung hinzu:

„Die platonische Philosophie bezeichnet das Verhältnis der Einzeldinge zu den allgemeinen Begriffen, wie es sich im Urteile ausspricht, wo im Subjekt das oder die Einzelwesen, im Prädikat der allgemeine Begriff steht, auf zweierlei Weise: 1. vom Standpunkt der Einzeldinge aus als ein Teilhaben an den Begriffen, 2. vom Standpunkte der Begriffe als ein Hinzutreten des Begriffes zu den Dingen, als ein Zugegensein oder Beiwohnen. Beides sagt ganz dasselbe, nur von verschiedenen Seiten aus betrachtet. Das Urteil „diese Handlung ist gerecht“ kann also im platonischen Sinne ebensowohl erläutert werden durch den Satz: „diese Handlung hat Anteil an der Gerechtigkeit“, wie durch den anderen: „Die Gerechtigkeit wohnt dieser Handlung bei“. Genau dieselbe Erklärung gibt Raeder⁷⁷⁾: „Es gilt aber das Merkmal (*ἐκεῖνο τὸ εἶδος*) herauszufinden, dessen Annäherung (*ἐπειδὴν προσγένηται*) alles andere schön macht“. Das Wort *εἶδος* bezeichnet „hier das den Begriff feststellende Merkmal oder gewissermassen den Begriff selbst; das Schöne an sich (*αὐτὸ τὸ καλόν*) wird als ein *εἶδος* bezeichnet, das, wenn es sich bei den Dingen einstellt oder gegenwärtig wird, die Wirkung ausübt, dass sie als schön erscheinen. Hierin birgt sich aber nur ein Keim der Ideenlehre“. Unverständlich bleibt es, wie sich ein Begriff selbst bei den Dingen einstellen und dieselben zu irgend etwas machen soll. Nach kantischer Auffassung dürfte man nicht von Dingen, sondern müsste von Erscheinungen sprechen. Sollten aber unter den Dingen „Dinge an sich“ verstanden sein, dann ist es noch unverständlicher, wie sich „der Begriff selbst“ bei „den Dingen selbst“ einstellen und irgendwelche Wirkung auf sie ausüben kann.

Mit „*εἶδος*“ will hier Platon, wie im Euthyphron mit „*εἶδος*“ und „*ιδέα*“, eine selbständige Struktur des Seienden bezeichnen, ein Sosein, das bei einem Daseienden da sein muss, damit das letztere als wirklich erscheine. Der weitere Gang der Untersuchung bestätigt diese Auffassung. Da Hippias immer törichte Antworten gibt, schlägt Sokrates vor, das Schöne als das „Geziemende an sich“ zu bestimmen: „Das Geziemende an sich und das Sosein des Geziemenden an sich musst du daraufhin prüfen, ob es etwa das Schöne sei“: *αὐτὸ δὴ τοῦτο τὸ πρέπον καὶ τὴν φύσιν αὐτοῦ τοῦ πρέποντος σκοπεῖ εἰ τοῦτο τυγχάνει ὄν τὸ καλόν*. (Hipp. maior 293 e 4, 5). Das Sosein wird hier mit *φύσις* bezeichnet, was noch viel weniger wie *εἶδος* als Begriff

verstanden werden kann. Ritter⁷⁸⁾ versteht anfangs unter *εἶδος* „das begriffliche Merkmal“. Sokrates lasse hier einen Eigenschaftsbegriff bestimmen. Der Inhalt dieser Bestimmung „soll ein *εἶδος* sein, das jedem einzelnen Ding, mit dem es sich verbindet, den Charakter verleiht, der durch das Eigenschaftswort bezeichnet wird. So wird hier *εἶδος* das begriffliche Merkmal“ sein. Aber das *εἶδος* des *καλόν* scheint sich mit dem *αὐτὸ τὸ καλόν* zu decken. Dann „dürfte wohl auch statt *αὐτὸ τὸ πρότερον* gesagt werden *τοῦ πρότεροντος τὸ εἶδος*“. Nun wird Ritter stutzig. An der angeführten Stelle wird von dem *αὐτὸ τὸ πρότερον* seine *φύσις* unterschieden. Diese *φύσις*, meint Ritter, muss als Objektives der subjektiven Vorstellung des Begriffes zugrunde liegen, als ein inneres Verhältnis der Dinge, das von uns zum Merkmal ihres Begriffes gemacht wird. Diese Nebeneinanderstellung beider Ausdrücke scheint aber nicht eine Strukturverschiedenheit zu bedeuten, sondern, wie Ritter es selbst zugeben muss, kann *ἡ φύσις αὐτοῦ τοῦ πρότεροντος* nur eine nachdrücklichere Bezeichnung für das *πρότερον αὐτό* sein. Dann ist aber *εἶδος* nicht mehr das begriffliche Merkmal, sondern muss „die objektive Grundlage des Dings sein“, oder, wie wir es sagen, das Sosein des Daseienden ausmachen.

Kann nun das „Geziemende an sich“ das gesuchte Sosein des Schönen sein; „durch welches alles schön ist, ob es so erscheine oder nicht“? Denn das Geziemende lässt nach Auffassung des Hippias die Dinge schöner erscheinen als sie sind, lässt sie aber nicht so erscheinen wie sie sind. Es gilt aber, wie eben gesagt, ein solches Sosein zu finden, das bewirkt, dass sie schön sind, gleichviel ob sie so scheinen oder nicht. Denn dies ist es, was wir suchen; wenn wir das Schöne suchen: *οὕτω δὴ, φαιμέν, καὶ τὸ καλόν, ᾧ κατὰ πάντα ἐστίν, ἄντ' οὖν φαίνεται ἄντε μή, τί ἂν εἴη; τὸ μὲν γὰρ πρότερον οὐκ ἂν εἴη καλλίω γὰρ ποιεῖ φαίνεσθαι ἢ ἔστιν, ὡς ὁ σὸς λόγος, οἷα δ' ἔστιν οὐκ ἐᾷ φαίνεσθαι. τὸ δὲ ποιοῦν εἶναι καλά, ὅπερ νυνδὴ εἶπον, ἐάντε φαίνεται ἐάντε μή, πειρατέον λέγειν τί ἐστίν· τοῦτο γὰρ ζητοῦμεν, εἴπερ τὸ καλὸν ζητοῦμεν.* (Hipp. maior 294 b 4 — c 2).

Das Sosein des Schönen hat also seine bestimmte Struktur, unabhängig davon, ob es uns als schön erscheint oder nicht. Das Geziemende, das nur den schönen Schein bewirkt, kann nicht das gesuchte Schöne sein. Denn dieses bewirkt, dass die Dinge wirklich schön sind. Ein und dasselbe ist weder imstande,

zu bewirken, dass die Dinge zugleich schön scheinen und auch schön sind, noch dass sie irgend etwas anderes sind: *εἶναι γὰρ ἐκείνὸ γε ποιεῖ, φαίνεσθαι δὲ καὶ [ποιεῖν] εἶναι οὐ μόνον καλὰ οὐκ ἄν ποτε δύναιτο τὸ αὐτό, ἀλλ' οὐδὲ ἄλλο ὀτιοῦν.* (Hipp. maior 294 e 2—4).

Jede Struktur kann sich also nur immer auf ein und dieselbe Weise offenbaren, es kann sich im bestimmten Dasein jedesmal nur ein bestimmtes Sosein verwirklichen, welches im Dasein eine besondere Struktur znm Ausdruck bringt. Das Schöne kann bewirken, dass ein Ding schön ist, aber nicht dass es schön scheint, denn Schön-sein und Schön-scheinen sind ihrem Sosein nach verschieden, weil Sein und Scheinen von grundverschiedener Struktur ist.

Das Geziemende, wenn es nur den schönen Schein bewirkt, muss also etwas von dem Schönen Verschiedenes sein, und die Struktur des Schönen bleibt wie bisher unerkannt.

Da schlägt Sokrates etwas anderes vor: das Schöne soll das sein, was brauchbar ist: *τοῦτο γὰρ δὴ ἔστω ἡμῖν καλόν, ὃ ἂν χρήσιμον ᾖ.* (Hipp. maior 295 c 3). Das Brauchbare ist aber das, was das Gute bewirkt; dann ist das, was brauchbar ist und etwas Gutes zu bewirken vermag, nichts anderes als das Schöne: *ἀλλ' ἄρα τοῦτ' ἦν ἐκεῖνο, ᾧ Ἴππία, ὃ ἐβούλετο ἡμῶν ἡ ψυχὴ εἰπεῖν, ὅτι τὸ χρήσιμόν τε καὶ τὸ δυνατόν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν τι ποιῆσαι, τοῦτ' ἐστὶ τὸ καλόν;* (Hipp. maior 296 d 7 — e 1).

Folglich scheint auf Grund der vorstehenden Untersuchung das Schöne in einem strukturhaften Verhältnis zu dem Guten zu stehen, nämlich wie ein Vater zu seinem Sohne: *ἐν πατρός τινος ἰδέα εἶναι τὸ καλόν τοῦ ἀγαθοῦ.* (Hipp. maior 297 b 6, 7).

Da aber Vater und Sohn nicht dasselbe sind, sondern jeder sein besonderes Sosein hat, so müssen auch das Schöne und das Gute in ihrem Sosein verschieden sein und können nicht zusammenfallen⁷⁹). Folglich ist das Schöne nicht das Brauchbare, das etwas Schönes zu bewirken vermag. Aber Vater und Sohn sind ihrem Sosein nach andererseits unlöslich miteinander verbunden; löst man diese Bindung, so erkennt man nicht ihr wahres Sosein. Wenn das Schöne und das Gute in einem ähnlichen Verhältnis zueinander stehen, müssen beide miteinander irgendwie verbunden sein. Aber wie ist es möglich und in welcher Weise vollzieht sich diese Bindung? Platon kann hier darüber gar keine Antwort geben und lehnt deshalb kategorisch jeg-

liche Bindung ab. Das Verhältnis eines Soseins zu einem anderen scheint ihm noch ein Unüberbrückbares zu sein, obgleich das angeführte Beispiel vom Vater und Sohn schon die Ahnung gewisser Seinsverhältnisse andeuten lässt.

Es entstehen also Schwierigkeiten, die Platon noch eine lange Zeit verfolgen und erst in der späteren Zeit, am klarsten im Sophistes, ihre endgültige Lösung finden. Nicht so unberechtigt bemerkt deshalb Hippias: „Du, Sokrates, betrachtetest aber nicht die Dinge in ihrem vollen Zusammenhange, ebensowenig wie die, mit denen du zu reden gewohnt bist. Vielmehr klopft ihr nur so an den Dingen herum, indem ihr das Schöne herausgreift und das einzelne Seiende in euren Reden zerstückelt. So kommt es, dass ihr die grossen und durchgängigen Strukturzusammenhänge des Seins unbeachtet lasst“: *ἀλλὰ γὰρ δὴ σὺ, ὦ Σώκρατες, τὰ μὲν ὅλα τῶν πραγμάτων οὐ σκοπεῖς, οὐδ' ἐκείνοι οἷς σὺ εἰώθας διαλέγεσθαι, κρούετε δὲ ἀπολαμβάνοντες τὸ καλὸν καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν τοῖς λόγοις κατατέμνοντες. διὰ ταῦτα οὕτω μεγάλα ὑμᾶς λανθάνει καὶ διανεκὴ σώματα τῆς οὐσίας πεφυκότα.* (Hipp. maior 301 b 2—7)⁸⁰).

Dass es sich bei diesem Suchen nach dem Schönen um Seinsstrukturen, nicht etwa um Begriffsverhältnisse handelt, zeigt auch der letzte Versuch das Schöne zu erfassen. Das Schöne soll das durch Augen und Ohren uns zukommende Angenehme sein: *τὸ καλὸν ἐστὶ τὸ δι' ἀκοῆς τε καὶ δι' ὄψεως ἡδύ.* (Hipp. maior 298 a 6, 7). Der ganze Gang der Untersuchung in allen seinen Einzelheiten ist für uns belanglos. Nur folgende wichtige Erwägungen müssen hervorgehoben werden.

Da das Angenehme nicht deshalb schön ist, weil es durch ein spezifisches Organ vermittelt wird, so müssen beide Arten des Angenehmen etwas Gemeinsames, Gleiches an sich haben, was eben bewirkt, dass sie schön sind, und was sowohl beiden zusammen zukommt, wie auch jedem von beiden einzeln: *ἔχουσιν ἄρα τι τὸ αὐτὸ ὃ ποιεῖ αὐτὰς καλὰς εἶναι, τὸ κοινὸν τοῦτο, ὃ καὶ ἀμφοτέραις αὐταῖς ἔπεστι κοινῇ καὶ ἑκατέρῃ ἰδίᾳ. οὐ γὰρ ἂν που ἄλλως ἀμφοτέραι γε καλαὶ ἦσαν καὶ ἑκατέρῃ.* (Hipp. maior 300 a 9 — b 2). Dieses „Gemeinsame“, „Gleiche“ ist nicht, wie Apelt übersetzt, ein gemeinsames gleiches Merkmal, sondern bedeutet ein bestimmtes Sosein, das beiden daseienden Funktionen zugrunde liegt. Sonst könnte Hippias unmöglich erwidern, dass Sokrates annehme, es gebe eine Seinsweise oder ein Sosein,

das von besagten beiden zusammen gilt, von jedem einzelnen für sich aber nicht, oder andererseits von jedem einzelnen von beiden für sich, von beiden zusammen aber nicht: *καὶ νῦν τοσοῦτόν σε λέληθεν, ὥστε οἶει εἶναι τι ἢ πάθος ἢ οὐσίαν.* (Hipp. maior 301 b 7, 8). Es kann also darüber gar kein Zweifel herrschen, dass hier Seinsverhältnisse einer Untersuchung unterzogen werden, dass aber nicht, wie Apelt⁸¹⁾ meint, „eine Unterscheidung von Geschlechtsbegriffen und Zahlbegriffen in ergötzlicher Form und Anwendung vorgeführt wird“. Aber wie verhält sich dieses Sosein zu den daseienden Funktionen? Können hier allgemeingültige Seinsstrukturen aufgedeckt werden? Sokrates scheint es nicht der Fall zu sein. Denn gemäss dem durchgängigen Strukturverhältnis des Seins ergibt es sich bald, dass das, was beides zusammen ist, auch jedes für sich sein muss, und was jedes von beiden für sich ist, auch beide zusammen sein müssen: *οὐ γὰρ οἶόν τε διανεκεῖ λόγῳ τῆς οὐσίας κατὰ Ἴππιαν ἄλλως ἔχειν, ἀλλ' ὁ ἂν ἀμφοτέρα ἦ, τοῦτο καὶ ἐκάτερον, καὶ ὁ ἐκάτερον, ἀμφοτέρα εἶναι.* (Hipp. maior 301 e 3—5). Bald aber zeigt es sich wieder, dass das, was jedem von ihnen beiden für sich als Seinsweise zukommt, beiden zusammen nicht zukommt, oder zwar beiden zusammen zukommt, jedem einzelnen aber nicht: *ὅτι τρυγάνοιεν ἐκάτερα μὲν αὐτῶν εἶναι πεπονθῶτα, ἀμφοτέρας δὲ μή, ἢ ἀμφοτέρας μὲν, ἐκάτερα δὲ μή, ἀλλ' ἐκείνω ᾧ ἀμφοτέρας τε καὶ ἐκάτερα.* (Hipp. maior 302 c 1—3).

Der Dialog schliesst scheinbar ergebnislos, zeigt aber doch, in welcher Richtung Platons Entwicklung sich vollzieht. Wie im Euthyphron, wird das Sosein der Gegenstände als *εἶδος* und *ιδέα*, als Strukturen bezeichnet. Platon spricht hier aber weniger von einem Schauen dieser Strukturen, sondern versucht die allgemeinen Strukturzusammenhänge des Seins aufzudecken. Als wichtiges Ergebnis dieser Untersuchung ergibt sich ihm, dass das Sosein nicht nur die Struktur der daseienden Gegenstände ausmacht, sondern dass es auch untereinander in bestimmte Strukturverhältnisse eintreten muss. Diese Bindungen des Soseins mit einem anderen Sosein erweisen sich in der Deskription als unbedingt notwendig, stossen aber bei der Erfassung im Dasein noch auf unauflösliche Schwierigkeiten⁸²⁾.

5. Die Struktur der Freundschaft.

Wie in den bisher behandelten Dialogen, ist auch im *Lysis*⁸³⁾ die Untersuchung einem der Sittlichkeit entnommenen Thema, der Freundschaft, *φιλία*, gewidmet. Dieses Thema stand im Brennpunkt des antiken Gemeinschaftslebens, ihm gab sich Sokrates voll hin, denn lieber wünschte er sich einen guten Freund als die beste Wachtel oder den besten Hahn in der Welt, und, beim Zeus! — viel lieber als Pferd und Huhn. (*Lysis* 211 e 1—6). Und später erreichte die Behandlung dieses Themas ihren Höhepunkt in dem philosophischen Eros des *Symposium* und *Phaidros*.

Das Sosein der Freundschaft soll erfasst werden, aber trotz aller angewandten Mühe gelingt dieses nicht, der Dialog endet in lauter Aporien, so dass auch hierin eine nahe, rein formelle Übereinstimmung mit den anderen Jugenddialogen Platons vorherrscht. Trotz des negativen Resultats finden wir in ihm doch nicht unwesentliche Züge für „die Beurteilung der Frühzeit der platonischen Schriftstellerei“, Arnim⁸⁴⁾ sieht sogar den *Lysis* als für die platonische Frage überhaupt äusserst bedeutsam an.

Nach dem protreptischen Gespräch mit *Lysis*, in dem, nach Arnim⁸⁵⁾, wie in den anderen Jugenddialogen „eine apologetische Tendenz bezüglich des Sokrates unverkennbar ist“, beginnt die eigentliche Untersuchung über das Sosein der Freundschaft: Wer ist der Freund, wer liebt oder wer geliebt wird? *ἐπειδὴν τις τινα φιλή, πότερος ποτέρου φίλος γίγνεται, ὁ φιλῶν τοῦ φιλουμένου ἢ ὁ φιλούμενος τοῦ φιλοῦντος· ἢ οὐδὲν διαφέρει;* (*Lys.* 212 a 8 — b 2). In beiden Fällen ergibt sich ein widerspruchsvolles Resultat. Deshalb weist Sokrates auf einen Ausspruch der alten Weisen hin, dass das Gleiche notwendigerweise immer mit dem Gleichen befreundet sei: *τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη αἰεὶ φίλον εἶναι.* (*Lys.* 214 b 3, 4). Aber dies ist zum mindesten paradox gesagt, denn der eigentliche Sinn der Behauptung ist wohl der, die Guten seien einander gleich und befreundet, die Schlechten dagegen seien niemals einander gleich, nicht einmal

sich selbst. Was aber nicht sich selbst gleich und nicht mit sich übereinstimmend ist, das kann schwerlich mit einem andern gleichartig und befreundet werden: *ὁ δὲ αὐτὸ αὐτῷ ἀνόμιον εἶη καὶ διάφορον, σχολῆ γέ τῳ ἄλλῳ ὅμοιον ἢ φίλον γένοιτ' ἄν.* (Lys. 214 d 1 — 3). Folglich haben die Urheber und Anhänger dieses Ausspruchs in etwas verschleierter Redeweise (*αἰνίττονται*) ausdrücken wollen, dass einzig und allein der Gute dem Guten Freund sei, der Schlechte dagegen weder mit dem Guten noch mit dem Bösen jemals zur wahren Freundschaft gelange: *τοῦτο τοίνυν αἰνίττονται, ὡς ἐμοὶ δοκοῦσαν, ᾧ ἐταίρε, οἱ τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φίλον λέγοντες, ὡς ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνος μόνῳ φίλος, ὁ δὲ κακὸς οὔτε ἀγαθῷ οὔτε κακῷ οὐδέποτε εἰς ἀληθῆ φίλιαν ἔρχεται.* (Lys. 214 d 3—7). Das Gleiche kann aber doch wohl kaum dem Gleichen Freund sein, insofern es ihm gleichartig ist. Worin würde der Nutzen eines solchen Freundseins bestehen? Einen Nutzen kann das Gleiche wohl kaum dem Gleichen bringen, jeden Schaden aber müsste es sich selbst zufügen. Ebensowenig könnte der Gute dem Guten Freund sein, insofern er ihm gleich ist. Dieses Freundsein könnte nur stattfinden, insofern er gut ist. Der Gute, insofern er gut ist, genügt sich aber doch selbst und bedarf in diesem Selbstgenugsein keines andern. Aber auch die entgegengesetzte Annahme, der höchste Grad des Gegensatzes sei gerade die Bedingung wahrer Freundschaft, erweist sich bei genauer Untersuchung als unhaltbar. Also bleibt nur die einzige Möglichkeit übrig, dass nur dem Guten und nichts anderem das weder Gute noch Schlechte befreundet werden kann: *τῷ ἀγαθῷ ἄρα τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν μόνῳ μόνον συμβαίνει γίνεσθαι φίλον.* (Lys. 216 e 7 — 217 a 2).

Diesen letzteren Satz begründet Platon noch näher durch weitere Bestimmungen, bei deren Entwicklung der Terminus „*παρουσία*“ gebraucht wird, der später in Platons Seinslehre, der sogenannten Ideenlehre, von grundlegender Bedeutung geworden ist, aber leider auch viele Missverständnisse hervorgeufen hat.

Der Gang der Erörterung ist kurz folgender.

Das weder Gute noch Schlechte wird dem Guten Freund infolge des Dabeiseins des Schlechten: *τὸ μήτε κακὸν ἄρα μήτ' ἀγαθὸν φίλον γίνεται τοῦ ἀγαθοῦ διὰ κακοῦ παρουσίαν.* (Lys. 217 b 4—6). Nun ist aber einiges auch so beschaffen, wie das, was dabei ist, anderes wiederum nicht: *λέγω γάρ ὅτι ἕνια μὲν οἶον*

ἂν ἢ τὸ παρὸν, τοιαῦτά ἐστι καὶ αὐτά, ἕνα δὲ οὐ. (Lys. 217 c 3, 4).
 Wollte man z. B. irgendeinen Gegenstand mit einer Farbe an-
 streichen, so ist die aufgestrichene Farbe da bei dem damit gefärbten Gegenstande: ὥσπερ εἰ ἐθέλοι τις χρώματι τῶ ὄτιοῦν [τι] ἀλείφαι, πάρεστίν που τῶ ἀλειφθέντι τὸ ἐπαλειφθέν. (Lys. 217 c 4—6). Wenn aber jemand blondes Haar mit Bleiweiss färben würde, dann würde es nicht wirklich weiss werden, sondern bloss so erscheinen und, wenn auch die weisse Farbe dabei ist, weder weiss noch schwarz sein: ἀλλ' ὁμως οὐδέν τι μᾶλλον ἂν εἶεν λευκαί πω, ἀλλὰ παρούσης λευκότητος οὔτε τι λευκαί οὔτε μέλαιναί εἰσιν. (Lys. 217 d 4—6). Wenn dagegen das Alter dem Haar die weisse Farbe verleiht, dann hat es wirklich dieselbe Seinsweise erhalten wie das, was bei ihm dabei ist, es ist durch das Dabeisein des Weissen weiss: ἐγένοντο οἷόνπερ τὸ παρὸν, λευκοῦ παρούσιᾳ λευκαί. (Lys. 217 d 8 — e 1). So muss auch das weder Schlechte noch Gute in gewissen Fällen trotz des Dabeiseins des Schlechten (κακοῦ παρόντος, Lys. 217 e 5) noch nicht schlecht geworden sein, in anderen Fällen ist es dagegen dem Schlechten schon gleichartig geworden. Nur die erstere Art des Dabeiseins des Schlechten erweckt bei dem weder Schlechten noch Guten das Verlangen nach dem Guten: οὐκοῦν ὅταν μήπω κακὸν ἢ κακοῦ παρόντος, αὐτῆ μὲν ἢ παρουσία ἀγαθοῦ αὐτὸ ποιεῖν ἐπιθυμεῖν. (Lys. 217 e 6—8). Denn wäre es selbst schlecht geworden, dann fehlte ihm als Schlechtem, wie vorher gezeigt wurde, jegliche Bindung mit dem Guten, denn mit dem Schlechten war das Gute nicht befreundet: φίλον δὲ ἀγαθῶ κακὸν οὐκ ἦν. (Lys. 218 a 1, 2). Diese Wahrheit dehnt Platon auf die Weisheitsliebe (φιλοσοφία) aus und spricht dabei Gedanken aus, die im Symposium in der Sokratesrede wieder anklingen. Der bereits Weise sucht nicht mehr nach Weisheit, mag es nun ein Gott oder ein Mensch sein: τοὺς ἤδη σοφοὺς μηκέτι φιλοσοφεῖν, εἴτε θεοὶ εἴτε ἄνθρωποι εἰσιν οὗτοι. (Lys. 218 a 2—4). Aber auch der Unwissende ist kein Weisheitsfreund, denn kein schlechter und ungelehriger Mensch sucht nach Weisheit. Also Weisheitsliebende — Philosophen — sind nur solche Unwissende, die sich bewusst sind, dass sie nicht wissen, was sie nicht wissen, und darum streben sie auch nach der Weisheit: λείπονται δὴ οἱ ἔχοντες μὲν τὸ κακὸν τοῦτο, τὴν ἀγνοίαν, μήπω δὲ ὑπ' αὐτοῦ ὄντες ἀγνώμονες μηδὲ ἀμαθεῖς, ἀλλ' ἔτι ἠγρούμενοι μὴ εἰδέναι ἃ μὴ ἴσασιν. διὸ δὴ καὶ φιλοσοφοῦσιν οἱ οὔτε ἀγαθοὶ οὔτε

κακοὶ πῶ ὄντες, ὅσοι δὲ κακοὶ οὐ φιλοσοφοῦσιν, οὐδὲ οἱ ἀγαθοὶ· οὔτε γὰρ τὸ ἐναντίον τοῦ ἐναντίου οὔτε τὸ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου φίλον ἡμῖν ἐφάνη ἐν τοῖς ἔμπροσθεν λόγοις. (Lys. 218 a 6 — b 5).

Platon spricht an dieser Stelle von einem Dabeisein eines Soseins, denn anders kann man den Sinn seiner Ausführungen nicht deuten. Dieses Sosein wird allgemein als ein Übel bezeichnet, bald als Krankheit, bald als Unwissenheit, jedenfalls als eine solche Struktur, deren Dabeisein den betreffenden Gegenstand schlecht machen kann. Andererseits ist es auch die Ursache davon, dass in uns ein Suchen nach einem diesem Übel entgegengesetzten Guten entsteht, dessen Sosein sich wohl meist aus von uns unabhängigen Gründen in einem bestimmten Daseienden verwirklichen kann, aber in gewissen Fällen, wie bei der Weisheit, durchaus von uns abhängig ist. Wenn wir unsere Unwissenheit einsehen, dann tritt zu unserem subjektiven Zustande, dem Unbehagen des Nichtwissens, ein Streben nach einem objektiven Sachverhalte hinzu, damit dieses Sosein — in diesem Fall die Weisheit — sich mit uns, dem daseienden Subjekte, verbinde und hiermit zugleich den Durst der Unwissenheit stille. Eine alte sokratische Weisheit, wie wir es schon vorher zu zeigen versucht haben. In der Erläuterung zu dieser Stelle spricht Platon auch von der „Weissheit“, durch deren Dabeisein die Gegenstände weiss werden. Bei diesem Beispiel handelt es sich um Gründe und Ursachen des realen Geschehens, und somit erweist es sich, dass der junge Platon sein Augenmerk nicht nur auf sittliche Probleme gerichtet hat.

Unverständlich ist es, wenn hier Raeder⁸⁶⁾ von einem Begriff spricht, der, wenn er bei einem Dinge anwesend ist, diesem dadurch die von ihm ausgedrückte Eigenschaft gibt. Noch weniger kann man sich mit Kühnemann⁸⁷⁾ einverstanden erklären, der behauptet: „Wir finden uns hier in einem dichten Gestrüpp von Abstraktionen“. Arnim⁸⁸⁾ dagegen sieht hier in der *κακοῦ παρουσία* einen Realgrund der Liebe. Für ihn ist „sie interessant als ein Keim der Lehre von der Parusie der Idee, obgleich die Formulierung nicht von solcher Art ist, dass wir mit Sicherheit schliessen könnten, Plato glaubte bereits, als er den *Lysis* schrieb, an die objektive Realität der *εἶδη*“. Gewiss, wenn man unter objektiver Realität der *εἶδη* eine zeitliche und räumliche Getrenntheit der *εἶδη* versteht, und

damit auf Aristoteles' berichtigte Zweiweltentheorie zurückkommt, dann findet sich hier im *Lysis* jedenfalls noch keine Spur davon. Platon sucht wohl im *Lysis* nach einem Grunde des Daseienden, der aber mehr Wesensgrund als Realgrund ist, und findet ihn in einem Seienden, das von ihm im *Lysis* nicht näher bezeichnet wird. Es hat sich aber schon als ein gestalthaftes Gebilde (*εἶδος*), als eine Struktur erwiesen. Wir haben dieses mit „Sosein“ wiedergegeben und haben dargelegt, dass das Dabeisein dieses Soseins erst dem Daseienden Sein und Sinn verleiht.

Im Lauf der Untersuchung erhebt sich bald eine neue Schwierigkeit, deren Behandlung weite Ausblicke auf Platons Entwicklung gestattet.

Der Kranke liebt die Heilkunst um der Gesundheit willen. Da nun ihm auch die Gesundheit lieb ist, muss man weiter fragen, weswegen sie lieb ist. Und auch dieses wird wieder lieb sein wegen eines anderen, das ihm auch lieb ist. Damit uns nun bei dieser Art der Untersuchung der Atem nicht ausgehe, müssen wir zu einem Anfang zu gelangen suchen, der sich nicht mehr auf ein anderes Liebenswertes bezieht, sondern auf jenes selbst geht, das das ursprüngliche Liebenswertes ist, um dessentwillen wir auch erst alles andere für liebenswert erklären: *ἀρ' οὖν οὐκ ἀνάγκη ἀπειπεῖν ἡμᾶς οὕτως ἰόντας ἢ ἀφικέσθαι ἐπὶ τινα ἀρχήν, ἢ οὐδέτ' ἐπανοίσει ἐπ' ἄλλο φίλον, ἀλλ' ἤξει ἐπ' ἐκεῖνο ὃ ἐστὶν πρῶτον φίλον, οὗ ἕνεκα καὶ τὰ ἄλλα φαιμέν πάντα φίλα εἶναι;* (*Lys.* 219 c 5 — d 2). Um also einem regressus in infinitum zu entgehen, nimmt Platon ein erstes und unbedingtes Liebenswertes an, um dessentwillen erst alles andere uns liebenswert ist. Alle anderen Dinge, die wir als liebenswert bezeichnen, sind uns liebenswert, weil sie Abbilder des ersten Liebswertes sind, die uns täuschen, während es selbst das ursprüngliche „wahrhafte Liebenswertes“ ist: *τοῦτο δὴ ἐστὶν ὃ λέγω, μὴ ἡμᾶς τᾶλλα πάντα ἃ εἶπομεν ἐκεῖνον ἕνεκα φίλα εἶναι, ὥσπερ εἶδωλα ἅττα ὄντα αὐτοῦ, ἐξαπατᾶ, ἢ δ' ἐκεῖνο τὸ πρῶτον, ὃ ὡς ἀληθῶς ἐστὶ φίλον.* (*Lys.* 219 d 2—5).

In dieser Stelle sieht Berndt⁸⁹⁾ den positiven Ertrag des *Lysis*. „Das Wesen der Freundschaft besteht in dem durch Unvollkommenheit des weder Guten noch Schlechten, d. h. des relativ Guten begründeten Streben desselben nach dem absolut Guten (*πρῶτον φίλον*), als dem um seiner selbst willen

Erstrebenswerten. Auf das menschliche Leben angewandt ist demnach, da alle Tüchtigkeit auf Wissen beruht, die Freundschaft das gemeinsame Streben relativ guter Menschen nach Weisheit oder die Gemeinschaft derselben in der Philosophie (d. h. der sokratisch-platonischen Art des Philosophierens).“

Für unsere Untersuchung ist dieses nicht so wesentlich. Mit Recht bemerkt Arnim⁹⁰⁾, dass „wir uns hier unzweifelhaft auf dem Boden des allereigentlichsten Platonismus“ befinden. Das *πρῶτον φίλον* ist aber für Arnim „nur ein Begriff des finis bonorum, des τέλος, des höchsten Guten, oder wenigstens des δι' αὐτὸ αἰρετόν“. Dieser Begriff werde, als höchstes Ziel alles Strebens der Lebewesen, als τὸ ἀγαθόν bezeichnet, wobei unter τὸ ἀγαθόν schon hier die Idee des Guten zu verstehen sei, denn „das Objekt des ἐπιθυμεῖν und βούλεσθαι könnte etwas bloss Gedachtes, ein Erzeugnis der Phantasie sein, das Objekt des φιλεῖν ist notwendig etwas Reales“. Ein einzelnes irdisches Gut könne also nicht gemeint sein, es müsse sich also um das αὐτὸ τὸ ἀγαθόν handeln. Den Schlussworten Arnims ist durchaus beizustimmen: „Plato hat die Ideenlehre oder doch wenigstens den ersten Keim derselben bereits empfangen; aber er äussert sich über seinen Gedanken vorläufig noch nicht in einer Form, die dessen Tragweite erkennen lässt“.

Dieses *πρῶτον φίλον* ist jedenfalls kein Begriff, sondern, wie Arnim es selbst zugeben muss, das allerrealste Sein, auf welches alles andere Seiende sich beziehen muss, es hat mit den daseienden Dingen nichts gemein, denn jene sind liebenswert nicht um ihrer selbst willen: τὸ ἄρα φίλον ἡμῖν ἐκεῖνο, εἰς ὃ ἐτελεότα πάντα τὰ ἄλλα — ἔνεκα ἐτέρου φίλον φίλα ἔφαμεν εἶναι ἐκεῖνα — οὐδὲν [δὲ] τούτοις ἔοικεν. (Lys. 220 d 8 — e 2)⁹¹⁾.

Es ist also das Gute an sich, welches begehrt wird, weil es gut ist, und nicht etwa gut ist, weil es begehrt wird. Dieses erste Liebenswerte ist also ein Sein, das seine Struktur für sich hat, alles andere Liebenswerte hat ein Sein nur insoweit dieses *πρῶτον φίλον* dabei ist. Arnim⁹²⁾ muss dieses zugestehen, sieht aber darin nur eine Auswirkung der intellektualistischen Denkrichtung Platons. Platon „kam es darauf an, die Werte als objektiv in der Natur der Dinge enthaltene Realitäten zu erweisen. Sind sie das, dann kann man sie erkennen und der Erkenntnis den Willen anpassen, d. h. das erstreben, was die Vernunft als wertvoll erkannt hat. Sind dagegen die

Werte nur die jedesmaligen Gegenstände unserer wechselnden Triebe und Begierden, dann gibt es keine objektiven, dauernden und für das Denken erkennbaren Werte. Dann ist das, was ein Mensch begehrt, wertvoll, aber nur für ihn, nur weil er es begehrt, nur solange er es begehrt (221 d *τότε ὅταν ἐπιθυμῆ*)“.

Platon kam es nur darauf an, das Sosein aller Gegenstände zu erklären; auch die Werte sind Gegenstände, die wir vorfinden und die von uns erklärt werden müssen. Als Gegenstände sind die Werte etwas Seiendes, und Seiendes wiederum kann nur erklärt werden, wenn es gelingt seine Struktur zu erfassen, das es gestaltende Sosein zu erkennen. Platon kann aber mit den bisherigen Erkenntnismitteln dieses nicht erkennen geschweige denn erfassen, und deshalb verläuft der Lysis resultatlos. Es treten nämlich gewisse, fürs erste noch unüberwindliche Schwierigkeiten auf, wenn man solche Strukturen annimmt. Eine solche Struktur — Platon nennt hier wiederum das *πρῶτον φίλον* — kann doch nicht nur der anderen Dinge wegen da sein, sie muss doch ein Sein haben, dessen Sosein sich selbst genügt. Nun ergab sich aber, dass das, was den Menschen liebenswert ist, nur um des *πρῶτον φίλον* liebenswert ist, das *πρῶτον φίλον* aber wegen des Dabeiseins eines Schlechten, ihm Feindlichen liebenswert ist, ist dieses Schlechte verschwunden, so ist es uns nicht mehr liebenswert: *ταῦτα μὲν γὰρ φίλου ἕνεκα φίλα κέκληται, τὸ δὲ τῶ ὄντι φίλον πᾶν τοῦναντίον τούτου φαίνεται πεφουκός· φίλον γὰρ ἡμῖν ἀνεφάνη ὄν ἐχθροῦ ἕνεκα, εἰ δὲ τὸ ἐχθρὸν ἀπέλθοι, οὐκέτι, ὡς ἔοικ', ἔσθ' ἡμῖν φίλον.* (Lys. 220 e 2—5). Wie kann aber so etwas vor sich gehen? Das Sein des *πρῶτον φίλον* muss doch immer die gleiche Struktur haben, ob es liebenswert ist oder nicht. Ausserdem ist wohl schwerlich anzunehmen, dass wenn das Schlechte nicht mehr vorhanden ist, damit auch das Begehren aufhört. Denn das Begehren richtet sich immer auf das, was einem fehlt und entzogen ist, also nach Platon auf etwas, was eigentlich unsere Struktur ausmacht: *τὸ δ' ἐνδεές ἄρα φίλον ἐκείνου οὗ ἂν ἐνδεές ᾗ; Δοκεῖ μοι. Ἐνδεές δὲ γίγνεται οὗ ἂν τι ἀφαιρῆται. Πῶς δ' οὗ; Τοῦ οἰκείου δή, ὡς ἔοικεν, ὃ τε ἔρωσ καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τογχάνει οὕσα, ὡς φαίνεται, ὧ Μενέξενέ τε καὶ Λύσι. Συνεφάτην.* (Lys. 221 e 1—5).

Wir können also nur nach so etwas suchen, womit wir

seinsverwandt sind, dessen Struktur irgendwie mit unserer Seinsverfassung verknüpft ist. Hierin liegt eine ontische Wahrheit, aber nicht, wie Kühnemann⁹³⁾ meint, eine psychologische Erklärung vom Ursprung der Philosophie. Denn was hat folgende Erörterung mit Psychologie gemein? „Wenn wir nun die Weisheit und ihren Inhalt, das Gute, erstreben, so erscheinen Weisheit und das Gute als zu unserer Natur gehörig, das Streben nach ihnen entspringt in dem Bedürfnis eines Mangels unserer Natur.“ Diese Erörterung erweist sich vielmehr als eine Strukturdeskription, die zeigt, dass zwischen dem Sosein und den daseienden Dingen, bei denen es dabei ist, eine bestimmte Strukturgemeinschaft herrschen muss, da anderenfalls zwischen ihnen überhaupt keine Bindung möglich ist. Diese Strukturgemeinschaft wird im Lysis in deskriptiven Analysen aufgedeckt. Allgemeine Richtlinien der bisherigen Untersuchungen werden beibehalten. Sosein und Dasein treten in immer engere Strukturverhältnisse ein. Tiefe Schichtungen des Seins treten offen zutage, aber die Bindungen dieser einzelnen Schichten unter- und miteinander entziehen sich noch Platons heissen Bemühungen. Sein titanenhaftes Ringen nach einer Grundlegung aller Philosophie hat wenigstens schon die sichere Richtung erfasst.

6. Die Struktur der Tugend.

Schon im *Laches*⁹⁴⁾ wurde festgestellt, dass man wissen müsse, was denn eigentlich Tugend sei. Wenn man nicht wüsste, was Tugend ist, könnte man auch keinen Rat erteilen, auf welche Weise sich den Seelen der Söhne Tugend beigesellen und sie besser machen könne. Die Untersuchung über die Struktur der Tugend wurde aber vorläufig zurückgestellt als eine zu umfangreiche Aufgabe; zunächst sollte nur an einem Teil von ihr festgestellt werden, ob man fähig sei, sie zu begreifen. Und nun wird, wie wir sahen, versucht, die Struktur der Mannheit zu erfassen. Jedenfalls tritt hier schon als etwas Sicheres zutage, dass neben der Tugend selbst noch einzelne Tugenden bestehen. Zum Schluss des *Laches* (198 a) werden ausser der Mannheit folgende besondere Tugenden erwähnt: die Sophrosyne und die Gerechtigkeit, später wird noch die Frömmigkeit hinzugefügt. Aber die Frage des Verhältnisses der einzelnen Tugenden zueinander und zu der Tugend selbst wird hier nicht entschieden. Diese Probleme haben Platon lange Zeit in Anspruch genommen, besonders da ihm Sokrates' Lehre — Tugend sei Wissen — viele Widersprüche zu enthalten schienen. Denn wenn Tugend wirklich nur Wissen ist, dann müsste das Wissen uns auch belehren können, was die Tugend ist, und zugleich auch fähig machen, die Tugend zu lehren. Hierin liegt eines der tiefsten Probleme der Sokratic. Maier⁹⁵⁾ bezeichnet diese Lehre als „eine Achillesferse der sokratischen Ethik“, und versucht zu zeigen, dass diese Auffassung eine einseitig intellektualistische ist. Die Quellen sollen freilich wirklich dazu die Hand bieten, es lasse sich aber unschwer feststellen, wie das doktrinaire Element in diese Quellen hereingekommen ist. Sokrates habe für alle Berufsarten und Tätigkeitskreise als Grundlage sachverständiges Wissen gefordert. Dieses Wissen habe er nun gern mit dem sittlichen Wissen in Parallele gestellt, und diese „Parallelisierung von sittlichem und fachmän-

nisch-technischem Wissen“ habe seinen Schülern einen gewissen Anlass gegeben, „die sittliche Einsicht zu intellektualisieren, d. h. sie theoretischer zu fassen als sie von Sokrates gedacht war“. Bei Sokrates dagegen ist das Wissen nur „der Vorstellungsausdruck einer veränderten Sinnesrichtung, einer neuen Willens- und Gemütslage“. „Der einzige Weg, der zum vollkommenen Leben führen kann, ist ja nach Sokrates' Überzeugung die sittliche Besinnung, wie sie aus ernster Selbsteinkehr entspringt. Die nächste greifbare Frucht dieses Nachdenkens aber ist ein „Wissen“. Und dieses Wissen zu suchen, ist die Mahnung, die der sokratische Satz an die Menschen richtet, sie zu diesem Suchen zu bringen — die nächste und dringendste Absicht, die das sokratische „Philosophieren“ verfolgt⁹⁶).“

Ob nun Sokrates selbst zu dieser Überzeugung gelangt ist, oder vielmehr nur der platonische Sokrates, lässt sich wohl kaum noch feststellen. Beim historischen Sokrates scheint die intellektuelle Seite viel mehr betont zu sein als es Maier sich eingesteht. Für unsere Untersuchung ist von größerer Wichtigkeit, dass Platon bis tief in sein Mannesalter hinein sich mit Problemen abgegeben hat, die dem sittlichen Gebiet entnommen sind. Ihn quält und treibt zu immer tiefer schürfenden Untersuchungen die Frage nach dem Sosein der Tugend. Diese Aufgabe zu bewältigen, führt Platon den anfangs so rätselhaften Begriff der *ἀνδραμοῖς* im Menon ein.

Es ist zu bedauern, dass die Chronologie der einzelnen Dialoge noch nicht endgültig festgelegt worden ist, und besonders, dass die Reihenfolge der Dialoge bis zum Symposion fast vollständig dem Ermessen der einzelnen Forscher überlassen bleibt. Deshalb ist es unmöglich, gültige Schlüsse darüber zu ziehen, ob Platon zuerst die Struktur der Tugend selbst und dann erst die Struktur der einzelnen Tugenden in Angriff genommen hat, oder ob er in umgekehrter Reihenfolge verfahren ist. Rein theoretisch gedacht, wäre der letztere Weg der natürlichere, da es wohl viel leichter ist, das einfachere Problem zu behandeln, um erst dann auf das schwierigere überzugehen. Weiterhin verknüpft sich mit dem Problem der Tugend sofort eine Reihe von Nebenproblemen, die unlösbar mit dem Hauptproblem verbunden zu sein scheinen. Vor allem muss das Problem der Lehrbarkeit der Tugend sofort in seinem ganzen Umfange aufgerollt werden, sobald man die Struktur der Tugend zu er-

gründen sucht. Aus rein sachlichen Gründen haben wir in der vorliegenden Untersuchung alle diejenigen Dialoge, in denen das Tugendproblem behandelt wird, in diesem Abschnitt zusammengefasst, ohne damit auch zugleich eine gültige Reihenfolge schaffen zu wollen.

Darüber kann also jetzt wohl kaum ein Zweifel herrschen, dass die Gegenstände des platonischen Suchens anfangs nur dem sittlichen Gebiete entnommen sind: erst später löst sich das platonische Philosophieren von ihnen los, erfasst das Seiende als solches und dehnt seine Untersuchung auf das gesamte Seinsgebiet aus, ohne dass eine bestimmte Gegenständlichkeit bei diesem Suchen in Betracht kommt.

In viel zu einseitiger Form hat dieses Stenzel⁹⁷⁾ hervorgehoben. Platons „Entwicklung beruht auf dem veränderten Objektkreis, auf dem jeweilig das Hauptinteresse ruht; das gegenständliche Denken ist seinem Wesen nach abhängig von der Struktur des Gegenstandes, an dem es vorzugsweise sich ausbildet“. Infolgedessen lässt sich nach Stenzel „in den platonischen Dialogen eine Teilung in zwei Perioden durchführen, je nach dem das Interesse Platons überwiegend auf ethisch-praktischem oder theoretisch-naturphilosophischem Gebiete liegt; für die erste Periode wird das eigentümliche metaphysische Sein des Eidos an der zentralen Idee des Guten durch den spezifisch griechischen Arete-Begriff erklärt als Ursache, *αἰτία*, im doppelten Sinne des Grundes und zugleich des Zweckes, in der zweiten Periode als Substrat der „Konstanz der Arten“ im naturwissenschaftlichen Klassenreich, wie sie die „Begriffsspaltung“, die *διαίρεσις* zu erfassen sucht, um das einzelne Wirkliche wissenschaftlich zu begreifen. Auf eine derartige Teilung des platonischen Werkes führt auch vom formalen Gesichtspunkte die Betrachtung der „literarischen Form und des philosophischen Gehaltes des platonischen Dialogs“, wobei sich das Zurücktreten des Sokrates aus dem Mittelpunkt der Dialoge als ein wertvolles Moment erweist: unbeschadet grösster Selbständigkeit dem historischen Sokrates gegenüber bleibt das Ziel des Künstlers Platon der Sokratestypus in seinem ethisch-praktischen Interesse bei maieutisch-andeutender Darstellung“.

Platons Entwicklung kann nicht abhängig sein von dem veränderten Objektkreis, auf dem jeweilig sein Hauptinteresse ruht. Das könnte nur ein rein äusserliches Kriterium sein. Platons

Hauptinteresse sind nicht die jeweiligen Gegenstände, sondern deren allgemeine Struktur, die er erfassen möchte. Die allgemeine Struktur der Gegenstände, die sich im Sosein derselben darbietet, muss in ihren wesentlichen Formen dieselbe sein, einerlei ob es sich hier um Gegenstände aus dem ethisch-praktischen Gebiete oder um solche aus dem theoretisch-naturphilosophischen Gebiete handelt. Gewiss ist das begriffliche Denken abhängig von der Struktur des Gegenstandes. Platons Denken ist aber ein solches gegenständliches Denken, welches die Gegenstände nicht durch Zergliedern, sondern im Schauen erfassen möchte.

Das Tugendproblem wird im Protagoras, Gorgias, Euthydemos behandelt und findet seine vorläufige Lösung im Menon. Im Staate wird dann später aus ganz anderen Gesichtspunkten heraus eine dogmatische Aufzählung und Bestimmung der einzelnen Tugenden gegeben, die objektiv in der Idee des Guten ihre natürliche Einheit finden, und subjektiv aus der Struktur der Seele abgeleitet werden. Im Staate beginnt sich das platonische Suchen schon von den sittlichen Objekten loszulösen und sich, anfangs noch zögernd, auf das gesamte Seinsgebiet auszudehnen.

a. Die allgemeine Struktur der Tugend.

Im Protagoras⁹⁸⁾ wird die allgemeine Struktur der Tugend behandelt; besonders ihre Lehrbarkeit, ihre Einheit und Vielheit wird einer eingehenden Untersuchung unterzogen, wobei man sich Bonitz⁹⁹⁾ darin anschliessen muss, dass trotz „der scheinbaren Zufälligkeit des Abbrechens einer Gedankenreihe und des Anfangens einer davon verschiedenen neuen“, der gesamte Verlauf des Werkes einen in sich abgeschlossenen Zusammenhang zeigt. Die Frage nach der Struktur der Tugend wird im Protagoras nicht so offen gestellt, wie wir es bisher gewohnt sind. Es wird nämlich nicht gefragt, worin die Struktur der Tugend bestehe, sondern gleich anfangs wird die Frage nach der Lehrbarkeit der ἀρετή aufgeworfen. Protagoras tritt doch als διδάσκαλος τῆς ἀρετῆς auf, muss also die Struktur der Tugend erfasst haben, deshalb soll er nun in einleuchtender Weise nachweisen, dass die Tugend lehrbar ist: εἰ οὖν ἔχεις ἐναρ-

γέστερον ἡμῖν ἐπιδείξαι ὡς διδακτόν ἐστιν ἢ ἀρετή, μὴ φθορήσης ἀλλ' ἐπίδειξον. (Prot. 320 b 8 — c 1). Protagoras muss jedoch eingestehen, den Ausschlag gebe die Naturanlage. Man könne schon zufrieden sein, wenn einer auftrete, der sich besser als andere auf fördernde Belehrung in der Tugend verstehe. Er selbst glaube auch einer zu sein und halte sich vor anderen dazu berufen, den Menschen in ihrem Streben nach dem Schönen und Guten nützlich zu sein: διαφερόντως ἂν τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ὀνηῖσαι τινα πρὸς τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν γενέσθαι. (Prot. 328 b 2, 3). Darüber also scheint Protagoras im klaren zu sein, dass die Struktur der Tugend sich nicht vollständig im Wissen erschöpfe; die Tätigkeit eines Tugendlehrers müsse sich also darauf beschränken, die vorhandene Naturanlage zu fördern und zu entwickeln. Mit Recht wirft Raeder¹⁰⁰⁾ Protagoras eine Unklarheit des Standpunktes vor, die darin bestehen solle, dass Protagoras, „obgleich er als Tugendlehrer auftritt, dennoch der allgemeinen Ansicht huldigt, dass die Tugend hauptsächlich auf natürlicher Anlage beruhe“. Denn Protagoras scheint sich nicht über gewisse Schwierigkeiten im klaren zu sein, die unlöslich mit seiner Auffassung verknüpft sind. Enthält das Sosein der Tugend irrationale Elemente, dann ist ihre Lehrbarkeit recht problematisch, denn auf welche Weise kann der Lehrer die im Schüler vorhandene Naturanlage fördern und entwickeln, wenn er keine Einsicht in dieselbe hatte? Er müsste jedenfalls das Sosein der Tugend in den Hauptzügen ihrer Struktur erfasst haben, um selbst nur in der Lage zu sein, die natürliche Anlage zu fördern und ihr Richtlinien der Entwicklung zu geben. Das εἶδος der Tugend müsste leibhaftig in der Seele des Lehrers sein; erst dann könnte er ihr Sosein erfassen. Also nicht die Lehrbarkeit der Tugend ist das Zentralproblem, es fließt als sekundäres aus dem Problem der Struktur der Tugend heraus. Damit tritt die Struktur der Tugend in den Mittelpunkt der Untersuchung, und das Problem der Lehrbarkeit wird vorläufig beiseite geschoben. Denn nur dann können wir das Problem der Lehrbarkeit der Tugend lösen, wenn wir ihre Struktur geschaut haben.

„Protagoras hat“, wie Pohlenz¹⁰¹⁾ hervorhebt, „die Erziehung zur Tugend als Ziel aufgestellt, aber er hat es nicht erreichen können, weil er sich nicht darüber klar geworden ist, was die Tugend ist. Ja, seine Epideixis zeigt, dass er überhaupt

nicht einmal weiss, wo die Probleme liegen. Ob die Sokratic dieselbe lösen kann, muss sich erst zeigen, aber wenn sie mit dem Anspruch auf Überlegenheit gegenüber der Sophistik auftritt, muss das erste sein, dass sie die Sache am richtigen Ende fasst. Als positive Ergänzung zur Kritik an Protagoras (und Hippias) ist die Untersuchung über das Wesen der Tugend nötig.“

Sokrates' Kritik setzt deshalb an diesem Punkte ein, und in viel schärferer Form als es die modernen Ausleger tun. Protagoras kann widerlegt werden, wenn gezeigt wird, dass seine Auffassung von der Struktur der Tugend selbst unklar ist, oder dass er selbst aus seiner Auffassung nicht die richtigen Konsequenzen gezogen hat. Sokrates versucht nun zu zeigen, dass Protagoras keine adäquate Auffassung von der Struktur der Tugend habe. Protagoras hatte in seinen Ausführungen behauptet, die einzelnen Tugenden, wie Gerechtigkeit, Sophrosyne, Frömmigkeit, Weisheit und Mannheit, bildeten zusammen eine Einheit, nämlich die Tugend selbst: *εἰ μὲν γὰρ ἔστιν, καὶ τοῦτο ἔστιν τὸ ἐν οὐ τεκτονικῇ οὐδὲ χαλκείᾳ οὐδὲ κεραμείᾳ, ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ὅσιον εἶναι, καὶ συλλήβδην ἐν αὐτὸ προσαγορεύω εἶναι ἀνδρὸς ἀρετήν.* (Prot. 324 e 2 — 325 a 2). Protagoras hatte über diesen Zusammenhang nicht weiter nachgedacht und glitt ahnungslos darüber hinweg, ohne die Schwierigkeiten des Problems zu bemerken. „Er spricht zwar“, meint Pohlenz¹⁰²⁾, „in seiner Rede unendlich oft von *πολιτικῇ ἀρετῇ*, von *δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη*, von *αἰδώς* und *δίκη*, aber was er darunter versteht, sagt er nicht. Er bleibt einfach in den widerspruchsvollen Anschauungen der Menge stecken und empfindet garnicht, wo die Probleme liegen.“ Aber es handelt sich hier nicht allein darum, die enge Strukturverwandschaft zwischen Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Sophrosyne, Mannheit und Weisheit aufzuweisen, die nur möglich ist, wenn die Tugend sich als Wissen vom Guten erweist. Die modernen Erklärer übersehen es, dass hier schon im Keime ein Kardinalproblem der Ideenlehre enthalten ist, wie sich eine Einheit zur Vielheit verhalte, und umgekehrt eine Vielheit zur Einheit.

Sokrates erfasst diese schwache Seite des Protagoras und formuliert besonders scharf das Problem mehr zum Schluss der Untersuchung hin, wo er es folgendermassen ausdrückt: sind Weisheit, Sophrosyne, Mannheit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit, fünf Namen, nur Namen für einen einzigen Sachverhalt,

oder liegt jedem einzelnen dieser Namen ein besonderes Sosein und ein Sachverhalt zugrunde, der seine eigene Geltungssphäre hat, verschieden von der der anderen? σοφία και σωφροσύνη και ἀνδρεία και δικαιοσύνη και δσιότης, πότερον ταῦτα, πέντε ὄντα ὀνόματα, ἐπὶ ἐνὶ πράγματι ἔστω, ἢ ἐκάστῳ τῶν ὀνομάτων τούτων ὑπόκειται τις ἴδιος οὐσία και πρᾶγμα ἔχον ἑαυτοῦ δύναμιν ἕκαστον, οὐκ ὄν οἶον τὸ ἕτερον αὐτῶν τὸ ἕτερον; (Prot. 349 b 1—6)¹⁰³). Protagoras schliesst sich der letzteren Auffassung an, die einzelnen Tugenden seien nicht blosse Namen für einen einzigen Sachverhalt, sondern jeder dieser Namen beziehe sich auf einen besonderen Sachverhalt: οὐκ ὀνόματα ἐπὶ ἐνὶ εἶναι, ἀλλὰ ἕκαστον ἰδίῳ πράγματι τῶν ὀνομάτων τούτων ἐπιχειρῆσαι. (Prot. 349 b 6 — c 1). Die einzelnen Tugenden bilden also eine Vielheit, ihr Verhältnis aber zur Tugend selbst soll nicht so sein, wie beim Golde, wo die Teile sowohl untereinander wie auch mit dem Ganzen gleichartig sind, sondern wie beim Gesicht, dessen Teile sowohl untereinander wie auch mit dem Ganzen ungleichartig sind, indem jeder seine besondere Geltungssphäre hat: ὡς τὰ τοῦ προσώπου μόρια και τῷ ὄλῳ οὐ μόριά ἔστω και ἀλλήλοις ἀνόμοια, ἰδίαν ἕκαστα δύναμιν ἔχοντα. (Prot. 349 c 4, 5).

Protagoras kann aber diesen seinen Standpunkt Sokrates gegenüber nicht behaupten, — ein Zeichen, dass ihm das Problem in seiner ganzen Tiefe nicht klar geworden ist, obgleich er eine richtige Ahnung zu haben scheint. Rechenschaft über seine Ansicht ist Protagoras jedoch nicht fähig abzugeben, er kann seine Auffassung überhaupt nicht stützen und wird von Sokrates gezwungen, Schlussfolgerungen zu ziehen, die mit seiner ursprünglichen Auffassung im Widerspruch stehen. Ebenso bleibt die Struktur der Tugend selbst unerörtert. Aber von der grössten Wichtigkeit ist der Ausdruck „ἴδιος οὐσία“, den Sokrates bei der Frage nach den Strukturen der einzelnen Tugenden gebraucht. Er spricht hier von einem besonderen für sich bestehenden Sosein und einem Sachverhalte mit einer eigenen Geltungssphäre: ἴδιος οὐσία και πρᾶγμα ἔχον ἑαυτοῦ δύναμιν ἕκαστον. (Prot. 349 b 4, 5). Also ein Sosein, das unabhängig davon ist, ob wir es denken oder nicht, denn sonst wäre es keine ἴδιος οὐσία. Natorp¹⁰⁴), der als einer der ersten die Bedeutung dieser Stelle erfasst, interpretiert sie leider einseitig im Sinne seiner Platonauffassung. Hier soll „die Bedeutung der Begriffsbestimmung sicher erfasst und klar zum Ausdruck gebracht

worden sein, . . . wobei man die Mühe empfindet, die es noch macht, eine genügend scharfe und doch dem beim Leser vorzusetzenden Verständnis genügend angepasste Bezeichnung zu finden für das uns so Geläufige, die Einheit, die Identität des Begriffsinhaltes“. Zu dieser etwas gewaltsamen Interpretation gelangt Natorp, indem er unter *οὐσία* nicht ein Sosein versteht, wie es an und für sich ist, sondern den in der Urteilsfunktion zutage tretenden Sinn. *Οὐσία* bedeutet nicht, dass etwas ist, sondern dass es etwas ist. Denn bei Platon soll die Formel: „Das, was es ist, das Schöne, Gute u. s. f.“ (*ὃ ἔστω*) oder „es selbst, was es ist“ (*αὐτὸ ὃ ἔστω*) nicht bedeuten, welche Gegenstände schön, gut usw. sind, welchen Subjekten das betreffende Prädikat beizulegen ist, sondern was es, das Schönsein, das Gutsein selbst, was allgemein der Sinn dieser Prädikation ist. Das also ist der genaue Gehalt des als Eidos kurz Bezeichneten. Man kann es einfach durch Begriffe wiedergeben“¹⁰⁵).

Natorp legt hier augenscheinlich dem Ausdruck „*οὐσία*“ eine rein erkenntnistheoretische Bedeutung bei, wenn *οὐσία* nicht das Sosein als solches bedeuten soll, etwas, was ist, sondern die Erkenntnis dieses Seins, „etwas, was es ist“. Darin hat wohl Natorp recht, dass die Formel *αὐτὸ ὃ ἔστω* nur das allgemeine Sein der Gegenstände, deren Sosein bezeichnet, nicht aber einzelne daseiende Gegenstände. Die einseitige erkenntnistheoretische Auffassung zeigt sich wiederum darin, dass Natorp in diesem allgemeinen Sein nur eine Prädikation sieht, die durch den Begriff wiedergegeben wird. Wenn das Sein der Tugend nur in der Prädikation liegen würde, dann hätte die Tugend nur ein logisch-transzendentes Sein. Gewiss müssen wir das Sosein der Tugend erkennen können, sonst hätte es für uns keine Bedeutung, und wäre gänzlich transzendent; aber dieses Sein kann nicht nur in der Erkenntnis liegen. Wäre es nur ein transzendentes Sein, dann würde die Tugend nur von dem erkennenden Subjekte abhängen und hätte kein von ihm unabhängiges Sein mehr. Platon bezeugt aber ausdrücklich diese Unabhängigkeit, die Tugend soll eine für sich bestehende „*ἴδιος οὐσία*“ und ein „*πρᾶγμα*“ mit einer eigenen „*δύναμις*“ sein. Die Erkenntnis ist für uns Menschen von der grössten Bedeutung: ebenso wie die Messkunst entkleidet sie das Trugbild des Scheines seiner Macht, verhilft durch klare Feststellung des

wahren Tatbestandes unserer an dieser Wahrheit festhalten-
den Seele zur Ruhe und wird so zur Heilbringerin für unser
Leben: *ἀκυρον μὲν ἂν ἐποίησε τοῦτο τὸ φάντασμα, δηλώσασα
δὲ τὸ ἀληθές ἡσυχίαν ἂν ἐποίησεν ἔχειν τὴν ψυχὴν μένουσαν
ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ καὶ ἔσωσεν ἂν τὸν βίον.* (Prot. 356 d 8 — e 2).
Aber diese Erkenntnis ist auf ein Seiendes gerichtet, dessen
Sosein es zu erfassen sucht. Denn die Messkunst als empiri-
sche Erkenntnis ist bestrebt, an den einzelnen daseienden
Gegenständen das Wahre, ihr Sosein, zu finden, die Erkenntnis
dagegen will das Sosein aller Gegenstände, hier besonders
das Sosein der Tugend, erfassen. Wenn also Platon hier zu
dem Schlusse kommt, dass die Tugend Erkenntnis sei, in einem
Wissen bestehe, — er hatte nämlich behauptet, dass alle Gegen-
stände, also Gerechtigkeit, Sophrosyne und Mannheit, ein Wissen
seien: *πάντα γράματά ἐστιν ἐπιστήμη, καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφρο-
σύνη καὶ ἡ ἀνδρεία* (Prot. 361 b 1, 2), — so möchte er damit
sagen, dass nur durch ein Erkennen ihre Struktur erfasst wer-
den kann. Dieses Erfassen ist aber keine begriffliche Prädika-
tion, denn diese ist nur eine transzendente Erkenntnis, bei der
das Sosein der Dinge „für sich“, unerschlossen bestehen bleibt;
denn die Dinge sind selbst für diese Erkenntnis nur „an sich“ da.
Es muss also eine andere Art von Erkenntnis geben, welche
das Sosein der Dinge „an sich“ erfassen kann, in die trans-
zendente Welt hineindringen kann. Eine solche Erkenntnis
sucht hier Platon noch. Über ihre Struktur ist er noch nicht
ganz im klaren, eines scheint ihm aber gewiss zu sein, dass
ihre Struktur mit der Struktur der Gegenstände des Erkennens
in bestimmten strukturhaften Verhältnissen stehen muss. In
ähnlicher Weise hat dieses schon Stewart¹⁰⁶) ausgesprochen:
„But there is another kind of „knowledge“ which reflection, sti-
mulated by the proper questions, may discover in the mind it-
self; a „knowledge“ which is not taken on trust, but is assured
by its conformity with the laws of human thought operating
in harmony with the nature of things“.

Da also die Struktur der Tugend sich nur im allgemeinen
als ein Wissen erwies, aber der Inhalt dieses Wissens nicht
angegeben werden konnte, so bleibt das Problem der Lehrbarkeit
der Tugend unentschieden. Sokrates sagt zum Schlusse ganz
resigniert: „Ginge es nach meinem Wunsch, so würden wir
nach dem Abschluss dieser Erörterung uns auch der Untersu-

chung über das Sosein der Tugend selbst zuwenden und von neuem zu ergründen suchen, ob sie lehrbar ist oder nicht lehrbar“: *βουλοίμην ἂν ταῦτα διεξιθόντας ἡμᾶς ἐξελεθεῖν καὶ ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ὅτι ἔστιν, καὶ πάλιν ἐπισκέψασθαι περὶ αὐτοῦ εἴτε διδακτὸν εἴτε μὴ διδακτὸν.* (Prot. 361 c 4—6).

Sokrates verlangt also folgerichtig, dass zuerst das Sosein der Tugend ergründet werden müsse; dann würden sich daraus von selbst bestimmte Folgerungen ergeben, unter anderem, ob die Tugend lehrbar sei oder nicht. Das Erfassen des Soseins der Tugend ist aber unlösbar verbunden mit dem allgemeinen Erkenntnisproblem: wie gelangen wir zum Sosein der Gegenstände hin? Können wir dieses Problem befriedigend lösen, so löst sich das Tugendproblem auch von selbst.

Deshalb sehen wir Platon unentwegt nach einem Erkenntnisweg suchen, der ihm die Möglichkeit gibt, das Eidos der Dinge in allen seinen Strukturen zu erfassen. Dieses Eidos, das wir als Sosein der Dinge bezeichnen, ist für Platon etwas wahrhaft Seiendes, zu dem wir nur den Erkenntnisweg zu finden haben.

b. Das Gute.

Der *Gorgias*¹⁰⁷⁾ bringt uns der Lösung dieses Problems etwas näher. In ihm wird das Tugendproblem zur sittlichen Grundfrage: Was ist das Gute? „Die sittlichen Überzeugungen, die er verfißt, sind keine anderen als die sokratischen, aber sie treten hier zum ersten Mal nicht nur als entschlossene Bejahung, sondern als radikal begründete, zwingend erwiesene Erkenntnis, als Sätze einer Wissenschaft vom Guten auf, wie sie Sokrates nach den eigenen Zeugnissen Platons sicher nicht zu behaupten gewagt hat.“¹⁰⁸⁾ Ist aber ein solches Problem überhaupt lösbar, und wie ist es lösbar? Diese zwei Fragen treten im *Gorgias* fast von selbst zutage. Die erstere beantwortet Platon im *Gorgias* mit grosser Klarheit und Entschiedenheit. Eine Lösung könne nur die Philosophie geben, denn sie ist die Inhaberin der Wahrheit und sagt stets dasselbe: *ἡ δὲ φιλοσοφία αἰεὶ τῶν ἀπῶν.* (Gorg. 482 a 7 — b 1). Wer nicht einverstanden ist, muss deshalb die Philosophie selbst und nicht Sokrates zu widerlegen suchen, und wer gegen seine Überzeugung spricht,

wie Kallikles, kann nicht mit Sokrates das Seiende erforschen: *διαφθείρεις, ὃ Καλλικλείς, τοὺς πρώτους λόγους, καὶ οὐκ ἂν ἔτι μετ' ἐμοῦ ἰκανῶς τὰ ὄντα ἐξετάζεις, εἴπερ παρὰ τὰ δοκοῦντα σπαντῶ ἔρεις.* (Gorg. 495 a 7—9). Deshalb liebt auch Sokrates die Philosophie und hat sie zu seiner Lebensaufgabe gemacht: *ἐρῶντε δύο ὄντε δυοῖν ἐκάτερος, ἐγὼ μὲν Ἀλκιβιάδου τε τοῦ Κλεινίου καὶ φιλοσοφίας . . .* (Gorg. 481 d 3, 4).

Mit solchen Worten hatte Platon, wie Raeder¹⁰⁹) hervorhebt, bisher nie die Philosophie ausgezeichnet. „In der Apologie (S. 28 E) hat Sokrates zwar gesagt, dass er nach des Gottes Befehl philosophierend, d. h. suchend, leben sollte, aber die Philosophie wurde noch nicht als Inhaberin ewiger Wahrheiten aufgestellt.“

Natorp¹¹⁰) hat schon darauf hingewiesen, dass Platon hier augenscheinlich über Sokrates hinausgeht, dem die Philosophie mehr Bildungsbeflissenheit als die Wahrheit selbst war: „Sokrates wollte nicht ein „Meister“ der Bildung sein, sondern selbst nur ein „Beflissener“, nicht ein Professor der Weisheit, sondern nur ihr Student; nicht „Weiser“, sondern nur „Weisheitsfreund“.“

Philosophie soll hier aber weit Anspruchsvolleres besagen als Bildungsbeflissenheit; sie „ist das Leben in der Wissenschaft. Ihr darf und soll man sein Leben weihen, denn in ihrer Kraft darf und soll man hoffen, das Leben zu reformieren“. Dieser Vergleich der Philosophie mit der modernen Wissenschaft ist zu einseitig, da die letztere nur Teilaufgaben bewältigen will und kann, die Wahrheit als solche aber auch heute noch nur Aufgabe der Philosophie sein muss. Die Philosophie kann also das vorliegende Problem, was das Gute sei, lösen, denn wie die Heilkunst kennt sie die Struktur des Objektes, das sie behandelt, und den Grund für alles, was sie tut; ebenso vermag sie über jede darauf bezügliche Frage Rechenschaft zu geben. (Gorg. 501 a 1—3).

Versuchen wir nun an der Hand der Untersuchung die Struktur des Guten zu ergründen, um allgemeine Gesichtspunkte für Platons Suchen zu erlangen.

Zuerst wird das Gute scharf von der Lust unterschieden: *ἕτερον γίγνεται τὸ ἡδὺ τοῦ ἀγαθοῦ* (Gorg. 497 a 4, 5), und als gut werden die Guten bezeichnet durch das Dabeisein des Guten, gleichwie die Schönen als schön durch das Dabeisein des Schö-

nen: τοὺς ἀγαθοὺς οὐχὶ ἀγαθῶν παρουσία ἀγαθοὺς καλεῖς, ὥσπερ τοὺς καλοὺς οἷς ἂν κάλλος παρῆ; (Gorg. 497 e 1—3). Das Gute ist also jedenfalls ein Seiendes, dessen Dabeisein erst ein Gutsein hervorruft. Der Akzent liegt aber hier im Gorgias doch mehr auf dem Sosein als dem Dasein. Es kommt Platon fürs erste mehr darauf an, Strukturanalysen anzustellen, um erst dann das Dasein dieser Strukturen aufzuhellen. Recht deutlich tritt dieses beim Suchen nach dem Sosein des Hungers zutage. Platon fragt dort, ob das Hungern angenehm oder unangenehm sei, und ergänzt sofort diese Frage, indem er hinzufügt, er meine das Hungern an sich: αὐτὸ λέγω τὸ πεινῆν. (Gorg. 496 c 7).

Natorp¹¹¹⁾ sieht hier im Gorgias, wie es auch bei ihm verständlich ist, ein ausgebildetes Verfahren mit Begriffen und stützt sich darauf, dass das Substantivum ὄρος vorkommt: ὁ αὐτὸς ὄρος ἐστὶν τοῦ βελτιονοῦ καὶ τοῦ κρείττονος. (Gorg. 488 c 8 — d 1). Unter ὄρος versteht Natorp Definition, definierten Begriff, und meint, es handle sich hier um das Zusammenfallen der Begriffsgrenzen. Ὅρος wird hier aber nicht als Definition von Begriffen gebraucht, sondern als Strukturanalyse bestimmter Bedeutungen, die ein Seiendes meinen. Apelt¹¹²⁾ übersetzt in demselben Sinne: „Oder haben besser und stärker genau dieselbe Bedeutung?“ Ebenso erweisen sich auch alle anderen Beispiele von Begriffsbildungen, die Natorp aus dem Gorgias anführt, bei näherer Betrachtung als nichts weiter als Strukturanalysen, mit denen Platon die Struktur des betreffenden Soseins zu erfassen sucht. „Die möglichen Fehler beim Definieren, der zu weite Begriff (453 C D), die Vermischung von Begriffen (465 C), der Gegensatz (495 E und ff, man beachte die induktive Erläuterung), auch schon das Prinzip, dass die Gegensätze nicht „zugleich“ stattfinden („zu gleicher Zeit und am gleichen Ort“ 496 E), das Verhältnis über- und untergeordneter Begriffe (Arten, εἶδη oder Teile, μόρια, 454 E, 463 B, 464 B), mithin die Einteilung, die Entsprechung der Begriffe (464 C, 465 D), Proportionen unter Begriffspaaren, nach dem Vorbild der geometrischen Proportion (465 B C)¹¹³⁾, alles dieses kommt wohl, sogar zu ausführlich, zur Erörterung, aber nicht als Begriffshaarspaltereien, sondern als Strukturanalysen, die das Sosein der Gegenstände aufzuschliessen suchen. Vollständig abzulehnen ist auch Gomperz'¹¹⁴⁾ Ansicht, der von einem im Gorgias gepflegten „bis zum Aberglauben gesteigerten Kultus der Begriffe“ spricht. Denn

Gomperz, der zum Nominalismus hinneigt, beachtet nur die sprachliche Seite der Strukturanalyse und tadelt, dass man, „als man an die Begriffsforschung herantrat, oft nach begrifflicher Gemeinschaft dort suchte, wo es in Wahrheit nur eine durch zahlreiche unmerkliche Übergänge vermittelte Gemeinschaft des Namens gab. So in den Bemühungen um die Definition des Guten, des Schönen“. Entstanden sein soll diese „erkünstelte“ Denkart aus der Neuartigkeit der Welt der Begriffe, auf die Sokrates zuerst sein forschendes Auge richtete. „Diese bisher unerforschte Welt musste kaum weniger als das stoffliche Universum den Eindruck eines Kosmos hervorbringen.“ Aber es gebrach an jeder Einsicht in die Naturgeschichte der Sprache wie des Denkens, und man suchte im „Begriffshimmel“ nach dem, was nur die Sinneswelt mit ihrem Tatsachenreichtum uns bieten kann. Gomperz ist durchaus beizupflichten, wenn er gegen den verhängnisvollen Dualismus auftritt, der den Begriffshimmel von der Tatsachenwelt trennt. Er löst das Problem dadurch, dass er den Schwerpunkt in das Dasein verlegt und das Strukturhafte, das Sosein, nur als schemenhaftes Epiphänomen derselben ansieht. Platon glaubt mit Sokrates im Sosein das Grundlegende des Daseins zu finden, und ringt in heissem Bemühen, die Erkenntniswege, die zu diesem Sosein hinleiten, aufzufinden und zugleich die zwischen beiden Sphären waltenden Strukturzusammenhänge aufzudecken.

Hier im Gorgias wird nun das Gute, strukturmässig verschieden vom Angenehmen, als Ziel alles Handelns hingestellt, denn um seinetwillen müsse alles andere getan werden, nicht aber dieses um des anderen willen: *ἀρα καὶ σοὶ συνδοκεῖ οὕτω, τέλος εἶναι ἀπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐκείνου ἕνεκα δεῖν πάντα τὰλλα πράττεσθαι, ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνο τῶν ἄλλων;* (Gorg. 499 e 8 — 500 a). Dieses „ἀγαθόν“ muss von uns in seinem Sosein erfasst sein, damit wir, hinschauend auf seine Struktur, unser Handeln bestimmen können. Denn jeder tüchtige Mann, der bei seinen Reden das Beste im Auge hat, wird doch nicht ins Blaue hinein reden, sondern auf etwas Bestimmtes hinschauend; so wie auch alle anderen Meister, jeder auf sein eigentümliches Werk hinschauend, nicht aufs Geratewohl die Hand an ihr Werk legen, sondern so, dass das, was sie unter den Händen haben, eine gewisse Struktur bekomme: *φέρει γάρ, ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ καὶ ἐπὶ τὸ βέλτιστον λέγων, ἂν λέγῃ ἄλλο τι οὐκ εἰκῆ ἐρεῖ, ἀλλ' ἀποβλέπων πρὸς τι; ὥσπερ καὶ*

οἱ ἄλλοι πάντες δημιουργοὶ [βλέποντες] πρὸς τὸ αὐτῶν ἔργον ἕκαστος οὐκ εἰκῆ ἐκλεγόμενος προσφέρει [πρὸς τὸ ἔργον τὸ αὐτῶν], ἀλλ' ὅπως ἂν εἶδος τι αὐτῷ σχῆ τοῦτο ὃ ἐργάζεται. (Gorg. 503 d 6 — e 4)¹¹⁵). Aus den weiteren Ausführungen ersehen wir, dass Platon hier unter εἶδος eine „bestimmte Ordnung“ (τάξις τις, Gorg. 503 e 6) versteht, eine Struktur, der gemäss sich eines dem anderen anpassend anfügt, bis sich das Ganze zu einem geordneten und gegliederten Sachverhalte zusammengeschlossen hat: ὡς εἰς τάξιν τινὰ ἕκαστος ἕκαστον τιθήσῃ ὃ ἂν τιθῆ, καὶ προσαναγκάζει τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ πρόεπον τε εἶναι καὶ ἀρμόττειν, ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσῃται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα. (Gorg. 503 e 6 — 504 a). Also τάξις und κόσμος, äusserliche und innerliche Gliederung, sind es, die jeglichem Gegenstände die richtige Struktur verleihen.

Man darf das εἶδος nicht, wie es Ritter¹¹⁶) tut, mit dem Zweckbegriff in Beziehung bringen, der „die durch überlegte Anordnung der Bestandteile hervorgebrachte „Form“ oder „Gestalt“ als eine Bedingung der Einheitlichkeit und Schönheit bedeuten“ soll, sondern der Nachdruck liegt auf dem Schauen der Struktur, nach der dann das einzelne Werk geschaffen wird. Εἶδος bedeutet hier bei Platon, wie im Euthyphron, μία ἰδέα, das immer ein und dieselbe Struktur habende Sosein der Gegenstände, welches nur im Schauen erfasst werden kann. In keinem Fall aber sind εἶδος und ἰδέα Begriffe, die als παραδείγματα gelten sollen, auf die man hinzublicken habe, um zu entscheiden, ob etwas einem Begriffe entspreche oder nicht.

Die weiteren Ausführungen bestätigen diese Auffassung. Auch beim Guten verhält es sich ähnlich. Gut ist alles, was gut ist durch das Dabeisein einer Arete. Aber die Arete jeglichen Gegenstandes, sei es ein Gerät oder Körper oder Seele oder irgendein beliebiges Geschöpf, stellt sich doch nicht wie zufällig in voller Schönheit ein, sondern durch Ordnung und Richtigkeit und Kunst, wie sie sich für einen jeden dieser Gegenstände schickt. Also die Arete eines jeglichen Gegenstandes ist etwas durch Ordnung Bestimmtes und Wohlgestaltetes, und folglich ist es eine gewisse einem jeden Gegenstände eigentümliche Gliederung (κόσμος), deren Darinsein jegliches Seiende gut macht: Ἡδὺν δέ ἐστιν τοῦτο οὗ παραγενομένου ἡδόμεθα, ἀγαθὸν δὲ οὗ παρόντος ἀγαθοὶ ἐσμεν; . . . Ἀλλὰ μὴν ἀγαθοὶ γέ ἐσμεν καὶ ἡμεῖς καὶ τᾶλλα πάντα ὅσ' ἀγαθὰ ἐστίν, ἀρετῆς τιος παραγενομένης; . . . Ἀλλὰ μὲν δὴ ἢ γε ἀρετὴ ἐκάστου, καὶ

σκέυους καὶ σώματος καὶ ψυχῆς αὐτῶν καὶ ζῴων παντός, οὐ τῷ εἰκῆ
 κάλλιστα παραγίγνεται, ἀλλὰ τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ, ἣτις
 ἐκάστῳ ἀποδέδοται αὐτῶν· ἄρα ἔστιν ταῦτα; . . . Τάξει ἄρα τεταγ-
 μένον καὶ κεκοσμημένον ἐστὶν ἡ ἀρετὴ ἐκάστου; . . . Κόσμος τις
 ἄρα ἐγγενόμενος ἐν ἐκάστῳ ὁ ἐκάστου οικεῖος ἀγαθὸν παρέχει ἑκα-
 στον τῶν ὄντων; — Ἐμοιγε δοκεῖ. (Gorg. 506 c 9 — e 4).

Das erste Problem, was das Gute sei, ist nun in grossen Umrissen gelöst. Das Gute wird als eine allgemeine Struktur der Gegenstände bestimmt, durch die alles Gegenständliche seine besondere Gliederung erhält. Diese allgemeine Struktur, hier Arete bezeichnet, muss den Gegenständen immanent sein, muss, wie Platon es ausdrückt, bei ihnen da sein. Das Dasein der Gegenstände wird aber ausschliesslich von diesem Guten bestimmt und ist nur insofern möglich, als diese allgemeine Struktur sich dem einzelnen Daseienden zugesellt, mit ihm sich zu einem Ganzen verbindet¹¹⁷).

Damit hat auch die zweite Frage, die Frage nach dem Wie, eine Lösung gefunden. Gelöst wird sie auf strukturanalytischem Wege, indem aus dem Eidos, aus der Struktur des Guten sein Sosein bestimmt wird. Das Sein eines solchen Guten wird als selbstverständlich angenommen, denn ein Sosein, welches ein bestimmtes εἶδος hat, ist dadurch zugleich ein Seiendes. Wie steht es aber mit der Erkenntnis eines solchen Seienden? Woraus schöpft der menschliche Geist dieses Wissen?

Platon spricht hier wohl im Gorgias von einem Schauen dieses Soseins, lässt aber die näheren Umstände dieses Erkenntnisvorganges im Dunkeln. Wenn es sich hier bei Platon nur um rein gegenständliche Untersuchungen wie bei Meinong oder um phänomenologische wie bei Husserl handeln würde, dann hätte er sich mit solchen Strukturanalysen begnügen können¹¹⁸). Platon ist aber Metaphysiker: das Sosein ist ihm nur eine bestimmte Seinsweise, und alle seine Bemühungen richten sich darauf, die strukturmässigen Zusammenhänge des Soseins mit dem Sein als solchem zu ergründen und dessen Erkennbarkeit aufzuweisen.

c. Die Wiedererinnerung.

Das Problem der Erkennbarkeit des Soseins findet im Menon seine vorläufige Lösung.

Im Menon wird das Thema des Protagoras, die Lehrbarkeit der Tugend, einer neuen, vertieften Untersuchung unterzogen¹¹⁹). Gleich beim Beginn der Untersuchung verlangt Sokrates Aufklärung über die Struktur der Tugend. Nur die Lösung dieses Problems könne die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend beantworten. Die Untersuchung droht anfangs im Sande zu verlaufen, da Menon den aus den früheren Dialogen bekannten Fehler begeht, eine Aufzählung der einzelnen Tugenden zu geben, die sich je nach den Tätigkeiten und Lebensaltern für jeden hinsichtlich seines Geschäftes ergeben: *καθ' ἐκάστην γὰρ τῶν πράξεων καὶ τῶν ἡλικιῶν πρὸς ἕκαστον ἔργον ἐκάστῳ ἡμῶν ἡ ἀρετὴ ἐστίν, ὡσαύτως δὲ οἶμαι, ὃ Σώκρατες, καὶ ἡ κακία.* (Men. 72 a 2—5). Sokrates weist diesen Schwarm von Tugenden (*σμηνός τι ἀρετῶν*) ab, und zeigt am Beispiel der Biene, dass in dem Sosein der Biene (*μελίττης οὐσία*) oder in dem Bienenwesen (*τὸ μελίττας εἶναι*) kein Grund für die Verschiedenheit der Bienen liege, sondern in irgend etwas anderem, z. B. in der Schönheit, der Grösse oder sonst etwas Ähnlichem (72 b). Das gleiche gilt auch von der Tugend: mag es ihrer auch viele und mancherlei geben, so haben sie doch alle ein und dieselbe gewisse Struktur, um derentwillen sie eben Tugenden sind, und eben hierauf wird der Antwortende hinzuschauen haben, um so dem Fragenden Auskunft zu geben, was die Tugend eigentlich sei: *κἂν εἰ πολλαὶ καὶ παντοδαπαὶ εἰσιν, ἐν γέ τι εἶδος ταῦτόν ἅπασαι ἔχουσιν δι' ὃ εἰσιν ἀρεταί, εἰς ὃ καλῶς ποῦ ἔχει ἀποβλέψαντα τὸν ἀποκρινόμενον τῷ ἐρωτήσαντι ἐκεῖνο δηλώσαι, ὃ τυγχάνει οὐσα ἀρετῆ.* (Men. 72 c 6 — d 1).

Das Sosein der Tugend muss also ein bestimmtes Eidos haben, d. h. es ist ein Seiendes mit einer ganz bestimmten Struktur. Auf diese Struktur legt hier Sokrates den Nachdruck. Das ist es, was er begrifflich erfassen möchte. Lutoslawski¹²⁰), Ritter¹²¹), Raeder¹²²), Apelt¹²³), und selbstverständlich Natorp¹²⁴), dem sich auch Marck¹²⁵) anschliesst, sehen hier nur eine rein logische, auf Bestimmung der Begriffe hinauslaufende Untersuchung; sie scheinen es ganz zu übersehen, dass Platon den Gegenstand des begrifflichen Erkennens,

das Sosein der Gegenstände, erfassen möchte. Die logischen Definitionen bieten nur eine Handhabe, um dieses Ziel zu erreichen. Es bleibt sogar noch die Frage offen, ob die Definitionen völlig adäquat das Sosein der Gegenstände erfassen können.

Menon beherrscht nicht einmal das logische Handwerkszeug; deshalb muss Platon auch länger hierbei verweilen. Er stellt wiederholt fest, dass die Begriffsbestimmungen sich immer auf ein und dasselbe Sosein zu beziehen haben, z. B. wenn es sich um die Gesundheit handelt, muss die Struktur derselben (*εἶδος*)¹²⁶⁾ überall dieselbe sein, mag sie sich bei einem Manne finden oder sonst bei wem: *ἢ τὰ τὸν πανταχοῦ εἶδος ἐστίν, ἐάνπερ ὑγίεια ἦ, ἐάντε ἐν ἀνδρὶ ἐάντε ἐν ἄλλῳ ὄρωον ἦ*; (Men. 72 d 8 — e 1). Ebenso macht es für die Struktur der Kraft, das Kraftsein (*τὸ ἰσχὺς εἶναι*), keinen Unterschied, ob die Kraft sich bei einem Mann oder bei einer Frau findet: *οὐδὲν διαφέρει πρὸς τὸ ἰσχὺς εἶναι ἢ ἰσχὺς, ἐάντε ἐν ἀνδρὶ ἢ ἐάντε ἐν γυναικί*. (Men. 72 e 6, 7).

Alle die angeführten Bezeichnungen *εἶδος*, *τὸ μελίττας εἶναι*, *τὸ ἰσχὺς εἶναι* lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, dass es sich nicht um reine Begriffe, sondern um deren Gegenstände, das Sosein handelt, und dass die Begriffsbestimmungen nur ein Mittel, nicht Zweck der Untersuchung sind. Denn die moderne Logik sieht in dem Begriff nichts Gegenständliches, kein bestimmtes Sosein mit einer bestimmten Struktur. Die Begriffe sind Niederschläge von Urteilen und deshalb logische Ideale, die im methodischen Fortgange des Denkens immer mehr und mehr erreicht werden. Z. B. ist nach Rickert¹²⁷⁾ die Forderung, den Begriff als Einheit zu denken, „für das menschliche Denken unvollziehbar, und demnach können wir den Begriff auch eine Idee nennen in kantischem Sinne, nämlich die Idee einer Aufgabe, die an das menschliche Denken gestellt wird, und die, sobald man sich über den Sachverhalt klargeworden ist, zugleich von dem Bewusstsein ihrer Unlösbarkeit begleitet sein muss. Wo wir von einem Begriff als etwas Einheitlichem, Beharrendem reden, machen wir, streng genommen, eine Fiktion, wenn auch eine Fiktion von grossem logischem Werte. Wir tun so, als hätten wir eine Aufgabe gelöst, die wir doch niemals lösen können, und hiernach bezeichnen wir den Begriff am besten als ein Komplex von ruhend gedachten Urteilen“.

Εἶδος und *τό τι εἶναι* bezeichnen aber hier bei Platon die Einheit, das ruhende, unveränderliche Sosein im Seienden, das

in Urteilen, Begriffsbestimmungen erfasst werden soll, im Begriffe als Endresultat dieser logischen Operationen nie adäquat erfasst werden kann. Deutlich tritt dieses aus den weiteren Ausführungen Platons zutage.

Da Menon sich ausserstande erklärt, die Struktur der Tugend auf begrifflichem Wege zu finden (*οὐ γὰρ δύναμαι πῶ, ὦ Σώκρατες, ὡς σὺ ζητεῖς, μίαν ἀρετὴν λαβεῖν κατὰ πάντων, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις* (Men. 74 a 11 — b 1), so versucht Sokrates, ihm an dem Beispiel der Figur (*σχῆμα*) zu zeigen, wie man zu der begrifflichen Bestimmung eines Soseins gelangen könne. Um das Sosein der Figur zu finden, müsse man angeben, was beim Runden und Geraden und allem übrigen, was man Figur nennt, dasselbe bei allen ist: *τί ἐστιν ἐπὶ τῷ στρογγύλῳ καὶ εὐθεῖ καὶ ἐπὶ τοῖς ἄλλοις, ἃ δὴ σχήματα καλεῖς, τὰτὸν ἐπὶ πᾶσιν;* (Men. 75 a 6—8). Sokrates findet nun, Figur sei dasjenige, was allein unter allem Seienden stets mit der Farbe verbunden ist: *ἔστω γὰρ δὴ ἡμῖν τοῦτο σχῆμα, ὃ μόνον τῶν ὄντων τυγχάνει χρώματι ἀεὶ ἐπόμενον.* (Men. 75 b 9—11). Als selbstverständlich wird hierbei angenommen, dass die Disputierenden als gute Freunde ihre Sache führen und freundlich und dialektisch Antwort geben: *δεῖ δὴ προότερόν πως καὶ διαλεκτικώτερον ἀποκρίνεσθαι.* (Men. 75 d 4).

Apelt¹²⁸⁾ versteht hier unter dialektisch „dem eigentlichen Zweck der Wahrheitsforschung entsprechend“, was durchaus Platons Auffassung der Dialektik entspricht. Interessant ist es zu bemerken, dass die Soseinsbestimmung der Figur weiter nichts wie eine Strukturanalyse ist, und durchaus keine rein logische Definition. Ebenso verhält es sich mit der folgenden Bestimmung, die als zusammenfassend bezeichnet wird: Figur sei die Grenze des Körpers: *ὅπερ ἂν συλλαβὸν εἴποιμι στεροῦ πέρασ σχῆμα εἶναι.* (Men. 76 a 6, 7). Auch hier dürfen wir von keiner Musterdefinition¹²⁹⁾ sprechen, die für den Begriff der Figur aufgestellt worden ist, sondern wir haben es nur mit der Aufdeckung von Strukturverhältnissen zu tun. Dasselbe bezieht sich auch auf die Bestimmung der Farbe als ein dem Sehen entsprechender und wahrnehmbarer Ausfluss der Figuren (Körperflächen nach Apelt): *ἔστιν γὰρ χροῶ ἀποροῆ σχημάτων ὄψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός.* (Men. 76 d 4, 5).

Wir sehen also, dass man zur begrifflichen Bestimmung eines Soseins nicht durch Definitionen gelangen kann, sondern

nur durch Deskription der Strukturverhältnisse. Platon betont das im folgenden, indem er Menon auffordert, eine Erklärung von der Struktur der Tugend als eines Ganzen zu geben, und nicht immer wieder „aus dem Einen Vieles“ zu machen: *ἀλλ' ἴθι δὴ πειρῶ καὶ σὸ ἐμοὶ τὴν ὑπόσχεσιν ἀποδοῦναι, κατὰ ὅλον εἰπὼν ἀρετῆς περὶ ὅτι ἐστίν, καὶ παῦσαι πολλὰ ποιῶν ἐκ τοῦ ἐνός, ὅπερ φασὶ τοὺς συντρέποντάς τι ἐκάστοτε οἱ σκώπτοντες, ἀλλὰ ἐάσας ὅλην καὶ ὑγῆ εἰπέ τί ἐστὶν ἀρετή.* (Men. 77 a 5—9).

Die Struktur (*εἶδος*) der Tugend, also ihr Sosein, soll erfaßt werden, nicht aber in begrifflicher Zergliederung zerstückelt werden wie eine zerbrochene Sache. Menon versagt vollständig, so dass Sokrates seine Unfähigkeit mit folgenden charakteristischen Worten festnagelt: „Trotz meiner Bitte, die Tugend als Ganzes zu bestimmen, bist du weit entfernt, mir zu sagen, was sie ihrer eigentlichen Struktur nach ist, behauptest vielmehr, jede Handlung sei Tugend, wenn sie mit einem Teile der Tugend verrichtet wird, als hättest du die Tugend bereits als Ganzes bestimmt und als ob ich sie schon erkennen würde, auch wenn du sie in Teile zerstückelst“: *ὅτι ἐμοῦ δεηθέντος ὅλον εἰπεῖν τὴν ἀρετὴν, αὐτὴν μὲν πολλοῦ δεῖς εἰπεῖν ὅτι ἐστίν, πᾶσαν δὲ φῆς πράξιν ἀρετὴν εἶναι, ἐάνπερ μετὰ μορίου ἀρετῆς πράττηται, ὥσπερ εἰρηκῶς ὅτι ἀρετὴ ἐστὶν τὸ ὅλον καὶ ἤδη γνωσομένου ἐμοῦ, καὶ ἐὰν σὸ κατακερματίξῃς αὐτὴν κατὰ μόρια.* (Men. 79 b 7 — c 3). Um aber die Struktur eines Teiles der Tugend zu kennen, muss man durchaus erst die Struktur der Tugend selbst erschaut haben, also dreht man sich im Kreise herum, oder, wie Platon es hier ausdrückt, „man wird abermals zum Anfange zurückgedrängt, zum Problem, was die Tugend sei“: *δεῖται οὖν σοι πάλιν ἐξ ἀρχῆς, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, τῆς αὐτῆς ἐρωτήσεως, ᾧ φίλε Μένων, τί ἐστὶν ἀρετή.* (Men. 79 c 3—5).

Menon, von Sokrates in die Enge getrieben und, nach seinen eigenen Worten, wie von einem Zitterrochen in Betäubung versetzt, gesteht nun sein völliges Nichtwissen ein. Er stellt sich aber zugleich auf den bekannten Satz der Eristiker, dass es überhaupt unmöglich ist dem Menschen zu forschen, weder nach dem, was er weiss, noch nach dem, was er nicht weiss. Denn weder nach dem, was er weiss, wird er forschen, denn er weiss es ja, und es bedarf dafür keines Suchens mehr; noch nach dem, was er nicht weiss, denn er weiss ja dann auch nicht, was er suchen soll: *ὁρᾷς τοῦτον ὡς ἐριστικὸν λόγον κατὰ-*

γεις, ὡς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὁ οἶδε οὔτε ὁ μὴ οἶδε; οὔτε γὰρ ἂν ὁ γε οἶδεν ζητοῖ — οἶδεν γάρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιούτῳ ζητήσεως — οὔτε ὁ μὴ οἶδεν — οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅτι ζητήσει. (Men. 80 e 1—5).

Das nur mit Begriffen vorgehende Forschen kann also zum vollständigen Verzicht auf jedes Philosophieren führen, da es in Aporien endigt. Die bisherigen Dialoge fanden nun auch keinen Ausweg aus diesen Aporien, aber als Schlussergebnis der oft sehr mühsamen und verwickelten Handlung ergab sich wenigstens ein nicht unwichtiges positives Resultat — das Bewusstsein der Unfähigkeit, auf diesem Wege die gegebene Aufgabe zu lösen: das begriffliche Denken erwies sich als unfähig das Sosein der Gegenstände zu erfassen.

Darüber hinaus fand sich in den bisherigen Dialogen nichts. Hier im Menon aber hat Platon, wie Pohlenz¹³⁰⁾ bemerkt, „das Gefühl, über die Sokratic hinausgewachsen zu sein und sich einen neuen Boden, eine sicherere Grundlage für eine eigene Weltanschauung geschaffen zu haben. Und wenn er auch über diese positiv noch kaum etwas sagt, so hat er doch über sie schon ganz bestimmte Vorstellungen. Das dürfen wir wohl daraus schliessen, dass er nicht blos am Schluss des Dialogs andeutet, er könne auf der neuen Grundlage die Untersuchung über das Wesen der Tugend führen, sondern schon vorher betont, dass die Seele ja schon in der Präexistenz alles kennen gelernt habe, und deshalb sich sehr wohl an alles wieder erinnern könne (81 c)“.

Gleich am Anfang bei der Darstellung seiner Auffassung legt Platon Sokrates folgende Worte in den Mund, die nur seiner eigenen Überzeugung Ausdruck geben und ihn weit weg von dem historischen Sokrates abrücken: „Jenem eristischen Satz muss man den Glauben versagen. Denn er würde uns nur träge machen, und ist nur weichlichen Menschen angenehm zu hören. Der meinige regt zu Arbeit und Forschung an. Ihn halte ich denn für wahr, und in diesem Vertrauen will ich mit dir untersuchen, was die Tugend ist“: οὐκ οὐκ δεῖ πεῖθεσθαι τοῦτῳ τῷ ἐριστικῷ λόγῳ· οὗτος μὲν γὰρ ἂν ἡμᾶς ἀργούς ποιήσῃεν καὶ ἔστιν τοῖς μαλακοῖς τῶν ἀνθρώπων ἡδὺς ἀκοῦσαι, ὅδε δὲ ἐργατικούς τε καὶ ζητητικούς ποιεῖ· ᾧ ἐγὼ πιστεύων ἀληθεῖ εἶναι ἐθέλω μετὰ σοῦ ζητεῖν ἀρετὴν ὅτι ἐστίν. (Men. 81 d 5 — e 2).

Und das Experiment mit dem Sklaven, das als Bestätigung

seiner Auffassung dienen soll, schliesst er mit folgenden Worten ab: „unbedingte Sicherheit möchte ich für unser Ergebnis im ganzen nicht in Anspruch nehmen; aber dass die Überzeugung, wir müssten nach dem forschen, was wir nicht wissen, uns mehr Kraft und Energie gibt und uns weniger zur Faulheit verleitet als der Gedanke, wir könnten das, was wir nicht wissen, nie entdecken — und dürften darnach nicht forschen — für diesen Satz will ich mit aller Kraft eintreten, wenn ich dazu imstande bin, mit Wort und Tat“: *καὶ τὰ μὲν γε ἄλλα οὐκ ἂν πάντῃ ὑπὲρ τοῦ λόγου δυσχυροισαίμην· ὅτι δ' οἰόμενοι δεῖν ζητεῖν ἂ μὴ τις οἶδεν βελτίους ἂν εἴμεν καὶ ἀνδρικότεροι καὶ ἤττον ἄγοι ἢ εἰ οἰοίμεθα ἂ μὴ ἐπιστάμεθα μηδὲ δυνατόν εἶναι εὐρεῖν μηδὲ δεῖν ζητεῖν, περὶ τούτου πάντῃ ἂν διαμαχοίμην, εἰ οἷός τε εἴην, καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ. (Men. 86 b 6 — c 2) ¹³¹⁾.*

Die Betonung des hypothetischen Charakters der Überzeugung, die ihm nach Pohlenz¹³²⁾ auf Grund des orphischen Unsterblichkeitsglaubens aufgegangen sein soll, ist hier wohl mehr Bescheidenheit als Unsicherheit des neuen Standpunktes. Denn die grossen Linien der platonischen Weltanschauung sind hier im *Menon* schon vorgezeichnet, und der Weg ist gewiesen, wie man von der Aporie zum positiven Wissen gelangen kann, wie überhaupt ein Erfassen der Struktur der Gegenstände möglich ist. Dieser neue Weg führt über das diskursive Denken hinaus zum unmittelbaren Schauen des Soseins. Vielleicht könnte man am besten dieses Schauen als ein eidetisches Schauen bezeichnen, um wenigstens Platons Ausdruck *Eidos* beizubehalten. Man hat dieses Schauen auch als intellektuelle Anschauung bezeichnet. Bamberger¹³³⁾, dessen Darstellung des Irrationalen bei Platon im Allgemeinen durch die einseitige Betonung des Neukantianismus, besonders der von Windelband geprägten Richtung, leidet, sieht u. a. in den Ideen Werte, Setzungen der irrationalen Bewusstseinsfunktionen, des Gefühls und Willens, gesteht aber Platon gezwungenermassen neben der diskursiven Erkenntnis eine unmittelbare Anschauung zu. Denn nach Bamberger können nur kategoriale Begriffe rein erkannt, geschaut werden, und durch die Bezeichnung der irrationalen Ideensetzung als Wissen wird der Begriff derselben verfälscht: „aus einem theoretisch diskursiven wurde es ein intuitiver Begriff, der die unmittelbare Erfassung durch Gefühl und Wille bezeichnete. Indem das Wissen keinen rein logischen, sondern

einen metalogischen Gegenstand, die Ideen, ergreift, wird es selbst aus einer logisch-intellektualen Funktion eine mystisch-irrationale; d. h. Platon kann unter dem Wissen nicht das diskursive Erkennen verstehen, das zwischen Form und Inhalt „hin und her läuft“, um so seinen Gegenstand herauszuarbeiten, sondern die unmittelbare Anschauung. Eben weil er unter dem Ideenwissen etwas grundverschiedenes von dem sinnlichen diskursiven Erkennen versteht, wird er nicht müde, diesen Unterschied zu betonen“. Zum Schlusse bemerkt Bamler, dass Platon „mit der Reservierung einer eigenen Erkenntnisart, des intuitiven Wissens für das Ideenreich, und nur für das Ideenreich, geradezu eine Errungenschaft der modernen Philosophie vorausnimmt: Fichtes intellektuelle Anschauung“.

Hier kann überhaupt nicht die Rede sein von einer Errungenschaft der modernen Philosophie, sondern diese intellektuelle Anschauung ist nur ein neuer Ausdruck für das platonische Schauen, welches bei allen tieferen Denkern in irgendeiner Form zutage tritt, in seiner ursprünglichen Form aber über Plotinos, Augustinus und Cusanus den Weg in die neuere Philosophie gefunden hat.

Diese neue Lehre lässt Platon, um den Abstand von Sokrates stärker zu betonen, von Priestern und Priesterinnen verkünden, die Wert darauf legen, Rechenschaft ablegen zu können über das, was sie unter den Händen haben: *οἱ μὲν λέγοντές εἰσι τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερειῶν ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷοις τ' εἶναι διδόναι.* (Men. 81 a 10 — b1). Diese letzten Worte „λόγον διδόναι“ zeigen an, dass es sich hier nicht um Märchen, sondern um Wahrheiten handelt, die wie eine Offenbarung sich dem geistigen Auge des Forschenden darbieten und keiner wissenschaftlichen Begründung mehr bedürfen. Mit Unrecht sieht daher Zeller¹³⁴⁾ in dem Mythos bei Platon die Schranken seines methodischen Denkens, hinter denen eine Lücke der wissenschaftlichen Erkenntnis sich verberge, die jedesmal da eintrete, „wo etwas dargestellt werden soll, was der Philosoph zwar als wirklich anerkennt, dessen wissenschaftliche Feststellung aber über seine Mittel hinausgeht . . . So bewundernswerth seine Mythen daher auch an sich selbst sind: sofern wir den wissenschaftlichen Massstab an sie anlegen, sind sie mehr ein Zeichen der Schwäche als der Stärke: sie zeigen die Punkte an, wo es sich herausstellt, dass er noch nicht ganz Philosoph sein

kann, weil noch zu viel vom Dichter in ihm ist“. Im Gegensatz zu Zellers Auffassung, die in der philosophischen Literatur einen grossen Einfluss gehabt hat und leider noch eben hat, erklärt Auffarth¹³⁵⁾ die Bedingung für das Eintreten des Mythos als eine „gesetzmässige, in der geistigen Individualität begründete, die Bilder wachrufende Beschaffenheit einer der Seele aufgehenden Ahnung, die das Denken zu fixieren sucht, nicht aber als eine dialektische Schwäche, die den Mythos als Notbehelf auftreten lässt, um sich aus der Verlegenheit zu helfen“.

Reinhardt¹³⁶⁾, der Platons Mythen einer eingehenden Untersuchung unterzieht, bezeichnet sie „als Mythen der Seele, das heisst Mythen einer inneren, nicht mehr äusseren, oder ungeteilten Welt. Sie sind dafür gestaltenärmer, aber hüllen dennoch keine Seelenlehre oder Theorie in ein durchscheinendes Gewand: die Seele selbst und ihre Selbstbewegung ist ihr Ursprung, ihre Selbst-Gestaltung in der inneren Welt, um durch die innere Welt die seelenlos gewordene äussere wieder zu durchdringen, ist ihr Ziel“. Aber Reinhardt legt zu stark den Nachdruck auf das Schauen selbst, auf den in der Seele vor sich gehenden Prozess, während bei Platon mehr das Geschaute und dessen Struktur im Vordergrunde steht.

Schon im Protagoras und im Gorgias kommt der Mythos vor. Im Protagoras wird der Mythos noch streng vom Logos unterschieden, aber noch nicht als etwas Tieferes hingestellt. Protagoras sagt: „Soll ich euch als älterer den jüngeren den Nachweis geben durch Mitteilung eines Mythos oder durch einen Logos?“ *μῦθον λέγων ἐπιδείξω ἢ λόγῳ διεξιέλθῶν;* (Prot. 320 c 3, 4). Protagoras scheint es verlockend zu sein, einen Mythos vorzutragen, der aber nicht nur, wie Reinhardt¹³⁷⁾ meint, eine Fabel oder ein Märchen ist, dem erst Platons Erhabenheit Bedeutung verleihen soll. Denn Protagoras gibt eine Schau wieder, in der er die Struktur der Gerechtigkeit in ihren Grundzügen zu erblicken glaubt. Die Gerechtigkeit wird in ihrer Bedeutung für das menschliche Geschlecht aufgedeckt, wobei Zusammenhänge aufgewiesen werden, die weit über das Menschliche hinausreichen und in der ewigen Welt der Götter wurzeln.

„Es gab einst nur Götter und noch keine sterblichen Geschöpfe. Als die sterblichen Wesen nach dem Geheisse des Geschicks von den Göttern aus Erde und Feuer geformt waren

und ihnen zum Lebenskampfe verschiedene Gaben verteilt wurden, da ging der Mensch anfangs leer aus. Alle Kräfte waren durch die Unbedachtsamkeit des Epimetheus verbraucht. Nur der Mensch war nackt, ohne Schutz für die Füße, ohne Decke und Wehr. In solcher Not bringt ihnen Prometheus die dem Hephaistos und der Athene entwendete kunstreiche Weisheit samt dem Feuer. Der Mensch erhielt dadurch nun die zur Erhaltung des Lebens nötige Einsicht, aber es fehlte ihm die Staatskunst. Deshalb nahm das Unrecht überhand unter ihnen, der Untergang des Menschengeschlechts schien nahe zu sein. Da liess Zeus dem Menschen auch Scham und Recht (*αἰδῶ τε καὶ δίκην*) zuteil werden, damit die Menschen nicht gänzlich zugrunde gingen. Alle Menschen müssen sich Scham und Recht zu eigen machen. Wer es nicht tut, ist dem Tode verfallen als ein Geschwür im Staate.“ (Prot. 320 c 8—322 d 5).

Diese Schau ist eine soziologische Studie, in der das Gute nicht im menschlichen Leben, sondern in einem höheren geistigen Zusammenhang verankert ist. Protagoras glaubt aber doch, es könnten bei manchen Menschen Zweifel an der Wahrheit einer solchen Schau entstehen, deshalb müsste dieselbe noch durch Beweise erhärtet werden, denn nur Beweise können den Sinngehalt dieser Schau aufdecken. Er sagt: „damit du aber nicht meinst, es sei nun darauf angelegt, dich zu täuschen, so vernimm auch noch den folgenden Beweis für die Behauptung, dass die Menschen durchweg glauben, jedermann nehme teil an der Gerechtigkeit und der sonstigen staatsbürgerlichen Tugend“: *ἵνα δὲ μὴ οἴη ἀπατᾶσθαι ὡς τῶ ὄντι ἡγοῦνται πάντες ἄνθρωποι πάντα ἄνδρα μετέχειν δικαιοσύνης τε καὶ τῆς ἄλλης πολιτικῆς ἀρετῆς, τόδε αὖ λαβὲ τεκμήριον.* (Prot. 323 a 5—7).

Bei Protagoras muss der Mythos sich also in einen Logos umwandeln können, bei Platon dagegen findet ein umgekehrtes Verhältnis statt. „Was der Logos lehrte, offenbart der Mythos, nicht weil er ein Gleichnis, Widerschein, Allegorie des Logos wäre,“ sagt Reinhardt¹³⁸), „sondern weil es einen Urquell gibt, dem beide entströmen.“ Denn „die Mythen Platons kommen entweder aus einem Pathos oder einer Sicht; sie sind die schöpferischen Ausbrüche und Ausdrücke entweder von Ergriffenheiten oder eines Schauens“.

Im Gorgias schon tritt uns der Mythos als eine Schau entgegen, die keiner Logosbegründung bedarf. Platon selbst

„ruft zum ersten Male ein jenseitiges Reich der richterlichen Ordnungen und ewigen Gesetze in die Erscheinung“¹³⁹).

Sokrates gibt diese Schau wieder, die Gorgias wohl vermutlich für einen Mythos, d. h. eine Fabel, er selbst dagegen für einen Logos, d. h. eine Wahrheit hält: *ἀκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἠγγήσῃ μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν.* (Gorg. 523 a 1—3).

„Anfangs wurde über lebende Menschen in ihren Leibern und Kleidern von lebenden Richtern Gericht gesprochen, wohin ein jeder nach seinem Tode kommen solle, ob nach den Inseln der Seligen oder in den Tartaros. Die Richtersprüche fielen schlecht aus. Denn die von den Augen, Ohren und der ganzen Leiblichkeit umhüllte Seele des Richters konnte die gleichfalls umhüllte Seele des zu Richtenden nicht erkennen. Viele, welche schlechte Seelen hatten, aber umhüllt waren mit schönen Leibern, Adel und Reichtum, wurden nach den Inseln der Seligen gesandt, während Gerechte wiederum versehentlich in den Tartaros zur Busse und Strafe gesandt wurden. Deshalb änderte Zeus diesen Zustand. Das Gericht wurde ein Totengericht. Der Richter, ein Toter selbst, musste mit der blossen Seele unmittelbar die blosse Seele des jeweiligen Verstorbenen beschauen, und dann erst konnte er einen gerechten Spruch fällen. Denn der Richter schaut eines jeden Seele, ohne zu wissen, wessen sie ist. Die Seele von Königen und Machthabern ist oft voller Narben infolge der Meineide und Ungerechtigkeit, und alles an ihr ist infolge der Verlogenheit und Prahlerei verkrümmt, und nichts gerade, weil sie sich nie an Wahrheit gewöhnt hat. Nach der Besichtigung lässt der Richter die Seele sofort an die Stätte bringen, wo sie die ihr gebührenden Leiden auf sich nehmen muss. Denn er weiss von der zu richtenden Seele nichts, weder wer sie ist noch welcher Herkunft, nur das eine erschaut er, dass sie die Seele eines Schurken ist. Wenn er aber eine Seele schaut, die ein frommes und der Wahrheit geweihtes Leben geführt hat, am häufigsten mag es wohl die Seele eines Philosophen sein, dann sendet er sie nach der Insel der Seligen. Sokrates, von der Wahrheit dieses Mythos überzeugt, möchte seine Seele rein erhalten, um sie den Richtern in ihrer ureigensten Struktur vorzuführen. Er will nur der Erforschung der Wahrheit leben, sich hüten vor dem Unrechtun und vor allem anderen danach trachten, nicht gut zu scheinen, sondern gut zu sein.

Denn die beste Lebensweise ist sowohl im Leben wie im Tode, die Gerechtigkeit und jede andere Tugend zu üben.“ (Gorg. 523 a 1—527 a 4).

Dieser Mythos offenbart ein Reich der ewigen Wahrheit, welches in seinen wesentlichen Formen geschaut wird und nichts Menschliches mehr an sich hat. Dadurch wird die Struktur einer Schau gewahrt, und diese Schau ist sogar dem Logos überlegen, denn die Seele „ohne Hülle der Augen, Ohren und des ganzen Leibes“ schaut das Sosein der Gegenstände. Man möchte nicht mit Reinhardt¹⁴⁰⁾ sagen, dass hier im Gorgias der Mythos zum ersten Mal den Logos berührt hat, sondern dass hier der Logos überwunden wird. Die Hülle, die die Seelen der Suchenden bis jetzt einhüllte, ist gefallen: nicht schöne Leiber, nicht Adel und Reichtum werden geschaut, sondern die Seele selbst, bar jeglicher Leiblichkeit, tritt in ihrer ganzen Struktur vor die Seele des Schauenden, nichts trennt mehr beide, die störenden Schranken sind gefallen. Der tiefe Sinn dieses Mythos liegt darin, dass das Sosein des Sittlichen vollständig unabhängig ist von einem Dasein. Das Sittliche hat seine ewige Struktur, die wir im Dasein, in den einzelnen Verkörperungen, mit grosser Mühe erschauen können. Auch unser suchendes Ich ist nicht der Schöpfer des Sittlichen. Das Sittliche tritt diesem Ich beim Schauen in seiner ganzen gegenständlichen Struktur entgegen, und das Ich sucht die Struktur dieses Sittlichen zu erfassen. Unser Ich muss sich aber der Augen, Ohren und der ganzen Leiblichkeit entkleiden, um zum Schauen eines Soseins zu gelangen. Nur die blosser Seele kann das blosser Sein schauen und in seine Struktur eindringen. Diese allgemeinen Bestimmungen weisen auf ein ganz anderes Gebiet des Seienden hin, welches wohl mit dem Dasein verbunden ist, aber nur beim Absehen von dem gegebenen Dasein erschaut werden kann. Man möchte hier beinahe mit Husserl¹⁴¹⁾ von einem Einklammern des Wirklichen sprechen, von einer phänomenologischen *ἐποχή*. Man muss aber diesen Ausdruck hier mit Vorbehalt gebrauchen, da Husserl diese *ἐποχή* nur auf das immanente Sein anwendet, während Platon die Einklammerung auf das gesamte Dasein ausdehnt. Reinhardt¹⁴²⁾ bemerkt hier zu Unrecht, es fehle im Gorgias noch das Ideenreich, denn „die innerer Welt sei zwar zugleich die metaphysische Welt, doch deren Form stehe noch nicht fest“.

Gerade die Form ist hier von Platon schon gefunden, die allgemeine Struktur des Soseins steht ihm schon fest. Reinhardt muss es selbst eingestehen, wenn er gleich darauf bemerkt: „Aber die jenseitige Kategorie — und irgendwie jenseitig ist fast alles Mythische bei Platon — ist gewonnen. Das Aussen und das Innen, „Körper“ und „Seele“, „Bekleidung“ und „Nacktheit“, Schein und Sein sind die entscheidenden Kategorien des Mythos, die auch die entscheidenden Kategorien des Dialogs sind“.

Der Mythos bei Platon ist also eine Offenbarung, d. h. eine eidetische Schau¹⁴³), in der die wesensgesetzliche Struktur des Geschauten offenbar wird. Diese Schau der wesensgesetzlichen Struktur erschliesst unmittelbar das Sosein der Gegenstände und findet ihre wissenschaftliche Erklärung in der Anamnesislehre¹⁴⁴).

Platon stellt dieses im Menon folgendermassen dar. Wenn die Seele des Menschen nach den Lehren der Priester und Dichter unsterblich und oftmals geboren ist, dann muss sie alle Gegenstände der diesseitigen und jenseitigen Welt geschaut haben, und es gibt nichts, was sie nicht kennen gelernt habe: *ἄτε οὐδὲν ἢ ψυχῇ ἀθάνατος τε οὔσα καὶ πολλάκις γεγονυῖα, καὶ ἐωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἄιδου καὶ πάντα χροῖματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν.* (Men. 81 c 5—7). Deshalb vermag sie auch von der Tugend und allem anderen sich dessen zu erinnern, was sie ja schon früher wusste. Denn da die gesamte Natur unter sich verwandt ist und die Seele alles kennen gelernt hat, so genügt es dem Menschen, an einen einzigen Sachverhalt erinnert zu werden — was die Menschen Lernen heissen — um auch alles übrige wieder aufzufinden, wenn man nur unverdrossen die Mühe des Forschens nicht scheut. Denn alles Suchen und Lernen ist ganz und gar nur Wiedererinnerung: *ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἃ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο. ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὔσης, καὶ μεμαθηκυσίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἐν μόνον ἀναμνησθέντα — ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι — τὰλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρείος ἦ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν.* (Men. 81 c 7—d 5). Diese „ἀνάμνησις“, die sich auf die Strukturverwandtschaft der gesamten Natur gründet¹⁴⁵), bedeutet weiter nichts wie die unmittelbare Erfassung des Soseins der Gegenstände, und die Lehre von der „ἀνάμνησις“ will in erkenntnistheoretischer Fassung nur

das darstellen und erklären, was in der Offenbarung geschaut wurde.

Die Seele kann das Sosein unmittelbar erfassen, weil hier im Menon, wie Natorp¹⁴⁶⁾ sagt, „die neugewonnene tiefe Einsicht der Urerschlossenheit des Seins im eignen Grunde der Psyche sich ergreifend ausspricht“. Die Wiedererinnerungslehre will also nur eine wissenschaftliche Erklärung für die Tatsache der eidetischen Schau sein, die bei Platon hier zuerst als eine Offenbarung auftritt. Viel zu einseitig deutet Stewart¹⁴⁷⁾ die „ἀνάμνησις“ nur rein psychologisch, als Spontaneität der Seele, während Natorp anfangs dieselbe nur rein logisch auffassen wollte und die Verwischung der Grenzen zwischen Wissenschaft und mythischer Dichtung im Menon rügte¹⁴⁸⁾. Gewisse Schwierigkeiten, die in der Auffassung der Wiedererinnerungslehre als logisches Verfahren zutage treten, sieht er in der psychologischen Fassung derselben, betont aber doch die grosse Errungenschaft des Menon: „Die Entdeckung des a priori. Die Erkenntnis, in der die Tugend besteht, muss Erkenntnis a priori sein, d. h. sie muss im Selbstbewusstsein wurzeln“¹⁴⁹⁾. Später aber sah er in ihr ein „im eignen Seeleninnern hervorbrechendes göttliches Licht“, mit dessen Hilfe „der damit begnadete Mensch erkenntnisfrei, grundunbewusst, doch sicher geleitet seinen Weg wandeln und Andern weisen“ kann. Freilich drohe dabei stets die Gefahr, „den vereinzelt Lichtblitz aus der Höhe und die ihm darin zuteil gewordene augenblickliche Erleuchtung nur allzubald wieder zu verlieren und als derselbe Blinde, der er zuvor war, dahinzutappen“. Dagegen schütze „nur die allseitig bindende, festlegende Arbeit des beziehenden, Rechenschaft gebenden Denkens, das durch Frage und Antwort, Grundlegung und Entwicklung der Gründe in die Folgen (αἰτίας λογισμῶ 98 A) den flüchtigen Gewinn erst bergen und buchen muss, soll daraus Erkenntnis, Episteme werden“. Denn „in uns, in der Psyche selbst ist die Wahrheit der Onta (86 A), sind die rechten oder wahren Doxai, die nur durch Fragen geweckt zu werden nötig haben, um Erkenntnisse, Epistemai zu werden“¹⁵⁰⁾.

Natorp unterschätzt hier den Wert der Anamneselehre, die doch gerade das Schauen der ewigen Wahrheiten erklären möchte und nicht die Struktur der wahren oder falschen Doxai. Diese Unterschätzung hängt von Natorps philosophi-

scher Einstellung ab. Selbst in seiner Palinodie, in der er seine einseitige erkenntnistheoretische Auffassung Platons einer Revision unterzieht, sieht Natorp in der Idee nichts Gegenständliches, welches unmittelbar intuitiv gegeben ist, sondern die Idee ist „schlechthin aktiv, dynamisch, funktional, Funktion auch der Gegenstandssetzung, auf der alle irgendwelche Gegenstandsdarstellung erst beruht; somit selbst ganz und gar nicht als ein zweiter Gegenstand erkennbar, sondern rein nur erkennend, zum Gegenstand setzend; verständigend, nicht selber verstehbar; logisierend, nicht selbst zu logisieren; darum auch gar keines aufnehmenden Organs fähig noch bedürftig, schlechthin selbsthaft, spontan, aus der Urkraft des „Logos selbst“, der „Denkung selbst“, die mit der „Psyche selbst“ ganz eins und wie sie nur lebendig tätig, dynamisch ist, schauend und in der Hinschau gestaltend, nicht geschaut und selbst gestaltet; Einheit (kantisch gesprochen) der „Handlung“, der „Funktion“, durch die erst die Einheit des Objekts sich ganz als konkrete vollzieht, und so, im Akt ihres Vollzugs, lebendig wird. Schöpfung also und in keinem Sinne Geschöpf, naturierend, nicht naturiert, ideierend, nicht Ideat, Ursprung (*ἀρχή, αἰτία, αἴτιον, αἴτιος*), nichts Ursprüngliches, auch nicht Ursprung Anderem bloss gebend, ins Sein hervorrufend, wie ein über den Wassern schwebender Gott-Schöpfer, doch gebunden an einen von Haus aus ihm äusserlichen, äusserlich bleibenden Stoff; sondern ganz herrscherlich, in nichts bloss dienend und folgend, auch nicht als Führer, als Gebieter bloss vorangehend, das hiesse fordernd, wartend des Dienstes und der Folge eines Anderen, das die Gefolgschaft etwa auch versagen könnte, sondern unmittelbar schaffend, zeugend, Leben alles Lebens, Wirken alles echten Werks“¹⁵¹) . . . „Idee“ ist somit nicht bloss (wie oben gesagt wurde) Durchschau zur Totalität, Hineinschau alles teilhaft Einzelnen oder Besonderen in sie, sondern An- und Einschau von der Totalität aus, die aus dem Zentrum des Ursprungs alles irgend noch Peripherische oder nach der Peripherie hin Gerichtete nicht bloss erfasst, sondern hervorgehen lässt; selbst in keinem Sinne mehr peripherisch oder nach einer gegenüberliegenden Peripherie bloss gerichtet. Als das Ur-Gesetz, ganz im aktiven Sinne des Setzens, nicht des bloss Gesetzten, entspricht es der Erzeugung des Umkreises vom Zentrum her; es schliesst in sich das Moment des Bewegens und doch im Bewegen selbst Ruhens; es ist „Zum

Sein-Werden“ zugleich (*γένεσις εἰς οὐσίαν* Phileb. 26 D) und ruhendes Sein des Werdens, mit dem es ebendamit konkret eins ist und immer bleibt. Durch dies alles ist die Idee hoch hinausgehoben über alle bloße Abstraktion, sie ist Ausdruck, wie gesagt, des Urkonkreten, Lebendigen“¹⁵²).

Natorps Auffassung ist hier ausführlicher dargestellt, weil bei ihm in klassischer Weise trotz eines fast titanischen Ringens die volle Ohnmacht des erkenntnistheoretischen Idealismus sich zeigt, das Sein vom Erkennen aus zu gestalten und seine Gegebenheit in Abhängigkeit nur von der Erkenntnis zu bringen. Denn schliesslich muss das „Urkonkrete“, welches das „schlechthin Ungeschiedene, Ur-Eine und Ganze, Integrale doch noch wie erst „zusammengewachsen“ aus den Scheidungen und Spaltungen, also nur im Rückgang vom Vielen, Geteilten her, gleichsam von unten gesehen“¹⁵³) vorstellen soll, doch ein Seiendes sein, welches auch ohne alle Erkenntnis sein muss, und nur von der Erkenntnis erfasst, aber nicht geschaffen wird. Die Erkenntnis steht gewiss mit diesem Seienden in einem strukturmässigen Verhältnis, der Ausdruck „Urkonkretes“ sollte wohl dieses Verhältnis andeuten, aber „die Totalität, von der aus an- und eingeschaut werden soll“, kann nicht nur in dieser Funktion bestehen, sie muss auch Strukturen enthalten, die nicht allein im Schauen liegen.

Natorps Auffassung hat einen tiefgehenden Einfluss ausgeübt. Vollständig unter seinem Einfluss steht Marck¹⁵⁴), bei dem das Wissen Erinnern ist und nichts weiter bedeutet, als „dass das Verfahren der Wissenschaft als hypothetisch-analytisches mit von der Erfahrung unabhängiger Setzung beginnt und endet. Innewohnen meiner Seele die Begriffe, weil es meine eigenen Vorstellungen sind, die ich als Konsequenz aus meiner eigenen Hypothese ziehe“.

Aber auch Barth¹⁵⁵) schliesst sich dieser Auffassung an, wenn er behauptet, dass „reine Erkenntnis nur Wiedererinnerung dessen ist, was ihr in der unendlichen Vorzeit an ewiger Wahrheit zu eigen geworden ist“. Richtet sich diese Erkenntnis auf die Idee, dann drückt sie das Wesen der Seele aus, denn „Seele ist sie nur dadurch, dass sie wissend werden kann, weil sie in anderm Sinne wissend ist“, und nur dort ist Seele, wo „ein ursprüngliches Geschehen die gesetzmässige Bewegung aus sich hervorgehen lässt, — um im pla-

tonischen Schema zu bleiben: wo die sich selbst bewegende Urbewegung ihren Anfang nimmt“.

Im Gegensatz zu dieser einseitigen erkenntnistheoretischen Betonung der Anamnesis hat schon Schleiermacher¹⁵⁶⁾ den tieferen Sinn der Anamnesislehre eingesehen und in ihr das Verbundensein der Erkenntnis mit dem ewigen Sein erblickt, welches sich in der Seele offenbart. Das Streben nach Erkenntnis in der Seele des Philosophen richtet sich „auf das Seiende, welches nicht dem Entstehen und Vergehen und der ganzen Form des Werdens unterworfen ist“, und die Seele kann dieses Seiende nur dann erkennen, wenn sie es nach dem alten Grundsatz, dass „Gleiches nur von Gleichem erkannt wird, auch nur als eine eben so seiende und auf eben solche Weise“ erkennt. „So ist denn die Ewigkeit der Seele die Bedingung der Möglichkeit alles wahren Erkennens für den Menschen, und wiederum die Wirklichkeit des Erkennens ist der Grund, aus welchem am sichersten und leichtesten die Ewigkeit der Seele eingesehen wird.“

Zeller¹⁵⁷⁾, der gleichfalls eine ontologische Auffassung der Ideen vertritt und dessen grosse Autorität auch in dieser Frage recht einflussreich geworden ist, sieht in der Anamnesislehre „die einzige Lösung einer Frage von der höchsten wissenschaftlichen Bedeutung: der Frage nach der Möglichkeit eines selbständigen Forschens, eines über die sinnliche Wahrnehmung hinausgehenden Denkens“. Denn durchaus richtig bemerkt Zeller: „Wir könnten das, was wir noch nicht wissen, nicht suchen, und wenn wir es gefunden haben, das Gesuchte in ihm nicht erkennen, wenn wir es nicht schon vorher, noch ehe es uns bekannt und bewusst ist, unbewusst in uns gehabt hätten; und dies ist, wie Plato glaubt, nur unter der Voraussetzung möglich, dass wir es schon früher kennen gelernt und nur wieder vergessen haben. Wir könnten von dem allgemeinen Wesen der Dinge, welches unserer Wahrnehmung verborgen ist, von den Ideen, uns keinen Begriff bilden, wenn wir nicht die Anschauung derselben in einem früheren Leben gewonnen hätten.“

Bis hierher können wir Zeller nur beistimmen, aber viel zu einfach sind seine Erklärungen dieser so rätselhaften Anamnesislehre. Er hält diese Lehre für eine notwendige Folgerung, welcher sich Platon „wohl nicht entziehen konnte, wenn er einmal eine Präexistenz der Seele annahm, denn ein Dasein

von unendlicher Dauer muss doch irgend welche Spuren in derselben zurückgelassen haben, die in unserem Bewusstsein zwar vorübergehend verdunkelt, aber doch nicht für immer aus demselben getilgt sein können; und die Thatsachen, welche darauf hinweisen, dass wir unsere Begriffe schon ins Leben mitbringen, dienen ihm ebendesshalb als ein starker Erfahrungsbeweis für unser vorzeitliches Dasein“.

Zeller findet in der Wiedererinnerungslehre wohl einen der wichtigsten platonischen Lehrsätze, denn Platon redet von ihr „mit so dogmatischer Bestimmtheit, und ihr Zusammenhang mit dem Ganzen des Systems ist so augenscheinlich, dass wir sie unbedingt unter die lehrhaften Bestandteile desselben zählen müssen“. Er fügt aber hinzu, dass Platons Beweise für die Wahrheit und Unentbehrlichkeit dieser Lehre gewiss nicht schwer seien, auf seinem, Zellers, Standpunkt zu widerlegen; aber dass sie von Platon auf dem seinigen ernsthaft gemeint waren, sei unverkennbar.

Damit wird Zeller Platons tiefer Lehre keineswegs gerecht, er überschätzt bei weitem seine eigenen Kräfte und erkennt durchaus die grundlegende Bedeutung des Problems, welches in der Anamnesislehre zutage tritt. Teichmüller¹⁵⁸⁾ hat Zeller mit Recht vorgehalten, wie naiv er von Platon denke, wenn er glaube, „die Seelen sollen vor der Geburt die Ideen wirklich mit sinnlichen Augen geschaut haben, und das Intelligible soll einst sensibel gewesen sein“.

Teichmüller¹⁵⁹⁾ gibt selbst folgende originelle Darstellung der Lehre Platons, die derselben in durchaus kongenialer Weise gerecht wird.

„Wir finden nämlich in uns Begriffe, die durch keine Erfahrung jemals gegeben werden können und von denen doch alles Erkennen und Begreifen abhängt, z. B. die Begriffe der Gleichheit, Gerechtigkeit, Schönheit, des Masses, des Guten u. s. w. Alle Erscheinungen werden nach diesen benannt und beurtheilt, und doch kann keine Erscheinung das Wesen dieser Begriffe ganz herausstellen, sondern sie nähern sich demselben bloss und bringen uns bei ihrer Betrachtung zur Besinnung über das eigentliche Wesen, wonach sie streben. Plato nennt den Gegenstand dieser Begriffe „Gestalten“ oder „Formen“ und von ihm hat die spätere Philosophie bis heute den Namen „Ideen“ beibehalten. Da sie also a posteriori durch die Sinne nicht gegeben

werden können, so müssen sie a priori in der Seele sein, die sich an sie nur wiedererinnert.“

Durch dieses Wiedererinnern „an das Göttliche, das in den Ideen offenbar ist“, besinnt sich die Seele zugleich „auf ihr eigenes Wesen, welches das Ideale und Göttliche ist“.

Alles Symbolische, Metaphorische, Mystische und Dichterische lehnt Teichmüller¹⁶⁰⁾ geradeswegs ab und hält es als die entsprechende Kost für den unreifen Verstand, während als die klarste und einfachste wissenschaftliche Wahrheit erkannt wird, dass die Seele das wahrhaft Seiende, Ewige und Göttliche ist.

„Wie die Zeit nach dem Timäus das sinnliche Abbild der intelligiblen Ewigkeit ist, so ist die zeitliche oder geschichtliche Unsterblichkeit oder Unendlichkeit das sinnliche Abbild des intelligiblen ewigen Wesens der Seele, welches sich sinnlich gar nicht anders abbilden lässt.“ Die mythisch-metaphorische Darstellung wende Platon nur deshalb an und beschränke sich nicht allein auf die höchste wissenschaftliche Form, „weil er nicht Arianisch, sondern Athanasianisch verstanden werden will; denn was dem Athanasius der Gottmensch ist, das ist dem Plato die Welt, nämlich der eingeborene Sohn Gottes, ein seliger Gott. Für den Arianer ist die Welt dualistisch zerrissen, hier das beschränkte Theilnehmende an der Idee (*μετέχοντα*), dort transcendent die Idee als das, woran theilgenommen wird (*μετεχόμενον*). Für Plato aber existiert dieser Dualismus nicht; denn die Welt ist ihm zwar das Theilnehmende, aber zugleich das, woran theilgenommen wird; dieses Transcendente ist zugleich immanent, wie Athanasius dies in seinem für die Häretischen so schwer verständlichen Dogma ausdrückt, dass Christus, obschon theilnehmend doch zugleich das Wesen des Vaters selbst wäre, an welchem er theilnimmt (*οὐσία τοῦ πατρὸς, τὸ μετεχόμενον*)“. Die Welt ist nach Teichmüller offenbar „die fortwährende Geburt des Sohnes, der sowohl sein Sohn als sein Vater ist; im Menschen treten die Wehen als der Drang zur Entbindung des Gottes am stärksten hervor, und die Philosophie oder die Sokratische Kunst ist deshalb Entbindungskunst (Μαιευτική)“. Für die Philosophie ist die sinnliche Welt nur „ein dunkler Schattenriss, ein Abbild der Ewigkeit“, und sie sucht „aus der Sinneswahrnehmung und der Meinung mit Hülfe der ironischen mythischen Form die Wahrheit als Idee in ihrem reinen

(*εἰλικρινές*) Wesen zu entbinden“. Teichmüller muss es selbst weiterhin zugeben, dass die dialektisch-wissenschaftliche Form nur arianisch das Transzendente in seinem Ansichsein festhalten könne. Dieses Transzendente ist „grade das im unaufhörlichen Werden erscheinende ewige Wesen der Welt selbst und muss daher in seinem Anderssein (*θάτερον*) aufgewiesen werden“. Deshalb ist bei Platon „die mäeutische Entwicklung der Erkenntniss von der rein dialektischen nicht zu trennen; denn das Urbild (*εἶδος*, *παράδειγμα*) wird durch das Nachbild (*μίμημα*, *πῶγμα*) erkannt und das Nachbild durch das Urbild. Das Früher- und Spätersein des Einen gegen das Andere ist bloss die geschichtliche Spiegelung des wesentlichen Verhältnisses und implicirt daher nothwendig den Widerspruch, da die wesentlichen Verhältnisse als ewige immer zugleich sind“. Teichmüller irrt sich aber, wenn er „es für durchaus unbestritten“ hält, „dass man ohne dem Verständniss Plato's Abbruch zu thun, den Begriff in reiner Erkenntniss darlegen könnte, wie dies ja zum Theil wenigstens von Aristoteles geübt wird“. Er fühlt dieses selbst, indem er einschränkend weiter bemerkt, dass man erstens nicht vergessen dürfe, „dass sich in Plato diese Erkenntniss selbst erst entwickelte, und dass der dichterische Mann daher am Natürlichsten die Wege wandelte, auf denen er selbst unter der Führung des Sokrates zum Schauen der Wahrheit gelangt war, wie er denn ja auch für solche schreibt, welche die Wahrheit noch nicht haben, sondern zu ihr erst erhoben werden sollen“. Und zweitens sei „ja grade Platonische Lehre, dass nur das Ewige begrifflich erkannt wird, das Werdende aber sinnlich. Die Ideen selbst als das Ewige sucht er darum immer möglichst rein begrifflich aufzufassen; die individuelle Seele aber und ihre Unsterblichkeit ist offenbar Zeitliches und kann daher nach seiner stricten Lehre nicht rein begrifflich dargestellt werden, weil sie sonst nichts Zeitliches in sich enthielte. Die einzige adäquate Darstellung der Unsterblichkeit und der Präexistenz ist also die Metapher und der Mythos“. Denn „die Idee, sofern sie ihre Parusie hat in dem Geschichtlichen, verlangt immer das Athanasianische Dogma und ist das offenbare Geheimniss oder die geheimnissvolle Offenbarung“. Bei Teichmüller scheint darum Platon „weder im Widerspruch mit sich zu stehen, noch wegen mythisch-metaphorischer Rede

verklagt werden zu dürfen; denn sein System fordert sowohl den immerwährenden scheinbaren Widerspruch wie die eigenthümliche metaphorische Erkenntnisform“. Er überschätzt hierbei das rein begriffliche Erkennen beim Erfassen des Soseins. Dasselbe macht nicht nur nach seinen eignen Worten die Idee zu etwas Transzendente, sondern zerstückelt sie auch, vermittelt sie uns nicht als etwas Ganzes, als eine Struktur. Die Idee als Struktur kann uns nur im Schauen offenbar werden, und das Begreifen ist nur ein sekundärer Prozess, indem das zur logischen Klarheit sich gestaltet, was in der Gegebenheit, im Dasein als ein Sosein geschaut wird.

Der Zusammenhang zwischen Erkenntnisphäre und Seinsphäre in der platonischen Philosophie bleibt bei Teichmüller noch ungeklärt; dieses Problem findet seine Lösung bei Nicolai Hartmann¹⁶¹). Die Idee ist nach Hartmann Idealprinzip und Realprinzip zugleich. Darin liegt ihr Wert für das Erkenntnisproblem. „Sie ist Prinzip des Seienden, wie die Ausdrücke „an sich Seiendes“, „seiender Weise Seiendes“ zeigen; sie ist das „Urbild“ oder „Muster“, nach welchem die wirklichen Dinge geformt sind, an welchem sie „teilhaben“ und „durch welches“ sie so sind, wie sie sind. Und sie ist doch zugleich Prinzip der Erkenntnis, welches in innerem „Schauen“ der Seele, in ihrer „Besinnung“ auf sich selbst (*ιδέα, ἀνάμνησις*) erfasst wird. Es ist ein einziges Ideenreich, das zugleich in der Natur (im Werden) und in der Seele (im Wissen) waltet. Darum darf die Seele, wenn sie die „Wahrheit des Seienden“ sucht, sich nicht nach aussen an das werdende verlieren, sondern muss sich nach innen „in die *λόγοι* flüchten“ und in ihnen das Wesen der Dinge unmittelbar zu erschauen suchen. In diesem Sichzurückziehen in sich entfernt sie sich nicht vom Seienden, sondern kommt ihm näher; denn in der Tiefe (in den *λόγοι*) ist sie dem Wesen des Seienden verwandt; an ihrer Oberfläche aber, im sinnlichen Dingbewusstsein, ist sie von ihm geschieden und der Täuschung unterworfen. Das ist der Sinn des mythologischen Bildes der Anamnesis: das „Heraufholen eines ihr ureigenen Wissens“.“

Hartmann betont weiter, es wäre durchaus falsch, aus der inneren Ideenschau zu schliessen, das Wesen der Idee sei ein bloss immanentes, logisch-ideales. Denn das Ideenreich sei auch eine durchaus metaphysische Sphäre von Seinsprinzipien, d. h. der

Sachverhalt, weiss ihn aber wirklich nicht. Sokrates will nun zeigen, wie der Sklave sich nur Schritt für Schritt an die Wahrheit wiedererinnert, entsprechend der Struktur der Wiedererinnerung: *θεῶ δὴ αὐτὸν ἀναμνησκόμενον ἐφεξῆς, ὡς δεῖ ἀναμνησθεῖσθαι.* (Men. 82 e 12, 13). Er verdoppelt nach Angaben des Sklaven die Seiten AB und AD des gegebenen Quadrats und erhält dann das Quadrat AEBG, dessen Inhalt sechzehn Quadratfuss ausmachen muss. Es sollte aber die Seite eines Quadrats gefunden werden, dessen Inhalt nicht das Vierfache, sondern nur das Doppelte des gegebenen ist. Die gesuchte Seite muss also grösser sein als die gegebene zweifüssige, aber kleiner als die vierfüssige. Der Sklave gibt, ohne zu überlegen, drei Fuss an. Sokrates bringt nun den Sklaven, indem er die Konstruktion versuchsweise ausführt, dazu, einzusehen, dass die Fläche eines solchen Quadrats nur dreimal drei Fuss gross sein kann, d. i. neun Quadratfuss. Denn um eine dreifüssige Seite zu erlangen, müsse zur gegebenen Seite noch die Hälfte hinzugefügt werden: jede gegebene Seite (AB, AD) beträgt zwei Fuss, dazu kommt noch je ein Fuss (BK und DM), so ergibt sich denn das gemeinte Viereck (AKLM), dessen Inhalt neun Quadratfuss beträgt. Also auch die dreifüssige Seite ergibt noch nicht das gesuchte Quadrat, dessen Inhalt acht Quadratfuss ausmachen muss.

Jetzt gesteht der Sklave, der zweimal hintereinander falsche Antworten gegeben hat, beschämt sein Nichtwissen ein. Sokrates macht den Menon darauf aufmerksam, auf welcher Stufe der Wiedererinnerung der Sklave sich bereits befindet. Anfangs wusste er zwar nicht, welches die Seite der acht Quadratfuss grossen Figur sei, wie er es auch jetzt noch nicht weiss, aber damals glaubte er doch, es zu wissen, und antwortete zuversichtlich wie ein Wissender und glaubte, nicht im Zweifel zu sein. Jetzt aber fühlt er sich bereits ratlos, und wie er es tatsächlich nicht weiss, so vermeint er es auch nicht mehr zu wissen: *ἐννοεῖς αὖ, ὃ Μένων, οὗ ἐστιν ἤδη βαδίζων ὅδε τοῦ ἀναμνησθεῖσθαι; ὅτι τὸ μὲν πρῶτον ἦδει μὲν οὖ, ἥτις ἐστὶν ἡ τοῦ ὀκτώποδος χωρίου γραμμῆ, ὥσπερ οὐδὲ νῦν πω οἶδεν, ἀλλ' οὖν ᾤετο γ' αὐτὴν τότε εἰδέσθαι, καὶ θαρραλέως ἀπεκρίνετο ὡς εἰδώς, καὶ οὐχ ἠγγεῖτο ἀπορεῖν νῦν δὲ ἠγγεῖται ἀπορεῖν ἤδη, καὶ ὥσπερ οὐκ οἶδεν, οὐδ' οἶεται εἰδέσθαι. Ἀληθῆ λέγεις.* (Men. 84 a 3 — b 2). Diese Aporie ist für den Sklaven ein grosser Gewinn, bringt ihn im Wahrheitssuchen vorwärts und erleichtert das Auffinden des Sachverhalts. „Denn jetzt wird er

gern nach dem Sachverhalte weiterforschen, obwohl er ihn nicht kennt, damals aber glaubte er mit Leichtigkeit vielen gegenüber oft darin Recht zu haben, dass das doppelte Quadrat auch eine doppelt so lange Seite haben müsse“: *νῦν μὲν γὰρ καὶ ζητήσκειν ἂν ἡδέως οὐκ εἰδώς, τότε δὲ ὀραδίως ἂν καὶ πρὸς πολλοὺς καὶ πολλὰκις ᾗετ' ἂν εὖ λέγειν περὶ τοῦ διπλασίου χωρίου, ὡς δεῖ διπλασίαν τὴν γραμμὴν ἔχειν μήκει.* (Men. 84 b 10 — c 2).

Das Gefühl des Nichtwissens erweckt in dem Sklaven diese Aporie, diesen Zustand der Ratlosigkeit und zugleich die Sehnsucht nach Wissen: „Glaubst du nun“, sagt Sokrates, „er würde jemals den Versuch, nach dem zu forschen oder das zu lernen, was er glaubte zu wissen, ohne es doch zu wissen, gemacht haben, wenn er nicht zuvor ratlos gemacht worden wäre durch das erweckte Gefühl seines Nichtwissens, und von Sehnsucht nach dem Wissen ergriffen worden wäre?“ *οἷε οὖν ἂν αὐτὸν πρότερον ἐπιχειρῆσαι ζητεῖν ἢ μανθάνειν τοῦτο ὃ ᾗετο εἰδέναί οὐκ εἰδώς, πρὶν εἰς ἀπορίαν κατέπεσεν ἠγησάμενος μὴ εἰδέναί, καὶ ἐπόθησεν τὸ εἰδέναί;* (Men. 84 c 4—6).

Sokrates zeigt weiter, wie dieser Zustand der Aporie den Sklaven dazu führt, forschend das zu finden, was er jetzt nicht weiss. Menon soll nur aufpassen, ob er Sokrates nicht dabei ertappe, dass er den Sklaven belehre und ihm erläutere, und nicht nur dessen eigene vermeinte Sachverhalte abfrage: *σκέψαι δὴ ἐκ ταύτης τῆς ἀπορίας ὅτι καὶ ἀνευρήσει ζητῶν μετ' ἐμοῦ, οὐδὲν ἄλλ' ἢ ἐρωτῶντος ἐμοῦ καὶ οὐ διδάσκοντος· φύλαττε δὲ ἂν πού εὔρησ με διδάσκοντα καὶ διεξιόντα αὐτῷ, ἀλλὰ μὴ τὰς τούτου δόξας ἀνερωτῶντα.* (Men. 84 c 10 — d 2). Sokrates versucht beim Sklaven den Grund des anfänglichen Irrtums aufzudecken, der darin bestand, dass nicht die Seite, sondern die Fläche des gegebenen Quadrats verdoppelt werden soll. Nicht das vierfache, sondern das doppelte Quadrat des anfänglich gegebenen war zu finden, also muss das vierfache Quadrat halbiert werden, damit man das doppelte Quadrat des gegebenen erhält. Das vierfache (AEFG) besteht aus vier gleichen Quadraten, von denen ein jedes durch eine Diagonale halbiert werden kann. Diese Diagonalen (DB, BH, HJ, JD) teilen jedes von den vier Quadraten in zwei gleiche Hälften und bilden zusammen ein Quadrat (DBHJ), welches die Hälfte des vierfachen ist, also den gesuchten Inhalt von acht Quadratfuss enthalten muss. Die Diagonale des gegebenen Quadrats ist folglich die gesuchte Seite des doppelten.

Menon muss nun zugeben, dass diese vermeinten Sachverhalte (*δόξαι*) im Sklaven selbst da sind, der vorher nie einen Unterricht in der Geometrie genossen hat: *ἐνῆσαν δέ γε αὐτῷ αὐταὶ αἱ δόξαι· ἢ οὐ;* (Men. 85 c 4). Folglich sind im Nichtwissenden doch da vermeinte wahre Sachverhalte über das, was er nicht weiss (*τῷ οὐκ εἰδότι ἄρα περὶ ὧν ἂν μὴ εἰδῆ ἔνεισιν ἀληθεῖς δόξαι περὶ τούτων ὧν οὐκ οἶδε;* Men. 85 c 6, 7), und wie im Traum werden sie wieder lebendig und bilden schliesslich ein genaues Wissen, sobald man ihn oftmals und auf vielfache Art nach dem nämlichen fragt. Das Wissen aber aus sich selbst hervorholen heisst so viel wie sich wiedererinnern: *τὸ δὲ ἀναλαμβάνειν αὐτὸν ἐν αὐτῷ ἐπιστήμην οὐκ ἀναμνησκεισθαι ἐστίν;* (Men. 85 d 6, 7).

Die Wahrheit über das Sosein der Gegenstände muss also in unserer Seele jederzeit da sein: *ἀεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ.* (Men. 86 b 1, 2). Deshalb müssen wir unentwegt danach forschen, woran wir uns eben nicht erinnern, und versuchen, dasselbe wieder in Erinnerung zu bringen: *θαροῦντα χοῆ ὃ μὴ τυγχάνεις ἐπιστάμενος νῦν — τοῦτο δ' ἐστὶν ὃ μὴ μνησθένος — ἐπιχειρεῖν ζητεῖν καὶ ἀναμνησκεισθαι.* (Men. 86 b 2—4).

Sokrates zieht aus diesen theoretischen Ergebnissen auch praktische Folgerungen. Besonders tritt er mit Wort und Tat dafür ein, dass „der Glauben an die Notwendigkeit des Nachforschens nach dem, was man nicht weiss, uns tüchtiger und mannhafter macht und uns weniger träge sein lässt als wenn wir glauben, was man nicht wisse, sei unmöglich zu finden, und man müsse es also auch nicht erst suchen“. (Men. 86 a 6 — c 2).

Bei diesem Sklavenexperiment lassen sich scharf zwei Stufen unterscheiden: erstens die *elenktisch-negative* Stufe (Men. 82 b 9 — 84 b 2), wo dem Sklaven erst die Erkenntnis seiner Unwissenheit klargemacht wird, und zweitens die *positiv-protreptische* Stufe (Men. 84 d 3 — 86 c 6), wo der Sklave, durch blosse Fragen veranlasst, Schritt für Schritt die neue Wahrheit findet¹⁶³.

Natorp bezeichnet dieses Verfahren als das analytische, welches bis jetzt noch in der Mathematik angewandt wird, und dessen Gebrauch in der Mathematik selbst von den Historikern dieser Wissenschaft auf Platon zurückgeführt wird¹⁶⁴.

M a r c k ¹⁶⁵) sieht in diesem Verfahren die Methode der hypothetischen Begriffserörterung, die logische Struktur desjenigen Wissens, welches vom bewussten Nichtwissen aus gewonnen werden kann, und findet das Muster gleichfalls in dem Verfahren der Mathematik.

Denn auch die Mathematik „geht vom Bewusstsein des Nichtwissens aus und sie löst die Aufgabe, indem sie unabhängig von aller Erfahrung statt alles Suchens die Lösung des Problems, das Resultat der Aufgabe als Annahme, als Hypothese setzt“. Das ganze Verfahren spielt sich dann im Rahmen der Hypothese ab, und keine neue Vorstellung kommt von aussen zu dieser Hypothese hinzu, „sondern diese wird in die Konsequenzen zerlegt, in welchen es sich lediglich um Vorstellungen handelt, die im Problem selbst gegeben sind“. Die Konsequenzen aus der Annahme müssen dem im Problem Geforderten genügen. „Denn die Hypothese ist Setzung vor der Frage an die Erfahrung, und im Rahmen der Hypothesis allein spielt sich die Untersuchung ab. Das *ἐπεῖναι τῆ ψυχῆ* der Vorstellungen ist damit begründet, wie es Plato an dem Versuche mit dem mathematik-unkundigen Sklaven zeigt.“

Der erkenntnistheoretische Standpunkt der Marburger lässt das Gegenständliche völlig beiseite und verlegt den Schwerpunkt in das erkennende Subjekt, dessen Begriffserörterungen aber nur dann über das Subjekt hinausgehen, wenn sie seinsbezogen sind.

Ebenso verfehlt wäre es hier von der Phänomenologie zu sprechen. Denn diese ist nach Husserl ¹⁶⁶) „eine rein deskriptive, das Feld des transzendental reinen Bewusstseins in der puren Intuition durchforschende Disziplin“. Husserl ist sich im Gegensatz zu den Marburgern durchaus klar, dass die „alten hochentwickelten eidetischen Disziplinen, die mathematischen, insbesondere Geometrie und Arithmetik“ einen Gegensatz zu einer „Wesenlehre der Erlebnisse“ bilden. Da die Phänomenologie eine materiale eidetische Wissenschaft ist, so beschränkt sich Husserl auf eine materiale mathematische Disziplin, die Geometrie, und zeigt, dass die Phänomenologie nicht als eine „Geometrie der Erlebnisse“ konstituiert werden könne. Denn „die bekannten eidetischen Wissenschaften“ gehen nicht beschreibend vor, die Geometrie z. B. erfasst weder „die niedersten eidetischen Differenzen, also die unzähligen in den Raum zu zeichnenden Raumgestalten

in Einzelintuitionen“, noch beschreibt und ordnet sie dieselben, wie es die deskriptiven Naturwissenschaften hinsichtlich der empirischen Naturgestaltungen tun. „Die Geometrie fixiert vielmehr einige wenige Arten von Grundgebilden, die Ideen Körper, Fläche, Punkt, Winkel und dgl., dieselben, die in den „Axiomen“ die bestimmende Rolle spielen. Mit Hilfe der Axiome, d. i. der primitiven Wesensgesetze, ist sie nun in der Lage, alle im Raume „existierenden“, d. i. ideal möglichen Raumgestalten und alle zu ihnen gehörigen Wesensverhältnisse rein deduktiv abzuleiten, in Form exakt bestimmender Begriffe, welche die unserer Intuition im allgemeinen fremd bleibenden Wesen vertreten.“

Die „Eidetik der Erlebnisse“ darf also nicht als eine „Geometrie der Erlebnisse“ aufgefasst werden. Die Phänomenologie will „eine deskriptive Wesenslehre der transzendental reinen Erlebnisse in der phänomenologischen Einstellung sein, und wie jede deskriptive, nicht substruierende und nicht idealisierende Disziplin hat sie ihr Recht in sich. Was irgend an reduzierten Erlebnissen in reiner Intuition eidetisch zu fassen ist, ob als reelles Bestandstück oder intentionales Korrelat, das ist ihr eigen, und das ist für sie eine grosse Quelle von absoluten Erkenntnissen.“ Aber diese „absoluten Erkenntnisse“ beziehen sich nur auf das immanente Sein, welches in dem Sinne absolutes Sein sein soll, dass es prinzipiell *nulla re indiget ad existendum*. Die Welt der „transzendenten res“ dagegen soll durchaus auf Bewusstsein, und zwar nicht auf logisch erdachtes, sondern aktuelles, angewiesen sein.

Eine solche Einschränkung des Seins findet sich nicht bei Platon. Sein Verfahren offenbart nicht nur das immanente Sein, sondern das Sein als solches, und muss deshalb von dem phänomenologischen durchaus unterschieden werden.

Oskar Becker¹⁶⁷⁾ hat, von der Phänomenologie ausgehend, Platons Verfahren ebenfalls eine zu einseitige Deutung geben wollen. Durch die Anamnesis „hat Plato den „apriorischen“ Charakter alles „mathematischen“, eigentlich erlernbaren Wissens entdeckt. Es ist in der Tat im wörtlichsten Sinne Wissen vor der Erfahrung dieses unseres Lebens. Das mathematische Wissen ist also einerseits Wissen „von der Sache allein her“, unabhängig von persönlicher faktischer Erfahrung. Andererseits gerade deswegen nicht von aussen kommend, uns im Leben im Sinn von „Erfahrung“ begehend, sondern unbewusst

in uns beschlossen, seit mythischer Vorzeit. Nur der Anstoss zu seinem Wiederbewusstwerden kann aus der Erfahrung kommen, durch Fragen kann auf es aufmerksam gemacht werden, gelehrt werden kann es nicht. Das Rätsel von Lehren und Lernen wird also dadurch „gelöst“, das die Möglichkeit eigentlichen Lehrens und Lernens (im naiven Sinn) geleugnet wird“. Ontologisch betrachtet, ist für Becker „Platons These von der *ἀνάμνησις* zu interpretieren als die Behauptung des prähistorischen bzw. subhistorischen Ursprungs mathematischer Erkenntnis“. Denn „a priori“ kann nichts anderes heissen als „von dem Früheren her“, d. h. aus dem früheren Leben her ... Das frühere Leben ist die „Vorzeit“, das prähistorische Dasein; dieses ist wahrhaft vor der *ιστορία*, d. h. der leibhaften Erfahrung. Es ist bei jedem Einzelnen seine eigene frühe Kindheit, bei jedem Volke seine vorgeschichtliche Epoche, bei der Menschheit überhaupt das „Frühmenschliche“, das primitive Seelenleben. Es ist nicht im groben Sinne „vergangen“, es lebt noch in uns, obzwar verborgen: als das sogenannt „Unbewusste“ oder „Unterbewusste“, wie wir sagen wollen: als das Subhistorische“.

Platon hat nicht nur intuitiv „die Spannung zwischen Historischem und Nichthistorischem“, zwischen Dasein und Sosein erkannt, er hat sogar diese Unterscheidung beider Sphären tiefer zu erfassen und das Verflochtensein derselben sich klarzumachen versucht.

Deshalb wäre es vielleicht richtiger, dieses Verfahren als ein eidetisches zu bezeichnen, welches unmittelbar das Sosein der Gegenstände in strukturgesetzlicher Form erschliesst. Das Sosein der Gegenstände in einer eidetischen Schau erfassend, versucht das eidetische Verfahren deren Strukturgehalt in allen ihren Strukturformen zu bestimmen, die Frage nach dem Dasein vorläufig völlig beiseite lassend. Die Anwendung dieses Verfahrens ist nicht so einfach, das empirische Dasein tritt störend dazwischen. Deshalb muss erst das elenktisch-negative Verfahren einsetzen, um nur das Sosein als solches rein eidetisch zum Bewusstsein zu bringen. Erst wenn dieses geschehen ist, kann die positive Aufgabe geleistet werden — das Sosein strukturgemäss zu bestimmen.

So ergab sich (Men. 85 c 9 — d 1), dass der Sklave nur die Sachverhalte (*δόξαι*) vermeint hatte, die in seiner eigenen Seele

da waren. Diese Sachverhalte (*δόξαι*) treten erst in allgemeinen Zügen wie Traumgebilde auf, beim flüchtigen Schauen können deshalb Fehler unterlaufen, und erst beim längeren und tieferen Schauen gewinnen diese allgemeinen Umrisse die genaue Struktur eines sicheren Wissens. Sokrates konnte mit vollem Recht behaupten, der Sklave habe nicht durch Belehrung, sondern nur durch blosses Fragen aus sich selbst heraus das Wissen gewonnen. Diese Fragen zwingen den Sklaven genauer die Gebilde anzuschauen, das mit ihnen vermengte Dasein abzulösen und somit das Sosein in seiner allgemeinen Struktur zu erfassen, denn „die Wahrheit über das Sein der Gegenstände ist uns immer in der Seele gegeben“: *ἀεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ*. (Men. 86 b 1, 2).

Dieses eidetische Verfahren wird nun angewandt, um das Sosein der Tugend zu bestimmen. Ausgegangen wird dabei von der Voraussetzung, dass die allgemeine Struktur derselben erfasst ist. Sokrates hält es für nötig, nochmals die Technik des Verfahrens zu erläutern. (Men. 86 d 2 — 87 c 3).

Ausgehend von einer Voraussetzung sollen die sich ergebenden Folgerungen einer Betrachtung unterzogen werden, wie es die Geometer öfters machen. Wenn jemand sie fragte, ob es möglich sei, in diesen Kreis jenes Dreieck seinem Flächeninhalt nach einzuschreiben, dann würden sie, die Beschaffenheit des betreffenden Dreiecks so oder so voraussetzend, sagen können, ob eine Einschreibung desselben in den Kreis möglich ist oder nicht. So soll nun auch mit der Tugend verfahren werden. Wenn die Struktur der Tugend eine solche oder solche ist, dann müssen sich die oder jene Strukturverhältnisse ergeben. Platon formuliert das folgendermassen: „Da wir hinsichtlich der Tugend weder wissen, was sie ist, noch wie sie beschaffen ist, so müssen wir auf Grund einer Voraussetzung erwägen, ob sie lehrbar ist oder nicht lehrbar“. Dann ergibt sich folgende Fragestellung: welche Struktur muss die Tugend als ein geistiges Sein haben, wenn sie lehrbar oder nicht lehrbar sein soll: *ὧδε λέγοντες: Εἰ ποῖόν τι ἐστὶν τῶν περὶ τὴν ψυχὴν ὄντων ἀρετῆ, διδακτὸν ἂν εἴη ἢ οὐ διδακτὸν*; (Men. 87 b 5, 6). Lehrbar kann die Tugend aber nur sein, wenn sie ein Wissen (*ἐπιστήμη*) ist. Ist die Tugend nun ein Wissen oder etwas vom Wissen Verschiedenes? Angenommen, die Tugend wäre etwas anderes als Wissen, so wäre sie nicht lehrbar, d. i. durch Wiedererinnerung erfassbar, denn

nur Wissen kann den Menschen gelehrt werden. Wenn die Tugend aber Wissen ist, so muss sie offenbar lehrbar sein. Es gilt nun festzustellen, ob die Tugend ein Wissen ist oder nicht. Die Tugend ist nun ein Gut. Wenn es irgendein Gut gäbe, das ohne Wissen bestehen kann, so wäre es möglich, dass die Tugend kein Wissen wäre. Sokrates versucht deshalb zu zeigen, dass es kein Gut gibt, das nicht auf Wissen beruht.

Gut sind wir durch die Tugend, wenn aber gut auch nützlich; denn alles Gute ist nützlich. Unbedingt nützlich ist aber nur die Einsicht (*φρόνησις*). Wenn also Tugend ein geistiges Sein ist, dem notwendig zukommt, nützlich zu sein, dann muss sie Einsicht (*φρόνησις*) sein. Denn alles geistige Sein ist an und für sich weder nützlich noch schädlich; nützlich oder schädlich wird es erst durch das Hinzukommen der Einsicht oder der Torheit: *εἰ ἄρα ἀρετὴ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ τί ἐστὶν καὶ ἀναγκαῖον αὐτῷ ὠφελίμῳ εἶναι, φρόνησιν αὐτὸ δεῖ εἶναι, ἐπειδήπερ πάντα τὰ κατὰ τὴν ψυχὴν αὐτὰ μὲν καθ' αὐτὰ οὔτε ὠφέλιμα οὔτε βλαβερά ἐστιν, προσγενομένης δὲ φρονήσεως ἢ ἀφροσύνης βλαβερά τε καὶ ὠφέλιμα γίνεται. κατὰ δὴ τοῦτον τὸν λόγον ὠφελίμῳ γε οὔσαν τὴν ἀρετὴν φρόνησιν δεῖ τιν' εἶναι.* (Men. 88 c 4 — d 3)¹⁶⁸.

Deshalb muss die Tugend als etwas Nützlichliches unbedingt eine Art Einsicht sein. Wenn dies der Fall ist, dann sind die Tugendhaften nicht von Natur tugendhaft, und die Tugend erweist sich als lehrbar. Wenn aber irgendein Gegenstand, nicht etwa bloss die Tugend, lehrbar ist, dann muss es notwendig Lehrer und Schüler dafür geben. Wofür es aber weder Lehrer noch Schüler gibt, davon muss man vermuten, dass es nicht lehrbar sei. Nun gesteht Sokrates, Lehrer der Tugend habe er trotz aller angewandten Mühe nicht ausfindig machen können. Die Erfahrung spräche gegen eine solche Struktur der Tugend, und somit müsse die Tugend eine andere Struktur haben als angenommen wurde, also wohl nicht lehrbar sein. (Men. 88 d 4 — 90).

Diese ganze Untersuchung stellt unbestreitbar das Musterbeispiel einer Strukturanalyse dar. Die Annahme eines bestimmten Soseins der Tugend ergibt ganz bestimmte Strukturverhältnisse. Ist die Tugend ein Wissen, so muss sie auch lehrbar sein. Diese Annahme erweist sich aber als hinfällig, da ein solches Sosein mit dem Dasein in Konflikt gerät — in der Erfahrung findet sich kein Seiendes mit einem solchen Sosein. Ein solches Sosein

tritt also nicht mit der Daseinsform auf, sondern hat eine andere Seinsform.

Hier scheiden sich wiederum deutlich die Wege Platons von der Phänomenologie, die eine Wesenslehre nicht realer, sondern transzendental reduzierter Phänomene sein will¹⁶⁹), während Platon nie den Zusammenhang mit der Wirklichkeit aufgibt und die Strukturanalysen als eine vorläufige Arbeitsmethode ansieht. Nur das eidetische Verfahren, die Wesensschau erfasst das Sosein im Dasein und erschliesst zugleich alle möglichen Seinsstrukturen.

Deshalb ist es verständlich, warum am Schlusse des Menon die Bedeutung des richtigen Vermeinens (*ὀρθή δόξα*) stark hervorgehoben wird¹⁷⁰). Die Verbindung mit der Wirklichkeit soll nicht verloren gehen. Denn die „*ὀρθή δόξα*“ vermeint das Richtige in der Wirklichkeit, d. h. erfasst die wesentlichen Verhältnisse im Dasein, ohne sich Rechenschaft darüber abgeben zu können, d. h. ohne die wesentlichen Strukturen zu erschauen: *οἰόμενος μὲν ἀληθῆ, φρονῶν δὲ μή*. (Men. 97 b 6, 7). Dazu gelangt sie erst, wenn sie mit der Einsicht verbunden ist. Wohl ist oft das wahre Vermeinen für richtiges Handeln kein schlechterer Führer als Einsicht: *δόξα ἄρα ἀληθῆς πρὸς ὀρθότητα πράξεως οὐδὲν χειρῶν ἡγεμῶν φρονήσεως*. (Men. 97 b 9, 10). Aber leider beharren diese vermeinten wahren Sachverhalte nicht lange, sie „entweichen aus der Seele des Menschen“. Ihren rechten Wert erhalten sie erst dann, wenn sie gebunden werden durch Erwägung der Grundlegung (*αἰτίας λογισμῶ*), was durch Wiedererinnerung geschieht. Sind sie aber einmal festgelegt, sind ihre wesentlichen Strukturen erschaut, dann verwandeln sie sich in sichere Sachkenntnisse, die sich eben durch jenes Gebundensein von dem richtigen Vermeinen unterscheiden: *καὶ γὰρ αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς, ὅσον μὲν ἂν χρόνον παραμένωσιν, καλὸν τὸ χρῆμα καὶ πάντ' ἀγαθὰ ἐργάζονται πολὺν δὲ χρόνον οὐκ ἐθέλουσι παραμένειν, ἀλλὰ δραπετεύουσιν ἐκ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε οὐ πολλοῦ ἄξιαί εἰσιν, ἕως ἂν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῶ. τοῦτο δ' ἐστίν, ὃ Μένων ἐταῖρε, ἀνάμνησις, ὡς ἐν τοῖς πρόσθεν ἡμῶν ὁμολόγηται. ἐπειδὴν δὲ δεθῶσιν, πρῶτον μὲν ἐπιστήμαι γίνονται, ἔπειτα μόνιμοι καὶ διὰ ταῦτα δὴ τιμιώτερον ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης ἐστίν, καὶ διαφέρει δεσμῶ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης*. (Men. 97 e 6—98 a 8).

Wie wichtig diese Unterscheidung von richtigem Vermeinen und Wissen für Platon ist, zeigen Sokrates' Worte, der

diese Unterscheidung als einen der wenigen Sachverhalte hervorhebt, die er ganz genau wisse: *ὅτι δὲ ἐστὶν τι ἄλλοῖον ὁρθῆ δόξα καὶ ἐπιστήμη, οὐ πᾶν μοι δοκῶ τοῦτο εἰκάξαι ἀλλ' εἶπερ τι ἄλλο φαίην ἂν εἰδέναι — ὀλίγα δ' ἂν φαίην — ἐν δ' οὖν καὶ τοῦτο ἐκείνων θείην ἂν ὦν οἶδα.* (Men. 98 b 2 — 5).

Natorp fasst, wie wir schon bemerkten¹⁷¹⁾, diese Stelle viel zu einseitig, nur erkenntnistheoretisch auf. Nicht das beziehende, Rechenschaft gebende Denken, das durch Frage und Antwort, Grundlegung und Entwicklung der Gründe und Folgen die Erkenntnis bindet, meint hier Platon, sondern das in die tiefsten Strukturen der Gegenstände eindringende Schauen, das zugleich das Sosein im Dasein in allen seinen wesentlichen Bezügen erfassen möchte und dadurch zur Grundlegung aller Philosophie wird.

Ogleich Platon sich bereits in den Grundzügen Klarheit geschafft hat, bereitet ihm das Problem der „*ὁρθῆ δόξα*“ noch viel Mühe und beschäftigt ihn noch öfter.

Für die Lösung des vorliegenden Problems, die Bestimmung der Struktur der Tugend, erweist sich das richtige Vermeinen (*ὁρθῆ δόξα*) ebenso wie das Wissen (*ἐπιστήμη*) als unbrauchbar. Deshalb kann die Tugend nur durch göttliche Schickung (*θεῖα μοίρα*) bei denen da sein, die ihrer teilhaftig sind. Einen anderen Ausweg aus dieser Aporie gibt es nicht. (Men. 99 e 3 — 100 a 2). Mit vollem Recht lehnt Platon selbst zum Schlusse die genetische Seite des Problems ab „die gewisse Erkenntnis des Sachverhaltes werden wir erst dann erlangen, wenn wir, ehe wir fragen, auf welche Art und Weise bei den Menschen Tugend da ist, zuvor die Untersuchung an und für sich anstellen, was die Tugend eigentlich ist“: *τὸ δὲ σαφές περὶ αὐτοῦ εἰσόμεθα τότε, ὅταν πρὶν ᾗτιν τρόπῳ τοῖς ἀνθρώποις παραγίγνεται ἀρετή, πρότερον ἐπιχειρήσωμεν αὐτὸ καθ' αὐτὸ ζητεῖν τί ποτ' ἔστιν ἀρετή.* (Men. 100 b 4 — 6).

Platon gibt es selbst zu, dass ihm die eidetische Schau der Tugend noch nicht gelungen ist. Eines scheint ihm vollständig klar zu sein, dass nur auf diesem Wege — in der Anamnesis, wie er es nennt — die Gegenstände im Sosein erfasst werden können.

d. Aporien.

Nicht leicht ist es Platon geworden, sich die Grundlagen seines Philosophierens zu schaffen, wie sie im Menon zutage traten. Von nun an aber beschäftigt ihn unentwegt die Ausarbeitung dieser Grundlagen und führt ihn allmählich zur vollständigen Ausbildung seiner Philosophie, „der sogenannten Ideenlehre“. Vieles aber kann er sich noch nicht erklären, manches bleibt ihm vorläufig noch Problem. Das wenige Gewisse besteht zum grössten Teil in der Gewissheit der Richtigkeit des einzuschlagenden Weges der Untersuchung und in der Überzeugung, dadurch zu den evidenten Grundlagen aller Philosophie zu gelangen. In einem Dialoge, der in loserem Zusammenhange mit dem eben behandelten Thema, mit der Struktur der Tugend, steht, — im Euthydemos¹⁷²⁾, treten manche Züge dieses Ringens in voller Klarheit zutage.

Dieser Dialog, nicht mit Unrecht als ein Satyrspiel¹⁷³⁾ bezeichnet, zeigt die lächerlichen Konsequenzen, die sich ergeben, wenn nur die Wörter allein und deren Bedeutung zur Grundlage des Philosophierens gemacht werden. Platon versucht hier deshalb scharfe Grenzen zwischen seiner eigenen Philosophie und dem Treiben der sogenannten Eristiker zu ziehen¹⁷⁴⁾. Diese letzteren, hier im Dialog als Brüderpaar Euthydemos und Dionysodoros karikiert, behaupten, die Tugend „besser und schneller als sonst irgend jemand den Menschen mitteilen zu können“. (Euthyd. 273 d 8, 9). Sokrates zeigt nun, dass das nur leere Worte sind. Denn dieses edle Brüderpaar weiss trotz aller Schliche über das Sosein der Gegenstände keinen Bescheid: *τὰ μὲν πράγματα οὐδὲν ἄν μᾶλλον εἰδείη πῆ ἔχει*. (Euthyd. 278 b 5). Sie verstehen sich bloss darauf, den Menschen durch Benutzung der verschiedenen Wortbedeutungen (*διὰ τὴν τῶν ὀνομάτων διαφορὰν*) einen Schabernack zu spielen: sie stellen ihnen ein Bein und bringen sie zu Fall, etwa so wie man einem, der sich setzen will, unversehens den Stuhl wegzieht und nun herzlich lacht, wenn man ihn rücklings niederpurzeln sieht. (Euthyd. 278 b 2 — c 1). Dagegen gibt nur das Studium der Philosophie die beste Anleitung zum Streben nach der Tugend, denn die Weisheit ist lehrbar¹⁷⁵⁾ und scheint zugleich, allein unter allem Seienden, den Menschen glückselig und zielsicher zu machen: *νῦν οὖν ἐπειδὴ σοὶ καὶ διδακτὸν δοκεῖ*

καὶ μόνον τῶν ὄντων εὐδαίμονα καὶ εὐτυχῆ ποιεῖν τὸν ἄνθρωπον, ἄλλο τι ἢ φαίης ἂν ἀναγκαῖον εἶναι φιλοσοφεῖν καὶ αὐτὸς ἐν νῶ ἔχεις αὐτὸ ποιεῖν; (Euthyd. 282 c 8 — d 2). Gewiss, Platon muss es eingestehen, berühren die Eristiker in den Klopffechtereien zwei Aporien, die auch für Platon selbst von der grössten Wichtigkeit und die für ihn auf Grund der bisherigen Entwicklung noch schwer lösbar sind, die er aber bestimmt noch zu lösen hofft.

Die erste Aporie betrifft die Behauptung, dass man nicht irren, also auch nicht lügen könne. Eine Behauptung, die nach Aristoteles¹⁷⁶⁾ von Antisthenes stammt und später von verschiedenen Eristikern in ihren Kontroversen stark missbraucht wurde.

Hier im Euthydemos tritt sie in folgendem Gewand auf. Jeder, der spricht, spricht doch von keinem anderen Seienden als eben von dem, das er aussagt: οὐκοῦν εἴπερ λέγει αὐτό, οὐκ ἄλλο λέγει τῶν ὄντων, ἢ ἐκεῖνο ὅπερ λέγει. (Euthyd. 284 a 1, 2). Zu dem Seienden gehört nun auch jenes, von dem er redet, und zwar als ein Seiendes für sich, abgesondert vom übrigen Seienden: ἐν μὴν κἀκεῖνό γ' ἐστὶν τῶν ὄντων, ὃ λέγει, χωρὶς τῶν ἄλλων. (Euthyd. 284 a 3, 4). Wer also von jenem spricht, spricht von etwas Seiendem. Wer aber das Seiende und die einzelnen seienden Gegenstände aussagt, der redet die Wahrheit und lügt folglich nicht: ἀλλὰ μὴν ὃ γε τὸ ὄν λέγων καὶ τὰ ὄντα τάληθῆ λέγει ὥστε ὁ Διονυσόδωρος, εἴπερ λέγει τὰ ὄντα, λέγει τάληθῆ καὶ οὐδὲν κατὰ σοῦ ψεύδεται. (Euthyd. 284 a 5—7). Denn wer lügt, der sagt nicht das Seiende. Ein solches Nichtseiendes hat nichts mit dem Seienden zu tun, und ist also überhaupt nicht. Der Lügende müsste ein durchaus Nichtseiendes herstellen können, was aber unmöglich ist. Mithin redet niemand die Unwahrheit, sondern wenn er spricht, so redet er die Wahrheit und verleiht einem Seienden Ausdruck: οὐκ ἄρα τὰ γε μὴ ὄντ', ἔφη, λέγει οὐδεὶς — ποιοῖ γὰρ ἂν ἤδη τί· σὺ δὲ ὠμολόγηκας τὸ μὴ ὄν μὴ οἶόν τ' εἶναι μηδένα ποιεῖν — ὥστε κατὰ τὸν σὸν λόγον οὐδεὶς ψευδῆ λέγει, ἀλλ' εἴπερ λέγει Διονυσόδωρος, τάληθῆ τε καὶ τὰ ὄντα λέγει. (Euthyd. 284 c 2—6). Daraus folgt auch, dass Widerspruch unmöglich ist, denn zu jedem Seienden gehört doch seine Aussage: εἶσιν ἐκάστῳ τῶν ὄντων λόγοι. (Euthyd. 285 e 9). Wie sollte dann aber Widerspruch möglich sein? Entweder machen beide die zu demselben Sachverhalte (πραῖγμα) gehörende Aussage, oder

keiner von beiden tut die zu dem Sachverhalte gehörende Aussage. In beiden Fällen ist aber ein Widersprechen unmöglich. (Euthyd. 286 a 1 — b 6).

Platon lässt hier Sokrates sehr richtig bemerken, dass dieser Standpunkt, konsequent durchgeführt, entweder sich selbst den Garaus macht (286 c 4), oder indem er andere zu Boden werfen will, selbst zu Boden sinkt (288 a 4). Denn die Ansicht, jedes Vermeinen und also jede Aussage sei wahr, widerlegt sich selbst, indem sie auch die Ansicht dessen, der vermeint, nicht jedes Vermeinen sei wahr, für wahr erklärt, also sich selbst umstürzt oder auf den Kopf stellt. Sonst weiss Platon hier nichts zu sagen. Er hat jedenfalls aber das Empfinden, dass diese Aporie nicht so ohne weiteres abzumachen ist, da sie Urschwierigkeiten der menschlichen Erkenntnis aufdeckt.

Im *Kratylos* und später auch im *Theaitetos* kommt Platon auf dieses Problem zurück und versucht jene jedenfalls schwierige Aporie noch einmal gründlicher zu lösen. Hier im *Euthydemos* formuliert Platon nur scharf die Aporie, die sich aus diesem Satze ergibt: Wenn es nämlich nicht möglich ist, Unwahres zu sagen noch auch es zu denken, noch unvernünftig zu sein, ist es dann nicht auch unmöglich, bei irgendeiner Tätigkeit einen Fehler zu machen? Denn wer etwas tut, der kann dann dasjenige, was er tut, gar nicht verfehlen: *πράττοντα γὰρ οὐκ ἔστιν ἀμαρτάνειν τούτου ὃ πράττει*. (Euthyd. 287 a 3, 4). Überzeugt ist er, dass nur die Philosophie, nicht aber die Eristik einen Ausweg aus dieser Aporie schaffen kann. Denn nur der Dialektiker bestimmt über den richtigen Gebrauch und die Anwendung der Gegenstände, selbst die Geometer, Astronomen und Rechenmeister übergeben ihre Entdeckungen ihm. Sie alle bringen ihre Zeichnungen nicht etwa hervor, sondern erforschen nur, was schon da ist (*τὰ ὄντα ἀνευρίσκουσιν*), und überlassen es dann dem Dialektiker, die Ergebnisse ihrer Entdeckungen einer Untersuchung zu unterziehen, soweit sie nicht jeglicher Einsicht bar sind. (Euthyd. 290 c 1—7).

Der Dialektiker wird auch diese Aporie lösen können, da er sein Augenmerk nicht auf das Dasein als solches, sondern auf den Sinn dieses Daseins richtet, welches sich im Sosein offenbart. Wenn es uns gelingen sollte, dieses Sosein zu erfassen, dann gelangen wir zu der Erkenntnis, die nicht nur sich selbst vermitteln kann, sondern auch über alles ein sicheres Wissen

mitteilen und damit zugleich uns glücklich machen kann. Solange wir dieses nicht erreicht haben, drehen wir uns im Kreise herum und sind weit davon zu wissen, worin denn eigentlich die Struktur jenes Wissens besteht, das uns glücklich machen soll: *καὶ ὅπερ ἔλεγον, τοῦ ἴσου ἡμῖν ἐνδεῖ ἢ ἔτι πλείονος πρὸς τὸ εἰδέναι τίς ποτέ ἐστιν ἡ ἐπιστήμη ἐκείνη ἢ ἡμᾶς εὐδαιμονας ποιήσει;* (Euthyd. 292 e 3—5). Das Suchen nach einem solchen Wissen muss also durchaus ernst genommen werden, und es müssen alle Mittel angewandt werden, um die Struktur desjenigen Wissens aufzuzeigen, dessen Innehaben es uns ermöglichen würde, das übrige Leben gut zu verbringen: *καὶ παντὶ τρόπῳ σπουδάσαι, καὶ σπουδάσαντας ἐπιδειξαι τίς ποτ' ἐστὶν ἡ ἐπιστήμη ἧς τυχόντες ἂν καλῶς τὸν ἐπίλοιπον βίον διέλθοιμεν.* (Euthyd. 293 a 4—6).

Interessant ist es nun zu verfolgen, wie die eben analysierte Aporie wieder in anderer Form zutage tritt.

Es ist doch ganz unmöglich, dass das, was ist, zugleich auch nicht ist: *τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν τὸ αὐτὸ εἶναι τε καὶ μὴ.* (Euthyd. 293 d 4, 5). Unverkennbar ist das die Urform des Satzes des Widerspruchs, wie er zuerst bei Parmenides (*ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν*, Diels, Parm. fr. 6) aufgetreten ist und dort wie auch hier zugleich eine ontologische Urtatsache darstellt¹⁷⁷).

Wer also ein Wissen hat, muss ein Wissender sein. Ein Wissender besitzt also alles Wissen, denn, wenn er etwas nicht weiss, ist er doch ein Nichtwissender. Wenn jemand aber, wie hier z. B. Sokrates es tut, behaupten sollte, es gäbe vieles, was er nicht weiss, so ergibt sich, dass er einerseits das ist, was er ist, andererseits wieder, was er nicht ist, und zwar in bezug auf das Nämliche: *καὶ οὕτως τυγχάνεις ὧν αὐτὸς οὕτος ὅς εἰ, καὶ αὐτὸ πάλιν οὐκ εἶ, κατὰ ταῦτά ἅμα.* (Euthyd. 293 c 8 — d 1). Dieses ist aber dem Satze des Widerspruchs gemäss unmöglich. Wenn man eines weiss, weiss man alles, denn man kann nicht wissend und unwissend zugleich sein. Wenn jemand aber alles weiss, so besitzt er auch jenes gesuchte Wissen: *ἐπεὶ δὲ πάντα ἐπίσταμαι, κακείνην δὴ τὴν ἐπιστήμην ἔχω· ἄρα οὕτως λέγεις, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ σοφόν;* (Euthyd. 293 d 6—8). Dieser nicht einmal für Soseinstrukturen massgebende Standpunkt ruft, konsequent durchgeführt, im Dasein unmögliche Situationen hervor. Wer etwas weiss, muss dann alle wirklichen und möglichen Künste und Handfertigkeiten verstehen. Die Sophisten behaupten wirklich in der Lage zu sein, ein solches Wissen zu besitzen. Sie

verstehen sich nicht nur auf die Kunst des Zimmermanns und Schusters, sie wissen auch Bescheid über die Zahl der Sterne und Sandkörner, ja ihre Kenntnisse erstrecken sich auf die unfeinsten Dinge.

Nimmt man ein solches an und für sich seiendes Wissen an, dann erstreckt es sich nicht nur auf die Gegenwart, sondern auf alle Zeiten. Wodurch kann nun ein solches absolutes Wissen uns zuteil werden? Man muss doch das, was man weiss, durch irgend etwas wissen. Und dieses etwas, wodurch man das Wissen hat, kann nicht bald dieses, bald jenes sein, sondern es muss immer dasselbe sein. Da wir aber immer wissen, wissen wir alles durch dieses, und nicht einiges durch dieses, wodurch wir es wissen, anderes dagegen durch etwas anderes. Also wissen wir immer durch dieses eine alles, was wir überhaupt wissen. Denn es ist doch ganz unmöglich, schlechthin alles zu wissen, wenn wir nicht alles wissen: *δύναιο ἂν ἅπαντα ἐπίστασθαι, εἰ μὴ πάντα ἐπίσταιο; Τέρας γὰρ ἂν εἶη, ἢν δ' ἐγώ.* (Euthyd. 296 c 1—3). Wenn also jemand zugibt, dass er immer ein Wissen habe und alles wisse, so muss er offenbar doch ein solches Wissen schon als Kind gehabt haben, als er geboren wurde und als er gezeugt wurde. Ja, schon ehe er selbst geworden und ehe Himmel und Erde geworden, wusste er schlechthin alles, wenn er immer weiss: *δῆλον οὖν ὅτι καὶ παῖς ὢν ἠπίστω, καὶ ὅτ' ἐγίγνον, καὶ ὅτ' ἐφύου· καὶ πρὶν αὐτὸς γενέσθαι, καὶ πρὶν οὐρανὸν καὶ γῆν γενέσθαι, ἠπίστω ἅπαντα, εἶπερ ἄσι ἐπίστασαι.* (Euthyd. 296 c 10 — d 3).

An dieser Stelle, die wie eine Persiflierung des Menon aussieht, kreuzen sich zwei Probleme.

Unter Wissen wird hier verstanden: erstens der in einem erkennenden Ich sich vollziehende Erkenntnisakt, und zweitens das durch diesen Erkenntnisakt vermeinte Sein. Dieser Erkenntnisakt kann gewiss nicht immer das vermeinte Sein in allen seinen Strukturen erfassen. Das ist nur eine ideale Forderung für ihn, die er zu erreichen streben muss. Es wäre ja für das erkennende Ich von ausserordentlicher Bedeutung, wenn es, indem es etwas am Seienden erkennen würde, damit sogleich das ganze Gebiet des Seienden überschauen könnte. Die Strukturen des Seienden sind aber so mannigfaltig, wird man wohl annehmen müssen, dass die Erfassung gewisser Gebiete desselben

noch kein sicheres Urteil über das gesamte Sein als solches auszusprechen erlaubt. Jedenfalls, soviel ist sicher, muss dieses vermeinte Sein, der im Erkenntnisakt sich darstellende Sachverhalt, ganz unabhängig vom erkennenden Ich gelten. Aber doch nur insoweit, muss hier einschränkend hinzugefügt werden, als dieser Sachverhalt ein Sosein ausdrückt und an den wesentlichen Strukturen des Seins seinen Rückhalt findet.

Ein absolutes Wissen kann also nur in bedingter Weise gelten, wie wir es im *Kratylos* sehen werden, nicht aber an und für sich ganz unabhängig von dem in ihm vermeinten Sein. Wissen und Sein sind also wesentlich aufeinander bezogen, beide treten miteinander die verschiedensten Verflechtungen ein, aber können dieses nur, wie der *Menon* zeigte, wenn ihre Wurzeln sich irgendwo in der Tiefe als gemeinsam erweisen.

Die zweite Aporie, die hier im *Euthydemos* auftritt, ist nicht von geringerer Bedeutung als die erste. Schon im *Menon* trat sie zutage. Bei der Strukturanalyse ergab sich nämlich, dass die Annahme bestimmter Soseinsverhältnisse mit der tatsächlichen Wirklichkeit in Konflikt geraten kann. Hier im *Euthydemos* wird diese Aporie in verzerrter Form vorgebracht, aber die Urform der Aporie lässt sich bei genauerer Analyse unschwer wiederherstellen.

Im sogenannten dritten Waffengange der Sophisten wird von ihnen eine Reihe Aporien dargeboten, die, rein äußerlich betrachtet, an Verdrehtheit und Ungeheuerlichkeit ihresgleichen suchen. Die Platonforscher stehen ihnen meist ratlos gegenüber, selbst *Bonitz*, der sonst überall die verwickeltsten Zusammenhänge richtig aufdeckt, gesteht hier ganz resigniert sein Unvermögen ein. „Durch Anwendung dieses Gewaltmittels (Verweigern von Antworten auf *Sokrates'* Fragen) und unter Benützung der zufälligen Anknüpfungspuncte, die ein Wort darbietet, reihen sie ein Kunststück der Verdrehung an das andere; es lässt sich daher in einem Auszuge nicht wohl der Kitt bezeichnen, welcher die einzelnen Sätze an einander bindet, sondern nur eine Übersicht der Sophismen selbst geben“¹⁷⁸⁾.

Von neueren Forschern hat sich zu dieser Stelle viel schärfer *Ritter*¹⁷⁹⁾ geäußert. „Nun kommt der tollste Abschnitt, der die Windbeuteleien und Abgeschmacktheiten des Brüderpaars vollends ins Unglaubliche steigert und eine bunte Folge der allerplumpsten, für jeden vernünftigen Menschen sofort durch-

schaubaren Trugschlüsse, die bloss auf der Zweideutigkeit des sprachlichen Ausdrucks aufgebaut sind, an uns vorüberziehen lässt.“

In dieser letzteren Behauptung irrt sich Ritter, denn hinter diesen „sogenannten Trugschlüssen“ steckt ein tieferer Sinn, der, wie es scheint, nicht „für jeden vernünftigen Menschen sofort zu durchschauen“ ist.

Betrachtet man diese Aporien näher, so findet man folgendes. Sokrates spricht nebenbei von seinen Verwandtschaftsverhältnissen: von seinem Vater Sophroniskos und seinem Stiefbruder Patrokles. Die Sophisten machen daraus folgende Aporie.

Sophroniskos, des Sokrates Vater, ist also verschieden von Chairedemos, dem Vater des Patrokles. Kann nun Chairedemos Vater sein, da er doch ein anderer war als der Vater? Er muss, da er ein anderer als der Vater ist, eben kein Vater sein, wie Sokrates, der ein anderer als der Stein oder das Gold ist, weder Stein noch Gold sein kann: ἀρ' οὖν πατήρ ἦν ἕτερος ὢν πατρός; ἢ σὺ εἶ ὁ αὐτός τῷ λίθῳ; Δέδοικα μὲν ἔγωγ', ἔφη, μὴ φανῶ ὑπὸ σοῦ ὁ αὐτός· οὐ μέντοι μοι δοκῶ. Οὐκοῦν ἕτερος εἶ, ἔφη, τοῦ λίθου; "Ἐτερος μέντοι. "Ἄλλο τι οὖν ἕτερος, ἢ δ' ὅς, ὢν λίθου οὐ λίθος εἶ; καὶ ἕτερος ὢν χρυσοῦ οὐ χρυσός εἶ; "Ἔστι ταῦτα. Οὐκοῦν καὶ ὁ Χαιρέδημος, ἔφη, ἕτερος ὢν πατρός [οὐκ ἂν] πατήρ ἐστιν. "Ἐοικεν, ἦν δ' ἐγώ, οὐ πατήρ εἶναι. (Euthyd. 298 a 2—9).

Umgekehrt, wer Vater von irgend jemand ist, ist Vater, er ist Vater schlechterdings und nichts anderes; er ist also Vater von allen, den Menschen sowohl als den Tieren. Sonst wäre ein und derselbe Mensch Vater und auch wieder nicht Vater: ἢ οἶει τὸν αὐτὸν πατέρα ὄντα οὐ πατέρα εἶναι; (Euthyd. 298 c 2, 3). Ktesippos' Hund ist Vater, folglich ist er auch Ktesippos' Vater: οὐκοῦν πατήρ ὢν σός ἐστιν, ὥστε σός πατήρ γίγνεται ὁ κίων καὶ σὺ κυναρίων ἀδελφός; (Euthyd. 298 e 4, 5).

Ein blühender Unsinn! würde vielleicht mancher vernünftige Mensch, ohne nachzudenken, sagen. Warum gibt aber Platon so lang und breit diesen Unsinn wieder? Gewiss nicht nur, um das Gebaren der Sophisten zu brandmarken, denn dieses würde sich wohl bei einem solchen Blödsinn von selbst erübrigen. Ganz anderes Licht fällt auf diese Stelle, wenn man annimmt, dass Platon hier zeigen will, wie unfruchtbar die Expektionen der Sophisten verlaufen, sobald sie wichtige Probleme in Angriff nehmen. Daraus folgt indirekt, dass nur

die Philosophie, und besonders Platons eigene, imstande ist, hier Aufklärung zu bieten.

Dass es sich hier aber um ein sehr wichtiges Problem handelt, ergibt sich, wenn die ganze Stelle logisch scharf gefasst wird. Dann erhalten wir folgende Aporie: das Sosein des Vaters und eine bestimmte Daseinsform des Vaters („Vater“ und „mein Vater“), wie verhalten sie sich zueinander? Kann es überhaupt ein Verhältnis zwischen einem Sosein und seinen Daseinsformen geben? Die Sophisten hier im Dialoge verneinen es, und lehnen damit zugleich alle Soseinsstrukturen überhaupt ab, da sie anders diese Aporie nicht lösen können. Es gibt dann aber auch keine Daseinsformen und deren Verhältnisse.

Platon war zu anderen Ergebnissen gelangt. Daseinsformen sind nur möglich, wenn in ihnen bestimmte Soseinsstrukturen wirksam sind, die für ihn ebenso seiend sind wie die Daseinsformen, wenn auch in anderer Weise, ja eigentlich nur allein das wahrhafte Sein ausdrücken. Die wesentlichen Verbindungen zwischen beiden Seinsformen müssen noch näher erforscht werden. Sie werden von ihm bis jetzt wohl schon geahnt, sind ihm aber noch nicht ganz klar geworden. Deshalb ist es auch verständlich, dass „Sokrates in die peinlichste Bedrängnis gerät“ (*καὶ γὰρ ἐν παντὶ ἐγενόμην ὑπὸ ἀπορίας*, Euthyd. 301 a 2), als im weiteren Fortgange des Gesprächs dasselbe Problem nun klar und deutlich zutage tritt.

Ist ein schöner Gegenstand (Sachverhalt) verschieden von dem Schönen oder ist er dasselbe wie das Schöne? fragt der Sophist. Sokrates erklärt ihn für verschieden von dem Schönen an sich; bei jedem sei jedoch eine gewisse Schönheit da: *ἕτερα ἔφην αὐτοῦ γε τοῦ καλοῦ · παρέστιν μέντοι ἐκάστῳ αὐτῶν κάλλος τι*. (Euthyd. 301 a 3, 4). Nun kommt Sokrates aus dem Regen in die Traufe. Dionysodoros giesst seinen Spott über ihn aus, indem er seine Worte folgendermassen persifliert: „Also wenn bei dir ein Ochs da ist, so bist du ein Ochs, und da ich jetzt bei dir da bin, bist du Dionysodoros?“ *εἰάν οὖν, ἔφη, παραγένηται σοι βοῦς, βοῦς εἶ, καὶ ὅτι νῦν ἐγὼ σοι πάρεμι Διονυσόδωρος εἶ*; (Euthyd. 301 a 5, 6). Sokrates kann nun über diese Aporie nicht anders hinwegkommen, als indem er die Sophisten mit ihren eigenen Waffen zu schlagen versucht und sie in Widersprüche verwickelt. Denn

anders, gesteht er sich, kann man nicht mit Leuten verfahren, die behaupten, es gäbe weder einen schönen Gegenstand noch einen guten, noch einen weissen oder dergleichen und überhaupt nichts von den anderen. Verschiedenes: *ὅποτεν φῆτε μήτε καλὸν εἶναι μηδὲν μήτε ἀγαθὸν πράγμα μήτε λευκὸν μηδ' ἄλλο τῶν τοιούτων μηδέν, μηδὲ τὸ παράπαν ἑτέρων ἕτερον.* (Euthyd. 303 d 7, 8). Mit solchen Redensarten stopfe man nicht nur den anderen Menschen geradezu den Mund, sondern, wie es scheint, auch sich selbst.

Gänzlich missversteht diese Stelle Raeder¹⁸⁰), der hier, wie schon im *Hippias maior* und *Gorgias*, „die Lehre von dem begrifflichen Merkmal (*εἶδος*) finden will, das durch seine Annäherung (*ἐπειδὴν προσγένηται*) oder durch seine Anwesenheit (*παρουσία*) den Dingen die von ihm ausgedrückte Eigenschaft gibt“. Später soll dann Platon „das Verhältnis des Begriffes (der Idee) zu den Dingen auf andere Weisen bestimmen“. Schon mehrfach haben wir Gelegenheit gehabt darauf hinzuweisen, dass es sich bei Platon nicht um Begriffe und deren Verhältnisse, sondern um Seinsarten und deren Strukturen handelt, ohne deren Dabeisein das im Dasein sich gestaltende Schöne, Gute usw. gar nicht zu verstehen ist.

7. Der Anteil der Sprache an diesem Suchen.

Schon im *Euthydemos* drängte sich Platon das Problem auf: wie verhalten sich die Wörter und deren Bedeutungen zu dem in ihnen zum Ausdruck kommenden Sein? Platon trat aufs schärfste dafür ein, dass Wörter nur insoweit eine Bedeutung haben, als sich in ihnen das Sosein widerspiegelt. Aber worauf beruht denn die Richtigkeit dieser Wörter? Welches Kriterium haben wir dafür, dass die Wörter das Sosein adäquat ausdrücken? Sind die Wörter ihrer inneren Struktur nach mit bestimmten Seinsarten verbunden oder sind sie nur durch menschliche Satzung denselben zugeteilt? Alle diese Probleme erschienen Platon so wichtig, dass er ihnen einen besonderen Dialog gewidmet hat, den *Kratylos*, der, wie schon Schleiermacher¹⁸¹⁾ bemerkt, „viel Mühe den Freunden des Platon von altem Schrot und Korn“ bereitet hat. Denn nach Schleiermacher ist es nicht leicht zu bestimmen, „zu welcher Meinung über die Sprache Platon sich eigentlich bekenne, ob wirklich entweder zu der, welche die Sprache durch Verabredung und Vertrag entstehen lässt und also alles Einzelne in ihr für gleichgültig und zufällig ansieht, oder zu der, welche ihr als einem Naturerzeugniss innere Wahrheit und Richtigkeit zuschreibt; oder ob er vielleicht gar heimlich jene andere Meinung zum Rückhalt habe von einer göttlichen Einsetzung der Sprache“. Diese Schwierigkeiten entstehen durch die stellenweise im *Kratylos* herrschende Ausgelassenheit und den Übermut, der den Ernst vom Scherze sehr schwer trennen lässt. Deshalb tritt der *Kratylos* in die nächste Nachbarschaft des *Euthydemos*, lässt aber trotz aller Spitzfindigkeiten und gewaltsamen Etymologien noch Raum genug für einen reichen positiven Inhalt¹⁸²⁾. Vor kurzem hat *Leky*¹⁸³⁾ versucht den Schwerpunkt des Dialogs auf das Sprachphilosophische zu legen, und lehnt die Meinung derjenigen *Kratyloserklärer* ab, die in den „erkenntnistheoretischen Problemen“ den Hauptzweck des Dialogs sehen.

Wenn man überhaupt von einem Hauptzweck eines speziellen Dialogs sprechen kann, so liegt jedenfalls hier der Schwerpunkt im Seinsproblem und in dessen Verhältnis zur Sprache. Also nicht erkenntnistheoretische und sprachphilosophische Fragen, sondern ontologische Probleme sind es, die Platon hier zur Klärung bringen will.

Die Lehre des Kratylos, es gebe für jedes Seiende eine richtige, aus der Struktur dieses Seienden selbst hervorgegangene Benennung (*ὀνόματος ὁρθότητα εἶναι ἐκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν*. *Krat.* 383 a 4, 5), ist wohl in dieser einseitigen Form nicht Platons Ansicht. Aber das, was Platon an dieser Sache interessiert und ihn zwingt, sich eingehender mit ihr auseinanderzusetzen, ist der ontologische Gesichtspunkt, der bei dieser Sprachtheorie zutage kommt. Kann das Sein sich die entsprechenden Benennungen schaffen und jedes Seiende sich ein sein Sosein ausdrückendes Wort prägen, dessen Kenntnis zugleich die Kenntnis des Seienden verbürgen soll? „Das Wort jeglicher menschlichen Willkür enthoben, nur von der Seinsnatur des Dinges abhängig und diese Seinslehre in dem Grundbau eines festen metaphysischen Systems, der heraklitischen *πάντα ῥεῖ*-Lehre, festgelegt“, ist das nicht, bemerkt *Leky*¹⁸⁴), „fürwahr ein stolzes Programm des Kratylos“? Gewiss ist dieses Programm nicht durchführbar, am allerwenigsten auf der Grundlage von Herakleitos' Metaphysik, aber einer Untersuchung ist es doch jedenfalls wert.

Wie ein roter Faden zieht sich durch den Dialog hindurch das Seinsproblem und seine Ausdrucksmöglichkeit in Wörtern. Schon gleich am Anfang des Dialogs bemerkt Sokrates, derjenige Logos, welcher das Seiende als seiend hinstellt, sei wahr, derjenige dagegen, welcher es als nichtseiend hinstellt, falsch: *ἄρ' οὖν οὐτος ὃς ἂν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἔστιν, ἀληθής · ὃς δ' ἂν ὡς οὐκ ἔστιν, ψευδής*; (*Krat.* 385 b 7, 8).

Denn das gilt Sokrates als zweifellos, dass die Gegenstände (Sachverhalte) an und für sich ihr festes eigenes Sosein haben, nicht im Verhältnis zu uns und nicht durch unsere Vorstellungskraft bald nach dieser, bald nach jener Seite hin verzerrt, sondern in der Weise, dass sie ihrem eigenen Sosein gemäss sich an und für sich so verhalten, wie sie von Natur geartet sind: *δῆλον δὲ ὅτι αὐτὰ αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα, οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ὅψ' ἡμῶν ἐλκόμενα ἄνω καὶ*

κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι, ἀλλὰ καθ' αὐτὰ πρὸς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντα ἤπερ πέφυκεν. (Krat. 386 d 9 — e 4). Die Tätigkeiten als eine bestimmte einheitliche Seinsstruktur (*ἐν τι εἶδος τῶν ὄντων*, Krat. 386 e 8) haben ihre eigene natürliche Gliederung (*αὐτῶν τινα ἰδίαν φύσιν ἔχουσαι*, Krat. 387 d 2) und müssen sich dieser ihrer eigenen natürlichen Gliederung gemäss, und nicht nach unserem Vermeinen vollziehen: *κατὰ τὴν αὐτῶν ἄρα φύσιν καὶ αἱ πράξεις πράττονται, οὐ κατὰ τὴν ἡμετέραν δόξαν;* (Krat. 387 a 1, 2). Das Schneiden und Brennen der Gegenstände z. B. muss so vor sich gehen, dass es dieser gegebenen Seinsstruktur entspricht. Das Benennen ist ebenfalls eine Tätigkeit und als solche eine Seinsstruktur. Das Benennen ausübend, kann man nicht willkürlich nach unserem eigenen Vermeinen schalten, sondern muss sich auch bei der Benennung des Seienden nach dem richten, was die natürliche Gliederung desselben verlangt: *οὐκοῦν καὶ ὀνομαστέον [ἔστιν] ἢ πέφυκε τὰ πράγματα ὀνομάζειν τε καὶ ὀνομάζεσθαι καὶ ᾧ, ἀλλ' οὐχ ἢ ἂν ἡμεῖς βουλευθῶμεν, εἶπερ τι τοῖς ἔμπροσθεν μέλλει ὁμολογούμενον εἶναι; καὶ οὕτω μὲν ἂν πλεον τι ποιοῖμεν καὶ ὀνομάζοιμεν, ἄλλως δὲ οὐ;* (Krat. 387 d 4—8). Deshalb kann das Benennen, das Wortbilden nicht jedermanns Sache sein, sondern nur Aufgabe eines Sachkundigen, eines Sprachbildners. Dieser Sprachbildner kann nur der Gesetzgeber sein, der das einem jeden Seienden seiner Struktur nach zukommende Wort in Laute und Silben einzuprägen versteht und der, wenn er ein wirklich massgebender Bildner von Wörtern sein will, alle Wörter schaffen und bilden muss, indem er auf jenes, was das Wort an sich ist, hinschaut: *ἄρ' οὖν, ὦ βέλτιστε, καὶ τὸ ἐκάστῳ φύσει πεφυκὸς ὄνομα τὸν νομοθέτην ἐκεῖνον εἰς τοὺς φθόγγους καὶ τὰς συλλαβὰς δεῖ ἐπίστασθαι τιθέναι, καὶ βλέποντα πρὸς αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα, πάντα τὰ ὀνόματα ποιεῖν τε καὶ τίθεσθαι, εἰ μέλλει κύριος εἶναι ὀνομάτων θέτης;* (Krat. 389 d 4—8). Er muss in derselben Weise vorgehen wie ein Drechsler, der z. B. ein Weberschiff anzufertigen hat. Dieser muss bei seiner Arbeit auch die Struktur des Weberschiffs schauen (*βλέπων . . . πρὸς ἐκεῖνο τὸ εἶδος*, Krat. 389 b 2, 3), aber nicht unter anderem auf ein bei der Arbeit zerbrochenes Weberschiff. Diese Struktur wird mit vollem Recht als das bezeichnet, was das Weberschiff an sich ist (*οὐκοῦν ἐκεῖνο δικαιοτάτ' ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν κερκὶς καλέσασθαι;* Krat. 389 b 5, 6), d. h. als das Sosein des betreffenden Gegenstandes. Dieses Sosein müssen alle einzelnen Weber-

schiffe in sich enthalten, doch muss jedes einzelne Weberschiff die jeweilig ihr beste Struktur erhalten, nämlich diejenige, die einer jeglichen Seinsart die angemessenste ist: *οὐκοῦν ἐπειδὴν δέη λεπτῶ ἱματίῳ ἢ παχεῖ ἢ λυγῶ ἢ ἐρεῶ ἢ ὀποιωοῦν τινη κερκίδα ποιεῖν, πάσας μὲν δεῖ τὸ τῆς κερκίδος ἔχειν εἶδος, οἷα δ' ἐκάστῳ καλλίστη ἐπεφύκει, ταύτην ἀποδιδόναι τὴν φύσιν εἰς τὸ ἔργον ἕκαστον;* (Krat. 389 b 8—c 1). Deshalb hat es nichts zu sagen, dass nicht ein jeder Wortbildner durch dieselben Silben und Laute dasselbe Sosein ausdrücken kann, sondern bei den Griechen anders als bei den Barbaren. Nicht jeder Schmied prägt jedem Eisen genau dieselbe Struktur ein, wenngleich er auch dasselbe Werkzeug zu demselben Zweck anfertigt. Dennoch, solange er nur dieselbe Hauptstruktur wiedergibt, wenn auch in anderem Eisen, ist das Werkzeug doch gut und richtig gemacht, gleichviel ob hier oder unter den Barbaren: *ἀλλ' ὁμως, ἕως ἂν τὴν αὐτὴν ἰδέαν ἀποδιδῶ, ἐάντε ἐν ἄλλῳ σιδήρῳ, ὁμως ὀρθῶς ἔχει τὸ ὄργανον, ἐάντε ἐνθάδε ἐάντε ἐν βαρβάρους τις ποιῆ. ἢ γάρ;* (Krat. 389 e 3—390 a 2). Der Wortbildner muss also das Wort gestalten entsprechend dem natürlichen gegebenen Stoffe nach dem Sosein der Gegenstände. Ob das aber immer wirklich der Fall ist, kann nicht der Wortbildner selbst beurteilen, sondern derjenige, welcher sich auf Fragen und Antworten versteht — der Dialektiker. Unter Leitung des dialektisch-gebildeten Mannes muss der Wortbildner das Wort bilden, indem er auf das einem jeden Seienden seiner Struktur nach zukommende Wort hinschaut und imstande ist, dessen Struktur in Buchstaben und Silben einzubilden: *ἀποβλέποντα εἰς τὸ τῆ φύσει ὄνομα ὃν ἐκάστῳ καὶ δυνάμενον αὐτοῦ τὸ εἶδος τιθέναι εἰς τε τὰ γράμματα καὶ τὰς συλλαβὰς.* (Krat. 390 e 2—4).

Im Seienden finden wir also das „Eidos“, die Struktur, haben aber nicht, wie Raeder¹⁸⁵⁾ meint, ein Muster oder Idealbild in Gedanken.

Ebensowenig erfasst Ritter¹⁸⁶⁾ den Sinn, wenn er hier von einem „Begriffe selbst“ spricht, der „für jedes früher hergestellte oder begonnene Werk massgebend war . . . der Gesetzgeber der Sprache muss die Laute und Silben formen, geleitet von dem allgemeinen Begriff und Zweck des Wortes und zugleich mit Berücksichtigung des für jedes einzelne Ding verschiedenen natürlichen Verhältnisses“. Wie kommen wir denn zu einem solchen Begriff, und von wo stammt der allgemeine Begriff und

Zweck des Wortes? Wenn diese Probleme gelöst wären, dann könnten wir wohl mit einer solchen Leichtigkeit von einem Haben solcher Gebilde sprechen.

Bei Natorp¹⁸⁷⁾ „sind *πράγματα* offenbar nicht Dinge im Sinne von Substanzen, in — oder auch ausser — Zeit und Raum gegebenen Existenzen, sondern die Gegenstände des Urteils, das Sachliche, das den Inhalt des Gedachten ausmacht, dieser Inhalt selbst in seiner eigenen Gesetzlichkeit unterschieden vom Subjektiven des Denkvorganges“. *Εἶδος* — „Musterbild eben dessen, was „es selbst“, z. B. das Weberschiff, „ist“, was seinen Begriff ausmacht“, *φύσις* — „seine Natur, was es von Natur oder wie es naturbeschaffen ist“; ferner *ιδέα* — „die Grundgestalt der Sache“, ebenso *οὐσία* — „das Wesen der Sache“ und *δύναμις* — „Sinn, Bedeutung“, sind Natorp gleichbedeutend, woran im allgemeinen nichts auszusetzen wäre. Nur die Folgerungen, die Natorp zieht, sind vollständig abzulehnen. Er findet: „wir haben hier zunächst wieder ein sehr deutliches Zeugnis für die ganz schlichte Abkunft der „Idee“ vom Begriff, von dem sie hier kaum unterschieden ist“. Natorp selbst scheint es bemerkenswert zu sein, dass „die Identität des Begriffsinhalts gestützt wird auf die notwendige Bestimmtheit des Sinns der Aussage und die unanfechtbare objektive Bedeutung der dieser zugeschriebenen Wahrheit und Falschheit“. Worauf aber stützt sich die Objektivität des Sinns der Aussage? Es muss doch etwas geben, dessen Sein unabhängig von der Aussage ist und ihr erst einen Sinn verleiht. Ein solches Objektives glaubt Natorp in den „*πράγματα*“ zu finden, die er als Gegenstände des Urteils, als das Sachliche vom Subjektiven des Denkvorganges unterscheidet, aber nicht vom Denken überhaupt. Dadurch bleibt das Sein immer noch immanentes Sein, wenn auch losgelöst von der Subjektivität des Ichs, erlangt aber bei Natorp noch nicht seine absolute transzendente Objektivität, nach der Platon ringt. Durchaus falsch ist es, wenn Natorp die „*πράγματα*“ nur mit dem Gegenstand des Urteils, mit dem Inhalt des Gedachten identifiziert. Diese „*πράγματα*“ sind wirklich alle seienden Gegenstände überhaupt, in oder auch ausser Zeit und Raum gegebene reale oder ideale Sachverhalte, und das ihre Struktur ausmachende Sosein bildet das Ziel von Platons Suchen. Platons ganzes Bemühen ist darauf gerichtet, das Vorkommen solcher Seinsgebilde festzustellen, deren Erkennt-

nis zu erklären und zugleich deren Beziehungen zu den daseienden Gegenständen aufzudecken. Jeder Gegenstand hat sein bestimmtes Sosein (*οὐσίαν τινὰ βέβαιον* 386 e 1). Das Erfassen dieses Soseins kann nur durch ein Schauen vor sich gehen, welches im sinnlichen Dasein das Eidos erfasst, es begreift. Durch dieses Erfassen oder Begreifen wird das Sosein zu einem selbständigen Gebilde in uns, dem wir den Namen Begriff geben. Aber durch dieses Begreifen verliert es durchaus nicht sein eigenes transzendentes Sein, das nach wie vor die Struktur der seienden Gegenstände ausmacht, und dessen Transzendenz nicht nur transsubjektiv ist.

Auch die Tätigkeiten hatten, wie wir sahen, ihr bestimmtes Sosein, welches jeder von ihnen eine bestimmte Struktur gibt. Deshalb müssen wir in den Wörtern, die in der Tätigkeit der Sprache ihren Ausdruck finden, entsprechende Strukturen aufzudecken suchen, die zugleich, was die doppelte Schwierigkeit des Problems bildet, allgemeine Strukturen der von ihnen vermeinten Gegenstände sein sollen. Denn die Richtigkeit der Wörter soll eben darin bestehen, dass sie die Struktur eines jeden Seienden erkennen liesse: *τῶν ὀνομάτων ἡ ὀρθότης τοιαύτης ὡς ἐβούλετο εἶναι, οἷα δηλοῦν οἷον ἕκαστόν ἐστι τῶν ὄντων*. (Krat. 422 d 1 — 3). In diesem Fall ist das Wort also, wie es scheint, nichts anderes als durch Stimme bewirkte Nachbildung des Gegenstandes, den der Nachbildende nachbildet und mit seiner Stimme als den Gegenstand seiner Nachbildung bestimmt: *ὄνομα ἄρα ἐστίν, ὡς εἶποιε, μίμημα φωνῆ ἐκείνου ὃ μιμεῖται, καὶ ὀνομάζει ὃ μιμούμενος τῆ φωνῆ ὃ ἂν μιμῆται*. (Krat. 423 b 9 — 11). Die Wörter versuchen in Lauten die Struktur des Seienden auszudrücken und müssen dann doch im wesentlichen Verhältnisse zum Seienden stehen. Wortbilden ist also soviel wie eine Seinsbestimmung durch Laute, und alle Wörter sind daran zu messen, inwiefern das Sosein (*οὐσία*) eines Daseienden in der lautlichen Materie jeglichen Wortes den entsprechenden Ausdruck findet¹⁸⁸).

Platon versucht nun zu bestimmen, worin dieses Nachbilden zu bestehen habe, damit ein wirkliches Wortgebilde entstehe. Das Daseiende hat doch äussere Gestalt, Klang, Farbe: *ἔστι τοῖς πράγμασι φωνὴ καὶ σχῆμα ἐκάστῳ καὶ χροῶμά γε πολλοῖς*; (Krat 423 d 4, 5). Diese Eigenschaften finden ihre entsprechende Nachahmung in der Musik und Malerei, nicht aber in der Wortbildung. Am Daseienden erweist sich neben äusserer Gestalt,

Farbe und Klang als ein wichtigster Bestandteil seine Usia, sein es bestimmendes Sosein, ja selbst Farbe und Klang müssen ihr bestimmtes Sosein haben, wie auch alles andere, dem überhaupt die Bestimmung des „Seins“ zukommt: *οὐ καὶ οὐσία δοκεῖ σοι εἶναι ἐκάστω, ὥσπερ καὶ χρῶμα καὶ ἄ νυνδὴ ἐλέγομεν; πρῶτον αὐτῷ τῷ χρώματι καὶ τῇ φωνῇ οὐκ ἔστιν οὐσία τις ἐκατέρω αὐτῶν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ὅσα ἠξίωται ταύτης τῆς προσρήσεως, τοῦ εἶναι;* (Krat. 423 e 1 — 5). Hier versteht Platon unter Sein nicht nur ein zeit- und räumliches Dingliches, das sogenannte reale Sein, sondern zieht in seine Betrachtung auch alles ideale Sein herein, das ebenso nicht ohne bestimmte Grundstrukturen sein kann.

Wenn es gelingen würde, durch Laute und Silben das Sosein eines jeden Seienden nachzubilden, so würde sich im Worte das Sosein des Seienden offenbaren, oder, wie Platon hier sagt, das, was jedes ist: *τί οὖν; εἴ τις αὐτὸ τοῦτο μιμεῖσθαι δύναιτο ἐκάστων, τὴν οὐσίαν, γράμμασί τε καὶ συλλαβαῖς, ἀρ' οὐκ ἂν δηλοῖ ἐκαστον ὃ ἔστιν; ἢ οὐ;* (Krat. 423 e 7—9). Diese Aufgabe müsste dem Wortbildner (ὁ ὀνομαστικός, Krat. 424 a 6) zufallen. Dieser Wortbildner müsste nun erstens versuchen die ursprünglichen oder Stammwörter (*πρῶτα ὀνόματα*) aufzudecken, welche, da ihnen keine anderen Wörter mehr zugrunde liegen, das Seiende so einleuchtend wie nur möglich offenbaren würden: *τὰ δὲ δὴ πρῶτα, οἷς οὐπω ἕτερα ὑπόκειται, τίνι τρόπῳ κατὰ τὸ δυνατόν ὅτι μάλιστα φανερὰ ἡμῖν ποιήσει τὰ ὄντα, εἴπερ μέλλει ὀνόματα εἶναι;* (Krat. 422 d 11 — e 1). Zugleich würden sie sich als letzte Bestandteile der übrigen Wörter darstellen: *ὥσπερ εἰ στοιχεῖα τῶν ἄλλων ἐστὶ καὶ λόγων καὶ ὀνομάτων;* (Krat. 422 a 3). Zweitens müsste der Wortbildner versuchen festzustellen, ob die Wörter mit ihren Lauten und Silben das Seiende dergestalt erfassen können, dass sie sein Sosein auszudrücken imstande sind. Es gilt also festzustellen, ob die von Hermogenes angeführten Stamm- oder Wurzelwörter: *ῥοή, ἰέναι* und *σχέσις* mit ihren Lauten und Silben das Seiende derart zu erfassen vermögen, dass sie sein Sosein nachbilden können: *ἐπισκεπτέον περὶ ἐκείνων τῶν ὀνομάτων ὧν σὺ ἤρουν, περὶ „ῥοῆς“ τε καὶ τοῦ „ἰέναι“ καὶ „σχέσεως“, εἰ τοῖς γράμμασι καὶ ταῖς συλλαβαῖς τοῦ ὄντος ἐπιλαμβάνεται αὐτῶν ὥστε ἀπομιμεῖσθαι τὴν οὐσίαν, εἴτε καὶ οὐ;* (Krat. 424 a 7 — b 2).

Die Untersuchung beginnt zuerst mit einer Einteilung der

Laute in bestimmte Hauptstrukturen. Es werden zunächst die Selbstlauter (*φωνήεντα*) ausgeschieden, sodann die Mitlauter (*ἄφωνα*) und stummen Laute (*ἄφθογγα*), drittens die Laute, die keine Selbstlauter sind, aber auch keine Stummlaute, und schliesslich die einzelnen Klassen der Selbstlauter. Nachdem diese Einteilung aller Lautgebilde vollzogen ist, muss wiederum alles Seiende, das in Wörtern ausgedrückt werden soll, untersucht werden, erstens ob es sich in Grundstrukturen gleich den Lautgebilden zergliedern lässt, aus welchen das Sosein erschaut werden kann, und zweitens ob diese Grundstrukturen sich ihrerseits ebenso wie die Lautgebilde in gewisse Hauptstrukturen, Kategorien, zusammenfassen lassen: *ἐπειδὴν ταῦτα διελώμεθα [τὰ ὄντα] εἶ πάντα αὖ οἷς δεῖ ὀνόματα ἐπιθεῖναι, εἰ ἔστιν εἰς ἃ ἀναφέρεται πάντα ὥσπερ τὰ στοιχεῖα, ἐξ ὧν ἔστιν ἰδεῖν αὐτὰ τε καὶ εἰ ἐν αὐτοῖς ἔνεστιν εἶδη κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ὥσπερ ἐν τοῖς στοιχείοις.* (Krat. 424 d 1—4).

Die weitere Aufgabe bestände darin, jedem Laut oder Lautgebilde ein entsprechendes Seiendes zuzuweisen, angemessen ihrer Strukturgemeinschaft. Platon spricht hier von einer Ähnlichkeit: *ταῦτα πάντα καλῶς διαθεασαμένους ἐπίστασθαι ἐπιφέρειν ἕκαστον κατὰ τὴν ὁμοίτητα.* (Krat. 424 d 4—6). Dieses Verfahren ist ähnlich dem der Maler, welche, um Ähnlichkeit zu erwecken, zuweilen nur Purpur, dann wieder irgendeine andere Farbe, zuweilen aber ein ganzes Gemisch von Farben anwenden, je nach den Anforderungen, die das betreffende Gemälde hinsichtlich der Farbgebung stellt. Ebenso sollen die Laute auf die einzelnen seienden Gegenstände (Sachverhalte) angewandt werden, und zwar wo es erforderlich scheint sowohl ein einzelner Laut auf einen einzelnen Gegenstand (Sachverhalt) als auch ein Lautkomplex auf einen einzelnen Gegenstand (Sachverhalt). Solche Lautkomplexe nennt man Silben, und aus deren Zusammensetzung entstehen weiterhin Gegenstandswörter (*ὀνόματα*) und Aussagewörter (*ῥήματα*). Aus diesen beiden Gebilden kann man ein schönes und einheitliches Ganzes zusammenstellen, entsprechend dem Gemälde der Malerei, nämlich den Logos — die vernünftige Rede. (Krat. 424 d 6—425 a 5).

Um nun alles dieses festzustellen, muss eine genaue Analyse des schon bestehenden Logos angestellt werden, damit die ursprünglichen Wörter und deren Hauptstrukturen sich aufdecken lassen. Denn wer sich als Sachverständiger in der Bedeutung

der abgeleiteten Wörter ausgibt, muss in allererster Linie ganz klaren Aufschluss über die Wurzelwörter zu geben verstehen oder die Überzeugung haben, dass er über die abgeleiteten Wörter nur leeres Gewäsch vortragen wird: ἀλλὰ δῆλον ὅτι τὸν φάσκοντα περὶ αὐτῶν τεχνικὸν εἶναι περὶ τῶν πρώτων ὀνομάτων μάλιστα τε καὶ καθαρώτατα δεῖ ἔχειν ἀποδείξαι, ἢ εἶδέναι ὅτι τὰ γε ὕστερα ἤδη φλυαρήσει. (Krat. 426 a 6 — b 2).

Platons Analyse setzt nun ein, und in Anlehnung an das oben aufgestellte Prinzip, dass das Seiende sich gleich den Lautgebilden in Grundstrukturen zerlegen lassen müsse, aus denen das Sosein erschaut werden kann, findet er auf Grund der griechischen Sprache folgende Strukturen, die man mit Recht als eine Kategorientafel bezeichnen kann (Krat. 426 c 1—427 c 6).

1. Die Bewegung, das Fliessen, ausgedrückt durch das $\acute{\alpha}$.
2. Das Feine, Dünne, Zarte, ausgedrückt durch das ι , denn dieses kann am besten durch alles durchdringen.
3. Das Hauchartige und Windartige, ausgedrückt durch φ , ψ , σ , ξ .
4. Das Binden und Fesseln, ausgedrückt durch δ , τ , wegen der Verschlussstellung der Zunge.
5. Das Glatte, Gleitende, Fette, Leimige und Derartiges, ausgedrückt durch das λ , wegen des Zungengleitens.
6. Das Schlüpfrige, Süsse, Klebrige, ausgedrückt durch das γ , dessen Eigenart sich beim Gleiten der Zunge geltend macht.
7. Das Innere und innen Befindliche, ausgedrückt durch das ν , wegen Erzeugung des Lautes im Inneren des Mundes.
8. Das Grosse, ausgedrückt durch das α ,
9. Die Länge, ausgedrückt durch das η ,
10. Das Runde, ausgedrückt durch das o .

Die Wirklichkeit müsste also gemäss dieser Auffassung zehn Hauptstrukturen oder Kategorien enthalten. Diese Kategorientafel ist der Metaphysik des Herakleitos entnommen und versucht dessen Bewegungslehre phonetisch wiederzugeben. Aber die tiefsten Gedanken der Metaphysik des Herakleitos, vor allem sein Logos, haben keinen Raum in dieser Tafel gefunden und werden deshalb mit keiner Silbe erwähnt.

Leky¹⁸⁹⁾ sieht in der Parallelstellung von Laut und Sein das positive, hoch zu veranschlagende Ergebnis der Leistung Platons, der als bahnbrechender Eigenforscher die klaren Richtlinien des sprachwissenschaftlichen Denkens aufgezeigt hat.

An diese Formulierung, die Auffassung des Wortes als lautliche Nachbildung des Soseins des Daseienden („Nachahmung eines bestimmten Seinszustandes“, sagt hier Leky), knüpft sich nun „die letzte entscheidende Frage, mit deren Beantwortung das Problem der Wortbildung im letzten Grunde steht und fällt: wie hat man sich den Vollzug dieser Parallelbeziehung zwischen Lauten einerseits und Seinsauffassung andererseits genetisch fassbar zu denken? Diesen genetischen Vorgang, nach dem innerhalb der Lautmasse Wort die Elemente des Lautlichen mit denen des Seinszuständlichen in innere Entsprechung gebracht werden, aufzudecken, das heisst das Problem der Wortbildung lösen“. Bis hierher soll Platon nur gekommen sein. „Hier freilich ist auch die Grenze. Plato hat gleichsam ein verworrenes Knäuel in zwei sich klar hervorhebende Einzelfäden entwirrt: die endgültige Verknüpfung beider zu der Einheit Wort ist ihm nach seinem eigenen Zugeständnis nicht mehr gelungen.“

In der Parallelität liegt nach Leky¹⁹⁰) ein Doppeltes als notwendige Voraussetzung zum Begreifen des Vorganges der Wortbildung:

1. Das Erfassen der lautlichen Seite nach ihren Elementen (*στοιχεῖα*).

2. Das Erfassen der Seinsseite nach ihren Elementen.

Bestimmte Seinsauffassung geht Hand in Hand mit einer bestimmten Lautung. „Seins- und Lautelemente müssen also der Wortbildung als klar erfasstes Handwerkszeug zu Gebote stehen.“ Platon spricht hier deutlich die Forderung aus, „dass erst die phonetische Grundlage gelegt werden muss, ehe an das Problem der Wortbildung herangegangen werden kann. Plato fordert Einzellauterklärung, Klassifikation und Systematisierung der Laute, und damit nicht mehr und nicht weniger als was nach moderner Terminologie das Gefüge einer „allgemeinen Phonetik“ ausmacht“. Platon lässt also auf Laut- und Seinslehre die Wortlehre sich aufbauen und führt danach in durchaus natürlicher und allein möglicher Folge die Wortlehre zur Satzlehre oder Syntax weiter. Platon ist somit der festen Überzeugung, „dass jegliche gelehrte Sprachforschung im tiefsten Grunde die Frage nach der Wortbildung und zwar der Ur-

wortbildung zu stellen hat. Der Sprachforschung erwächst damit als elementarste Aufgabe ihres gesamten Forschungsziels die Lösung der beiden Postulate, die Plato für die Wortbildungslehre festgelegt hat, die Lösung jenes Laut- und Seinsproblems“. Aber so bestimmt Platon von der Sicherheit seiner Postulate spricht, so offen soll er auch sein eigenes Versagen bei ihrer Lösung betonen. Dieses liest Leky aus folgenden pessimistischen Worten des Sokrates heraus: „Traust du dir zu“, sagt Sokrates zu Hermogenes, „diese Analyse in dieser Weise vorzunehmen? Ich nicht. Gleichwohl dürfte es aber, sofern es überhaupt einen Zweck hat, diese Analyse anzustellen, recht sein, sich darum zu bemühen, soweit die Kräfte reichen“. (Krat. 425 b 5—9).

Leky kann sich diese Resignation Platons nicht deuten: Er übersieht erstens ganz, dass Sokrates etwas weiter selbst seinen Pessimismus zu erklären versucht. Diese ganze Analyse scheint ihm deshalb aussichtslos zu sein, weil sie ohne Einsicht in die Wahrheit nur die Meinungen der Menschen darüber enträtseln will: *ὅτι οὐδὲν εἰδότες τῆς ἀληθείας τὰ τῶν ἀνθρώπων δόγματα περὶ αὐτῶν εἰκάζομεν*. (Krat. 425 c 1 — 3). Er hat aber nichts Besseres bei der Hand, worauf wir uns bei der Enträtselung der wahren Bedeutung der ursprünglichen Wörter beziehen könnten: *οὐ γὰρ ἔχομεν τούτου βέλτιον εἰς ὅτι ἐπανενέγκωμεν περὶ ἀληθείας τῶν πρώτων ὀνομάτων*. (Krat. 425 d 3, 4). Deshalb will er diese Analyse vornehmen, obgleich er fürchtet, es werde lächerlich erscheinen, wenn durch Nachbildung mit Lauten und Silben die Gegenstände sich offenbaren sollten: *γελοῖα μὲν οἶμαι φανεῖσθαι, ὃ Ἐρμόγενης, γραμμασι καὶ συλλαβαῖς τὰ πράγματα μεμιμημένα κατάδηλα γινόμενα*. (Krat. 425 d 1, 2). Die Gedanken, die er sich über die Stammwörter gemacht hat, scheinen ihm völlig willkürlich und lächerlich zu sein. Trotzdem will er sie mitteilen, um aus den negativen Seiten dieser Theorie vielleicht positive Schlüsse ziehen zu können. (Krat. 426 b 5—8). Zweitens darf man nicht vergessen, dass diese Sprachtheorie für Platon selbst nur ein Postulat bleiben muss, weil die Wurzelwörter als Tätigkeiten nur Daseinszustände, also ihr eigenes fließendes und ewig sich änderndes Sein ausdrücken können, nicht aber das diesem wandelbaren Dasein zugrunde liegende Sosein. Selbst Herakleitos' Seinslehre konnte nur zum Teil durch solche Lautgebilde Ausdruck finden, noch weniger

aber Platons Seinslehre, dessen Soseinsstruktur, alles Fließenden und sich Wandelnden bar, diese Laute überhaupt nicht mehr adäquat auszudrücken vermögen.

Als Beispiel möge die Erklärung der Bedeutung der Wörter: *ὄνομα, ἀλήθεια, ψεῦδος, τὸ ὄν* dienen.

„*ὄνομα*“ wird abgeleitet von *μαίεσθαι* (aufspüren), was so viel wie *ζητεῖν* bedeutet. Der Ausdruck „*ὄνομα*“ soll also durch künstliche Zusammenziehung eines Satzes entstanden sein, der besagt, das Seiende sei das, worauf sich das Suchen bezieht. Deutlicher noch werde dieses an dem Ausdruck „*ὄνομαστόν*“, der sagt, „dass seiend das sei, worauf das Aufspüren gerichtet ist: *ἐνταῦθα γὰρ σαφῶς λέγει τοῦτο εἶναι ὄν οὐ μᾶσμα ἐστίν*. (Krat. 421 a 10 — b 1).

Gleichfalls soll „*ἀλήθεια*“ durch künstliche Zusammenziehung entstanden sein. Denn „*ἀλήθεια*“ bedeutet *θεία ἄλη*, ein göttliches Umherschweifen, und in diesem Namen soll sich die göttliche Bewegung des Seienden erhalten haben: *ἡ θεία τοῦ ὄντος ποορά*. (Krat. 421 b 2).

Das Gegenteil der Bewegung ist „*ψεῦδος*“; der Ausdruck ist bildlich und ist von den Schlafenden hergenommen, nur verschleiert der Zusatz des *ψ* den eigentlichen Sinn des Wortes: *ψεῦδεω = εὔδειω*. Zugleich soll hier der Tadel zum Ausdruck kommen über alle die Fälle, wo etwas aufgehoben und zur Ruhe gezwungen wird.

Ferner sollen „*ὄν*“ und „*οὐσία*“ mit *ἀληθές* übereinstimmen, wenn man das *ι* hinzusetzt; denn dann wird damit ein Gehendes, *ἰόν*, bezeichnet, wie andererseits *οὐκ ὄν* ein Nichtgehendes bezeichnet. So hört man auch manche Leute es „*οὐκ ἰόν*“ aussprechen. (Krat. 421 b 7 — c 1).

Wir sehen, mit welcher Willkür hier bei der Ableitung der Wörter verfahren wird, nur um sie in das Prokrustesbett der Seinslehre des Herakleitos gewaltsam hineinzuzwängen.

Im letzten Abschnitt des *Kratylos* unterzieht Platon diese Ansicht von der Notwendigkeit der Wörter, die bei jeder Seinslehre zu Absurditäten führen muss, einer vernichtenden Kritik und zeigt zugleich, welche ziemlich beschränkte Bedeutung den Wörtern bei dem Erfassen des Seienden zukommt. *Kratylos* selbst als fanatischer Verkünder dieser Ansicht wird gezwungen an der Untersuchung teilzunehmen, die einseitigen Grundlagen seines Philosophierens werden auf-

gedeckt, und die schwachen Stützen seiner Sprachtheorie werden schonungslos preisgegeben.

Die *ὀρθότης* der Wörter sollte darin bestehen, das Sosein der einzelnen daseienden Gegenstände kundzugeben: *ὀνόματος, φαρμέν ὀρθότης ἐστὶν αὐτῆ, ἥτις ἐνδείξεται οἷόν ἐστι τὸ πρᾶγμα.* (Krat. 428 e 1, 2). Alle Wörter müssten folglich richtig sein. Kratylos muss aber selbst gleich zugeben, dass einige Gegenstände nur scheinbar einen gewissen Namen führen, der tatsächlich einem anderen Gegenstand gehört, der die entsprechende Struktur hat, welche der Name offenbart: *εἶναι δὲ ἐτέρον τοῦτο τοῖονομα, οὐπερ καὶ ἡ φύσις [ἢ τὸ ὄνομα δηλοῦσα].* (Krat. 429 c 4, 5)¹⁹¹. Hermogenes führt z. B. nicht mit Recht seinen Namen, da ihm nicht mit Recht die Abstammung vom Hermes (*Ἑρμοῦ γένεσις*) zukommt. Wenn das der Fall sein kann, so muss ein Unterschied zwischen dem Namen und dem Seienden, dem der Name zukommt, gemacht werden: *ἄρ' οὐκ ἄλλο μὲν ἂν φαίης τὸ ὄνομα εἶναι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο οὗ τὸ ὄνομά ἐστιν;* (Krat. 430 a 6—8). Kratylos gesteht dieses mit viel Widerstreben zu, behauptet aber trotzdem, Falsches zu reden sei unmöglich. Wenn man etwas sagt, sagt man doch etwas Seiendes aus, Lügen würde also so viel heissen wie etwas Nichtseiendes aussagen: *πῶς γὰρ ἂν, ὦ Σώκρατες, λέγων γέ τις τοῦτο ὃ λέγει, μὴ τὸ ὄν λέγοι; ἢ οὐ τοῦτό ἐστιν τὸ ψευδῆ λέγειν, τὸ μὴ τὰ ὄντα λέγειν;* (Krat. 429 d 4—6).

Sokrates widerlegt ihn folgendermassen. Der Name ist nach Kratylos Eingeständnis nur eine Nachbildung des Gegenstandes: *οὐκοῦν καὶ τὸ ὄνομα ὁμολογεῖς μίμημά τι εἶναι τοῦ πρᾶματος;* (Krat. 430 a 10 — b 1). Dann aber können auch Irrtümer unterlaufen, man könne nicht einem jeden Seienden den ihm zugehörigen Namen zuweisen, sondern mitunter würde es auch ein ihm nicht zugehöriger Name sein. Dasselbe gilt ebenso von Gegenstandswörtern wie von Aussagewörtern. Ist es aber möglich Gegenstands- und Aussagewörter so zuzuweisen, so gilt dasselbe auch von Sätzen. Denn Sätze sind nichts anderes als eine Verbindung beider: *εἰ δὲ ῥήματα καὶ ὀνόματα ἐστὶν οὕτω τιθέναι, ἀνάγκη καὶ λόγους · λόγοι γὰρ πον, ὡς ἐγῶμαι, ἢ τούτων σύνθεσις ἐστὶν.* (Krat. 431 b 5 — c 1). Wir können also „Wahres reden“ und „Falsches reden“.

Wenn nun das Wort vermittelt der Silben und Laute das Sosein der Gegenstände nachbilden möchte (*τὴν οὐσίαν τῶν πραγμάτων ἀπομιμούμενος*, Krat. 431 d 3), so könnte es

wie bei Gemälden bald wohlgelungene Wörter, bald misslungene geben. Ein Wort ist gut gebildet, wenn der Wortbildner alle zugehörigen Laute in dasselbe setzt, schlecht gebildet, wenn er einiges weglässt oder ungehörige Zusätze macht. (Krat. 431 d 3—8).

Leicht erledigt Sokrates den Einwurf des Kratylos, dass jede lautliche Veränderung am Worte das Wort selbst ändere: es entstehe ein neues Wortgebilde. Wenn man jeden einzelnen Laut, nach den Regeln der Grammatik für jedes Wort bestimmt und dann etwas weglässt oder zusetzt oder umstellt, so verhält sich nach Kratylos die Sache nicht so, dass das Wort zwar geschrieben ist, aber nicht richtig, vielmehr ist es überhaupt nicht geschrieben, sondern auf der Stelle ist es ein anderes, wenn sich dergleichen mit ihm zugetragen hat. (Krat. 431 e 9—432 a 4). Sokrates zeigt, dass ein wichtiger Unterschied zwischen Quantität und Qualität besteht¹⁹²). Die Quantität verlangt, dass man zu einer Zahl nichts hinzusetzen und von ihr nichts wegnehmen kann, ohne dass sofort eine andere Zahl entstände. Z. B. die Zehn oder jede beliebige andere Zahl, von der man etwas abzieht oder zu der man etwas hinzufügt, wird sofort eine andere. Die Quantität verlangt also ein Verhältnis vollständiger Gleichheit: jedes Mehr oder Minder ändert den Gegenstand, weist ihm ein anderes Sosein zu. Die Struktur der Qualität ist ganz anders: das Mehr oder Minder verändert nicht das Sosein des Gegenstandes, sondern nur seine Daseinsform. Bei einer Qualität folglich, sowie auch bei jeder Art von Bild dürfte die Richtigkeit nicht von der erwähnten Art sein, sondern im Gegenteil verbietet es sich da überhaupt alles wiederzugeben, was der abgebildete Gegenstand an sich ist, wenn es noch ein Bild sein soll: *τοῦ δὲ ποιῶν τινος καὶ συμπάσης εἰκόνης μὴ οὐκ αὐτῆ <ἦ> ἢ ὁρθότητος, ἀλλὰ τὸ ἐναντίον οὐδὲ τὸ παράπαν δέη πάντα ἀποδοῦναι οἷόν ἐστιν ᾧ εἰκάξει, εἰ μέλλει εἰκὼν εἶναι.* (Krat. 432 b 1—4). Bild und Name drücken beide nur das Sosein des Daseienden in einem bestimmten qualitativen Verhältnisse aus. Nicht vollständige Gleichheit kann hier statthaben, sonst wäre der Gegenstand verdoppelt, sondern nur eine mehr oder weniger vollständige Ähnlichkeit. Kratylos und das Bild des Kratylos wären nicht zwei verschiedene Daseinsformen, wenn irgend ein Gott nicht nur Farbe und Gestalt nachbildete wie die Maler, sondern auch das ganze Innere genau dem wirklichen Kratylos

angleichend darstellte, und alle Abstufungen der Weichheit und Wärme, Bewegung, Seele und Vernunft entsprechend wiedergäbe, sondern es wären zwei Kratylosse da. (Krat. 432 b 5 — c 5). Die daseienden Gegenstände würden also durch diese ihre Namen in eine lächerliche Lage geraten: „Alles nämlich würde sich verdoppeln, und keines von ihnen könnte sich darüber ausweisen, welches von beiden das Seiende selbst und welches der Name ist“: *διπτὰ γὰρ ἂν πού πάντα γένοιτο, καὶ οὐκ ἂν ἔχοι αὐτῶν εἰπεῖν <οὐδέεις> οὐδέτερον ὁπότερόν ἐστι τὸ μὲν αὐτό, τὸ δὲ ὄνομα.* (Krat. 432 d 7—9).

Deshalb kann es sich bei der Nachahmung nur darum handeln, die eigentliche Struktur (*τύπος*) des Gegenstandes, von dem die Rede ist, wiederzugeben: *καὶ μηδὲν ἤττον ὀνομάζεσθαι τὸ πρῶγμα καὶ λέγεσθαι, ἕως ἂν ὁ τύπος ἐνῆ τοῦ πράγματος περὶ οὗ ἂν ὁ λόγος ᾖ.* (Krat. 432 e 5—7). Dann muss man aber auch dulden, dass Lautelemente zum Wort hinzutreten können, die eigentlich nicht hinzugehören, und damit wird ein weiterer Spielraum der subjektiven Willkür geboten. Um diese einigermassen auszuschalten oder wenigstens einzuschränken, muss Kratylos der Gewohnheit (*ἔθος*) und der Übereinkunft (*συνθήκη*) eine gewisse Rolle bei der Gestaltung der Sprache zugestehen. Denn die Kundgebung geschieht nicht nur durch ähnliche, sondern auch durch unähnliche Laute, deren Geltung eben auf Gewohnheit und Übereinkunft zurückzuführen ist: *καὶ σοι γίγνεται ἡ ὁρθότης τοῦ ὀνόματος συνθήκη, ἐπειδὴ γε δηλοῖ καὶ τὰ ὅμοια καὶ τὰ ἀνόμοια γράμματα, ἔθους τε καὶ συνθήκης τυχόντα.* (Krat. 435 a 7—10). Wenn nun jemand beim Forschen nach dem Seienden sich von den Wörtern leiten lässt, indem er eines jeden Wortes Sinn zu ergründen sucht, so kann er sich leicht täuschen. Welchen Zweck und welche Bedeutung haben dann noch überhaupt die Wörter?

Der Wortbildner bildete doch die Urwörter (*τὰ πρῶτα ὀνόματα*) in voller Kenntnis des Seins, das sie ausdrücken sollten: *τὸν τεθέμενον τὰ ὀνόματα ἀναγκαῖον ἐφησθα εἶναι εἰδὸτα τίθεσθαι οἷς ἐτίθετο.* (Krat. 438 a 2, 3). Aus welchen Wörtern hatte er das Sein erschaut, als er diese Urwörter bildete? Es gab doch keine anderen Urwörter, aus denen er diese Erkenntnis schöpfen konnte. Andererseits sollten nach Kratylos' Behauptung die Gegenstände (Sachverhalte) nur aus Wörtern erkannt werden, die man entweder erlernt, oder deren Struktur man selbst ergründet:

μαθεῖν δ' αὖ φαμεν τὰ πράγματα καὶ εὐρεῖν ἀδύνατον εἶναι ἄλλως ἢ τὰ ὀνόματα μαθόντας ἢ αὐτοὺς ἐξευρόντας οἷά ἐστι; (Krat. 438 b 1—3).

Offenbar muss man sich nach etwas anderem umsehen als nach Wörtern, was uns ohne Wörter den wahren Sachverhalt der einzelnen seienden Gegenstände (*τὴν ἀλήθειαν τῶν ὄντων*) offenbaren kann. (Krat. 438 d 5—8).

Das Seiende kann am natürlichsten und einleuchtendsten erstens durch ein Seiendes erfasst werden, falls beide in einem wesentlichen Verhältnis zueinander stehen, und zweitens durch sich selbst: *δι' ἀλλήλων γε, εἴ πη συγγενῆ ἐστίν, καὶ αὐτὰ δ' αὐτῶν;* (Krat. 438 e 7) ¹⁹³. Alles anders Geartete ist dem Seienden fremd, kann deshalb nicht in einem wesentlichen Verhältnis zu ihm stehen und es adäquat ausdrücken: *τὸ γὰρ που ἕτερον ἐκείνων καὶ ἀλλοῖον ἕτερον ἂν τι καὶ ἀλλοῖον σημαῖνοι ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνα.* (Krat. 438 e 8, 9). Deshalb vermitteln die Wörter keine unmittelbare Erkenntnis des Seienden, sondern bilden es nur ab und geben eine mittelbare Erkenntnis desselben. Die wahre Erkenntnis, die Erkenntnis des Soseins selbst, können wir nur erlangen, wenn wir es selbst schauen. Denn die wahre Erkenntnis versucht aus dem Sosein (dem wahren Sachverhalt) nicht nur das Sosein selbst an und für sich, sondern auch das Abbild desselben, ob es angemessen hergestellt worden ist, kennen zu lernen: *εἰ οὖν ἔστι μὲν ὅτι μάλιστα δ' ὀνομάτων τὰ πράγματα μαθηθῆναι, ἔστι δὲ καὶ δ' αὐτῶν, ποτέρα ἂν εἴη καλλίων καὶ σαφεστέρα ἢ μάθησις; ἐκ τῆς εἰκόνοσ μαθηθῆναι αὐτὴν τε αὐτὴν εἰ καλῶς εἰκασται, καὶ τὴν ἀλήθειαν ἧς ἦν εἰκόν, ἢ ἐκ τῆς ἀληθείας αὐτὴν τε αὐτὴν καὶ τὴν εἰκόνα αὐτῆς εἰ προεπόντως εἰργασται; Ἐκ τῆς ἀληθείας μοι δοκεῖ ἀνάγκη εἶναι.* (Krat. 439 a 5 — b 3).

Das Abbild kann nur gewisse Daseinsformen des Soseins erfassen, während das Sosein in seinen wesentlichen Strukturen ihm verschlossen bleibt. Platon zeigt nun, dass es ein solches Sosein geben muss, und damit widerlegt er in endgültiger Weise die sich nur auf Herakleitos' Bewegungslehre stützende Sprachphilosophie.

Dieses Sosein zu erfassen ist immer Platons tiefstes Sehnen gewesen, das sich ihm hier wie ein ständiges Traumgebilde darstellt: *ὁ ἔγωγε πολλάκις ὀνειρώττω.* (Krat. 439 c 7). Darüber kann aber kein Zweifel herrschen, dass es ein solches Sosein mit bestimmter Struktur geben muss, ein Gutes selbst,

ein Schönes selbst und so hinsichtlich jeder Art von Seiendem: *πότερον φῶμέν τι εἶναι αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ἐν ἑαστον τῶν ὄντων οὕτω, ἢ μὴ;* (Krat. 439 c 7 — d 1). Dieses Schöne selbst muss immer seine bestimmte Struktur haben, und nicht wie irgendein schönes Gesicht sich in fortwährender Veränderung befinden: *αὐτὸ τοίνυν ἐκεῖνο σκεψόμεθα, μὴ εἰ πρόσωπόν τι ἐστὶν καλὸν ἢ τι τῶν τοιούτων, καὶ δοκεῖ ταῦτα πάντα ῥεῖν· ἀλλ' αὐτό, φῶμεν, τὸ καλὸν οὐ τοιοῦτον ἀεὶ ἐστὶν οἷόν ἐστιν;* *Ἀνάγκη.* (Krat. 439 d 2—7). Wenn ein solches Sosein sich in beständigem Flusse befinden würde, so könnte man es weder selbst bestimmen, noch seine Daseinsformen angeben: *ἄρ' οὖν οἷόν τε προσειπεῖν αὐτὸ ὀρθῶς, εἰ ἀεὶ ὑπεξέρχεται, πρῶτον μὲν ὅτι ἐκεῖνό ἐστιν, ἔπειτα ὅτι τοιοῦτον, ἢ ἀνάγκη ἅμα ἡμῶν λεγόντων ἄλλο αὐτὸ εὐθύς γίγνεσθαι καὶ ὑπεξίεναι καὶ μηκέτι οὕτως ἔχειν;* *Ἀνάγκη.* (Krat. 439 d 8—12). Das Sosein bleibt in seiner Struktur sich immer gleich, und ist immer dasselbe, denn wie sollte es sich verändern oder bewegen, da es doch niemals aus seiner eigenen Struktur heraustritt? *εἰ δὲ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχει καὶ τὸ αὐτό ἐστὶ, πῶς ἂν τοῦτό γε μεταβάλλοι ἢ κινῶιτο, μηδὲν ἐξιστάμενον τῆς αὐτοῦ ιδέας;* (Krat. 439 e 3—5).

Nur ein solches Sosein mit seiner bestimmten Struktur kann erkannt werden; das stets im Flusse Befindliche und sich Wechselnde kann von niemandem erkannt werden. Denn wenn man es erkennen will, nimmt es fortwährend andere „Daseinsformen“ an, deshalb ist es unmöglich zu erkennen, was für eine Struktur es hat und in welcher Daseinsform sie zutage tritt: *ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἂν γνωσθεῖη γε ὅπ' οὐδενός· ἅμα γὰρ ἂν ἐπιόντος τοῦ γνωσομένου ἄλλο καὶ ἄλλοῖον γίγνοιτο, ὥστε οὐκ ἂν γνωσθεῖη ἔτι ὁποῖόν γέ τι ἐστὶν ἢ πῶς ἔχον· γνώσις δὲ δήπου οὐδεμία γιγνώσκει ὃ γιγνώσκει μηδαμῶς ἔχον.* (Krat. 439 e 7—440 a 4). Jede Erkenntnis kann also den Gegenstand der Erkenntnis nur in einer bestimmten Struktur erfassen, fehlt diese letztere, so gibt es überhaupt keine Erkenntnis. Schon die Möglichkeit der Erkenntnis setzt voraus, dass ein Sosein vorhanden ist. Die Erkenntnis, nicht mehr an ein Sosein gebunden, würde selbst nicht mehr Erkenntnis bleiben können. Das Erkennen selbst könnte dann nicht mehr seine eigene Struktur behalten, es würde in eine andere Struktur umschlagen, und wäre dann nicht mehr Erkenntnis. Dieses Umschlagen der Erkenntnis in Nicht-Erkennntnis würde zur Folge haben, dass es weder einen Erkennen-

den noch einen Gegenstand der Erkenntnis geben kann: *εἰ μὲν γὰρ αὐτὸ τοῦτο, ἢ γνῶσις, τοῦ γνῶσις εἶναι μὴ μεταπίπτει, μένοι τε ἂν αἰεὶ ἢ γνῶσις, καὶ εἴη γνῶσις. εἰ δὲ καὶ αὐτὸ τὸ εἶδος μεταπίπτει τῆς γνώσεως, ἅμα τ' ἂν μεταπίπτει εἰς ἄλλο εἶδος γνώσεως καὶ οὐκ ἂν εἴη γνῶσις· εἰ δὲ αἰεὶ μεταπίπτει, αἰεὶ οὐκ ἂν εἴη γνῶσις, καὶ ἐκ τούτου τοῦ λόγου οὔτε τὸ γνωσόμενον οὔτε τὸ γνωσθησόμενον ἂν εἴη.* (Krat. 440 a 7 — b 4). Sind aber das Erkennende und das zu Erkennende, sind Erkenntnis und Gegenstand der Erkenntnis uns gegeben, dann muss es auch das Schöne, das Gute und ein jegliches Seiende in seinem Sosein geben und können diese Strukturen nicht in einem ständigen Flusse der Bewegung sein: *εἰ δὲ ἔστι μὲν αἰεὶ τὸ γιγνώσκον, ἔστι δὲ τὸ γιγνωσκόμενον, ἔστι δὲ τὸ καλόν, ἔστι δὲ τὸ ἀγαθόν, ἔστι δὲ ἐν ἑαστον τῶν ὄντων, οὗ μοι φαίνεται ταῦτα ὅμοια ὄντα, ἃ νῦν ἡμεῖς λέγομεν, ὅῃ οὐδὲν οὐδὲ φορᾷ.* (Krat. 440 b 4 — c 1). Wir haben durchaus kein Recht über das Seiende so zu urteilen, als ob es mit ihm so stünde wie mit zerbrechlicher Töpferware oder wie mit Menschen, welche an Katarrh leiden: *πάντα ὥσπερ κερᾶμα ῥεῖ, καὶ ἀτεχνῶς ὥσπερ οἱ κατάρρω νοσοῦντες ἀνθρώποι οὕτως οἴεσθαι καὶ τὰ πράγματα διακείσθαι, ὑπὸ ῥεύματός τε καὶ κατάρρω πάντα [τὰ] χεῖματα ἔχεσθαι.* (Krat. 440 c 7 — d 2).

Rein erkenntnistheoretisch fasst N a t o r p¹⁹⁴) dieses „Schöne selbst“, „Gute selbst“ und so jedes Einzelne von dem was „ist“ auf, dieses „ist“ findet er im Urteil wieder als Prädikat. „Mögen die schönen Dinge immerhin in einem fortwährenden Fluss der Veränderung begriffen sein, aber es selbst das Schöne ist doch beständig so beschaffen, wie es ist.“ Etwas ist nur dann möglich als schön, gut usw. zu bezeichnen, wenn von ihm beständig ausgesagt werden kann:

1. dass es es ist, d. h. dass das Subjekt der Aussage ein identisches ist;

2. dass es ein solches und solches ist, d. h. dass der Sinn des Prädikats ein identischer ist.

Andernfalls würde es, indem wir es aussprechen, sogleich ein andres werden, es würde uns ent schlüpfen und sich nicht mehr so verhalten. „Es wäre dann überhaupt die Aussage unmöglich, dass es (dies und dies Bestimmte) das und das (Bestimmte) ist, wenn es sich nie mit sich identisch verhielte. Verhält es sich aber identisch nur irgend eine Zeit, so erfährt es wenigstens für diese Zeit keinen Wechsel; und wenn es sich

etwa immer gleicherweise verhielte und identisch wäre, so würde es überhaupt keinen Wechsel oder Veränderung erleiden, nie aus seiner „Idee“ (identischen Bestimmtheit) heraustreten.“ Gäbe es keine beharrliche Bestimmung, so gäbe es auch keine Erkenntnis. „Denn indem man das Objekt erkennen wollte, würde es immerfort ein andres werden, also vermöchten wir es nie zu erkennen, wie beschaffen es eigentlich ist oder wie es sich mit ihm verhält.“ Mit grosser Konsequenz soll hier im Kratylos „aus der blossen Voraussetzung der Möglichkeit der Erkenntnis die Notwendigkeit, die begrifflichen Bestimmtheiten anzunehmen, gefolgert worden sein“. In dieser Ausführung soll „besonders deutlich der ursprüngliche und reine Sinn der Idee als des Inhalts der Prädikation als schön, als gut und so fort“ zutage treten. „Nichts andres kann wenigstens hier geargwöhnt werden hinter dem „es selbst das Schöne, das Gute, jedes von dem, was ist“, oder hinter der Behauptung: es ist das Schöne, das Gute, es ist ein jedes von dem, was ist, der Behauptung des Bestandes der Idee.“

Die von Platon verlangte beständige Struktur des Seienden verlegt Natorp in die identische Aussage des Subjekts und in den identischen Sinn des Prädikats. Damit will er das Sosein des Gegenstandes ausschalten. Kann es aber eine beharrliche Bestimmung geben, wenn es nichts gibt, was bestimmt werden soll? Platon sagt doch mit grosser Klarheit: wenn ein solches zu bestimmendes Sosein nicht vorhanden wäre, so könnte von einer Erkenntnis nicht mehr die Rede sein. Es könnte aber vielleicht eine Erkenntnis der Erkenntnis nachbleiben; eine solche scheint Natorp zu meinen, eine reine Erkenntnisform mit ihren immer identischen Strukturen. Aber selbst eine solche reine Erkenntnisform ist nach Platon ein Unding; sie kann ihre Struktur nur dann behalten, wenn es einen Gegenstand gibt, dessen Sosein sie auszudrücken versucht.

Gleichfalls rein erkenntnistheoretisch fasst das „Sein“ solcher Sachverhalte, wie das Gute oder Schöne, Hönigswald¹⁹⁵) auf. Dieses Sein ist ihm ein „Gelten“. „Geltung aber ist die über jede zeitliche Begrenztheit hinausgreifende, genauer von zeitlicher Bestimmtheit unabhängige „Seinsform“ der Wahrheit. Ein noch so vergänglichendes Ding als so und so beschaffen bezeichnen, heisst allemal Wahrnehmungen nach Grundsätzen

ordnen, deren Sein „Geltung“ ist, heisst, es an der Geltung dieser Normen teilhaben lassen.“

Ein solches Gelten drückt sich in Urteilen aus, und deshalb ist zwischen Nat orps und H ö n i g s w a l d s Auffassung prinzipiell kein grosser Unterschied. Die Idee „als Funktion jedes möglichen Geltungswertes“ ist nach H ö n i g s w a l d „die Bedingung des spezifischen Sinns wissenschaftlicher, ethischer, ästhetischer Urteile, einzeln sowohl, als auch in ihrer jeweiligen systematischen Gemeinschaft; so verstanden also die Bedingung ihrer „Möglichkeit“. Diese Bedingung und jener Sinn sind je nach der Norm der Geltungssphäre, um die es sich handelt, verschieden; als Ausdruck einer unweigerlichen Geltung von Normen überhaupt aber erfüllen sie doch in allen Fällen die gleiche Funktion“.

Diese erkenntnistheoretische Deutung des Soseins als eines Geltens ist jedenfalls eine Einschränkung desselben. Gewiss ist das Gelten eine Art des Seienden, ebenso wie das Sosein. Aber nicht alles Sosein ist ein Gelten, sondern nur ein solches Sosein, welches in Urteilen seinen Ausdruck findet. Beim Gelten geht vollständig der ontologische Sinn des Soseins verloren und es bleibt nur der erkenntnistheoretische Sinn nach, der, wie man ihn auch deuten wollte, doch immer an ein urteilendes Ich gebunden ist. Der Ausdruck „Gelten“ will doch nur besagen, dass es Urteile gibt, deren Sachverhalt, unabhängig von der Erfassung und vom subjektiven Denkkakt, a priori ist. Er enthält nichts von einem an und für sich Seienden, dessen Struktur unabhängig von jedem Gelten ist, und durch ihn nur unter gewissen Bedingungen ausgedrückt werden kann. Sehr klar tritt dieser Tatbestand bei Lotze zutage, der zuerst den Ausdruck „Geltung“ aufgebracht hat.

Lotze ¹⁹⁶⁾ lehnt scharf folgende Deutung der platonischen Ideen ab: „Platon habe den Ideen, zu deren Bewusstsein er sich erhoben, ein Dasein, abgesondert von den Dingen, und doch, nach der Meinung derer, die ihn so verstanden, ähnlich dem Sein der Dinge, zugeschrieben“. Ein solches Dasein der Ideen könne sich nicht mit Platons Tiefsinn vertragen, und diese falsche Auffassung sei nur durch ein Missverstehen von Platons wirklichen Ansichten entstanden. Den Anlass zu einem so grossen Missverständnis habe die Unvollkommenheit der damaligen griechischen Sprache gegeben, welcher der ent-

sprechende Ausdruck fehlte. „Nichts sonst wollte Platon lehren, als was wir oben durchgingen: die Geltung von Wahrheiten, abgesehen davon, ob sie an irgend einem Gegenstande der Aussenwelt, als dessen Art zu sein, sich bestätigen; die ewig sich selbst gleiche Bedeutung der Ideen, die immer sind, was sie sind, gleichviel ob es Dinge gibt, die durch Theilnahme an ihnen sie in dieser Aussenwelt zur Erscheinung bringen, oder ob es Geister gibt, welche ihnen, indem sie sie denken, die Wirklichkeit eines sich ereignenden Seelenzustandes geben. Aber der griechischen Sprache fehlte damals und noch später ein Ausdruck für diesen Begriff des Geltens, der kein Sein einschliesst; eben dieser des Seins trat allenthalben, sehr häufig unschädlich, hier verhängnisvoll an seine Stelle.“

Nicht hoch genug ist es anzuerkennen, dass Lotze der naiven Auffassung von einem raum-zeitlichen transzendenten Dasein der Ideen ein Ende macht und dadurch einer mehr philosophischen Wertung Platons den Weg bahnt. Diese dingliche Auffassung der Ideen führt, konsequent zu Ende gedacht, zu einer Zweiweltentheorie, die nur eine unnütze Verdoppelung der bestehenden Erfahrungswelt ist. Ihr Urheber ist unzweifelbar Aristoteles, nach dem Platon gelehrt hätte, neben den sinnlichen Dingen bestände eine andere Art von Seienden, die sogenannten Ideen, die vielen sinnlichen Dinge existierten neben diesen Ideen nur durch Theilnahme an denselben und hätten von ihnen ihren Namen: *οὕτως μὲν οὖν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα· κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων τοῖς εἶδεσιν.* (Arist. Metaph. A. 6, 987 b 7—10).

Aristoteles hat diese andere Art des Seienden nur als ein zweites raum-zeitliches Dasein aufgefasst, während Platon entschieden eine raumfreie und zeitlose Seinsart erschaut hat, deren Strukturen wohl das Dasein bestimmen, aber auch unabhängig von ihm ihr eigenes Sein haben.

Diese aristotelische Auffassung ist von dem grössten Einfluss gewesen und hat immer wieder Anhänger gefunden. Seit Lotzes vernichtender Kritik müsste eigentlich eine derartige Auffassung schon zu einer historischen Reminiszenz geworden sein, sie wurde aber noch lange Zeit von Zeller vertreten.

Neben der „Wirklichkeit des Seins“ gibt es also nach Lotze¹⁹⁷⁾ eine „Wirklichkeit der Geltung“. Neben den ver-

gänglichen Dingen gibt es eine Sphäre der Geltung, die sogenannte Ideenwelt, die unberührt von allem Wechsel und unabhängig von aller Zeit ihre Wirklichkeit im Gelten finden soll. „Wirklichkeit des Seins genießen die Ideen freilich nur in dem Augenblicke, in welchem sie, als Gegenstände oder Erzeugnisse eines eben geschehenden Vorstellens, Bestandtheile dieser veränderlichen Welt des Seins und Geschehens werden; aber wir alle sind überzeugt, in diesem Augenblicke, in welchem wir den Inhalt einer Wahrheit denken, ihn nicht erst geschaffen, sondern nur ihn anerkannt zu haben; auch als wir ihn nicht dachten, galt er und wird gelten, abgetrennt von allem Seienden, von den Dingen sowohl als von uns, und gleichviel, ob er je in der Wirklichkeit des Seins eine erscheinende Anwendung findet oder in der Wirklichkeit des Gedachtwerdens zum Gegenstand einer Erkenntniss wird; so denken wir alle von der Wahrheit, sobald wir sie suchen und suchend vielleicht ihre Unzugänglichkeit für jede wenigstens menschliche Erkenntniss beklagen; auch die niemals vorgestellte gilt nicht minder, als der kleine Theil von ihr, der in unsere Gedanken eingeht.“

Bei Lotze stehen sich Dasein und geltende Wahrheiten gegenüber, die geltenden Wahrheiten lösen sich von der veränderlichen Welt des Seins und Geschehens ab und bilden eine besondere irreale Sphäre der Geltung. Die sogenannte Ideenwelt darf aber nicht nur rein erkenntnistheoretisch aufgefasst werden, ihre idealen Strukturen haben nicht nur eine „Wirklichkeit des Geltens“. Denn trotz allem bleibt auch beim Gelten etwas von der Zweiweltentheorie nach. Sein und Gelten sind übereinander geschichtet, können sich nicht miteinander verflechten und in wesentliche Verbindungen treten.

Lask¹⁹⁸⁾ hat versucht alle Schwierigkeiten, die mit dem „Gelten“ verbunden sind, aufzuheben, aber seine scharfe Analyse deckt dieselben noch mehr auf. Seine Untersuchung zeigt, dass das Gelten nicht ins ontische Gebiet fällt, sondern „selbst bereits Kategorie und zwar Kategorie wie von allem Unsinnlichen, so Kategorie der Kategorie ist. Dass das Geltende oder das, was gilt, und das Gelten selbst voneinander in dem Abstand stehen, der zwischen blossem Kategorienmaterial und Kategorie besteht“. Das Gelten verhält sich zum Sein so, „dass es von ihm, dem Geltenden, als seine kategoriale Besiegelung prädzierbar ist“. Wenn man aber unter „Gelten“ „nicht das blosse

kategoriale Gelten, sondern den Geltungsgegenstand versteht“, dann verhält es sich „zum Sein wie der Gegenstand zum blossen Gegenstandsmaterial, und dieses Material „des Geltens“, „der Norm“ usw. fällt mit dem Sein zusammen. Das bloss kategoriale Epitheton „Gelten“ dagegen tritt als etwas Neues, nämlich als kategoriale Form, zu der ihr Material bildenden, also von ihr verschiedenen kategorialen Form „Sein“ hinzu“. Das Sein wird nur „als geltendes erkannt, das heisst, es wird erkannt, dass von ihm die von ihm also unterschiedene Kategorie Gelten zu präzisieren ist“. Das Sein bleibt unbeanstandet bestehen, ohne dass etwas anderes an seine Stelle eingesetzt würde. Bloss seine „metalogische Verkappung“ soll aufgehoben werden, d. h. „aber eben soviel, dass das als Sein stehen bleibende und von nichts anderem abhängig gemachte Sein als vorbehaltlos zusammenfallend mit logisch nackter logischer Form und als stehend im Gelten erkannt wird“.

Lask glaubt sich dadurch nicht „einer Vermengung des Seins- mit dem Geltungsgegenstand, des Ontischen mit dem Logischen, des Ontologischen mit dem Logologischen schuldig zu machen“. Denn „die Kluft zwischen Seinsgebiet und Geltungsgebiet, zwischen Seiendem und Geltendem, zwischen Sein und Gelten“ wird nicht angetastet, vielmehr auf jede Weise befestigt und verteidigt. „Das Sein wird lediglich mit einem Geltenden, also die Form des Seinsgegenstandes mit einem Material des Geltungsgegenstandes, somit das Sein keineswegs mit dem Gelten, wohl aber mit einem Etwas, was da gilt, mit dem, dem Gelten zukommt, identifiziert.“

Erkenntnistheoretisch erhalten wir folgende Gliederung. Das sinnliche Seinsgebiet, das Reich des das sinnliche Material einschliessenden Sinnes bildet die untere Schicht. Darüber baut sich als höhere Schicht ein theoretischer Sinn auf, der sich aus der untersten Form als Material und aus der „diese betreffenden kategorialen Form“ zusammensetzt. Wir hätten dann „einen Aufbau von zwei Stockwerken, bei dem das Dach des unteren Stockwerkes (die Form „Sein“) zugleich (als das Formmaterial der Kategorie Gelten) den Boden des oberen abgibt“.

Seinsgebiet und Wahrheit sind folglich keine blosser Verdoppelung, wenn „unter Seinsgebiet das untere Stockwerk theoretischen Sinnes, unter Wahrheit dagegen schon der Aufbau der beiden Stockwerke gemeint wird“.

Die Wahrheit schliesst zwar „das ganze Seinsgebiet ein, enthält aber überdies noch einmal eine umschliessende Wahrheitsform“. Man darf nach Lask nicht schlechtweg von zwei Reichen sprechen, vielmehr tritt dasselbe Reich „auf der andern Seite wieder auf, bloss noch einmal in Wahrheitsform stehend“. Das Sosein verliert dadurch auch bei Lask jede ontische Selbständigkeit, es erscheint sogar im Grunde genommen, wenn nicht als eine Verdoppelung, so doch als ein Epiphänomenon des Daseins. Als oberes Stockwerk ruht das Sosein gänzlich auf dem Dasein und ist von ihm vollständig abhängig.

Nicolai Hartmann¹⁹⁹⁾ gibt dem Sosein seine Selbständigkeit wieder zurück. Beide Seinssphären sind wohl miteinander verbunden, behalten aber trotzdem ihr eigenes Ansichsein. Das Sosein, von ihm als ideales Sein bezeichnet, ist von dem Dasein, dem realen Sein, gerade im Sein ein generell verschiedenes. „Ideales Sein entbehrt der Zeitlichkeit, Wirklichkeit, Erfahrbarkeit, es hat nie den Charakter des Einzelfalles, ist streng beharrend, „immer seiend“ und nur a priori erfassbar.“ Reales Sein dagegen ist „raumheitlich, individuell einzig, hat Wirklichkeit und die spezifische Einbettung des Wirklichen in den einen universalen Daseinszusammenhang, hat in diesem sein unaufhaltbares Entstehen und Vergehen, und sofern es erlebt wird, empirische Gegebenheit“. Dieses reale Sein ist a priori und a posteriori erfassbar. Denn auch vom realen Sein gibt es eine apriorische Erkenntnis, aber nur insofern „in aller real-apriorischen Erkenntnis ideal-apriorische Erkenntnis schon enthalten ist. Analysiert man die erstere auf Elemente der letzteren hin, so findet man diese meist als die in jener bereits steckenden allgemeineren Voraussetzungen vor. Dieses gnoseologische Verhältnis wurzelt in einem ontologischen, einem Ineinanderstecken idealer und realer Seinsstrukturen“. Die idealen Seinsstrukturen lassen sich immer aus den realen rein herausheben, diese aber sind umgekehrt niemals von jenen abzulösen. „Das reale Sein ist durchdrungen von idealem, und nur an den Grenzen des Erkennbaren lässt sich ein Auseinanderklaffen vermuten.“ Das ideale Sein ist auf keinen Fall bloss ein „Irreales“ und damit „eine Art depotenzierten Seins“, ein gleichsam Schwebendes, Ungewisses, dessen Seinscharakter nicht voll zu nehmen ist. Diese irrtümliche Auffassung ist entstanden „durch die sonderbare unmittelbare und gleichsam „innere“ Ge-

gebenheit, mit der die idealen Gebilde auftreten, ihre eigentümliche Nahstellung zum Bewusstsein, die unwillkürlich den Schein der Immanenz, d. h. den Schein einer Zugehörigkeit zum Bewusstsein, hervorruft. Es scheint, als brauchte das Subjekt sich nur auf sich selbst zu „besinnen“, um diese Gebilde „in sich“ zu finden. Seit Platon, der darüber freilich das Ansichsein der „Ideen“ nicht vergass, ist dieses Bild des „In sich Findens“ oder „Aus sich Heraufholens“ oft wiederholt worden“. Ebenso ist es falsch, „das ideale Sein dem zu vergleichen, was die Phänomenologie den „intentionalen Gegenstand“ nennt. Dieser ist nicht gnoseologisch transzendent, hat keine Unabhängigkeit vom Intentionsakt, beruht ganz auf ihm. Der ideale Gegenstand aber ist durchaus „an sich“ und besteht unabhängig von aller Intention. Sofern er erkannt wird, richtet sich freilich die Intention auch auf ihn; aber damit wird nicht er zum bloss „intentionalen“ Gegenstande depotenziert, sondern umgekehrt die Intention zum transzendenten Akt potenziert“.

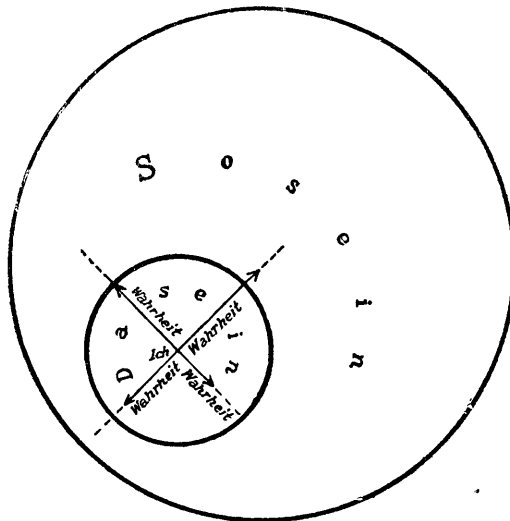
Die weitere Zerlegung des idealen Seins in einzelne Schichten ist nach Hartmann nur erkenntnistheoretisch möglich²⁰⁰). Ob dieser erkenntnistheoretischen Gegebenheit auch ein Unterschied der Scheinsweise entspricht, kann vom Erkenntnisproblem aus nicht entschieden werden. Für Platons Suchen nach einer Grundlegung ist nur die ontologische Problemstellung von Wichtigkeit. Denn Hartmann kommt wieder auf die alte platonische Auffassung zurück, die allein fähig ist aller Philosophie eine Grundlegung zu geben.

Das Sosein wird frei von der einseitigen erkenntnistheoretischen Betrachtungsweise, die notwendigerweise zu einer Zweiweltentheorie führen muss. Sosein und Dasein, ideales und reales Sein, sind nicht mehr übereinander geschichtet, sondern können sich miteinander verflechten und in wesentliche Verbindungen treten. Dieses Miteinander-in-Verbindung-Treten der beiden Seinssphären kann nur dann erfolgen, wenn zwischen ihnen ontische Bindungen vorhanden sind.

Das Sein als solches zerfällt dann in zwei Reiche: in ein daseiendes Reich mit seinen Wirklichkeitsformen Raum und Zeit und in ein soseiendes mit seinen ewigen Strukturen. Beide Reiche sind wesentlich miteinander verbunden, decken sich aber nicht. Im Dasein treten wohl Soseinsformen als es bestimmende Strukturen auf, die dem Daseienden erst

Sinn geben, aber es gibt auch Soseinsstrukturen, wie z. B. gewisse mathematische Gebilde, die sich nie im Dasein realisieren lassen. Die Kategorie Wahrheit ist aber schon mit einem erkennenden Ich verbunden. Wahr ist ein Sosein, wenn ein erkennendes Ich es in seiner Struktur erfasst oder seine wesentlichen Verflechtungen mit dem Dasein bestimmt. An und für sich ist ein Sosein frei von jeglicher Bestimmung, also weder falsch noch wahr. Die geltenden Wahrheiten könnten also höchstens ein drittes Reich bilden, das durch Erfassen von soseienden Strukturen entsteht und dessen Sinn und Selbständigkeit immer vom Sosein aus bestimmt werden wird.

Folgende Zeichnung möge das Gesagte veranschaulichen.



Die verschiedene Länge der Pfeile deutet die Verschiebbarkeit der Grenzen des Wahrheitsgebietes an.

Im Kratylos spricht Platon nur von einem solchen Sosein. Eine Erkenntnis ist nur möglich, wenn es ein „Gutes selbst“, ein „Schönes selbst“ und derartige ähnliche Strukturen von allem Daseienden gibt. Diese Strukturen bilden ein eigenes gegenständliches Reich im Seienden, das Reich des Soseienden, dessen wesentliche Strukturen an und für sich geschaut werden, wenn die Erkenntnis sich auf dieselben richtet. Platon ist es nicht leicht geworden, zu diesem Standpunkte zu kommen. Hier im Kratylos ist er noch kein ganz Fertiger, mehr ein

noch Suchender, der Sokrates sagen lässt: „Vielleicht nun, mein Kratylos, verhält es sich so in Wirklichkeit, vielleicht aber auch nicht. Es gilt also wacker und tüchtig zu prüfen und nicht leichthin etwas gelten zu lassen“: ἴσως μὲν οὖν δή, ὃ Κρατύλε, οὕτως ἔχει, ἴσως δὲ καὶ οὐ· σκοπεῖσθαι οὖν χρὴ ἀνδρείως τε καὶ εὖ, καὶ μὴ ῥαδίως ἀποδέχεσθαι. . . . (Krat. 440 d 2—5).

Der Kratylos, der anfangs nur sprachphilosophisch zu sein schien, hat uns tiefe Einblicke in Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie geboten und sogar gestattet, sichere Schlüsse auf die zukünftige Gestaltung dieser Grundlegung zu ziehen. Der Anteil der Sprache an diesem Suchen war recht gering, höchstens nur von einer sekundären Bedeutung: erstens da die Sprache mit ihren Lautgesetzen ganz im Daseienden verbleibt; zweitens da das Sosein nur dann in Wörtern einen Ausdruck finden kann, wenn ein Schauen desselben vor sich gegangen ist; und drittens da Wörter als mehr oder weniger konventionelle Lautgebilde, nie in adäquater Weise das Sosein wiedergeben können.

III.

Ergebnisse dieses Suchens.

Das sokratische Suchen richtete sich auf das Was der Gegenstände, d. h. das Sinnen und Trachten des Sokrates zielte auf das Erfassen des Soseins der Gegenstände hin. Dieses Sosein gelang es Sokrates nicht näher zu bestimmen, eines war ihm aber klar geworden: dass es von dem in beständigem Flusse befindlichen Dasein grundverschieden sei. Das empirische Sein mit allen seinen wechselnden daseienden Erscheinungsformen diente Sokrates nur als Ausgangspunkt seines Suchens. Immer wieder hat er seine Schüler darauf hingewiesen, wie man beim Suchen auf das immer gleich bleibende Sosein der daseienden Gegenstände sein Augenmerk richten müsse, nicht aber auf die raumzeitliche, vergängliche Erscheinungsform des zu suchenden Soseins. Bei seinem rastlosen Suchen nach dem Was der Gegenstände schwebte Sokrates eine bestimmte Gegenständlichkeit des Wissens vor, die den wahren Inhalt des Wissens ausdrücken sollte. Das Sosein der Gegenstände tritt als ein vom Denken intendierter objektiver Sachverhalt auf, und ist dadurch als solcher scharf vom Denkakte unterschieden. Der Gegenstand des Denkens löst sich vom denkenden Ich ab und stellt sich ihm in seiner ganzen Objektivität gegenüber; das Was der Dinge wird zum Gegenstand und will be-griffen werden. Die grosse Tat des Sokrates besteht darin, dass er den Gegenstand des Denkens vom Denkakte unterscheidet. Der Gegenstand des Denkens erlangt eine gewisse Unabhängigkeit und Selbständigkeit: er ist unabhängig davon, ob man ihn denkt oder nicht, und es ist ganz irrelevant, wer ihn in einem Denkakte erfasst und wann und wo. Dieser „intentionale Gegenstand“ löst sich schon von allen raumzeitlichen Bindungen, könnte aber sehr leicht als ein Gedankending aufgefasst werden, denn das

mit sich selbst nach den Gesetzen der Logik übereinstimmende widerspruchlose, d. h. also richtige Denken muss auch mit seinem Gedankending als seinem „intentionalen“ Gegenstand übereinstimmen, enthält aber in sich noch nicht notwendig das das Seiende erfassende, wahre Denken²⁰¹). Schon bei Sokrates erweist es sich, dass dieser intentionale Gegenstand kein Gedankending ist, das nur eine logische Allgemeingültigkeit hat. Der berühmte Satz des Sokrates „Tugend ist Wissen“ lässt keine andere Deutung zu. Wenn alle intentionalen Gegenstände Gedankendinge sind, dann muss auch alles Ethische als Gegenstand des Denkens zum Gedankending werden und ein logisches Gebilde sein. Solche Erwägungen werden aber hinfällig, wenn man bedenkt, dass das Ethische bei Sokrates nicht nur eine gewisse Selbständigkeit in bezug auf das Denken hat. Es ist nicht bloss intentionaler Gegenstand, der sich vom Denkakte losgelöst hat, sondern hat eine für sich seiende Gegenständlichkeit. Es kann im Denken erfasst werden und zwingt dann das es erfassende Ich mit eiserner Notwendigkeit, dem Inhalte dieses Ethischen gemäss zu handeln. Sokrates behauptet wohl auch nicht, dass der Inhalt jeglichen Denkens etwas Ethisches sein müsse, er untersucht nur nicht jeden Inhalt, beschränkt sein Suchen nur auf solche Seinsstrukturen, die ein ethisches Sosein ausdrücken. Wäre die Tugend nur ein Gedankending, dann würde sie mit ziemlicher Leichtigkeit im diskursiven Denkakte erfasst werden. Wir haben aber gesehen, mit welchen unüberwindlichen Schwierigkeiten Sokrates zu kämpfen hatte, um den Gegenstand des Erkennens einzusehen. Sein Suchen erwies sich immer als ergebnislos, als theoretisches Resultat ergab sich jedesmal nur „ein Wissen des Nichtwissens“²⁰²).

Das allgemeine Ziel des Suchens stand für Sokrates fest. Das eigentliche Sein, das Sosein der Gegenstände sollte erfasst werden. Dieses Sosein der Gegenstände ist in seinem Sein ganz unabhängig von dem empirischen Dasein, während das empirische Dasein nur durch ein solches Sosein verstanden wird. Besonders das tägliche Verhalten der Menschen erhält nur Sinn und Bedeutung, wenn es durch ethische Soseinssphären erklärt werden kann, deren Strukturen im daseienden ethischen Gebaren zutage treten. Man müsste nur Wege und Mittel ausfindig machen, um solche Strukturen offenbar zu machen. Diese Aufgabe hinterliess Sokrates als Vermächtnis seinen Schülern, und

Platon hat sein ganzes langes Leben in heissem Bemühen um die endgültige Lösung dieser Aufgabe gekämpft.

Sokrates' Suchen beschränkte sich auf das Ehtische. Darin ist Platon dem Lehrer anfangs durchaus treu geblieben. Und ebenso wie Sokrates hat Platon im diskursiven Denken das Sosein der Gegenstände zu erfassen versucht.

Schon im Laches machte Platon einen scharfen Unterschied zwischen Ziel und Mittel des Suchens. Beim Suchen müssen wir nach einem Ziel ausspähen. Die Tätigkeit des Suchens muss von einem Ich ausgeübt werden, das sich, mit den entsprechenden Erkenntnismitteln versehen, an seine Aufgabe macht. Aber um nach einem Ziel auszuspähen, muss das Ich zum mindesten das Ziel vor Augen haben, und um ein Kriterium dafür zu haben, wodurch sich dieses Sosein von einem anderen unterscheidet, muss das Ich es erfasst haben, oder, wie Platon hier im Laches sagt, das Ich muss wissen, wem das Sosein sich beigesellt hat.

Aus der Natur des Suchens ergibt sich, dass der Gegenstand des Suchens dem erkennenden Ich transzendent sein muss. Dem ausspähenden Ich ist das Dasein nur ein Mittel, um das Seiende als solches in seiner Struktur zu erfassen. Wir erblicken das Seiende zuerst als ein Daseiendes, um es dann später frei von allen daseienden Formen, als ein Soseiendes zu erschauen. Bei diesem Erfassen des Soseins der Gegenstände treten zwei formale Forderungen des Wissens zutage: als erste, das Schauen des Soseins, und als zweite, das Dabeisein des Soseins. Das Schauen erfasst das „Was“ der Gegenstände, führt uns zum Begreifen derselben. Wir begreifen die Gegenstände, wenn wir ihr Sosein in den daseienden Formen erschauen. Nur das Dabeisein des Soseins kann dieses Schauen bewirken. Nur dann wird das Wissen zu einem wirklichen Verstehen, wenn das Sosein im Dasein erfasst wird, die soseienden Strukturen als daseiende eingesehen werden.

Im Charmides findet sich eine weitere Unterscheidung. Das Erfassen des Soseins und das Verhältnis zwischen Erkenntnis und Sosein wird näher bestimmt. Man kann nur dann ein Sosein erfassen, wenn es bei einem dabei ist. Dieses Dabeisein des Soseins, oder, wie gleich darauf gesagt wird, sein Darinsein, muss ein leibhaftiges Anschauen, eine Aisthesis des Soseins hervorrufen. Das erkennende Ich tritt also in ein ganz bestimmtes Verhältnis

zum Sosein. Das Sosein muss von ihm erschaut werden, ähnlich wie es bei der sinnlichen Wahrnehmung der Fall ist. Platon gebraucht hier vielleicht mit Absicht den Ausdruck *Aisthesis*, der eigentlich sinnliche Wahrnehmung bedeutet. Wie bei der sinnlichen Wahrnehmung der Gegenstand leibhaftig gegeben sein muss, so muss auch das Sosein, damit es erfasst werden kann, leibhaftig gegeben sein, oder, wie Platon hier sagt, es muss dabei sein (*παρεστω*) oder es muss in dem darin sein (*ἔνεστω*), bei dem die Erkenntnis eines solchen Soseins zustande kommt. Damit will Platon ausdrücken, dass beim Erkenntnisakte das erkennende Ich und der zu erkennende Gegenstand in einer solchen wesentlichen Bindung zueinander stehen müssen, dass das Sosein geschaut werden kann. Dieses Schauen des Gegenstandes in seiner unmittelbaren Gegebenheit kann nur zum Erfassen des Soseins hinführen. Platon bezeichnet es noch nicht näher, sondern deutet es nur an als ein Dabeisein des zu Schauenden bei dem das Schauen ausübenden Ich.

Das begriffliche Bestimmen gilt nur als sekundärer Faktor: erst muss ein Schauen des Soseins stattgefunden haben und dann kann von diesem Sosein ein Begriff entstehen. Eine reine Erkenntnis, die ein formales Prinzip des Wissens darstellt, lehnt Platon ab. Jede Erkenntnis muss einen Sachverhalt ausdrücken, und ein Sosein enthalten. Nicht die Form der Erkenntnis bestimmt das Sosein, sondern dasselbe ist ein an und für sich Seiendes, welches nur im Erkenntnisakte zu einem immanenten Seienden, für ein Ich Daseienden wird. Ein formales Wissensprinzip kann nie und nimmer eine Grundlegung der Philosophie abgeben; sondern nur eine das Sosein der Gegenstände erfassende Erkenntnis.

Platon hat nun in grossen Umrissen seine Aufgabe festgelegt, die ihn zu einer Grundlegung aller Philosophie hinführen soll. Nun beginnt er zur Verwirklichung dieses Programms zu schreiten. Zwei Probleme sind es, die er vor allem lösen muss, um überhaupt seinem Ziele näher zu kommen. Er muss erstens die Struktur des Soseins aufdecken und zweitens die Erkenntnisfunktion des Schauens näher bestimmen. Platon versucht, dieser Probleme Herr zu werden, indem er zuerst das Sosein einer Deskription zu unterziehen versucht. Wir moderne Menschen würden vielleicht in unserer mehr erkenntnistheoretischen Einstellung wohl umgekehrt zu verfahren suchen, kämen

aber dadurch leicht in unlösliche Schwierigkeiten. Denn wie Platon richtig andeutet, bestimmt das Sein das Erkennen, nicht aber das Erkennen das Sein.

Im Euthyphron wird das Sosein als ein gestaltartiges Gebilde (*idéa* und *εἶδος*) bezeichnet, dessen Struktur ganz unabhängig von der Willkür der Götter und Menschen ist. Diese Seinsstrukturen stehen untereinander in wesentlichen Zusammenhängen und können unmöglich, ohne dass dem Sinn Gewalt angetan wird, als Begriffe aufgefasst werden. Als solche wären diese Strukturen Gedankengebilde und müssten sich im diskursiven Denken aufweisen lassen. Alles Sosein würde dann zu einem immanenten Sein werden. Denn Begriffe sind immer an ein daseiendes denkendes Ich gebunden, haben folglich nur ein immanentes Sein. Diese Strukturen unterliegen aber nur mittelbar begrifflichen Bestimmungen. Sie müssen erst unmittelbar in einem ganz besonderen Erkenntnisprozesse, in einer Schau, erfasst werden, um erst dann einer begrifflichen Analyse unterzogen zu werden.

Alle Erkenntnis muss sich also auf ein Sosein beziehen. Eine Erkenntnis, die kein Sosein erfasst, ist überhaupt keine Erkenntnis. Es gibt also nur wahre Erkenntnis. Diese für Platon grundlegende Wahrheit wird ihm bald zu einem Axiom seines Suchens. Aus den schwierigen Gedankengängen des Charmides erwies sich, dass ein solches Sosein ein von der Erkenntnis unabhängiges Sein an und für sich hat und nicht mit Erkenntnis zusammenfallen kann. Wenn aber Erkenntnis und Gegenstand der Erkenntnis dasselbe sind, wie es die Neukantianer annehmen und auch in Platon hineinzudeuten versuchen, so verflüchtigt sich der Gegenstand der Erkenntnis zu einer blossen „Form der Gesetzlichkeit“, die höchstens ein Haben des Wissens (*ὅτι οἶδεν καὶ ὅτι οὐκ οἶδεν*) feststellen könnte, nie aber Auskunft über die Struktur der Gegenstände (*ἃ τε οἶδεν καὶ ἃ μὴ οἶδεν*) erteilen könnte. Ein solches formales Prinzip, ein Wissen des Wissens, lehnt Platon im Charmides auf das entschiedenste ab. Jede Erkenntnis enthält ein bestimmtes Sosein, drückt einen bestimmten Sachverhalt aus.

Wenn sich alle Erkenntnis auf ein Sosein beziehen muss, so sind Sosein und Dasein nicht dasselbe. Aus dieser Feststellung entspringen zwei tiefeinschneidende Probleme. Erstens, die Bindungen zwischen beiden Sphären müssen näher bestimmt

werden, und zweitens, die dem Sosein adäquate Erkenntnisfunktion muss aufgewiesen werden. Platons Suchen und Ringen ist von nun an fast ausschliesslich auf die Klärung dieser Probleme gerichtet. Schon im *Hippias maior* zeigte das „Schöne“ eine bestimmte Struktur, die ganz unabhängig davon ist, ob es uns schön erscheint oder nicht. Jedes Sosein kann sich nur in einem bestimmten Dasein verwirklichen, welches dadurch eine bestimmte Struktur zum Ausdruck bringt. Das Schöne kann ein Ding wohl schön sein, es aber nicht schön scheinen lassen, denn Schönsein und Schönscheinen sind ihrem Sosein nach verschieden, weil Sein und Schein grundverschiedene Strukturen sind. Nicht alle Strukturen sind voneinander streng abgeschlossen, einige können in bestimmte Verhältnisse zueinander treten wie z. B. das Schöne und das Gute. Beide stehen zueinander in einem wesentlichen Verhältnisse, das Platon hier nur ganz allgemein andeutet, auf die Bindung zwischen Vater und Sohn hinweisend. Denn alles Sein bildet nicht, wie Parmenides es annahm, eine einzige kompakte Masse, sondern in ihm walten grosse und durchgängige Strukturzusammenhänge, die erforscht werden müssen.

Das Schöne, das Gute und alle anderen Werte sind an und für sich liebenswert und bilden bestimmte Strukturen im Sein. Verstehen können wir sie aber, wie der *Lysis* zeigt, nur wenn es uns gelingt, ihre Struktur zu erfassen, das sie gestaltende Sosein zu erkennen. Platon kann dieses Sosein nicht mit den bisherigen Erkenntnismitteln erfassen. Besonders dem begrifflichen Denken stellten sich unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Aber aus diesem scheinbar ergebnislosen und sich oft in Nebensächlichkeiten verlierenden Suchen schält sich wiederum eine neue Wahrheit heraus, die als Richtschnur im ferneren Suchen dient. Wir können nur nach etwas suchen, womit wir wesensverwandt sind, dessen Struktur irgendwie mit unserer Seinsverfassung verknüpft ist.

Durch diese Wahrheit bindet Platon das erkennende Ich unlöslich an das zu erkennende Sein, und bettet das Ich als ein Seiendes in seiende Strukturen ein. Das Sein als solches wird aber damit nicht zu einem nur für das erkennende Ich daseienden, sondern behält unabhängig von ihm seine Strukturen. Diese allgemeinen Strukturen der Gegenstände, die sich im Sosein der Gegenstände darbieten, erweisen sich in ihren wesentlichen For-

men als dieselben, einerlei ob es sich um Gegenstände aus dem ethisch-praktischen Gebiete oder um solche aus dem theoretisch-naturphilosophischen Gebiete handelt. Im Gorgias fand Platon, dass alles Gegenständliche eine allgemeine Struktur zeigt, von ihm hier als Arete bezeichnet, die allen Gegenständen immanent sein muss. Das Sein der einzelnen Gegenstände wird ausschliesslich von dieser allgemeinen Struktur bestimmt, die sich mit dem einzelnen Daseienden zu einem gegliederten Ganzen verbindet. Das Erfassen dieser Strukturen ist, wie wir im Protagoras sahen, keine begriffliche Prädikation. Denn die transzendente Erkenntnis dringt nicht in das Sosein der Dinge ein, sondern die Gegenstände bleiben ihr ewig verschlossen, sie bleiben nur „an sich“ da. Deshalb schafft sich diese Erkenntnis ein anderes Reich der Erscheinungen, über die sie herrschen kann als über ihre eigenen Kreaturen. Platon dagegen erstrebt eine Erkenntnis der Gegenstände, die denselben ihre Transzendenz nicht raubt. Die Gegenstände müssen, trotzdem im Erkenntnisakte das Ich sich ihrer bemächtigt, ihre selbständige Struktur (*ἰδιος παρῶνσία*) behalten. Dieses kann nur dann geschehen, wenn das Ich auf den Gegenstand hinschauend sein Sosein zu erfassen sucht. Dieses Schauen, von uns auch als eidetisches Schauen bezeichnet, ist ein unmittelbares Erfassen des Soseins, ohne dass damit die Transzendenz aufgehoben wird. Eine solche Soseinsschau stellt der Mythos dar, in dem Platon sich die tiefsten Wurzeln des Seienden offenbaren. Die erkenntnistheoretische Begründung dieser Soseinsschau bietet die Anamneselehre. Die Seele kann das Sosein nur schauen, wenn sie in ihrer Struktur dieselbe Gliederung zeigt wie das zu erkennende Sein. Nur dann erschliesst sich im Schauen unmittelbar das Sosein der Gegenstände in wesensgesetzlichen Formen. Als fast unlösbares Problem bleibt bestehen, wie sich diese Strukturen zu den einzelnen daseienden Gegenständen verhalten. Platon will nicht den Zusammenhang mit der Wirklichkeit verlieren. Das Dasein soll durch das Sosein erklärt werden. Alle Strukturanalysen sind ihm nur vorläufige Arbeitsmethoden, und ihr Wert hängt davon ab, inwieweit sie das gesamte Seinsgebiet zu erfassen vermögen.

Dadurch erklären sich die vielen Aporien, die sich der Lösung dieser Probleme entgegenstellen. Insbesondere die Bindung von Sosein und Dasein verschlingt sich oft zu einem

unlösbaren Knoten und findet ihre vorläufige Erledigung im *Kratylos*.

Die sprachphilosophischen Untersuchungen führten Platon zu folgenschweren Ergebnissen. Jegliches Abbilden, darunter auch das in Laute gegliederte Sprechen, kann im besten Fall nur gewisse Daseinsformen wiedergeben. Das Sosein selbst in seinen wesentlichen Strukturen bleibt ihm verschlossen. Besonders die Sprache als etwas dem Werden und Fließen Unterworfenen kann nur unter gewissen Voraussetzungen das Sosein wiedergeben. Zugleich lehnt Platon hier nochmals jede erkenntnistheoretische Deutung des Soseins ab, die nur zu einer Einschränkung desselben führen kann, nie aber es in seinem vollen Sein aufschliesst.

Dasein und Sosein dürfen sich nicht als feindliche Mächte gegenüberstehen, sonst gäbe es überhaupt keine Erkenntnis, sondern beide Sphären müssen die mannigfaltigsten Verflechtungen miteinander eingehen. Die Sphäre des Soseins, das sogenannte ideale Sein, überragt freilich an Umfang die Sphäre des Daseins, des sogenannten realen Seins, denn nicht alles Sosein findet einen raumzeitlichen Ausdruck. Beide Sphären sind an sich verbunden. Durch das diskursive Denken werden diese Sphären getrennt. Wenn ein daseiendes Ich in der Sphäre des Daseienden ein soseiendes gegenständliches Reich erschaut, dann offenbart sich uns diese Verbundenheit und in ihr die Wahrheit²⁰³.

Anmerkungen.

Einleitung. Platon und die Gegenwart.

S. 1. ¹⁾ Gustav Teichmüller, *Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Chr.* Breslau I 1881, II 1884.

Teichmüller, der vielleicht etwas zu weit geht im Aufspüren von vermeintlichen Gegnern Platons, hat wohl recht, wenn er Bd. II S. II behauptet: „Die Schwierigkeit besteht jetzt aber doch nicht bloss in der Mühe des Einsammelns und in dem Aufwand von Zeit, das Gefundene zu reinigen und gehörig zu beschreiben, sondern es bedarf immer, wenn man mit Plato zu thun hat, einer hohen Gesinnung, eines philosophischen Geistes und einer Methode mit feinfühligem Reagenzien“.

S. 1. ²⁾ Übersetzung von Ernst Howald, *Die Briefe Platons.* Zürich 1923. S. 91.

S. 2. ³⁾ Heinrich von Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus.* Göttingen 1862—1875.

Karl Gronau, *Platons Ideenlehre im Wandel der Zeit.* Braunschweig 1929. Gronau's Buch ist gedacht nicht nur als Einführung in die Lektüre Platons, sondern soll zugleich den Nachweis erbringen für „die gewaltigen Einwirkungen seiner Ideenlehre, seiner Kosmologie, Psychologie und Ethik auf die abendländische Kultur. Eine solche Herausarbeitung des Einflusses Platons kommt aber in Wirklichkeit einer Geschichte des abendländischen Idealismus nahe“. (S. 6). Platons Einwirkungen sind dem Zwecke des Buches gemäss übersichtlich und genügend vollständig ausgeführt. Nur die Ideenlehre selbst ist zu einseitig als eine Begriffslehre, die in eine Zweiweltentheorie ausmündet, dargelegt. Die Idee ist anfangs „der alle gleichartigen Einzelobjekte in ihrem Wesen zusammenfassende, nur im Denken des Menschen bestehende Begriff“. Später „hebt denn Platon als echter Grieche den sokratischen Allgemeinbegriff aus dem blossen Erzeugnis eines Gedankenprozesses zu einer selbständigen und real existierenden Wesenheit empor“. (S. 12 f.). Diese Wesenheiten werden zugleich „zu real existierenden metaphysischen Normen für unser Urteilen und Werten“, und sind endlich im Timaios „die ewigen Mustergestalten, aus denen die Dinge als geprägte Formen ihr Dasein und damit ihren wenigstens relativen Wert erhalten“. (S. 20). Es wäre zu wünschen, dass in einer folgenden Auflage Platons grundlegende Lehre einer mehr ihrem wahren Gehalte gemässen Umarbeitung unterzogen würde.

S. 2. 4) Peter Wust, Die Auferstehung der Metaphysik. Lpz. 1920.

S. 2. 5) Ernst Horneffer, Der Platonismus und die Gegenwart. Kassel 1920.

S. 2. 6) Max Wundt, Platons Leben und Werke. Jena 1914. S. 164 ff.

S. 4. 7) Paul Natorp, Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Zweite durchgesehene und um einen metakritischen Anhang vermehrte Ausgabe. Leipzig 1921.

S. 6. 8) Nicolai Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin und Leipzig. Zweite, ergänzte Auflage S. 336 f.

S. 6. 9) Martin Heidegger, Sein und Zeit. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. VIII. Band. Halle 1927. S. 37 f.

S. 7. 10) С. Л. Франкъ, Предметъ знанія. Объ основахъ и предѣлахъ отвлеченнаго знанія. Петроградъ 1915. S. VI f.

Nur russisch. Ein Werk, welches es durchaus verdiente, durch Übersetzung weiteren Kreisen zugänglich gemacht zu werden.

S. 8. 11) Erwin Rohde, Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 5. und 6. Auflage. Tübingen 1910. Bd. II. S. 295.

I. Das Suchen des Sokrates.

S. 9. 12) Der historische Wert der Apologie ist seit jeher ein vielumstrittenes Objekt der Forschung gewesen. In neuerer Zeit ist der Streit darüber wieder heiss entbrannt, denn das Sokrates-Problem ist eng mit dieser Frage verknüpft. Im allgemeinen lehnen die Gelehrten die historische Treue der Apologie in den Einzelheiten ab, nehmen aber an, dass die grundlegende Charakteristik des Sokrates durchaus dem historischen Sokrates wesensgemäss durchgeführt ist.

Heinrich Maier in seinem tiefeschürfenden Werke: „Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung“, Tübingen 1913, hält die Apologie im ganzen für unhistorisch. „Historisch im nächsten Sinne freilich ist sie nicht. Die wirkliche, von Plato aus der Erinnerung reproduzierte Gerichtsrede des Sokrates darf man in ihr nicht suchen.“ (S. 104). „Die Apologie ist ein Manifest, das Plato zugleich im Namen der sokratischen Gemeinde an die Athener richtet. Er präsentiert sich und die Freunde hier ganz formell vor der Öffentlichkeit als die Erben und Nachfolger des Sokrates, als seine Testamentsvollstrecker, die im Begriffe stehen, in die Arbeit des Meisters einzutreten.“ (S. 106). Aber doch muss Maier eingestehen, dass Platon den Sokrates hier „so zeichnet, wie nur ein kongenialer Geist es schauen und erleben konnte. Darauf beruht der eminente historische Wert der Apologie.“ (S. 111). Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Max Pohlenz. In seinen philologischen Untersuchungen über Platons Werdezeit (Aus Platons Werdezeit. Philologische Untersuchungen. Berlin 1913) sagt er: „Historisch treu ist die Apologie so gut wie die referierten Dialoge, sofern sie den Charakter des Sokrates treu wiedergibt. Sie hält sich sogar

natürlich in viel höherem Masse als jene an die wirklichen Ansichten des Sokrates, an sein gesprochenes Wort. Aber so gut wie jene ist sie ein Werk des Künstlers Plato, keine Kopie nach Sokrates“ (S. 22).

Nach Wilamowitz, der ein feinsinniges Bild von Platons Persönlichkeit entworfen hat, ihn aber philosophisch zu leicht nimmt, sind in der Apologie die Grundzüge durchaus als geschichtlich zu bewerten. (Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, Platon. Zweiter Band. Beilagen und Textkritik. Berlin 1919. S. 50 f.). „Dass die eigentliche Verteidigung stilistisch und überhaupt in der Ausführung platonisch ist und gar nichts anderes beansprucht, ist selbstverständlich. Für das Publikum ist Platons Apologie nicht sokratischer als die des Lysias. Denn sie ist ja nicht als Werk des Sokrates erschienen, wie Antiphon und Andokides ihre Selbstverteidigungen herausgaben. Ebenso wenig war Platon ein Logograph, wie Lysias für Mantitheos geschrieben hatte. Aber wenn Platon das Gedächtnis des Sokrates retten, den Urteilsspruch als ungerecht erweisen wollte, musste er damit rechnen, dass die Richter das Buch lasen, die andern Sokratesschüler auch. Da war er gehalten, die Gedanken wenigstens zugrunde zu legen, die Sokrates wirklich ausgesprochen hatte, und er musste sorgfältig vermeiden, was Sokrates gar nicht hätte sagen können.“

Gleicher Ansicht ist Howald, Platons Leben, Zürich 1923. S. 26 f.: „Seine Verteidigungsrede vor den Richtern war wohl in seinen eigenen Augen, sicher aber in den Augen Platons (und diese dynamische Realität des Sokratesgedankens muss uns jetzt wichtiger sein als die historische) sein letzter, schlagendster Dialog, die richtenden Vertreter des Demos seine letzten Mitunterredner, sein gewollter und freiwilliger Tod seine letzte Demutsübung. Er zieht vor Gericht den kürzeren — zum erstenmal — weil er nicht die Möglichkeit hat, das Gespräch so lange hinzuziehen, bis der Gegner müde geworden ist. So ist vom Normaldialog in diesem Falle nur der erste Teil gesprochen worden, der Teil, wo er den Hochmut der anderen steigert, um sie dann um so tiefer fallen zu lassen.“ „Erst der letzte Abschnitt der platonischen Apologie, jene herrlichen Worte, die Sokrates nach der Urteilsfällung spricht und die schon darum nicht geschichtlich sein können — erst sie verkünden den Sieg, der freilich nicht mehr von dieser Welt ist. Weil Sokrates sich erniedrigt, wird er erhöht; weil er sich dem Tode ausliefert, hat er über ihn triumphiert: der Individualist ist Sieger geblieben, gedemütigt ist das Volk von Athen, das dem Sokrates nicht hat das Fürchten beibringen können.“ Von diesem Ereignis hat nach Howald die Geistesgeschichte Platons auszugehen. „Von der Zeit vorher wissen wir nichts, wenigstens nichts, was sich soweit in der Nuance erfassen liesse, dass es wirklich psychologisch interpretiert werden könnte.“

Ernst Horneffer, der bekannte Nietzschejünger, hat neuerdings in einer Schrift: „Der junge Platon. Erster Teil. Sokrates und die Apologie. Giessen 1922“ in eindringlicher Weise und mit triftigen Gründen zu erweisen versucht, dass die Apologie nach Inhalt und Form durchaus historisch verbürgt ist. Nachdem er die gegenteiligen Einwände der anderen Forscher einer eingehenden Kritik unterworfen hat, sagt er: „Die Einwände, die gegen den geschichtlichen Charakter der Apologie erhoben worden sind, haben sich weder im Ganzen noch im Einzelnen als stichhaltig erwiesen. Nicht einer der vorgebrachten Gesichtspunkte zwingt uns, in der

Apologie eine Fiktion zu sehen. Im Gegenteil, gerade die beanstandeten Züge im Auftreten und Reden des Sokrates führen, wenn man sie genauer erforscht, sie psychologisch aus der Zeit und dem allgemeinen wie bestimmten Charakter des Sokrates einigermassen liebevoll und entgegenkommend zu verstehen sucht, die allerhöchste innere Wahrscheinlichkeit mit sich. Sie machen umgekehrt das geschichtliche Bild des Sokrates erst lebendig, geben diesem Bilde gerade durch die scheinbare Widersprüchlichkeit und Gegensätzlichkeit, die sie dem Charakter des Sokrates aufprägen, Farbe, Kraft und Reiz der Wirklichkeit“. Aber der allgemeine Zweck der Apologie ist nicht ein rein historischer. „Das moderne Gefühl „der Pietät“, das Platon die ältere Forschung zusprach, hat ihm sicher völlig fernegelegen, weil es die gesamte antike Kultur nicht kennt, nämlich die Pietät in dem Sinne, dass man das Überkommene, Erlebte und Bewunderte möglichst unangetastet und unverändert erhalten, bis ins Kleinste treu bewahren will. Davon kann gar keine Rede sein. Mit diesem Gesichtspunkt die Geschichtlichkeit der Apologie begründen zu wollen, wäre gänzlich verfehlt.“ (S. 131). Auch nicht um philosophischer Erkenntnisse willen hat Platon die Apologie geschrieben. „Sein Gegenstand, sein Interesse in der ganzen Apologie gehört der Persönlichkeit und dem Charakter, der Lebensaufgabe und Lebensarbeit, dem Lebensschicksal des Sokrates. Das hat ihn unermesslich ergriffen. Diese Ergriffenheit spricht aus jeder Zeile der Apologie.“ Der einzige Zweck und Sinn der Apologie ist „das Erlebte wiedergeben, das Erlebte aussprechen, von sich ablösen“. (S. 132). „Es gibt zuweilen auch eine so eindrucksvolle, mächtige Wirklichkeit, dass sie von der erfinderischen Kunst der Dichtung gar nicht übertroffen werden kann, dass auch dem grössten Dichter nichts übrig bleibt, wenn er an sie herantritt, als sie getreu nachbildend darzustellen, eine überwältigende Wirklichkeit, die abseits von allen pietätvollen, historischen oder sonstigen Grundsätzen einen derart suggestiven Zwang auf den Beschauer und zumal auf den phantasiereichen Beschauer ausübt, dass dieser sich ihr nur hingeben, sie nur wiedergeben kann, eine Wirklichkeit, die gar keinen Anreiz in sich birgt, um sie abzuändern.“ — Eine solche Wirklichkeit scheint Horneffer nun „in dem Schicksal und dem Verhalten des Sokrates vorzuliegen“. (S. 132—133).

Vgl. hierzu:

Hans Raeder, Platons philosophische Entwicklung. Leipzig 1905. S. 88—92.

Constantin Ritter, Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. Erster Band. München 1910. S. 368—384.

Wincenty Lutoslawski, The Origin and Growth of Plato's Logic. Reissue. London etc. 1905. S. 201.

J. A. Stewart, Plato's Doctrine of Ideas. Oxford 1909. S. 16—17.

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, Platon. Erster Band. Leben und Werke. Berlin 1919. S. 178—180.

A. E. Taylor, Plato. The Man and his Work. Second edition. London 1927. S. 156—167.

S. 9. ¹³⁾ Dieses Ereignis ist durchaus historisch. Vgl. Wilamowitz a. a. O. I, S. 101 f.: „In dieser leidenschaftlichen Bewunderung hat Chairephon, wohl schon ehe Aristophanes die Wolken schrieb, von dem delphischen Orakel eine Erklärung für Sokrates zu erlangen gewünscht, die ihm die höchste Weisheit zuerkannte. Wie weit die Priester Bescheid wussten, wie weit die geschickte Fragestellung geholfen hat, entzieht sich unserer Kenntnis; sei uns das Orakel zunächst nur ein Zeugnis für die Schätzung derer, die dem Sokrates freundlich waren, daneben auch ein Beleg dafür, dass er zu den Göttern des Staates und ihrer Verehrung niemals in irgendwelchen Gegensatz getreten ist; selbst die Anklage hat das nicht zu behaupten gewagt“.

Horneffer a. a. O. S. 28 ff.: „Die Berufung auf das Delphische Orakel hat die modernen Kritiker in die schwerste Verlegenheit gebracht. Dass sich Platon die so bestimmt erwähnte Tatsache ganz aus den Fingern gesogen haben soll, das können sie allerdings selbst nicht glauben. Etwas Wahres, meinen sie insgesamt, müsse wohl an der Geschichte sein“. Dazu gibt Horneffer folgende Erklärung: „Die gesamte bisherige Kritik, die die Orakelerzählung entweder ganz abgeleugnet oder abgeschwächt hat, ist in die Irre gegangen. Die Orakelerzählung ist absolut ernst zu nehmen. Sokrates hat tatsächlich an das Orakel geglaubt, hat wirklich auf das Orakel seine ganze Tätigkeit zurückgeführt und gegründet. Sokrates ist nicht nur ein sittlicher, sondern auch ein religiöser Genius gewesen, was wieder für das Verständnis Platons und dessen Fortbildung der sokratischen Anregung von hoher Bedeutung ist. Den religiösen Charakter des Sokrates beweist gerade die Apologie, und zwar religiös im Sinne der altgriechischen, orakelgläubigen Frömmigkeit“.

Horneffer verfiel nun die Ansicht, dass Sokrates erst durch diesen Orakelspruch veranlasst wurde, in reiferen Jahren seine öffentliche Erziehertätigkeit aufzunehmen, denn „Sokrates hatte 24 Jahre vor seinem Tode diese öffentliche Protreptik noch gar nicht aufgenommen“. (S. 96). Horneffer nimmt an, „dass er nicht „gelächelt“ hat, wie Maier meint, als er von dem Orakel hörte, sondern dass es ihn wie ein elektrischer Schlag getroffen hat, dass er im Innersten ergriffen und erschüttert wurde durch das bedeutsame Zeichen des Gottes. Wir müssen uns nur lebendig vergegenwärtigen, dass nach antikem Gefühl das Orakel wirklich und wahrhaft in buchstäblichem Sinne als „Wort Gottes“ empfunden wurde. Nun erst kam Sokrates in seine rechte Bahn. Dieses letzten Anstosses hat es bedurft, um ihn in seine grosse geschichtliche Aufgabe zu drängen“. (S. 102). Horneffer, der in Sokrates mehr einen religiösen Propheten als einen theoretischen Wahrheitsforscher sieht, spricht sogar weiterhin von einer „Berufung“ des Sokrates. „Jeder religiöse Prophet erlebt die Stunde seiner „Berufung“. Warum nicht auch Sokrates? Er sagt es in der Apologie ausdrücklich und unmissverständlich. Sind wir nicht gehalten, das einfach zu glauben? Natürlich hat Sokrates, wie alle religiösen Erzieher, seine innere Welt und den Drang, sie nach aussen zu tragen, in sich selbst gehabt. Aber ein Funke, der von aussen hineinfällt, bringt diese ganze leidenschaftliche Welt erst in Wallung, bringt sie zum Ausbruch. Der religiöse Mensch projiziert seine eigene innere Welt, alles, was ihn so heiss bewegt, in die gött-

liche, transzendente Sphäre. Der Inhalt allerdings der Berufung des Sokrates, seine religiöse Mission als solche, ihrem Gehalte nach, war wesentlich anders als bei allen anderen Propheten, von denen wir wissen. Er fühlte sich berufen, beauftragt, die Menschen zur Vernunft und zur Freiheit durch die Vernunft zu führen. Der Inhalt der sokratischen Mission war griechisch. Die Form aber in dem Empfang und in der Ausübung dieser Mission war die allgemeine religiöse, die wir überall wiederfinden.“ (S. 103).

Es wäre wohl Sokrates und der antiken Philosophie mehr wesensgemäss, hier nicht von einem Projizieren, sondern nur von einem Erleben und Erfassen der transzendenten Sphäre zu sprechen.

Sehr wichtig für das Verständnis dieses Ereignisses ist der Anhang zu Horneffers Schrift „Das Delphische Orakel als ethischer Preisrichter“ von Rudolf Herzog.

„Der heilige Stuhl“ von Delphi hat wie der römische Stuhl „trotz aller Angriffe wegen anfechtbarer eigennütziger und parteiischer Politik seine Autorität als religiöse Zentralinstanz bewahrt. Die Ethik, die er durch die Weisheitssprüche und die Vorbilder schlichter Tugend propagierte, wirkte im V. Jahrhundert trotz der Aufklärung noch kräftig und unmittelbar, weil sie im besten Sinne national war. Es strömt aus ihr derselbe herbe Erdgeruch wie aus den Werken und Tagen des boeotischen Bauern Hesiod.“ (S. 170).

Nicht überzeugend sind die Gründe, welche Karl Joel, Geschichte der antiken Philosophie, Erster Band, Tübingen 1921, gegen die Echtheit dieses Ereignisses anführt, S. 760 f.: „Die Geschichte ist wohl in jedem Fall fiktiv; entweder hatte Sokrates noch nicht seinen philosophischen Beruf; dann ist nicht abzusehen, wie die delphische Pythia darauf verfiel, ihn so auszuzeichnen. Oder er hatte bereits seine Philosophie bewährt; dann hat ihn das Orakel nicht darauf gebracht, worauf doch gerade die Pointe bei Platon beruht. Zum mindesten aber ist die Wirkung zur Ursache gemacht im Sinne der echten *vaticinatio posteventum*“. Hier handelt es sich gar nicht um ein Entweder — oder, sondern um ein Ereignis, das Sokrates zwingt, seine Mission aus dem engen Kreise seiner Jünger heraus auf sein ganzes Volk auszudehnen.

S. 10. ¹⁴⁾ Pohlenz, a. a. O. S. 19 und 21.

S. 11. ¹⁵⁾ Natorp, a. a. O. S. 6.

S. 11. ¹⁶⁾ Maier, a. a. O. S. 358 ff.: „Die sokratische Dialektik ist Protrepik. Aber man kann ebensowohl sagen: die sokratische Protrepik ist Dialektik. Es liegt nahe, die sokratische Dialektik der sophistischen Rhetorik gegenüberzustellen. Die Sophisten wollen Redner heranbilden; zugleich war ihnen die Rede, der zusammenhängende Vortrag das wesentliche Unterrichtsmittel. Nun trat ja wohl bei Sokrates als pädagogisches Werkzeug an die Stelle der Rede das Gespräch. Aber sein Ziel war ganz und gar nicht, seine Hörer zu Dialektikern zu machen“ ... „Sokrates selbst hat in seinen Gesprächen nur die eine Aufgabe vor Augen gehabt, die Mitunterredner zu sittlichen Menschen zu machen. Und das nächste Ziel seiner Dialektik war, wie im Laches (187 E f.) ausdrücklich erklärt ist, immer und überall, die Menschen zur Selbsteinkehr zu zwingen. Eben hiefür aber war das sokratische Zwiegespräch schlechterdings notwendig. Hätte Sokrates seinen Hörern irgend welche Theorie dogmatischer oder skeptischer Art ver-

mitteln wollen, so wäre offenbar der fortlaufende Vortrag ein zweckmässigerer Weg gewesen“.

S. 11. ¹⁷⁾ Max Hiestand, Das Sokratische Nichtwissen in Platons ersten Dialogen. Eine Untersuchung über die Anfänge Platons. Zürich 1923.

S. 13. ¹⁸⁾ Schalva Nuzubidse, Wahrheit und Erkenntnisstruktur. Erste Einleitung in den aletheiologischen Realismus. Berlin und Leipzig 1926.

S. 13. ¹⁹⁾ Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Herausgegeben von D. Karl Ludwig Michelet. Zweiter Band. Berlin 1833. S. 62.

S. 14. ²⁰⁾ Nicolai Hartmann, a. a. o. S. 430 f. S. 438 f.

S. 15. ²¹⁾ Das Sokratesproblem gehört zu den schwierigsten und rätselvollsten Problemen der Menschheitsgeschichte. Schon die Antike hat uns grundverschiedene Sokrestypen überliefert: „In erster Reihe, weil gerade uns erhalten, der biedermännische Praktiker bei Xenophon, der materialistische Sophist bei Aristophanes und der spekulative Idealist, der bei Platon redet. Dann nur noch in Spuren aufweisbar, die Sokratesbilder der andern Jünger und auch der Ankläger so verschieden schillernd vom Erzmoralisten Sokrates bei Antisthenes bis zum staatsfeindlichen Ketzer bei Polykrates, und endlich die Reflexe von Sokrates bei den Späteren, vor allem der Begriffsdialektiker bei Aristoteles! Wer von alledem ist wirklich Sokrates?“ (Joel a. a. O. S. 732).

Eine gute Übersicht dieser verschiedenen Ansichten findet sich bei Friedrich Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums. 11. Auflage, herausgegeben von Dr. Karl Praechter, o. Prof. der klassischen Philologie an der Universität Halle. Berlin 1920. S. 147 ff.

Julius Stenzel in seinem eingehenden Aufsatz in Pauly's Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Zweite Reihe (R—Z). Fünfter Halbband. Stuttgart 1927. S. 311 ff. gibt gleichfalls einen Überblick über den allgemeinen Stand der Forschung.

Von einzelnen Spezialuntersuchungen wären noch zu nennen: Karl Joel, Der echte und der xenophontische Sokrates. I. Bd. 1893. II. Bd. 1901.

Wilhelm Windelband, Präludien. 2. Aufl. 1903. S. 58—92: Ueber Sokrates.

V. Brochard, Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne. Paris 1912. IV. L'œuvre de Socrate. S. 34—45.

Adolf Busse, Sokrates. Berlin 1914.

P. Bokownew, Sokrates' Philosophie in der Darstellung des Aristoteles. Arch. f. Gesch. d. Philos. 27 (1914). S. 295—304.

Carl Siegel, Platon und Sokrates. Leipzig 1920.

A. Diès, Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire. Paris MCMXXVII. Livre II. Socrate. S. 127—243.

Die sämtliche Literatur angeführt bei Perikles Bizoukides, *Επιστημονικὰ πηγὰ περὶ Σωκράτους*. Ἐν Αὐγίαι 1921.

S. 15. ²²⁾ Hermann Bonitz in seiner deutschen Übertragung der *Metaphysik*, S. 277, sagt: „Sokrates suchte zuerst allgemeine Begriffe aufzustellen“. Ebenso verdeutsch Eugen Rolfes, *Aristoteles' Metaphysik*. Zweite Hälfte. Buch VIII—XIV. Philos. Bibl. S. 113, diese Worte mit „allgemeine Begriffsbestimmungen“. Karl Joel, *Geschichte usw.* a. a. O. S. 787 stützt seine Auffassung von Sokrates als Begriffsdialektiker auf Aristoteles' einseitig logisch gedeutetem Texte. Sokrates „meisselte geistige Statuen in den Begriffen. Denn er sucht im Begriff die feste, bestimmte Ausprägung, den scharfen Umriss, den ἵσος. Aristoteles bezeugt als die unbestreitbare Hauptleistung des Sokrates die Begriffsdialektik. Wer hier widerspricht, schlägt uns nicht nur das Zeugnis des besten Kenners aus der Hand, ohne den all unser Wissen von antikem Denken schwankend und armselig wäre, sondern raubt Sokrates das Mark seines Wesens, das ihn aufrecht hält als Zentralgestalt sowohl für die ganze Sokratic wie für den attischen, für den hellenischen Geist und für alle Philosophie überhaupt“.

Sokrates' Bedeutung für alle Philosophie liegt ausschliesslich in seinem Suchen nach dem Sosein der Gegenstände, welches er zu bestimmen suchte, und nicht in Begriffsbestimmungen.

S. 17. ²³⁾ Hegel, a. a. O. S. 45.

S. 17. ²⁴⁾ В. Е. Сеземанъ, Сократъ и проблема самопознания. Евразійскій Временникъ. Книга IV. Берлинъ 1925. S. 224 ff.

S. 17. ²⁵⁾ ebda S. 249.

S. 18. ²⁶⁾ Maier, a. a. O. S. 304.

S. 18. ²⁷⁾ Julius Stenzel, *Das Problem der Willensfreiheit im Platonismus*. Die Antike. Bd. IV. Heft 4. 1928. S. 305 f.

Stenzel hat ausserdem (S. 306 f.) auf eine meist übersehene Stelle der *Apologie* (36 c) hingewiesen, die den Ursprung der *Ideenlehre* klar angeben soll. An dieser Stelle beschreibt Sokrates „die Wohltat, die er seinen Mitbürgern angetan hat, für die er jene höchste Bürgerehre beansprucht. Die Wohltat besteht darin, dass er jeden Bürger einzeln zu überreden suchte, sich nicht eher um seine Angelegenheiten zu kümmern, bevor er sich um sich selbst sorgte, wie er am besten und verständigsten werde, noch um irgend etwas in der Stadt, bevor er sich um die Stadt selbst kümmerte und um die andern Dinge in derselben Weise“. Unter Stadt „selbst“ ist gewiss nach Platon nichts anderes zu verstehen, als das Sosein der Stadt, deren Struktur erfasst werden soll. Der nach Stenzel ungemein wichtige Zusatz: „sich nach derselben Weise um die anderen Dinge zu sorgen“ kann nicht nur so gedeutet werden, wie Stenzel es tut: „um die anderen Dinge zu sorgen das heisst darum wie die Dinge selbst sind“, sondern muss noch näher bestimmt werden: zu erschauen, was für ein Sosein sich in jedem daseienden Dinge offenbart. Stenzel findet hier mit Recht in nuce die gesamte *Ideenlehre*, der er aber leider eine „personale“ Fassung gibt. „Dinge selbst“, „selbst für sich selbst“ soll die ursprüngliche Bezeichnung der Idee sein, und in höherem Sinne Terminus als Eidos und Idea. Diesen „Terminus der Idee“ findet er zunächst in der personalen Sphäre beheimatet, und meint, „dass der Gedanke vom „Menschen selbst“ wie so vielen religiösen Spekulationen auch der so ganz anders gewendeten *Ideenlehre* zugrunde liegt“.

Der subjektive Wesenskern, das sinngebende Zentrum der Person soll in das Sein der wahren, objektiven Dinge hinüberwandern, und umgekehrt: „in dem wahren Sein der Wirklichkeit findet sich die Person wieder, in der Erfassung des Seins konstituiert sie sich im Prozess des geistigen Lebens, ihr Sinngeben ist ebenso sehr ein Sinnnehmen von den Dingen, und der Mittelzustand zwischen Tun und Leiden, die Medialität, die wir im urwüchsigen, dialektischen Sinn- und Rechenschaftsgeben und -empfangen (*λόγον διδόναι καὶ λαμβάνειν*) handgreiflich antrafen, wird zur Erlebnisform aller Gegenständlichkeit überhaupt“. Nicht vom Sinngeben und Sinnnehmen ist hier die Rede, sondern davon, dass Sokrates nicht beim „Wissen des Nichtwissens“ stehen geblieben ist. Dieses „Wissen des Nichtwissens“ ist nur ein methodisches Hilfsmittel seines Suchens, und soll uns helfen, frei von allem menschlichen Tun, also auch vom Sinngeben und Sinnnehmen, die „Dinge selbst“ zu erschauen, uns ihr Sosein aufzuschließen.

S. 19. ²⁸⁾ John Burnet, *Die Anfänge der griechischen Philosophie*. Aus dem Englischen übersetzt von Else Schenkl. Leipzig 1913. S. 281.

dsb. *Greek Philosophy: Part I. Thales to Plato*. London 1924. S. 152 f.: „Now Plato unquestionably represents the Pythagoreans as sharing a common philosophy with Socrates, and even as looking up to him as its most authoritative exponent. It is Socrates who instructs them in certain old doctrines that the contemporary Pythagoreans had allowed to drop, and who refutes the theory held both at Thebes and Phleious that the soul is an „attunement of the body“. . . Zum Schlusse behauptet Burnet, dass „the friends of Philolaos were annoyed because Socrates had corrupted their doctrine of the nature of the soul and had revived the mystical side of Pythagoreanism, which they believed they had got rid of once for all“.

Man kann sich voll und ganz Friedländer's Worten anschließen: . . . „diese Geschichtskonstruktion, die den Platon beim Worte zu nehmen meint, streitet mit allem, was wir von den Pythagoreern, von Sokrates und von Platon zu wissen glauben. Sie streitet ausserdem — trotz Taylor — mit Aristoteles, nämlich teils mit dessen ausdrücklichem Zeugnis (*περὶ τῆς βλῆς φύσεως οὐδέν* Met. I 6, 987 b 2), teils mit dessen beredtem Schweigen (betreffs der Ideen)“. (Paul Friedländer, *Platon. Eidos. Paideia. Dialogos*. Berlin und Leipzig 1928. S. 32. Anm.)

S. 19. ²⁹⁾ Maier, a. a. O. S. 461.

II. Platons Suchen nach einer Grundlegung.

1. Die Struktur der Mannheit.

S. 20. ³⁰⁾ Wilamowitz, a. a. O. I. S. 7: „Über die Echtheit ist fast völlige Einhelligkeit erreicht; ich habe da noch zuletzt stark umgelernt und hoffe dadurch zu überzeugen. Aber die Prüfung von Sprache und Stil hat es in den letzten Jahrzehnten auch erreicht, dass die Dialoge gruppenweise in eine ganz feste Ordnung gebracht sind, und diese relative Chronologie wird durch die Verbindung mit den vier Epochenjahren, dem Tode des Sokrates

und den drei Reisen, in eine absolute umgesetzt, die nur geringen Verschiebungen Raum lässt“.

Vgl. hierzu Raeder, a. a. O. S. 20 ff.

Ueberweg, a. a. O. S. 202 ff.

Ritter, a. a. O. S. 197 ff.

Taylor, a. a. O. S. 10 ff.

S. 20. ³¹⁾ Karl Fr. Hermann, Geschichte und System der Platonischen Philosophie. Erster Theil, die historisch-kritische Grundlegung enthaltend. Heidelberg 1839. S. 10. Hermanns unvergängliches Verdienst ist es, drei Schichten in Platons geistiger Entwicklung festgestellt zu haben: eine sokratische oder elementare Stufe, eine dialektische oder vermittelnde und eine darstellende oder konstruktive Stufe. Die spätere Kritik hat gezeigt, dass Platons Entwicklung in umgekehrter Weise verläuft: nach der sokratischen Periode folgt die sogenannte konstruktive, die später in die sogenannte dialektische sich umbildet. Jedenfalls ist die Feststellung von drei voneinander stark abweichenden Abstufungen in Platons Philosophie das Hauptverdienst Hermanns. Zwei Ereignisse aus Platons Lebensgeschichte gaben Hermann „die Fingerzeige“, wo „die Hauptmomente seiner geistigen Entwicklung“ zu suchen sind. Diese beiden „Ereignisse, die nicht nur auf seine äussere Lebensrichtung, sondern auch auf seine philosophische Fortbildung entscheidend eingewirkt haben müssen“, sind: der Tod seines Lehrers, in dessen Folge er sich zu Eukleides nach Megara begab, und die Rückkehr in seine Vaterstadt, wo er dann sein Lehramt in der Akademie antrat. S. 384 f.

S. 20. ³²⁾ Karl Fr. Hermann a. a. O. S. 10. Die ganze Stelle lautet im Zusammenhange: „Aus allen diesen Voruntersuchungen aber wird es sich dann weiter ergeben müssen, wie die geschichtliche Betrachtungsweise nicht allein für die platonische Philosophie im Ganzen, sondern auch ihrer eigenen stufenweisen Entwicklung im Einzelnen nach nothwendig ist und die allmähigen Einwirkungen gleichzeitiger Denker auf ihre systematische Vollendung fast noch grössere Berücksichtigung als die vorhergehenden verdienen; und deshalb soll denn auch bereits in diesem Abschnitte den Berührungen des Weisen mit andren Philosophen seiner Zeit eine vorzügliche Aufmerksamkeit gewidmet werden, um darnach später die hauptsächlichsten Epochen seiner philosophischen und schriftstellerischen Thätigkeit zu fixieren, und das schöne Gemälde eines rastlosen Strebens nach Wahrheit und Menschenwohl in möglichst bestimmten Umrissen zu vollenden“.

S. 21. ³³⁾ Hans von Arnim, Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros. Leipzig u. Berlin 1914. S. III.

S. 21. ³⁴⁾ H. Bonitz, Platonische Studien. Zweite Auflage. Berlin 1875. S. 199—214.

Eugen Kühnemann, Grundlehren der Philosophie. Studien über Vorsokratiker, Sokrates und Plato. Berlin u. Stuttgart 1899. S. 250—257.

Raeder, a. a. O. S. 95—97

Theodor Gomperz, Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. Zweiter Band. Dritte Auflage. Leipzig 1912. S. 242—246.

Lutoslawski, a. a. O. S. 204, 205.

Natorp, a. a. O. S. 18—23.

Ritter, a. a. O. I. S. 284—297.

Arnim, a. a. O. S. 24—34.

Pohlenz, a. a. O. S. 23—39.

Wilamowitz, a. a. O. I. S. 181—184.

Stewart, a. a. O. S. 22, 22.

Taylor, a. a. O. S. 57—64.

S. 21. ³⁵⁾ Deshalb ist es auch verständlich, dass das Hauptwort „ὁ σκοπός“ im Griechischen auch Zweck, Absicht neben Ziel bedeuten kann. Wörtlich bedeutete σκοπός „Späher“, einen nach etwas ausspähenden Menschen. Dann wurde der Gegenstand des Spähens, das Ziel damit bezeichnet. Erst zuletzt kam in ihm die dem Spähen zugrunde liegende Tätigkeit, das Gerichtetsein auf etwas, als Zweck, Absicht zum Ausdruck. Beim Ziel wird das Hauptgewicht auf etwas vom Ich Unabhängiges gelegt, dagegen haben „Zweck“, „Absicht“ ihren Ursprung nur in einem tätigen, handelnden Ich nehmen können.

S. 23. ³⁶⁾ Kurt Singer, Platon der Gründer. München 1927.
Passim.

S. 25. ³⁷⁾ Pohlenz, a. a. O. S. 29.

S. 25. ³⁸⁾ Hiestand, a. a. O. S. 38.

S. 25. ³⁹⁾ Hiestand, a. a. O. S. 40.

S. 26. ⁴⁰⁾ Singer, a. a. O. S. 33.

2. Die Struktur der Sophrosyne.

S. 28. ⁴¹⁾ Pohlenz, a. a. O. S. 53 f.

S. 29. ⁴²⁾ Hiestand, a. a. O. S. 42 ist in den Sinn dieser Stelle nicht eingedrungen, wenn er sie so auffasst: „Wenn die Sophrosyne vorhanden ist, muss sie in ihrem Träger eine Empfindung (*αἴσθησις*) und ein Urteil (*δόξα*) über ihr Wesen zurücklassen, die sich sprachlich ausdrücken lassen. Allgemein gefasst: Das Vorhandensein einer Eigenschaft wird bewiesen durch die Fähigkeit, sie zu definieren“. Ebenso müssen wir die Auffassung von J. Ohse, Zu Platons Charmides. Fellin 1886, ablehnen. Ohse sieht in der *αἴσθησις* eine Art von moralischem Sinn und versucht sie mit der *ἔξις* des Aristoteles in Parallele zu stellen. Er sagt S. 28 f.: „Ein sehr interessantes Problem, dessen Bedeutung erst durch die Behandlung desselben bei Aristoteles klar hervortritt, berührt Platon im Charmides p. 159 A. B. . . Dieser Abschnitt ist dadurch bemerkenswert, dass hier der später von Aristoteles vertretene Standpunkt in Bezug auf die praktische Vernunft angedeutet und somit ein Problem gestellt wird, welches die weittragendsten Folgen hat. Es ist, als wenn Platon an unserer Stelle auf die von Aristoteles ausgebildete „induktive Ethik“ hingewiesen hätte, nach welcher der moralische Sinn die einzelnen Handlungen nach ihrer sittlichen Qualität zu erkennen und zu beurteilen hat und somit die Grundlage der ethischen Theorie bildet“.

S. 31. ⁴³⁾ Bonitz, a. a. O. S. 228—236.

Kühnemann, a. a. O. S. 257 ff.

Natorp, a. a. O. S. 23 ff.

Lutoslawski, a. a. O. S. 204.

- Raeder, a. a. O. S. 98 f.
 Stewart, a. a. O. S. 20 ff.
 Ritter, Platon. I. S. 346 ff.
 Arnim, a. a. O. S. 110 ff.
 Pohlenz, a. a. O. S. 46 ff.
 Wilamowitz, a. a. O. I. S. 197 ff.
 Hiestand, a. a. O. S. 46 ff.
 Taylor, a. a. O. S. 53 ff.
 S. 32. ⁴⁴⁾ Bonitz, a. a. O. S. 229.
 S. 32. ⁴⁵⁾ Pohlenz, a. a. O. S. 47.
 S. 35. ⁴⁶⁾ Schleiermacher, Platons Werke. I. T. 2. B. 3. Aufl.
 Berlin 1855. Charmides. Einleitung. S. 6.
 S. 35. ⁴⁷⁾ Bonitz, a. a. O. S. 233.
 S. 35. ⁴⁸⁾ ebda S. 236.
 S. 36. ⁴⁹⁾ Dr. Richard Berndt, Der innere Zusammen-
 hang der in den platonischen Dialogen Hippias minor,
 Laches, Charmides und Lysis aufgewiesenen Probleme
 Wissenschaftl. Beilage zum Jahresbericht 1907—1908. Königlich
 Gymnasium zu Lyck. Königsberg i/Pr. 1908. S. 16.
 S. 36. ⁵⁰⁾ Berndt, a. a. O. S. 17.
 S. 36. ⁵¹⁾ Kühnemann, a. a. O. S. 260 f.
 S. 37. ⁵²⁾ Natorp, a. a. O. S. 26.
 S. 37. ⁵³⁾ Natorp, a. a. O. S. 26 ff.
 S. 39. ⁵⁴⁾ Natorp, a. a. O. S. 29.
 S. 39. ⁵⁵⁾ Kühnemann, a. a. O. S. 259 f.
 S. 40. ⁵⁶⁾ Bonitz, a. a. O. S. 232.
 S. 40. ⁵⁷⁾ Ritter, Platon. I. S. 570.
 S. 40. ⁵⁸⁾ Hiestand, a. a. O. S. 49.
 S. 40. ⁵⁹⁾ Hiestand, a. a. O. S. 78.
 S. 40. ⁶⁰⁾ Arnim, a. a. O. S. 115.

3. Die Struktur des Frommen.

- S. 42. ⁶¹⁾ Bonitz, a. a. O. S. 215—227.
 Gomperz, a. a. O. S. 290—297.
 Lutoslawski, a. a. O. S. 198—200.
 Raeder, a. a. O. S. 127—130.
 Stewart, a. a. O. S. 17—19.
 Ritter, a. a. O. I. S. 363—368.
 Arnim, a. a. O. S. 141—154.
 Wilamowitz, a. a. O. I. S. 200—205; II. S. 76—81.
 Hiestand, a. a. O. S. 57—68.
 Taylor, a. a. O. S. 146—156.
 S. 42. ⁶²⁾ *ιδέα* ist hier ebenso, wie gleich darauf *εἶδος*, mit „Struktur“
 wiedergegeben und trotz aller Unzulänglichkeiten, die auch diesem Ausdruck
 anhaften, scheint doch kein einziger bis jetzt gebrauchter Ausdruck besser
 alles das wiederzugeben, was im Ausdruck *ιδέα* eingebettet liegt. Leider nur
 bleibt das in *ιδέα* vorhandene „Schauen“ durch „Struktur“ unausgedrückt.

Paul Friedländer, a. a. O. S. 16 ff. scheint Ähnliches zu fühlen. Er meint, „dass Idea ursprünglich mehr die „Sicht“ ist, wo Aktivität des Sehens und das was dem Auge sichtbar wird sich vereinen, Eidos mehr das Sichtbare und das Gesehene, Bild Form Gestalt als Gegenstand des Sehens. Jedenfalls sind beide Worte nahezu auswechselbar geworden. Nun pflegt man zu meinen, ihr Sinn habe sich mit der Zeit mehr oder minder abgeschliffen. Treffender würde man vielleicht statt dessen sagen, er habe die Richtung vom äusseren Augenschein zur inneren Form und Struktur genommen“. Auf keinen Fall darf man, wie Friedländer richtig bemerkt, *ιδέα* mit dem „schon terminologisch verhärteten Fremdwort Idee“ wiedergeben. Denn Platon nannte „sichtbare Gestalt“ „die unsichtbaren ewigen Wesenheiten, weil eben dieses Wort vor allem anderen seiner Sprache auszudrücken schien, dass das „seiend Gerechte“, das „Tapfere selbst“ ihm ein Etwas war, welches er mit dem Auge der Seele zu schauen vermochte“. Nicht „unsichtbare ewige Wesenheiten“, die etwas starr Transzendentes in sich tragen, bezeichnet Platon mit *ιδέα*, sondern soseiende im Dasein erschaubare Strukturen, die transzendent und immanent zugleich sind.

S. 43. ⁶³) Raeder, a. a. O. S. 128.

S. 43. ⁶⁴) Ritter, a. a. O. S. 363 f.: „Es sei ja wohl das Fromme, das richtige religiöse Verhalten (das *ἅγιον*), ebenso wie sein Gegenteil (das *ἀνόσιον*) mit sich selbst identisch in allen einzelnen Handlungen, in denen es vorkomme und habe eine einheitliche begriffliche Form“. Das gleich folgende: „*ἀπὸ τὸ εἶδος* (6 d 10, 11)“ übersetzt Ritter falsch mit „den Begriff selbst“, und gibt ihm eine falsche Deutung: „Sokrates erinnert ihn noch einmal, dass er nicht etwa Beispiele des Begriffs kennen zu lernen wünsche, sondern den Begriff selbst, wodurch alles Fromme fromm ist. Sagtest du doch, durch eine einheitliche Form sei das Gottlose und das Fromme fromm...“ Vgl. hierzu die ausgezeichnete Übersetzung des Euthyphron von Gustav Schneider. Philos. Bibl. Bd. 178. Leipzig 1918. S. 76: „Erinnerst du dich nun, dass ich dich nicht dazu aufforderte, mich über eine oder zwei der vielen frommen Handlungen zu belehren, sondern über das Wesen selbst, durch welches alles Fromme fromm ist? Denn du sagtest doch wohl, durch ein und dasselbe Wesen sei alles Gottlose gottlos und alles Fromme fromm“.

S. 43. ⁶⁵) Wilamowitz, a. a. O. I. S. 205.

S. 43. ⁶⁶) ebda.

S. 44. ⁶⁷) Wilamowitz, a. a. O. II. S. 80.

S. 44. ⁶⁸) Arnim, a. a. O. S. 141 f.

S. 46. ⁶⁹) Raeder, a. a. O. S. 129.

S. 46. ⁷⁰) Ritter, a. a. O. I. S. 365.

S. 46. ⁷¹) E. Gottlieb (Freiburg in B.), Zum Problem des „Euthyphron“. Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie. Neue Folge. XXX. Band. Heft 3 und 4. 1926. S. 272 ff. Im ganzen geht der interessante Aufsatz in seinen Folgerungen zu weit. Das Fromme „*τὸ ἅγιον*“ wird mit dem „Werte“ der Ethik überhaupt, also mit dem Guten identifiziert und daraus folgenschwere Schlüsse gezogen. Der Wertinhalt der Ethik soll selbständig neben dem der Religion stehen. Sittlichkeit wird dadurch absolut und „unterliegt in keiner Weise, weder genetisch noch sachlich dem Göttlichen, sondern behauptet ihre autonome Gesetzmässigkeit, vollkommen unbekümmert

um den Standpunkt, den die Gottheit einnimmt“. (S. 273). — Die Struktur eines jeglichen Gegenständlichen wird aber von Platon als ein durchaus selbständiges Gebilde aufgefasst, das ebenso der Willkür der Gottheit entzogen ist, wie das Sittliche. Dass die Strukturen irgendwie in einem Urgrunde miteinander verwurzelt sind, scheint Platon in seiner späteren Entwicklung wohl anzunehmen. Vielleicht kann man es das Gute nennen. Die Struktur dieses Guten hat Platon zu ergründen gesucht, — aber nicht „den Begriff des „Guten“ in absoluter Reinheit und Freiheit und grossartiger Majestät herausgebildet“. (S. 278). Deshalb ist es auch verfehlt, von einer Rückkehr des alten Platon zu der im Euthyphron verlaublichen Anschauung zu sprechen, die dazu in Spiralbewegung verlaufen soll.

4. Die Struktur des Schönen.

S. 49. ⁷²⁾ Raeder, a. a. O. S. 101—106.

Ritter, a. a. O. S. 359—361.

Otto Apelt, Platonische Aufsätze. Leipzig u. Berlin 1912. S. 206—237.

Taylor, a. a. O. S. 29—34.

Dorothy Tarrant. The Hippias Major attributed to Plato. With Introductory Essay and Commentary. Cambridge 1928.

S. 50. ⁷³⁾ Raeder, a. a. O. S. 103.

S. 50. ⁷⁴⁾ Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch. Vierte Auflage. I. Bd. S. 94. Hera-
kleitos, Fragm. 82 und 83.

S. 50. ⁷⁵⁾ Schleiermacher, a. a. O. II. 3. S. 295.

S. 50. ⁷⁶⁾ Apelt, a. a. O. S. 207 f.

S. 51. ⁷⁷⁾ Raeder, a. a. O. S. 103 f.

S. 52. ⁷⁸⁾ Constantin Ritter, Neue Untersuchungen über Platon. München 1910. S. 257.

S. 53. ⁷⁹⁾ ebda: Ritter findet in „ιδέα“ nur den Ausdruck des Beziehungsverhältnisses zwischen zwei Begriffen und meint, dass dafür nicht nur *σχήμα*, sondern auch *μέρος* oder *μοῖρα* eintreten könnte. „Die zugrunde liegende Bedeutung ist: „Form“ oder wie die entscheidende Umschreibung *ἐν εἶδει τινὸς εἶναι* vermuten lässt: „Gattung“.“

S. 54. ⁸⁰⁾ Otto Apelt, Platons Dialoge Hippias I und II, Ion. Philos. Bibl. Band 172a. Leipzig 1918. S. 89 verdeutscht „ἐκαστον τῶν ὄντων“ mit „die einzelnen Seinsvorstellungen“ und erhält einen ganz anderen, eng erkenntnistheoretisch begrenzten Sinn; „σώματα τῆς οὐσίας“ verdeutscht Apelt richtig mit „die grossen und durchgängigen (das Ganze umfassenden) natürlichen Zusammenhänge des Seins“. In der Anmerkung zu dieser Stelle (ebda S. 103 Anmerk. 60) spricht Apelt die Vermutung aus, dass „σώματα“ hier nicht in direkt physikalischem Sinne, sondern nur bildlich gemeint sein könne, also etwa in der Bedeutung „des körperartig Zusammengehörigen“. Gegen diese Vermutung wäre nur einzuwenden, dass Platon hier „Soseinsstrukturen“ meint, die ebenso wie die räumlichen Körper bestimmte Gebilde darstellen.

S. 55. ⁸¹⁾ Apelt, Platonische Aufsätze. S. 209.

S. 55. ⁸²⁾ Pohlenz, a. a. O. S. 123 ff. hält den *Hippias maior* ohne zwingende Gründe für unecht und spricht ihn der Zeit des Aristoteles zu. Sein Beweisgang stützt sich nur auf reine Äusserlichkeiten: auf die Zeichnung des *Hippias*, die Scheidung der jüngeren Sophisten von der älteren Generation und einige sprachliche Eigentümlichkeiten des Dialoges. U. a. verweist Pohlenz S. 128, Anm. 3 auf Rudolf Hirzels Aufsatz über die Entwicklung des Begriffes *ὁδολα* (Philolog. 1913). Hirzel versuche hier zu zeigen, dass „der Terminus im grösseren *Hippias* im Gegensatz zu Platons Jugendzeit bereits ganz abgegriffen ist und wie ein bereits unentbehrliches Wort der Philosophensprache ohne weiteres dem Sophisten *Hippias* in den Mund gelegt wird“. Daher sei der Dialog auch für Hirzel ein „Werk wohl erst der platonischen Schule“. „*Σώματα τῆς ὁδολας*“ klingt durchaus nicht abgegriffen, drückt eher ein Ringen nach einem adäquaten Ausdruck aus. Ebenso lehnt Wilamowitz (a. a. O., S. 328) wohl mehr mit dem Gefühl als mit dem Verstande Platons Urheberschaft ab. Aber so viel Platonisches liegt im *Hippias maior*, dass Wilamowitz nur zur folgenden recht künstlich anmutenden Hypothese greifen kann: „Der Dialog dürfte ziemlich alt sein, keine Fälschung, sondern eine unfreie und unzulängliche Nachahmung platonischer Art, noch bei Lebzeiten des Meisters in der Akademie entstanden“.

Tarrent (a. a. O., S. XVI) schliesst sich dieser, zuerst von F. W. Röllig (Wiener Studien. 1900. S. 18 ff.) vertretenen Auffassung an: „The most probable hypothesis to account for these various traits — slighness and crudity combined with dramatic interest, exceptional vocabulary, confused treatment of theory belonging to Plato's maturity, priority to some of the later dialogues — is that we have in the *Hippias Major* the work of a young student of the Academy in Plato's own time. (This would account also for the early inclusion of the dialogue in the list of Plato's own works.)“ Um diese Auffassung zu beweisen, vergleicht Tarrent Inhalt und Styl des *Hippias maior* mit Platons späteren Dialogen und kommt (S. LXV) zum Ergebnis: „It appears, then, that we have in the *Hippias Major* an exercise upon various of the logico-metaphysical terms of the *Phaedo*, bringing its ontology to a *reductio ad absurdum*. How far the absurdity is intentional, it is difficult to say; but the strongly caricaturist tendency of the whole dialogue suggests that the writer may possibly have known, here also, what he was about. If the work was written soon after the *Phaedo* and earlier than any of the „later“ dialogues, it may have been at least partly responsible for Plato's reconsideration⁷ of his metaphysical theory, as also possibly for his restatement, in the *Philebus*, of his doctrine of pleasure. This view of the date and importance of the dialogue on metaphysical grounds is supported by its vocabulary and general characteristics, which alike tend to prove it the work of a young man in close touch with Plato — probably a student of the Academy“.

Tarrent's Beweisgründe sind keineswegs überzeugend, besonders da er den *Hippias maior* anstatt mit der Terminologie der früheren Dialoge, fast ausschliesslich mit der Terminologie der späteren Dialoge vergleicht. Solange triftigere Gegengründe fehlen, muss der *Hippias maior* als Platons

Werk angesehen werden. Vgl. hierzu die angeführten Werke von Raeder, Ritter und A p e l t.

5. Die Struktur der Freundschaft.

S. 56. ⁸³) Kühnemann, a. a. O. S. 263—268.

Raeder, a. a. O. S. 153—158.

Ritter, a. a. O. I. S. 497—504.

Pohlenz, a. a. O. S. 365—371.

Arnim, a. a. O. S. 37—71.

Wilamowitz, a. a. O. I. S. 184—187, 194—197. II. S. 68—75.

Taylor, a. a. O. S. 64—74.

S. 56. ⁸⁴) Arnim, a. a. O. S. 41. Er unterwirft die Frage der Entstehungszeit des *Lysis* einer eingehenden Untersuchung und kommt zu dem Ergebnis, dass Euthyphron, Charmides, Laches, Protagoras, Republik I dem *Lysis* am nächsten kommen. (S. 63.)

S. 56. ⁸⁵) ebda S. 65.

S. 59. ⁸⁶) Raeder, a. a. O. S. 155.

S. 59. ⁸⁷) Kühnemann, a. a. O. S. 265.

S. 59. ⁸⁸) Arnim, a. a. O. S. 51.

S. 60. ⁸⁹) Berndt, a. a. O. S. 21.

S. 61. ⁹⁰) Arnim, a. a. O. S. 53.

S. 61. ⁹¹) In dieser korrumpiert überlieferten Stelle, die, wenn man mit Burnet $\delta\epsilon$ einklammert, durchaus verständlich wird, schlägt A p e l t, Platons Dialoge Charmides, *Lysis*, Menexenos. Philos. Bibl. Band 177. Leipzig 1918. S. 120 f. Anm. 51, folgende viel zu willkürliche Konjekture vor: an Stelle von *ἐκείνα* das graphisch so nah verwandte *ἐπέκεινα* zu setzen. Dann wäre der Sinn folgender: „das ursprünglich Befreundete liegt also weiter hinaus (d. i. jenseits der vorher genannten Bestimmungen und Gegensätze) und hat keinerlei Ähnlichkeit mit diesen genannten Bestimmungen“. A p e l t stützt sich beim Beweisgange auf die bekannte Stelle im 6. Buche der *Politeia* 509 b 9: *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας προσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*. Die Widerlegung erübrigt sich wohl, da ausserdem der Sinn der Stelle sich wesentlich kaum ändert.

S. 61. ⁹²) Arnim, a. a. O. S. 56.

S. 63. ⁹³) Kühnemann, a. a. O. S. 267. Friedländer, a. a. O. S. 60 meint, dass „der intentionale Charakter“ der Neigung sich erst zum Schlusse des Dialoges zeige. Die Erörterung soll sich anfangs nur „in der einen Dimension zwischen dem Ich und dem Du“ bewegen, es werde nur gefragt, ob Neigung einseitig sein könne, oder ob sie gegenseitig sein müsse, ob der Gleiche dem Gleichen oder der Verschiedene dem Verschiedenen befreundet sei. Erst gegen Schluss offenbare sich, dass Neigung um etwas willen da sei, und dieses Ziel, auf das sie sich richte, sei etwas „Liebes“ oder etwas „Gutes“. Da jedes Gut ein höheres über sich habe, so entstehe eine Stufenfolge bis hinauf zu dem „höchsten Lieben“ (*πρῶτον φίλον* 219 c) oder dem, was in seinem eigenen Sein und nicht um eines andern willen lieb sei (*τὸ τῷ ὄντι φίλον* 220 B). „Damit ist man zum ersten Male aus der Ich-Du-Dimension hinaufgetreten in die neue Dimension des Es, und sowohl der Stufenweg wie die Formel von dem

höchsten und dem in Wahrheit seienden Lieben zeigen rein formal und doch deutlich, dass sich die neue Dimension auf das Eidos hin erstreckt.“ In Friedländers Darstellung verflechten sich psychologische Elemente mit ontologischen. Schon die Ich-Du-Dimension trägt intentionalen Charakter. Die Struktur der *φιλία* ist an und für sich intentional, sie ist immer auf einen Wert gerichtet, das Du ist für ein Ich auch ein solcher Wert. Jeder Wert ist ein Eidos, nicht nur der höchste Wert. Platon ringt zum Schlusse des Dialogs nach einem absoluten Werte, kann sich aber dessen Struktur noch nicht klar machen, ebensowenig wie die Erkenntnis desselben.

6. Die Struktur der Tugend.

S. 64. ⁹⁴⁾ Laches, 190 b—c.

S. 64. ⁹⁵⁾ Maier, a. a. O. S. 339 ff.

S. 65. ⁹⁶⁾ ebda S. 356.

S. 66. ⁹⁷⁾ Julius Stenzel, Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. Arete und Diairesis. Mit einem Anhang: Literarische Form und philosophischer Gehalt des platonischen Dialoges. Breslau 1917. S. 1 f.

a. Die allgemeine Struktur der Tugend.

S. 67. ⁹⁸⁾ Bonitz, a. a. O. S. 237—251.

Kühnemann, a. a. O. S. 287—296.

Lutoslawski, a. a. O. S. 205—207.

Gomperz, a. a. O. II. S. 251—265.

Raeder, a. a. O. S. 106—111.

Natorp, a. a. O. S. 10—18.

Stewart, a. a. O. S. 23—24.

Arnim, a. a. O. S. 1—23.

Pohlenz, a. a. O. S. 77—112.

Ritter, a. a. O. I. S. 309—342.

Wilamowitz, a. a. O. I. S. 137—152.

Ottomar Wichmann, Platon und Kant. Eine vergleichende Studie. Berlin 1920. III. Die ethischen Dialoge (Protagoras bis Menon). S. 53—99.

Taylor, a. a. O. S. 235—262.

S. 67. ⁹⁹⁾ Bonitz, a. a. O. S. 245.

S. 68. ¹⁰⁰⁾ Raeder, a. a. O. S. 108.

S. 68. ¹⁰¹⁾ Pohlenz, a. a. O. S. 92.

S. 69. ¹⁰²⁾ ebda S. 88.

S. 70. ¹⁰³⁾ Vgl. hierzu Prot. 330 c—e, wo *δικαιοσύνη* und *δσιότης* als *πράγμα τι* bezeichnet werden. Ritter a. a. O. I. S. 316 versteht unter *πράγμα τι* eine Realität: „Zuerst die Gerechtigkeit. Sie ist wohl eine Realität (*πράγμα τι*). Und zwar schliesst sie die Eigenschaft der Ungerechtigkeit aus, und das abstrakte Substantiv Gerechtigkeit bedeutet nichts anderes als der Ausdruck

„gerecht sein“. Gerechtigkeit ist also dem Gerechtsein gleichartig. Ebenso ist die Frömmigkeit (*δσιότης*) eine Realität, die eine gegenteilige Eigenschaft ausschliesst und etwa dasselbe bedeutet wie oder gleichartig ist mit fromm sein“.

Aus den angeführten Worten „gerecht sein“ und „fromm sein“ ist zu ersehen dass Ritter hier nicht an Begriffe zu denken scheint, sondern an seiende Strukturen mit einem bestimmten Sachverhalt.

Heidegger (vgl. Oskar Becker, *Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene* Jahrbuch f. Philos. und phänom. Forschung. 8. Band. 1927. S. 679. Anm. 1) unterscheidet *πρᾶγμα* von anderen griechischen Ausdrücken für Gegenstände: 1. *τὸ πρᾶγμα* das, womit ich es zu tun habe, Tatsache; 2. *τὸ χροῖμα* Ding, sofern es im Gebrauch ist; 3. *τὸ ποιούμενον* das künstlich (*τέχνη*) Hergestellte; 4. *τὸ φυσικόν* das, was von sich selbst aus wächst; 5. *τὸ μάθημα* das Lehrbare, worüber es ein eigentliches Wissen gibt, das jedem beigebracht werden kann. *Πρᾶγμα* ist entschieden ursprünglich eine für ein daseiendes Ich gegebene Tatsache. Später aber löst sich die Bindung an ein Ich und *πρᾶγμα* bedeutet dann überhaupt jeden Gegenstand, der einen bestimmten Sachverhalt darstellt.

S. 70. ¹⁰⁴) Natorp, a. a. O. S. 16 f.

S. 71. ¹⁰⁵) ebda S. 2.

S. 72. ¹⁰⁶) Stewart, a. a. O. S. 24.

b. Das Gute.

S. 73. ¹⁰⁷) Bonitz, a. a. O. S. 1—43.

Kühnemann, a. a. O. S. 296—325.

Gomperz, a. a. O. II. S. 265—290.

Lutoslawski, a. a. O. S. 212—218.

Raeder, a. a. O. S. 111—125.

Natorp, a. a. O. S. 42—52.

Stewart, a. a. O. S. 29—34.

Pohlentz, a. a. O. S. 129—167.

Ritter, a. a. O. I. S. 391—425.

Wilamowitz, a. a. O. I. S. 206—235; II. S. 95—105.

Wichmann, a. a. O. S. 53—99.

Taylor, a. a. O. S. 103—129.

S. 73. ¹⁰⁸) Natorp, a. a. O. S. 42.

S. 74. ¹⁰⁹) Raeder, a. a. O. S. 118.

S. 74. ¹¹⁰) Natorp, a. a. O. S. 44 f. Ähnliches hatte schon früher Lutoslawski behauptet, a. a. O. S. 212 f.: „In its ethical character the Gorgias is still Socratic, but the method of argumentation and the apodictic certainty with which ethical principles are proclaimed (509 A : *οὐδεις οἶός τ' ἐστὶν ἄλλως λέγων μὴ οὐ καταγέλαστος εἶναι*) belong to Plato, are his own creation, and are manifested constantly in all his later works“.

S. 75. ¹¹¹) Natorp, a. a. O. S. 46.

S. 75. ¹¹²) Apelt, *Platons Dialog Gorgias*. Philos. Bibl. Bd. 148. Leipzig 1914. S. 98.

S. 75. ¹¹³) Natorp, a. a. O. ebda.

S. 75. ¹¹⁴) Gomperz, a. a. O. II. S. 283 f.

S. 77. ¹¹⁵) Sauppes Einklammerungen von *βλέποντες* e 2 und *πρός τὸ ἔργον τὸ αὐτῶν* e 3, obgleich von Burnet angenommen, stehen nicht zu Recht, da Platon durchaus Nachdruck auf diese Ausdrücke legen will. Leider sind im Texte S. 77 durch ein Versehen die Klammern stehen geblieben.

S. 77. ¹¹⁶) Ritter, Neue Untersuchungen über Platon. München 1910. S. 259. Ritter wundert sich darüber, das *εἶδος* nicht häufiger vorkommt, obgleich „im Gorgias verschiedentlich Begriffeinteilungen vorgenommen werden, so z. B. 517 d f., wo ganz gut *εἶδος* oder *γένος* oder *μέρος* Verwendung finden konnte, aber keines dieser Wörter wirklich Verwendung gefunden hat“. Ein indirekter Beweis dafür, dass *εἶδος* überhaupt nichts Begriffliches an sich hat. Ganz abgesehen davon, dass es sich hier gar nicht um Begriffeinteilungen, sondern um ontische Gliederungen handelt.

S. 78. ¹¹⁷) Wichmann, a. a. O. S. 76, versucht dieses Problem im kantischen Sinne zu lösen, übersieht aber ganz die ontische Seite desselben: „Als Idee, als Aufgabe ist die Gewissheit eines höchsten Zielpunktes alles Handelns gegeben, der allgemeingültig ist in uns innerlich und eine Richtschnur gibt gegenüber allen anderen Beeinflussungen des Willens, allgemeingültig auch nach aussen und unbedingt sichere Vorschriften gibt für den geordneten Umgang aller vernünftigen Wesen, Götter und Menschen. Worin er aber besteht, kann nicht gesagt werden“.

Julius Stenzel, Platon der Erzieher. Leipzig 1928. S. 174, betont dagegen durchaus die ontische Seite der Arete: „Gut sind wir und alle anderen Dinge dadurch, dass eine Arete hinzutritt. Die Arete jeglichen Dinges, eines Gerätes, eines Leibes wie auch der Seele und des ganzen Lebewesens entsteht in der schönsten Weise nicht von ungefähr, sondern durch Ordnung (Taxis), Richtigkeit (Gradheit) und Kunst (Techne), wie sie einem jeden von ihnen zugewiesen ist. Die Arete jeglichen Dinges ist also etwas durch Ordnung gefügtes und so gestaltetes. Wenn in jedem Dinge der ihm zukommende eigentümliche Kosmos, d. h. die Einheit der drei obengenannten Begriffe sich verwirklicht, so macht er jegliches Seiende gut“. Anstatt von „der Einheit der drei Begriffe“ wäre es wohl angemessener von der Hauptstruktur der drei Gliederungsweisen des Seienden zu sprechen.

S. 78. ¹¹⁸) Ritter, Platon. II. Kap. 10: „Die Ideenlehre verglichen mit modernen Theorien“. S. 287—320, vergleicht Platons Lehre mit den Theorien Meinongs und Husserls, deckt in sehr dankenswerter Weise die starken platonischen Elemente auf, die bei diesen Denkern zutage treten, betont aber viel zu einseitig rein äusserliche Äquivokationen. Beide Philosophen, Meinong wie Husserl, sind viel zu stark erkenntnistheoretisch belastet. Denn bei Meinong handelt es sich in seiner Gegenstandstheorie um die Struktur des Gegenstandes überhaupt, um das, was aus dem Sosein eines Gegenstandes, also a priori, von diesem Gegenstande erkannt werden kann. Unter Gegenstand versteht dabei Meinong nicht nur die wirklichen, sondern auch die unwirklichen und möglichen Gegenstände. Denn die Betrachtungsweise der Gegenstandstheorie ist daseinsfrei, kümmert sich nicht um die Seinsweise des Gegenständlichen. Nur eine Seite

des platonischen Suchens tritt bei Meinong zutage, die Unterscheidung von Sosein und Dasein der Gegenstände. Aber das Sosein verliert bei ihm ganz seine Seinsweise und wird zu einer notwendigen Eigenschaft der apriorischen Erkenntnis. Husserl's Phänomenologie ist dagegen grundsätzlich nur „eine Eidetik der Erlebnisse“ und beschränkt sich auf eine Beschreibung der transzendental reinen Erlebnisse. Als absolutes Sein gilt ihm nur das Sein des Bewusstseins, während das Sein der Natur bloss relatives Sein ist, nämlich Sein für die intentionalen Akte des Wahrnehmens. Strukturanalysen können aber in keinem Falle „den Kern dessen bilden, was man mit dem Ausdruck platonische Ideenlehre umschreiben kann.“ Im besten Falle können dieselben nur „als Platons Bemühungen gelten um Klärung des Erkenntnisproblems“ durch Feststellung nicht des Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriffes, sondern der Wahrheit selbst und deren Beziehung zum Sosein und Dasein.

c. Die Wiedererinnerung.

S. 79. ¹¹⁹⁾ Schon Schleiermacher, a. a. O. II. 1³. S. 229, erkannte, dass der Menon „das Räthsel des Protagoras, und um nur bei dem namentlich erwähnten stehen zu bleiben, des Laches gemeinschaftlich löst, und so beide Gespräche vor ihn und zusammen müssen gestellt werden, . . . und dass kein Verständiger etwa das Verhältnis umkehren und sagen wollen wird, jene wären später und weitere Ausführungen des hier vorläufig ange deuteten“.

Kühnemann, a. a. O. S. 363—366.

Lutoslawski, a. a. O. S. 207—210.

Gomperz, a. a. O. II. S. 297—306.

Raeder, a. a. O. S. 130—137.

Natorp, a. a. O. S. 28—42.

Stewart, a. a. O. S. 24—28.

Ritter, a. a. O. I. S. 476—484, 571—573.

Pohlenz, a. a. O. S. 167—193.

Maier, a. a. O. S. 521—525.

Wilamowitz, a. a. O. I. S. 272—284; II. S. 144—153.

Wichmann, a. a. O. S. 53—99.

Taylor, a. a. O. S. 129—145.

Emil Theissen, Logischer Zusammenhang in Platos Dialog Meno. Beilage zum Programm des Gymnasiums zu Emmerich. 1894.

Theodor Ingenbleek, In welchem Zusammenhang steht Platons Lehre von der ἀνάμνησις mit seiner Ideentheorie? Jahresbericht des Königlichen Kath. Gymnasiums zu Sigmaringen für das Schuljahr 1889—1890. Sigmaringen 1890.

Siegfried Marck, Die platonische Ideenlehre in ihren Motiven. München 1912. S. 14—21.

Julius Stenzel, Platon der Erzieher. a. a. O. S. 167—179

S. 79. ¹²⁰⁾ Lutoslawski, a. a. O. S. 208: „This unity is called εἶδος, not yet the later Platonic idea, but already a distinct logical term, corresponding to species (72 C: ἐν γὰρ τι εἶδος τὰντὸν ἅπασαι ἔχουσιν, δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί).

The unity of species is the essence of the things which it embodies (100 B: *ἀπὸ καθ' αὐτὸ τί ποτ' ἔστιν ἀρετή*).“

S. 79. ¹²¹) Ritter, a. a. O. I. S. 477: „Sokrates möchte den allgemeinen Begriff festgestellt wissen, der die Unterarten alle umfasst. Denn es kommt ihm auf das Wesen der Sache (ihre *οὐσία*) an.“

S. 79. ¹²²) Raeder, a. a. O. S. 131: „Sokrates fragt nach dem gemeinsamen Merkmal (*εἶδος* S. 72 C), durch dessen Besitz diese Tugenden zu Tugenden werden.“

S. 79. ¹²³) Apelt, Platons Dialog Menon oder über die Tugend. Philos. Biblioth. Bd. 153. Leipzig 1914. S. 22, verdeutschte diese Stelle folgendermassen: „Mag es ihrer auch viele und mancherlei geben, so stehen sie doch alle unter ein und derselben Begriffsbestimmung, die den Grund dafür enthält, dass sie Tugenden sind ...“ Schleiermacher a. a. O. II. 1³. S. 235 verdeutschte dagegen richtig mit feinem Sprachgefühl: „So ist es nun auch mit den Tugenden, dass, wenn sie auch viele und mancherlei sind, sie doch sämtlich eine und dieselbe gewisse Gestalt haben, um derentwillen sie eben Tugenden sind ...“

S. 79. ¹²⁴) Natorp, a. a. O. S. 29: „Die Frage der Lehrbarkeit zielte von Anfang an auf den Begriff der Tugend als Erkenntnis“. S. 31: „Der Fortschritt vom Protagoras bis zum Menon liegt in der Tat einzig in der immer tieferen Erfassung des Begriffs der Erkenntnis, in der die Tugend bestehe“.

S. 79. ¹²⁵) Marck, a. a. O. S. 15: „Erst im Menon aber führt die sokratische Grundthese direkt ins Zentrum platonischer Erkenntniskritik hinein. Es soll sich hier handeln um die Bestimmung des Begriffs der Tugend, ganz im sokratischen Sinne. Ihre *οὐσία*, *ὅτι ποτ' ἔστιν*, die stehende Formel für die Definition wird verlangt. Alle Tugenden müssen in der einen Grundgestalt (*ἓν τι εἶδος*) übereinstimmen, durch welche sie Tugenden sind.“

S. 80. ¹²⁶) Apelt, a. a. O. S. 23, spricht hier missverständlich von einem Begriffe: „Oder ist, wenn es sich einmal um Gesundheit handelt, der Begriff derselben überall derselbe, mag sie sich bei einem Manne finden oder bei sonst wem?“ Leider hat auch Schleiermacher, a. a. O. S. 235, nicht den Sinn der Stelle erfasst, wenn er verdeutschte: „oder ist es überall derselbe Begriff, wenn es Gesundheit ist, mag sie in einem Manne sein, oder in wem sonst immer?“

S. 80. ¹²⁷) Heinrich Rickert, Zur Lehre von der Definition. 2. verb. Auflage. Tübingen 1915. S. 60.

Stenzel, Studien usw. S. 4, benutzt dieses Zitat in einem vollständig anderen Sinne. Die Lehre von „den an sich seienden Begriffen des Guten an sich, Schönen an sich“ im Kratylos soll Platon noch keinen vollen Einblick in das Wesen des Begriffes geben. Er wüsste, bemerkt Stenzel hierzu, keine Stelle, die schärfer und klarer bezeichnete, worin Platon geirrt hat. „Weil jeder Begriff im engsten Zusammenhang mit dem Urteil steht, so kann er die Funktion des Urteils in tausend Fällen mitübernehmen, ohne dass der Unterschied und das eigentliche Verhältnis beider dem reflektierenden wissenschaftlichen Denken bewusst wird. Aber auch die philosophische Platonerklärung, die kraft ihrer eignen Erkenntnis des Sachverhalts die Idee häufig genug an der Funktion des Urteils beteiligt nachweist, muss zugeben, dass bei

Platon doch der Hauptnachdruck auf dem einheitlich festgehaltenen Seienden liegt — wie oft betont doch grade Platon, dass in dem Fliessen der Erscheinungen das ruhende *εἶδος* und zwar *ἐν ἑαυτῷ* an sich „ist“; man darf sagen, dass Platon alles aufgeboten hat, um die Fiktion, von der Rickert spricht, so unzweideutig wie möglich klarzustellen, die Einheit, das Seiende, Ruhende, Unveränderliche der Idee im Gegensatz zum Begriff, der sich erst in Urteilen darstellen kann.“

Von ausserordentlicher Bedeutung ist das von einem so guten Kenner Platons wie Stenzel erzielte Ergebnis, dass die Struktur der Idee gänzlich verschieden ist von der Struktur des Begriffes, obgleich er dieses als einen Mangel am jungen Platon empfindet. Es scheint ihm wohl begreiflich, meint Stenzel in seiner späteren Arbeit (Platon als Erzieher, a. a. O. S. 167), „dass Platon zwar über die sinnliche Anschauung hinaus zu dem logischen Bereich syllogistisch verknüpfter Schlussfolgerungen vorstossen, aber doch wieder die einheitliche Evidenz als Ganzes in einer Art höherer, Allgemeineres bezeichnender Gestalt überschauen wollte. Das heisst, statt zur begrifflichen Logik reiner Gesetzmässigkeiten gelangte er zur Ideenlehre“. Auch hier klingt noch ein leiser Vorwurf Platon gegenüber nach. Die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung ist zu zeigen, dass hier nicht auf Platons Seite ein Irrtum vorliegt, sondern derselbe ganz den Deutern seiner Lehre zur Last fällt.

Denn Platon hat durchaus „einen vollen Einblick in das Wesen des Begriffes“ getan, man könnte fast sagen, seine Struktur in allgemeinen Zügen festgelegt. Begriffe sind immer gegenständlich bezogen, richten sich auf ein Sosein, das begriffen werden soll, nicht aber auf „das Fliessen der Erscheinungen“. Begriffe sind Denkgebilde, Denkbestimmungen, welche als solche das Sosein nur dann zu begreifen vermögen, wenn eine Soseinsschau stattgefunden hat. Jede Begriffsbestimmung ist an und für sich eine Begrenzung des Soseins, welches in seiner Ganzheit durch Begriffe nie adäquat bestimmt werden kann. Bedeutende moderne Forscher sind derselben Ansicht. U. a. meinen nach Alexander Pfänder, Logik. Jahrb. für Philos. u. phänom. Forsch. Bd. IV. Halle 1921. S. 273, die Begriffe irgendwelche Gegenstände. „Geht man von den Begriffen aus, so sind die Gegenstände, die von den Gegenstandsbegriffen gemeint werden, überhaupt nur als die gemeinten Gegenstücke, die intentionalen Korrelate der Begriffe zu nehmen, also nur mit demjenigen „Was“, dem „Wie“, der Seinsart und den Relationsbestimmtheiten ausgestattet zu denken, die der betreffende Gegenstandsbegriff ihnen zudenkt. Der Gegenstand, den ein bestimmter Gegenstandsbegriff entwirft, mag an sich noch weitere Bestimmtheiten über diejenigen hinaus haben, die ihm der Begriff zudenkt. Aber diese gehören dann nicht zu dem Gegenstand, soweit er nur das intentionale Korrelat des Begriffs ist. Wir müssen daher überall den Gegenstand, so wie er von dem Begriff entworfen wird, unterscheiden von dem Gegenstand, so wie er an sich ist“. Nicolai Hartmann, a. a. O. S. 279 ff. sieht „alle objektive Begriffsbildung überhaupt als Verendlichung des Seins“ an. „Wir tasten mit unseren Begriffen gleichsam in ein Gebiet höherer Bestimmtheiten hinein, die ihnen heterogen, und doch für sie determinierend sind, und die wir deswegen in dieser ihrer determinierenden Funktion annähernd aufspüren können. Wir können sie versuchsweise begrifflich umreissen, sie gleichsam mit

projektiver Begriffsbildung belasten.“ Die Struktur des Begriffs bestimmt Hartmann folgendermassen: „der Begriff als solcher deckt sich inhaltlich zwar niemals mit dem, was er begreift; sein Begreifen bleibt immer ein Hinausgreifen; aber um so mehr gilt von ihm, dass er immer schon auf ein Seiendes bezogen ist, das er begreifen will, und von dem er immer wirklich mehr oder weniger begreift. Er entsteht überhaupt nur in dieser Bezogenheit des Bewusstseins über sich selbst hinaus. Er bildet sich an ihr, ist nichts als ein Versuch der Formulierung ihres Wesens. Der immanent-erkenntnistheoretische Ausdruck dieser ihn bedingenden Bezogenheit — gleichsam ihr subjektiver Innenaspekt — ist das Problembewusstsein, wie es den bestimmten sokratischen Anfang aller Begriffsbildung ausmacht. Der ontologische Zusammenhang, der diesem subjektiven Aspekt — diesem *indicium* des Seins im Denken — entspricht, liegt in der hinter ihm sich verborgenden ontischen Immanenz des Denkens im Sein, d. h. in dem Sachverhalt, dass das ganze Bewusstsein mitsamt seinen Begriffsbildungen und wissenschaftlichen Erweiterungen nur ein Modus des Seins, vielleicht seine höchste Stufe, ist“.

Diese theoretischen Erwägungen werden auch durch die Ergebnisse der experimentellen Psychologie unterstützt. Narziss Ach hat in seiner experimentellen Untersuchung (*Über die Begriffsbildung*. Bamberg 1921) versucht in die Struktur des psychologischen Begriffs einzudringen. Seine Untersuchung zeigt deutlich, dass Begriffe immer gegenständlich bezogen sind, unlöslich mit einem Sein verbunden sind. Den durch seine Experimente bei den Versuchspersonen erzeugten Begriff bezeichnet Ach als das ideelle Objekt, d. h. „diejenige Objektvorstellung, bei der die Forderung einer Gleichheit für verschiedene Individuen durch den Wegfall bzw. durch das Zurücktreten der anschaulichen Momente und durch das Hervortreten des unanschaulichen Gegenwärtigseins des Wissens von den in Betracht kommenden Eigenschaften des Objektes z. B. seiner Grösse und Schwere verwirklicht ist“. (S. 305). An dem ideellen Objekte unterscheidet Ach „den Inhalt d. h. die durch die Beachtung der Teilinhalte entstandene Eigentümlichkeit und den Gegenstand, d. h. die Objekte, auf welche sich der Inhalt bezieht. Beide bilden innerhalb der Objektvorstellung bzw. innerhalb des ideellen Objekts, in dem diese beiden Seiten als Bedeutungsbewusstheit gegenwärtig sind, eine Einheit, ein untrennbares Ganze“. (S. 324). Ach hält es nicht für richtig, „wenn Husserl vom „intentionalen Gegenstand“ sagt, derselbe existiere weder intra noch extramentem, also überhaupt nicht“. Achs Experimente zeigen, dass „mit und durch das ideelle Objekt stets auch der Gegenstand dieses Objektes ideell d. h. als Wissen gegenwärtig“ sei. Nach Platons Lehre wird gleichfalls beim Erkennen die Transzendenz des zu erkennenden Gegenstandes aufgehoben: der Gegenstand muss notwendig beim Erkennenden Ich da sein, ihm immanent sein.

Zur psychologischen Begriffsbildung vgl. Alexander Willwoll, *Begriffsbildung*. Eine psychologische Untersuchung. Leipzig 1926. Willwoll gibt eine gute Übersicht über die bisherigen Forschungen, bietet aber selbst für die vorliegende Untersuchung wenigstens nichts prinzipiell Neues.

S. 81. ¹²⁸⁾ Apelt, Menon. S. 28.

S. 81. ¹²⁹⁾ Ritter, a. a. O. I. S. 477: „Da Menon mit einem neuen

Versuch wieder nicht zurecht kommt, erbietet sich Sokrates selbst eine Musterdefinition aufzustellen, für den Begriff der Gestalt“.

Gomperz, a. a. O. II. S. 298: „Als das Muster einer richtigen Definition gilt hingegen folgende: „Gestalt ist die Begrenzung des Körperlichen.““

E. Theissen, a. a. O. S. 5, fasst ebenfalls diese Strukturanalysen als Begriffsdefinitionen auf. Deshalb ist er gezwungen, einen [der wichtigsten Einblicke Platons in die Struktur des Daseins, dass nämlich die Figur dasjenige sei was allein von dem, Seienden stets die Farbe begleite, mit der Farbe verbunden sei (*ἔστω γὰρ δὴ ἡμῖν τοῦτο σχῆμα, ὃ μόνον τῶν ὄντων τυγχάνει χρώματι ἀεὶ ἐπόμενον*, Men. 75 b 9—11), als eine „scherzhafte Definition“ anzusehen. Diese scherzhafte Definition, „deren Fehlerhaftigkeit und Verwerflichkeit Meno aus dem Umstande, dass das Wesen der Farbe noch gar nicht bestimmt und gekannt sei, richtig einsieht“, soll Plato offenbar den Sokrates deshalb bilden lassen, „um zu zeigen, wie man nicht definieren soll, um vor dem Fehler zu warnen, dass man in die Definition einen Begriff aufnimmt, der an und für sich noch nicht völlig bekannt ist und somit selbst noch der näheren Erklärung und Entwicklung bedarf, da ja jede Definition nur dann erst eine volle Einsicht in das Wesen eines Begriffes gewähren kann, wenn man zugleich von den in ihr angegebenen Merkmalen eine klare und bestimmte Vorstellung gewonnen hat“.

Der Wortlaut ist mit Absicht etwas ausführlicher angeführt, um zu zeigen, zu welchen absurden Resultaten ein solcher Begriffsfanatismus führen kann. Schade ist es, dass Theissen uns keine richtige Definition der Farbe zu geben versucht hat, dann wäre ja sofort ad oculos demonstriert worden, was für ein unmögliches Ansinnen er an Platon stellt.

S. 83. ¹³⁰) Pohlenz, a. a. O. S. 191 f.

S. 84. ¹³¹) Die Übersetzung von Pohlenz, a. a. O. S. 191. Hiestand; a. a. O. S. 6, missversteht diese Stelle, wenn er glaubt, dass im Menon „erstmal Platons imperativischer Erziehungswille offen durchbricht und die sittlichen Zwecke über das blosse Streben nach objektiver Wahrheit stellt“. Platon soll der Unanfechtbarkeit seiner Lehre selber nicht recht trauen, nur ihrer sittlichen Wirkung soll er sicher sein, und das soll für ihn das Entscheidende sein (Anm. 1). Unsere Analyse ergab das Gegenteil.

S. 84. ¹³²) Pohlenz, a. a. O. S. 191.

S. 84. ¹³³) Friedrich Bamler, *Das Irrationale bei Platon*. Inaugural-Dissertation. Gotha 1916. S. 91.

Rein psychologisch deutet die platonische Soseinsschau Kristian B. R. Aars, *Die intellektuelle Anschauung im System Platons*. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Band 140. Leipzig 1910. S. 216 ff. In der „intellektuellen Anschauung“ sieht Aars die Fähigkeit, „einen neuen Gegenstand“ oder „eine neue Kraft in den Gegenständen“ zu erdenken. Dieses Erdenken ist nicht die Leistung „des begrifflichen Denkens“, sondern „der Phantasie und Projektion“. Platons Hauptleistung ist „seine Metaphysik, und auf diesem Gebiete zeichnet er sich wiederum aus durch seine kühne, fast möchten wir sagen schrankenlose Phantasie, und seine dreiste Projektionstätigkeit“. „Das Originelle in der Leistung Platons war, dass er einen neuen Gegenstand in die Naturerklärung einführte, und zwar eben den ewigen und unveränder-

lichen Begriff.“ Alle Missverständnisse in der platonischen Ideenlehre sollen darauf beruhen, dass Platon seiner „intellektuellen Phantasie“ die Zügel schiessen liess, und nicht bei der „logischen Begriffsbestimmung“ verblieb. Man sieht, zu welchen Ungeheuerlichkeiten in der Auffassung Platons die „Begriffslehre“ führen kann.

Platons eidetische Schau oder Soseinsschau wird wieder zum grundlegenden Erkenntnismittel in der Phänomenologie und im Intuitivismus. Die Phänomenologie beruht eigentlich ganz auf der „Wesensschauung“.

Joseph Geysler, *Neue und alte Wege der Philosophie. Eine Erörterung der Grundlagen der Erkenntnis im Hinblick auf Edmund Husserl's Versuch ihrer Neubegründung.* Münster 1916, bemerkt hierzu S. 54: „Husserl's Lehre, dass alle wissenschaftliche Erkenntnis des Tatsächlichen in Wesenserkenntnissen gründen müsse, ist altes Erbgut. Schärft doch Plato im Geiste seines Lehrers Sokrates in seinen Dialogen immer wieder ein, dass sich keine Frage nach den Eigenschaften eines Gegenstandes, z. B. nach der Lehrbarkeit der Tugend, wissenschaftlich beantworten lasse, so lange das Wesen desselben noch nicht erfasst und definitiv fixiert sei“.

Im modernen Intuitivismus, der sich bei Nikolaj Losskij zum Real-Idealismus ausbildet, wird das „unmittelbare Anschauen“ zur Methode der Philosophie überhaupt. Nach Losskij (*Die intellektuelle Anschauung als Methode der Philosophie. Der Russische Gedanke.* Heft I. Bonn 1929. S. 4 ff.) ist „jedes Wissen unmittelbares Anschauen (Intuition) des Gegenstandes von meinem Ich, d. h. ein Hineingehen des Gegenstandes als solches in den Gesichtskreis meines Bewusstseins. Die Intuition ist deswegen möglich, weil die Welt eine organische Totalität bildet: alle Elemente der Welt sind an irgendeiner Seite miteinander zusammengewachsen, und eben darum ist das erkennende Ich imstande, nicht nur seine persönlichen Erlebnisse unmittelbar zu beobachten, sondern auch in das Innere eines fremden Wesens direkt hineinzuschauen“. Das Sein als solches zerfällt in ein reales und in ein ideales Sein. „Jedes reale, d. h. räumlich-zeitliche Sein existiert nicht anders als auf dem Grunde eines idealen, d. h. unzeitlichen und unräumlichen Seins. Dieses ideale Sein ist zweifach: erstens da sind die konkret idealen, überzeitlichen und überräumlichen substantziellen Agentien und zweitens die abstrakt-idealen, mathematischen usw. Formen und Gesetze, Gattungs- und Speziesideen usw. Jedes reale Sein ist ein Produkt der Wirksamkeit, der schöpferischen Aeusserung der substantziellen Agentien, die ihre Tätigkeit gemäss den abstrakt-idealen Prinzipien und zwar den mathematischen Formen, den Gattungs- und Speziesideen usw. verwirklichen.“ Das „unselbständige ideale Sein, d. h. die abstrakten Ideen“ erfasst die „intellektuelle Intuition“, während das konkret-ideale Sein mit seinen metalogischen Prinzipien die „mystische Intuition“ erschaut. Die „mystische Intuition“ bezeichnet Losskij nach der Terminologie Hegels als „konkrete Spekulation, konkrete intellektuelle Anschauung“. Wir sehen jedenfalls, wie nahe Losskij zu Platon steht. Die Scheidung zweier Seinssphären und ihre Bindung miteinander ist durchaus platonisch. Ebenfalls muss nach Platons Lehre bei der Soseinsschau die Transzendenz des zu erkennenden Gegenstandes fallen, der Gegenstand muss beim Erkennenden da sein, ihm immanent

werden. Dieses ist nur möglich durch die „Strukturverwandschaft“ des gesamten Seins.

S. 85. ¹³⁴⁾ Eduard Zeller, Die Philosophie der Griechen. II, 1. 5. Aufl. Leipzig 1922. S. 581 f.

Schon Hermann, a. a. O. S. 511, suchte nach einem Faktor, der die „mythischen Theile“ von Platons Lehre, „dieses Product der tiefstinnigsten Ahnungen und des höchsten Fluges der Phantasie zu erklären hinreiche“. Er glaubte ihn im Pythagoreismus zu finden. Diese Lehre „bot nicht nur für Manches eine sehr anschauliche Form des Ausdrucks, sondern auch eben desshalb, weil ihre Principien zur Erklärung dessen was daraus erklärt werden sollte nicht hinreichten, ein Beispiel der Ergänzung fehlender philosophischer Mittelglieder durch Analogien und Gleichnisse dar, das an Plato's empfänglichem und schöpferisch gestimmten Geiste nicht wirkungslos vorüber gehen konnte. Wäre freilich die Ideenlehre an sich schon dasjenige gewesen, was sie seyn sollte, so hätte sie vielmehr die dialektische Form, in welcher sie empfangen und geboren war, weiter ausbilden, als das poetische Gewand annehmen sollen, das unbefangen betrachtet allerdings nur ihre Blöße zu bedecken bestimmt ist“.

Gustav Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe, Berlin 1874. S. 163 ff., unterscheidet zwischen dem doppelten Ausdruck, den die platonische Lehre überall annehmen muss — zwischen Mythos und Wissenschaft, jetzt würde man wohl von Mythos und Logos sprechen. „Es würde verkehrt sein, eine Geheimlehre und eine öffentliche Lehre bei ihm anzunehmen in dem Sinne, als wenn er die Geheimlehre nicht öffentlich ausgesprochen und in seinen Dialogen deutlich dargelegt hätte. Vielmehr sind wir grade durch seine Dialoge überall von seiner Geheimlehre unterrichtet, die nur geheim ist, war und bleiben wird, weil sie nicht von allen verstanden, sondern nur von der geistigen Aristokratie besessen werden kann. Wohl niemand hat schärfer und kräftiger als Plato den Unterschied der Begabung hervorgehoben; nur die goldenen Naturen sind ihm der Philosophie fähig und damit der Freiheit und Herrschaft, während die andern, wie er überall zeigt, durch Meinungen, Gesetze, Gewöhnungen, und zum Theil durch Lügen geleitet werden müssen. Denn die Wahrheit ist zwar das Schönste und Beste; aber Plato hält es für unmöglich, die Masse der Menschen davon zu überzeugen, die desswegen nur durch heilsame Täuschung zu einem freiwilligen Gehorsam gebracht werden können.“ Der Mythos drückt also nicht Platons wahre Meinung aus, sondern sie ist nur dort vorhanden, wo „die Klarheit des Begriffes auftritt“. Teichmüller entgeht leider, trotz seiner sonst tiefen Auffassung von Platons Lehre, die Bedeutung des Mythos in Platons Philosophie und er sieht in ihm nur ein pädagogisches Mittel — in usum delphini — für unreife Köpfe.

Zellers Auffassung steht nicht fern Walter Willi, Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie. Zürich 1925. Willi versucht in der platonischen Mythenforschung neue Wege einzuschlagen. Bis jetzt „waren die heftigsten Anstrengungen mit wenig Erfolg geundankt, indem das Inhaltsproblem der Mythen Platons nur existiert und lebendig erfasst werden kann, wenn es gesehen wird durch das Stereoskop

der Form; ohne dieses aber etwas Zerrissenes, Chimärenhaftes, vor allem Undeutbares an sich hat . . . Entwicklung und Form sind also für eine fruchtbringende Neuarbeit in der platonischen Mythenforschung vor allem notwendig: sie bilden denn auch die Grundlage dieser Darstellung“. (S. 9). ¶

Als Grundgesetz gilt ihm, „dass überall da, wo der Logos die „logische“ Linienführung, den Boden der platonischen ἀλήθεια und ihrer Auffindung, sowie die Sphäre des dialektischen Scherzes verlässt, das Reich des Mythos beginnt“. Für Platon soll „die ψεῦδος-Wesenheit des Mythos Axiom“ sein; und „zwar ist es jenes grosse ψεῦδος, das in künstlerischer Gestaltung die Welt seiner Erscheinungen spannt zwischen tiefsten Ernst und heitersten Scherz, zwischen reine Fabelei und höchste, unbeweisbare und irrationale Überzeugung auf dem Grund der dadurch bedingten Stimmungshaltung und Ethosmalerei“. (S. 20).

Mit diesem Axiom nähert sich Willi trotz aller Unterscheidung im Nebensächlichen und manchen wertvollen Einzelbemerkungen der Zeller'schen Auffassung und bringt sachlich nichts Neues.

Tiefer schürft Karl Reinhardt, Platons Mythen, Bonn 1927. „Die Eroberung des Mythos ist bei Platon die Wiedereroberung des verlorenen Reiches seiner Väter.“ (S. 11). Denn „die Mythen sind nährende Erinnerungen, „den Gescheiten unglaublich, doch glaublich den Weisen“. Denken wir uns am Ende aller Gescheitheit, so sind wir, vergleichbar einem Baum, der lauter Krone sein will ohne Wurzel, lauter Gegenwart ohne Abkunft, lauter Wissenschaft ohne „Erinnerung“. Uns an unsere Wurzeln zu erinnern bleibt die Aufgabe des Mythos, und was immer zu solcher Erinnerung taugt, heisst Mythos oder steht an seiner Statt. Die Seele lebt und stirbt mit ihrer Urgestalt wie mit der Dryade der Baum: der Mythos ist ihr Wachstumsgeist“. (S. 159).

Ähnlicher Auffassung ist Friedländer, a. a. O. Kapitel IX. Mythos. S. 199—241. Der Mythos wird ebensowenig wie der Logos erfunden, sondern aufgefunden: „Er hat wie dieser seine eigene Struktur“. Nur „dann hat Mythos Wert, wenn sich erweist, dass seine Linien die des Logos anpassend weiterführen“. Denn „die grossen Seelenmythen umspielen am Schlusse eines Werkes das unwissbare Jenseits des Lebens, nachdem vorher, mit dem Blick freilich auf das ewige Sein, doch im Diesseitigen die Ordnung bestimmt oder das von hier aus begrifflich Erkennbare erkannt worden ist“. (S. 218 f.). Der Mythos hat „in Platons ironischem Dialog seinen festen Platz überall dort, wo zunächst ein Strahl des Epekeina und mehr und mehr die Fülle des Ideenhaften in dieses Leben hereinragt“. (S. 240).

Im Mythos offenbaren sich Platon also die Urwurzeln des Seins, die er im diskursiven Denken vergebens zu erfassen sucht, und sie weisen ihm zugleich einen neuen Weg des Erkennens auf, die unmittelbare Schau des Seins in seiner leibhaften Gegebenheit.

S. 86. ¹³⁵⁾ August Auffarth, Die Platonische Ideenlehre. Berlin 1883. S. 106.

S. 86. ¹³⁶⁾ Reinhardt, a. a. O. S. 26.

S. 86. ¹³⁷⁾ ebda., a. a. O. S. 33.

S. 87. ¹³⁸⁾ ebda. S. 112 und S. 124.

S. 88. ¹³⁹⁾ ebda., S. 49.

S. 89. ¹⁴⁰) ebda, S. 52.

S. 89. ¹⁴¹) Edmund Husserl, Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Halle 1913. S. 56f.: „Anstelle des Cartesianischen Versuchs eines universellen Zweifels können wir nun die universelle „ἐποχή“ in unserem scharf bestimmten und neuen Sinne treten lassen. . . Die zum Wesen der natürlichen Einstellung gehörige Generalthese setzen wir ausser Aktion, alles und jedes, was sie in ontischer Hinsicht umspannt, setzen wir in Klammern: also diese ganze natürliche Welt, die beständig „für uns da“, „vorhanden“ ist, und die immerfort dableiben wird als bewusstseinsmässige „Wirklichkeit“, wenn es uns auch beliebt, sie einzuklammern. Tue ich so, wie es meine volle Freiheit ist, dann negiere ich diese Welt also nicht, als wäre ich Sophist, ich bezweifle ihr Dasein nicht, als wäre ich Skeptiker; aber ich übe die „phänomenologische“ ἐποχή, die mir jedes Urteil über räumlich-zeitliches Dasein völlig verschliesst. Also alle auf diese natürliche Welt bezüglichen Wissenschaften, so fest sie mir stehen, so sehr ich sie bewundere, so wenig ich daran denke, das mindeste gegen sie einzuwenden, schalte ich aus, ich mache von ihren Geltungen absolut keinen Gebrauch. Keinen einzigen der in sie hineingehörigen Sätze, und seien sie von vollkommener Evidenz; mache ich mir zu eigen, keiner wird von mir hingenommen, keiner gibt mir eine Grundlage — wohlgemerkt, solange er verstanden ist, so wie er sich in diesen Wissenschaften gibt, als eine Wahrheit über Wirklichkeiten dieser Welt. Ich darf ihn nur annehmen, nachdem ich ihm die Klammer erteilt habe. Das heisst: nur im modifizierenden Bewusstsein der Urteilsausschaltung, also gerade nicht so, wie er Satz in der Wissenschaft ist, ein Satz, der Geltung beansprucht, und dessen Geltung ich anerkenne und benutze“. Mit dieser ἐποχή wäre Platon durchaus noch einverstanden. Husserl dehnt aber seine ἐποχή noch viel weiter aus, klammert alles transzendente Sein ein und lässt nur folgende Norm gelten: „Nichts in Anspruch zu nehmen, als was wir am Bewusstsein selbst, in reiner Immanenz uns wesensmässig einsichtig machen können“. (S. 113).

S. 89. ¹⁴²) Reinhardt, a. a. O. S. 49.

S. 90. ¹⁴³) Husserl, a. a. O. S. 10 f. macht prinzipiell keinen Unterschied zwischen Wesensschauung und individueller Anschauung. „Wesen“ bezeichnet „das im selbsteigenen Sein eines Individuums als sein Was Vorfindliche. Jedes solche Was kann aber „in Idee gesetzt“ werden. Erfahrende oder individuelle Anschauung kann in Wesensschauung (Ideation) umgewandelt werden — eine Möglichkeit, die selbst nicht als empirische, sondern als Wesensmöglichkeit zu verstehen ist. Das Erschaute ist dann das entsprechende reine Wesen oder Eidos, sei es die oberste Kategorie, sei es eine Besonderung derselben, bis herab zur vollen Konkretion“. . . „Das Wesen (Eidos) ist ein neuartiger Gegenstand. So wie das Gegebene der individuellen oder erfahrenden Anschauung ein individueller Gegenstand ist, so das Gegebene der Wesensanschauung ein reines We-

sen.“ Hier soll keine bloss äusserliche Analogie vorliegen, sondern radikale Gemeinsamkeit. „Auch Wesenserschauung ist eben Anschauung, wie eidetischer Gegenstand eben Gegenstand ist.“

Wie durchaus platonisch Husserl hierbei denkt, zeigen folgende Ausführungen. „Empirische Anschauung, speziell Erfahrung ist Bewusstsein von einem individuellen Gegenstand, und als anschauendes „bringt sie ihn zur Gegebenheit“, als Wahrnehmung zu originärer Gegebenheit, zum Bewusstsein, den Gegenstand „originär“ in seiner „leibhaftigen“ Selbstheit zu erfassen Ganz ebenso ist die Wesensanschauung Bewusstsein von etwas, einem „Gegenstand“, einem Etwas, worauf ihr Blick sich richtet und was in ihr „selbst gegeben“ ist... Wesensanschauung ist also Anschauung, und ist sie Erschauung im prägnanten Sinn und nicht eine bloss und vielleicht vage Vergegenwärtigung, so ist sie eine „originär“ gebende Anschauung, das Wesen in seiner „leibhaften“ Selbstheit erfassend.“

S. 90. ¹⁴⁴) Maier, a. a. O. S. 525, ist anderer Ansicht: „Im Menon“ ist die Anknüpfung der platonischen Anschauungen an den Gedankenkreis der Mystik Tatsache geworden, die Erlösungssehnsucht, die dem sokratischen Evangelium sein tiefstes Motiv gegeben hatte, wird jetzt auch in Platon's Seele völlig wach. Er aber sucht das Heil nun nicht in der sittlichen Freiheit, sondern in der Glaubenswelt der Mysterien“.

Der Unterschied liegt darin, dass Maier im Mythos die Äusserung einer nach Erlösung ringenden, nicht aber einer nach Wahrheit suchenden Seele sieht.

S. 90. ¹⁴⁵) Ritter, a. a. O. I. S. 572 f. versteht diese „Verwandschaft der ganzen Natur“ rein empirisch. Er sieht in ihr „nichts anderes als die stetige strenge Bedingtheit aller Einzelheiten durch einander, die durchgehende kausale Verknüpfung, die den Suchenden von einem Punkte mit Sicherheit zum anderen fortleitet“. Platon ist es hier nicht um empirische Kausalverhältnisse, sondern um grundlegende Strukturverhältnisse zu tun.

Stenzel, Platon, a. a. O. S. 155, sieht hier tiefere Zusammenhänge. Diese „Theorie von „der gesamten in sich verwandten Natur“ wird dauernd der Betrachtung zugrunde gelegt; immer wird betont, dass die Verstehbarkeit des Zusammenhanges grundsätzlich keine anderen Grenzen hat als das „Seiende“, wie es hier heisst. Dessen Wesen und Wahrheit liegt als ewiger Gehalt in der Seele und tritt in dauernder rastloser „Erinnerung“ ans Licht in den verstehenden, einsehenden Akten des Lernens. Der Gehalt der von ihren inneren Meinungen in dieser Geburtshilfe entbundenen Seele ist die Wahrheit des ganzen Seienden, nicht etwa eine beschränkte Individualität“.

S. 91. ¹⁴⁶) Natorp, a. a. O. Anhang. S. 474.

S. 91. ¹⁴⁷) Stewart, a. a. O. S. 25 f.: „Stripped of its mythical and poetical embodiment, the doctrine of *ἀνάμνησις* means that true knowledge is not what one picks up casually from lectures and books and such external sources, but what one has thought out for oneself. Mental activity is the one thing needful, which no degree of receptivity can make up for the lack of. And it is by mental activity, by hard thinking, by connected not desultory thinking, that the Notion or Idea is grasped. That it is the Notion or Idea, not any mere particular of sense, which *ἀνάμνησις* recovers, or brings into consciousness, is perhaps hardly put plainly enough in the Menon“. Auch

psychologisch, aber mehr von pädagogischen Gesichtspunkten aus, betrachtet dieselbe Friedländer, a. a. O. S. 182 f.] „Was man die „Anamnesis-Lehre“ des Menon nennt, ist ein mythischer Weg zu dem präexistenten Eidos, welcher auf dieser gewiss ursprünglich sokratischen Überzeugung ruht. Der liebende Erzieher, der Mäeutiker schafft sich hier seine Form, den Dialog, der den Schüler zum eigenen Bejahen, Verneinen, Wahrheitfinden, mit einem Wort zum „Philosophieren“ bestimmt.“

S. 91. ¹⁴⁸⁾ Natorp, a. a. O. S. 37.

S. 91. ¹⁴⁹⁾ Natorp, a. a. O. S. 42.

S. 91. ¹⁵⁰⁾ ebda. Anhang. S. 474—475.

S. 92. ¹⁵¹⁾ ebda. Anhang. S. 471—472.

S. 93. ¹⁵²⁾ ebda. Anhang. S. 472—473.

S. 93. ¹⁵³⁾ ebda. Anhang. S. 473.

S. 93. ¹⁵⁴⁾ Marck, a. a. O. S. 17.

S. 93. ¹⁵⁵⁾ Heinrich Barth, Die Seele in der Philosophie Platons. Tübingen 1921. S. 109, 116, 320.

S. 94. ¹⁵⁶⁾ Schleiermacher, a. a. O. II. 3. Phaidon. Einleitung, S. 6.

S. 94. ¹⁵⁷⁾ Zeller, a. a. O. S. 835 ff.

S. 95. ¹⁵⁸⁾ Teichmüller, a. a. O. S. 209.

S. 95. ¹⁵⁹⁾ ebda. S. 123.

S. 96. ¹⁶⁰⁾ ebda. S. 164 ff.

S. 98. ¹⁶¹⁾ Hartmann, a. a. O. S. 344 f.

S. 99. ¹⁶²⁾ Vgl. hierzu Apelt, Menon. S. 80 f. Anm. 29. Ritter, a. a. O. I. S. 479 ff. Stenzel, Platon. S. 152 f.

S. 102. ¹⁶³⁾ Vgl. hierzu Maier, a. a. O. S. 370. Anm. 1, der aber zugleich annimmt, dass schon „in der Dialektik des historischen Sokrates die beiden Stufen oder Seiten seiner Dialektik, wenn auch nicht zeitlich so doch grundsätzlich sich deutlich von einander abheben“.

Das dialektische Werkzeug des Sokrates war nach Maier (S. 366 ff.) die prüfende, die elenktische Frage. „Der Hintergrund des Frageverfahrens war in der Tat bei Sokrates das Bekenntnis oder, wenn man lieber will, die Fiktion seines Nichtwissens. Dieses Vorschützen des Nichtwissens war Ironie — die bekannte sokratische Ironie.“ Das Ziel des ironischen Frageverfahrens ist „in den Angeredeten die Einsicht in ihr Nichtwissen zu wecken oder — das ist dasselbe — sie zur Selbsterkenntnis zu führen“. Denn „dieses „Wissen um das Nichtwissen“ selbst ist bereits als ein Anfang des neuen sittlichen Lebens gedacht, als ein Zustand der Selbsteinkehr und des Verlangens nach dem Ideal, aus welchem dem Menschen die Arbeit an sich selbst, die zum sittlichen Ziele führt, entspringt. So geht dieses *ἐλέγχειν* unmerklich über in das zweite Stadium des protreptischen Einwirkens, in das Hinweisen und Hinführen auf das Ideal“.

Friedländer, a. a. O. S. 178 f. sieht dagegen einen grossen Unterschied in dem Verhalten von Sokrates und Platon. „Die sokratische Ironie, in ihrem Mittelpunkt erfasst, drückt die Spannung aus zwischen dem Nichtwissen, das ist der Unmöglichkeit, in Worten allerletzt zu sagen, „was das Gesuchte ist“, und dem Darleben des Nichtgewussten, dem Sein des gerechten Mannes, das ihn bis in die Ebene des Göttlichen hebt. Für Platon

wird die sokratische Frage „in Worten“ (*ἐν λόγοις*) beantwortbar. Aber diese Antwort wird erst [vollkommen] in der Schau der ewigen Formen und in der ahnenden Erkenntnis dessen, was jenseits alles Seins ist.“

S. 102. ¹⁶⁴) Natorp, a. a. O. S. 40.

S. 103. ¹⁶⁵) Marck, a. a. O. S. 16 f.

S. 103. ¹⁶⁶) Husserl, a. a. O. S. 113 und 133 ff. Bei Heidegger, a. a. O. S. 34 ff., baut sich die Phänomenologie zu einer Seinslehre aus, erlangt aber noch nicht die platonische Allgemeinheit, sondern verbleibt mehr in der aristotelischen Einschränkung auf das Dasein. „Der Ausdruck Phänomenologie lässt sich griechisch formulieren: *λέγειν τὰ φαινόμενα*; *λέγειν* besagt aber *ἀποφαίνεσθαι*. Phänomenologie sagt dann: *ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα*: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.“ Phänomenologie nennt nun „weder den Gegenstand ihrer Forschungen, noch charakterisiert der Titel deren Sachhaltigkeit. Das Wort gibt nur Aufschluss über das Wie der Aufweisung und Behandlungsart dessen, was in dieser Wissenschaft abgehandelt werden soll. Wissenschaft „von“ den Phänomenen besagt: eine solche Erfassung ihrer Gegenstände, dass alles, was über sie zur Erörterung steht, in direkter Aufweisung und direkter Ausweisung abgehandelt werden muss“. Thema einer „ausdrücklichen Aufweisung“ ist aber „offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade nicht zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, verborgen ist, aber zugleich etwas ist, was wesentlich zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, dass es seinen Sinn und Grund ausmacht“. Nur das Sein des Seienden bleibt „in einem ausnehmenden Sinne verborgen“ oder fällt „wieder in die Verdeckung zurück“ oder zeigt sich „nur verstellt“. Damit erweist sich die Phänomenologie als „Zugangsart zu dem und die ausweisende Bestimmungsart dessen, was Thema der Ontologie werden soll. Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich. Der phänomenologische Begriff von Phänomen meint als das Sichzeigende das Sein des Seienden, [seinen Sinn, seine Modifikationen und Derivate“. Die Phänomenologie ist also „sachhaltig genommen die Wissenschaft vom Sein des Seienden — Ontologie“. Zum Thema hat sie „das ontologisch-ontisch ausgezeichnete Seiende“, das Dasein. „Der *λόγος* der Phänomenologie des Daseins hat den Charakter des *ἐπισημαίνειν*, durch das dem zum Dasein selbst gehörigen Seinsverständnis der eigentliche Sinn von Sein und die Grundstrukturen seines eigenen Seins kundgegeben werden. Phänomenologie des Daseins ist Hermeneutik in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet.“ „Durch die Aufdeckung des Sinnes des Seins und der Grundstrukturen des Daseins überhaupt“ wird „der Horizont herausgestellt für jede weitere ontologische Erforschung des nicht daseinsmässigen Seienden“ Und sofern „das Dasein den ontologischen Vorrang hat vor allem Seienden — als Seiendes in der Möglichkeit der Existenz“, erhält „die Hermeneutik als Auslegung des Seins des Daseins“ den „primären Sinn einer Analytik der Existenzialität der Existenz“. Das Sein in seiner Universalität, muss sich Heidegger gestehen, liegt doch über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. „Sein ist das transzendensschiechthin.“ Nur eine „transzendente Erkenntnis“ soll das Sein als

das Sein, als ein transcendens erschliessen. Denn „phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein) ist veritas transcendentalis“. Damit aber muss das Sein als solches ein „Ding an sich“ bleiben und kann nie in seiner ursprünglichen Gegebenheit erfasst werden. Die Ontologie trägt auch bei Heidegger einen immanenten Charakter und greift jedenfalls auf keinen Fall über das Dasein hinaus.

S. 104. ¹⁶⁷⁾ Oskar Becker, *Mathematische Existenz*. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene. Jahrb. für Philos. u. phänom. Forsch. VIII. Band. Halle 1927. S. 680 ff.

S. 107. ¹⁶⁸⁾ Apelt, a. a. O. S. 53, verdeutscht: „τὰ ἐν τῇ ψυχῇ“ mit „ein Stück unseres Seelenlebens“ und „πάντα τὰ κατὰ τὴν ψυχὴν“ mit „alle Seelentätigkeit“, deutet diese Stelle folglich rein psychologisch und missversteht dadurch den Sinn von Platons Worten.

S. 108. ¹⁶⁹⁾ Husserl, a. a. O. S. 4.

S. 108. ¹⁷⁰⁾ Der Ausdruck „δόξα“ ist leider im griechischen nicht eindeutig. Gewöhnlich bedeutet er den Akt selbst, „das Vermeinen“, er kann aber auch, besonders in der Mehrzahl (δόξαι), das Vermeinte, den Sachverhalt bedeuten. Vgl. S. 102 und 105.

S. 109, ¹⁷¹⁾ Vgl. S. 91 der vorliegenden Arbeit.

d. Aporien.

S. 110. ¹⁷²⁾ Bonitz, a. a. O. S. 89—143.

Lutoslawski, a. a. O. S. 210—212.

Gomperz, a. a. O. S. 432—436.

Raeder, a. a. O. S. 137—146.

Stewart, a. a. O. S. 28—29.

Arnim, a. a. O. S. 123—141.

Ritter, a. a. O. I. S. 450—462.

Wilamowitz, a. a. O. I. S. 296—319; II. S. 154—168.

Taylor, a. a. O. S. 89—102.

S. 110. ¹⁷³⁾ Natorp, a. a. O. S. 119. Verfehlt ist Natorps Meinung, der Euthydemos dürfe „als ergänzender Nachtrag zu dem polemischen Geplänkel, das den zweiten Teil des Theaetet füllt, bezeichnet werden; ein Nachtrag, der im Theaetet so bestimmt angekündigt ist, dass er sogar als Anhang zu diesem, wie eine Art Satyrspiel, zugleich veröffentlicht sein könnte“.

Ebensowenig begründet ist Arnims, a. a. O. S. 127, Auffassung, dass „der Menon später geschrieben ist als der Euthydem und in gewissem Sinne eine Fortsetzung desselben ist“.

Aus denselben Indizien ziehen Raeder, a. a. O. S. 137, und Wilamowitz, a. a. O. I. S. 304 f. und besonders a. a. O. II. S. 152, den umgekehrten Schluss: „Der Menon schliesst: die Philosophie (Bildung zur Tugend) müsste lehrbar sein; aber weil keine Lehrer nachgewiesen sind, bleibt das zweifelhaft. Der Euthydem schliesst: einerlei ob es Lehrer gibt, lehrbar ist die Philosophie, also müssen wir uns an sie halten. Ist nicht klar, wo der Fortschritt ist?“

Übrigens hat schon Gomperz, a. a. O. S. 433, den Euthydemos als einen „dialektischen Fastnachtsschwank“ bezeichnet.

Friedländer, a. a. O. S. 169, urteilt nicht weniger einseitig. Den Euthydemos „füllt zum grösseren Teile die Hanswurstiade, die von den beiden sophistischen Fechtmeistern und Possenreissern aufgeführt wird mit einem Feuerwerk der tollsten eristischen Kunststücke, Trugschlüsse, Äquivokationen. Hier wäre ein Kampf so ganz vergeblich und so sehr unter der Würde des Sokrates, dass die schneidendste ironische Abwehr seine einzige Gegenwirkung sein kann“.

S. 110. ¹⁷⁴) Raeder, a. a. O. S. 137.

S. 110. ¹⁷⁵) Augenscheinliche Zurückweisung auf Menon. Vgl. Wilamowitz, a. a. O. II. S. 151 f., und Apelt, Platons Dialog Euthydemos. Philos. Bibl. B. 176. S. 97. Anm. 30: „Diese Frage, deren Lösung der ganze Dialog Menon gewidmet ist, gilt also hier ohne weiteres als im bejahenden Sinne beantwortet“.

S. 111. ¹⁷⁶) Aristoteles, *Metaph. A.* 29, 1024 b 31—33: *ὁ δὲ ψευδῆς λόγος οὐδενός ἐστιν ἀπλῶς λόγος. διὰ Ἀντισθένης ᾤετο ἐνθάθως μηδὲν ἀξίων λέγεσθαι πλὴν τῷ οικείῳ λόγῳ ἐν ἑφ' ενός.*

Vgl. Raeder, a. a. O. S. 120.

Natorp, a. a. O. S. 120.

Arnim, a. a. O. S. 140.

Wilamowitz, a. a. O. II. S. 161.

S. 113. ¹⁷⁷) Schon Franz Susemihl, *Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie. Erster Theil.* Leipzig 1855. S. 135 f., weist darauf hin, dass hier bei dem sophistischen Brüderpaar direkte eleatische Einflüsse zu Tage treten. Beide schliessen nach Susemihl aus eleatischen Voraussetzungen zunächst nicht auf die Wirklichkeit, die Objektivität, sondern „auf die Natur des subjectiven Erkennens, auf die Wahrheit alles Denkens und Vorstellens“. Es tritt bei ihnen also eine Vermengung des Erkenntnisaktes und des durch diesen Akt gemeinten Seins ein.

S. 115. ¹⁷⁸) Bonitz, a. a. O. S. 97.

S. 115. ¹⁷⁹) Ritter, a. a. O. I. S. 452.

S. 118. ¹⁸⁰) Raeder, a. a. O. S. 142.

7. Der Anteil der Sprache an diesem Suchen.

S. 119. ¹⁸¹) Schleiermacher, a. a. O. II. 2. *Kratylos.* Einleitung. S. 5.

S. 119. ¹⁸²) Vgl.

Gomperz, a. a. O. II. S. 448—450.

Lutoslawski, a. a. O. S. 220—233.

Raeder, a. a. O. S. 146—153.

Natorp, a. a. O. S. 122—129.

Ritter, a. a. O. I. S. 462—476; 566—567.

Stewart, a. a. O. S. 34—39.

Wilamowitz, a. a. O. I. S. 284—296.

Taylor, a. a. O. S. 75—89.

S. 119. ¹⁸³) Max Leky, *Plato als Sprachphilosoph* (Würdigung des platonischen *Kratylos*). Paderborn 1919.

Leky hat in seiner fleissigen Arbeit alles für das Sprachphilosophische des Dialoges Bedeutsame untersucht und die neueste Kratylosliteratur einer kritischen Würdigung unterzogen.

Die angeführte Stelle S. 11.

S. 120. ¹⁸⁴⁾ Leky, a. a. O. S. 15.

S. 122. ¹⁸⁵⁾ Raeder, a. a. O. S. 149.

S. 122. ¹⁸⁶⁾ Ritter, a. a. O. I. S. 465.

S. 123. ¹⁸⁷⁾ Natorp, a. a. O. S. 125 f.

S. 124. ¹⁸⁸⁾ Vgl. Leky, a. a. O. S. 59, dessen Analyse durchaus den Sinn erfasst; nur versteht er unter *ὄνοια* einen Seinszustand, was zu Missverständnissen führen könnte.

S. 127. ¹⁸⁹⁾ Leky, a. a. O. S. 60.

S. 128. ¹⁹⁰⁾ ebda S. 61 ff.

S. 131. ¹⁹¹⁾ Korruptierte Stelle, deren Sinn nur ungefähr dieser sein könnte. Vgl. Apelt, Platons Dialog Kratylos. Philos. Bibl. B. 174. Leipzig. 1918. S. 147 f. Anm. 160. Apelt's Konjektur scheint nicht glücklich zu sein. Er schreibt anstatt „*ἡ τὸ ὄνομα δηλοῦσα*“ „*ἡ τὸ ὄν ἅμα δηλοῦσα*“ und gibt folgende Übersetzung: „... während tatsächlich der Name einem anderen gehört, nämlich dem, der die entsprechende Natur hat, die eben zugleich sein Sein (Wesen) offenbart“. Nicht um Natur und Wesen handelt es sich hier, sondern um Sein und Namen. Ausserdem ist hier im Grunde kein Unterschied zwischen „Natur“ und „Wesen“, beides kann hier nur Struktur bedeuten.

S. 132. ¹⁹²⁾ Susemihl, a. a. O. S. 154.

S. 134. ¹⁹³⁾ Apelt, a. a. O. S. 129, hat diese Stelle ganz falsch aufgefasst, er spricht „von einer Gegenseitigkeit der Worte“: „Welches andere Mittel soll dir nun noch zur Kenntnis der Dinge verhelfen? Doch wohl kein anderes als das, dessen Anwendung so nahe liegt und sich von selbst als das richtigste empfiehlt, nämlich die Gegenseitigkeit der Worte unter Voraussetzung ihrer Verwandtschaft, und die Erklärung durch sich selbst (also die Definition), also des einen durch die anderen“. Dagegen versteht Leky, a. a. O. S. 78, diese Stelle richtig: „Durch welches andere Mittel erwartest du also noch das Seiende kennen zu lernen? Etwa durch ein anderes als durch das naheliegende und natürlichste: das Sein gegenseitig durch das Sein (zu erkennen), falls es in etwas unter sich verwandt ist, und es selbst durch sich selbst?“

S. 136. ¹⁹⁴⁾ Natorp, a. a. O. S. 127 ff.

S. 137. ¹⁹⁵⁾ Richard Höningwald, Die Philosophie des Altertums. Problemgeschichtliche und systematische Untersuchungen. München 1917. S. 140 f.

S. 138. ¹⁹⁶⁾ Hermann Lotze, Logik (System der Philosophie I), Herausgegeben und eingeleitet von Georg Misch. Philos. Bibl. Band 141. Leipzig 1910. S. 513.

S. 139. ¹⁹⁷⁾ ebda S. 514 f.

S. 140. ¹⁹⁸⁾ Emil Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form. Tübingen 1911. S. 121 ff.

S. 142. ¹⁹⁹⁾ Nicolai Hartmann, a. a. O. S. 461 ff.

S. 143. ²⁰⁰⁾ ebda S. 466 ff. Hartmann unterscheidet zwei Arten idealen Seins. Die erste bezeichnet er als „freie Idealität“. Deren Strukturen

treten nicht auf „als einem anderen anhangend, oder doch nicht notwendig anhangend, also nicht als Wesenheit eines Realen.“ „Gegenstände dieser Art sind zwar unreal aber dennoch ansichseiend, und zugleich der Sphäre nach fürsichseiend, d. h. selbständig für sich dastehend, autonom in ihrem Vorkommen; sie brauchen keinem nicht-Idealen anzuhafte.“ Hierher gehören nicht nur die Gebilde der reinen Logik und Mathematik, sondern auch das ideale Recht und die gesamte Sphäre der Werte. Alle diese idealen Strukturen können sehr wohl Strukturen realer Gegenstände sein, brauchen es aber „nicht notwendig zu sein“. „Die Strukturen des Logischen und Mathematischen erstrecken sich zwar als beherrschende Gesetzmäßigkeiten tief in das Reale hinein, ja, sie beherrschen gewisse Schichten der realen Welt so gut wie ganz . . . aber für das ideale Ansichsein dieser Strukturen ist es nicht wesentlich. Es ist ihm äusserlich; es wird den idealen Strukturen als solchen dadurch nichts hinzugefügt, auch kein Abbruch getan.“ Die Werte verhalten sich ähnlich zum Realen, hier herrscht sogar ein viel loserer Verhältnis: die Wirklichkeit widerspricht den Werten ebenso oft, als sie ihnen entspricht.

Die andere Art des idealen Seins ist die „anhangende Idealität“. Sie kommt nur vor „einem Realen anhaftend, nur als Wesenheit eines Realen“. In der Theorie lässt sich auch dieses ideale Sein „ablösen, herausheben, vor die Klammer heben“, aber dieses Herausheben muss immer erst besonders vollzogen werden. „Ontologisch“ sind ihre Strukturen freilich „ebenso echte ideale Gegenstände“, wie die Strukturen der „freien Idealität“, aber es fehlt ihnen das Moment des „Fürsichseins“. An Stelle dessen tritt „die Gebundenheit an Gebilde der realen Sphäre“. „Anhangende Idealität ist die Seinsweise solcher idealer Gebilde, die überall, wo sie auftauchen, einem nicht-Idealen — wenn auch nicht einem bestimmten Einzelfalle — zugehören.“ Zur „anhangenden Idealität“ gehören „die von der Phänomenologie „herausgehobenen“ (vor die Klammer gehobenen) Wesenheiten, Wesensgesetze, Wesenszusammenhänge aller Art, ohne Unterschied des Inhalts“. Ebenso gehört hierher „die sehr eigentümliche ideale Schicht der ästhetischen Gegenstände — gleichsam ihr „Hintergrundgebilde“, welches sich an ihnen deutlich von dem dinglich realen Vordergrundgebilde abhebt“. Von diesen beiden Arten des ideal Ansichseienden scheidet Hartmann ab „Sphären des Irrealen, die noch die gleiche Objektivität, d. h. die gleiche Form der Gegenständlichkeit überhaupt haben wie das Ideale, und deren Gebilde deswegen ebensogut von Akten „intendiert“ werden wie dieses, die aber keine Unabhängigkeit ihres Bestehens vom Akt, also kein Ansichsein, haben“. „Gegenstände“ dieser Art „sind wesenhaft an den Akt gefesselt, leben ganz „von Gnaden des Aktes“, stehen und fallen mit ihm. Sie sind also nach der umgekehrten Seite gefesselt wie die anhangende Idealität: nicht an den realen Gegenstand, sondern an den realen Akt, nicht an ein intendiertes Reales, sondern an die Realität der Intention. Ihr „Sein“ ist ein bloss intentionales, abhängiges, verliehenes und in diesem Sinne uneigentliches Sein, blosses Fürmichsein ohne Ansichsein“.

Typen des „bloss“ Irrealen ohne Idealität sind: 1. die Sphäre des Gedankens; 2. Phantasiegebilde; 3. Traumgebilde und Halluzinationen; 4. Ideen-

Ideale; 5. das ganze Gebiet der Sinnesqualitäten, deren Gebilde, behaftet mit dem Schein realen Ansichseins, weder real noch ideal ansichseiend sind, wenn auch ihren Gebilden durchgehend real Ansichseiendes entspricht.

Diese Scheidung des idealen Seins in eine „freie Idealität“ und eine „anhangende Idealität“ ist nur erkenntnistheoretisch durchführbar. Nur für ein erkennendes Ich zerspaltet sich das Sosein in diese beiden Sphären, und je nach dessen Erkenntnisstruktur erweisen sich die idealen Gebilde bald als „freibleibend“, bald als einem Realen „anhangend“. Man müsste, wenn man diese Schichtung beibehalten wollte, eine dritte erkenntnistheoretische Schicht, die sogenannte Wahrheitssphäre annehmen, die dem Sein wohl überlagert sein kann, sich aber ontisch doch mit ihm decken müsste.

III. Ergebnisse dieses Suchens.

S. 147. ²⁰¹) Richard Herbertz, Das Wahrheitsproblem in der griechischen Philosophie. Berlin 1913. S. 150. „Richtig“ und „wahr“ werden hier in der ursprünglichen Bedeutung gebraucht im Gegensatz zu der von Herbertz bevorzugten Kūlpeschen Definition: „Ein mit sich selbst nach den Gesetzen der Logik übereinstimmendes, widerspruchloses Denken ist wahr, ein den Tatsachen entsprechendes Denken ist richtig“.

S. 147. ²⁰²) Julius Stenzel, Sokrates (Philosophie) in Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. 5. Halbband. Stuttgart 1927. S. 827 ff., hat Sokrates' Suchen aus dem umfassenden Sachverhalt der πόλις, des antiken Gemeinschaftslebens, zu erklären versucht. Dieses Gemeinschaftsleben beruht auf der *ὁμόνοια* der Bürger der πόλις, die „als eine göttliche Angelegenheit, Wirkung derselben Macht ist, die, wie auch alles Leben, so auch das Gemeinschaftsleben der Stadt trägt“. Die Wirklichkeit der πόλις, ihr Bestand garantiert auch die Wahrheit alles dessen, „was von den Bürgern im Sinne dieser Gemeinschaft gedacht und gesagt werden könnte“. „Jeder einzelne kann sich durch σοφία, φρόνησις, γνώμη mit den Dingen, auf denen die πόλις beruht, in unmittelbare Beziehung setzen. Er findet in sich die πόλις wieder; deshalb findet er sich, sein eigentliches Selbst grade dadurch, dass er mit und für die πόλις lebt, denkt, spricht. Wer sich selbst erkennt, findet als Ergebnis grade das, was ihn an die anderen knüpft, was Gemeinschaft stiftet.“

Dieses Gemeinschaftsleben, dieses so denken, wie die Anderen denken und zugleich die Dinge selbst denken, entsteht durch Sprechen mit anderen, durch Unterredung, durch ein tätigleidendes Verfahren jenes über uns allen stehenden λόγος, der uns alle unter ein Gesetz zwingt. „Also ist dieser Logos so göttlich wie der Staat und etwas in meiner Seele so göttlich wie dieser λόγος.“ Der einzelne erfährt hiermit „bei höchster Anspannung seines bewussten Denkens, seiner aktiven wissenden Sittlichkeit zugleich leidend die Einwirkung einer ideellen Kraft der Gemeinschaft, einer ihn tragenden φύσις, erst diese, für uns nicht ohne weiteres einsichtige Metaphysik der πόλις löste die Paradoxien des sokratischen βίος auf und ist aus Platon nun zu verdeutlichen“. (S. 871 f.).

Sokrates' Verhältnis zur Sprache und Gemeinschaft enthält bereits „die Grundzüge einer Bedeutungslehre, aus der sich auch die Absonderung des gemeinten Gegenstandes aus den Akten kollektiven und individuellen Meinens als ein für das antike gegenständliche Denken notwendiger Fortgang ergeben konnte, so wenig sie Sokrates selbst als eine theoretische Metaphysik reiner Formen vollzogen hat“.

Stenzel's Erklärung ist eine durchaus soziologische und nimmt Sokrates' Suchen den Charakter des Absoluten. Durch die Bindung an die Gemeinschaft erhält Sokrates' Suchen etwas Relatives. Denn die Gemeinschaft ist ein daseiendes Gebilde, ebenso wie der Logos als „ein tätigeleidendes Verfahren“ nur in die reale Welt gehört. Sokrates ringt aber nach der Erkenntnis eines Soseins, welches nichts mehr Daseiendes an sich hat. Im Gemeinschaftsleben der antiken πόλις findet er keine Soseinsstrukturen. Beim Suchen nach derartigen Gebilden stösst er immer wieder auf die daseiende πόλις, während die soseiende πόλις ihm unerschaulich bleibt. Darin liegt Sokrates' Tragik.

S. 153. ²⁰³) Wie stark noch eben die rein erkenntnistheoretische Deutung der platonischen Philosophie ist, zeigen folgende Erwägungen von Ernst Cassirer, Philosophie der Griechen. Lehrbuch der Philosophie, herausgegeben von Max Dessoir. Berlin 1925. S. 87 ff.

Bei Platon „schärft sich der Unterschied zwischen dem Reich der Gedanken und dem der Dinge, den λόγοι und den πράγματα zu einer klaren methodischen Antithese“. (S. 87). „Die grosse Leistung des Sokrates, wie Platon sie verstand und wie er sie zunächst mit einseitiger Schroffheit verkündete, lag eben in der Einsicht, dass die „Vernunft“ des Seins, dass sein Logos sich nicht in den Dingen, sondern nur im Denken und im Tun offenbaren könne.“ (S. 88). „Die Ideen sind diejenigen Gebilde, die, selbst keines unmittelbaren Daseins fähig, alles erscheinende Dasein erst begründen; das heisst: sie sind innerhalb jedes Einzelgebiets die bedeutunggebenden Momente.“ Das Sein der Phänomene, der Subjekte der empirischen Urteile besteht in einem „Übergang von einem Zustand zum anderen“, also in einem „blossen Entstehen“. „Die reinen Bedeutungen allein, die als Prädikate im Urteil fungieren, bestehen als mit sich selbst identische, in ihrem Sinn konstante Normen und Bezugspunkte des Urteils. So trennt sich das Sein der Wahrheit von dem des empirischen, des zeitlich-räumlichen Daseins; so steht dem Sein der ὄντα das ὄντως ὄν gegenüber. Beide sind voneinander getrennt und doch notwendig aufeinander bezogen — wie das Abgeleitete, wenn es überhaupt verstanden werden soll, auf seinen Ursprung, das Begründete auf seinen Grund, das Bedingte auf das Unbedingte bezogen werden muss.“ Die „Idee ist also der Ausdruck des Sinngehalts, der der Wahrnehmungswelt, die in schwankender Erscheinung schwebt, durch den Logos der Sprache und durch den der bildnerischen Tätigkeit, durch die Bestimmung im reinen Denken und durch die Bestimmung zu einem allgemeingültigen Zweck fortschreitend verliehen wird. Die sinnliche Existenz zur geistigen Bedeutung umzuprägen, und ihr damit erst das echte „Siegel des Seins“ aufzudrücken (cf. Phaedr. 75 D: ἐπισφραγίζόμεθα τοῦτο δ' ἔστι): das ist die universelle Aufgabe, die Platons Philosophie sich stellt“. „Das ist der tiefste künstlerische und gedankliche Reiz der platonischen Dialoge . . . dass wir hier zum erstenmal den Prozess

sich vollziehen sehen, und dass wir ihn in seinen einzelnen Phasen verfolgen können, wie das „Sein der Welt“ in einem grossen Menschen sich zur Gestalt bildet, wie es „innere Form und Bedeutsamkeit“ erhält. „Die Idee als Gestalt, als Form, als εἶδος“ wird zum objektiven Weltprinzip. (S. 102).

Dagegen findet sich bei Hans Meyer, *Geschichte der alten Philosophie*. Philosophische Handbibliothek, herausgegeben von Clemens Baeumker, Ludwig Baur, Max Ettliger. München 1925, eine tiefere Auffassung. Er sagt (S. 145), „es wäre indessen verkehrt zu glauben, die platonischen Ideen wären Begriffe oder nur Begriffe. Die Ideen sind das objektive Korrelat unserer Vernunftbegriffe, sie haben ein Sein“. Meyer weist weiter „auf die Doppelseitigkeit der Ideen, auf ihre ontologische und ihre logisch-erkenntnistheoretische Bedeutung“ hin. „Ausgegangen ist Platon von den Prädikatsbegriffen (Relations- und Wertbegriffen), d. h. von Begriffen, die wir im Urteil bzw. in der Beurteilung benützen, um von einem Gegenstand oder einer Anzahl von Gegenständen allgemeingültige Aussagen zu machen. Der Wahrheitsgehalt hängt ab von dem Ansichsein des im Begriffsinhalt Gemeinten und der Beziehung der konkreten Dinge zu diesen ansichseienden Ideen, die objektiv besteht und deshalb objektiven Ausdruck in den Gedanken des urteilenden Subjektes finden kann.“ (S. 147). Das Erfassen dieser Ideen als des „wahrhaft Seienden“, geschehe in einem unmittelbaren Schauen, aber nur im *Symposion* und *Phaidros*. Sonst bediene er sich als logischer Methode zur Auffindung der Ideen der „Dialektik mit ihren Mitteln der Definition und der Umfangsgliederung, wie sie Platon von den Jugenddialogen an bis zum *Staat* und *Phaidros* herauf immer deutlicher entwickelt haben“ soll. (S. 154).

Meyer ist doch zu sehr Aristoteliker und überschätzt den Wert der „logischen Methode“. Platon dagegen ist schon in seinen Jugenddialogen zur Einsicht gekommen, dass die „Mittel der Definition und der Umfangsgliederung“ das „wahrhaft Seiende“ nicht zu erfassen vermögen.

Register.

I. Namen- und Sachregister.

Die Ziffern rechts bedeuten die Seitenzahlen. Die Anmerkungen sind durch kursive Ziffern kenntlich gemacht.

- Aars 177.
Ach 176.
ἀγαθόν, τὸ siehe das Gute.
αἰσθησις (Aisthesis) 29, 148, 149.
ἀλήθεια (siehe auch Wahrheit) 72, 102, 106.
aletheiologischer Realismus siehe Realismus, aletheiologischer.
analytisch 102.
ἀνάμνησις (Anamnesis, siehe auch Wiedererinnerung) 65, 90, 91, 94, 98, 108, 109, 182.
Anamnesislehre 90—109, 152, 173, 182—185.
ἀνδρεία siehe Mannheit.
Anschauung, intellektuelle siehe intellektuelle Anschauung.
Antisthenes 111, 160.
Apelt 10, 29, 41, 50, 54, 55, 75, 79, 81, 167, 168, 169, 171, 174, 176, 183, 185, 186, 187.
Apollon 10.
Apologie 9—10, 28, 73, 155—157, 161.
Aporie 83, 100, 101, 110—118, 152, 185—186.
a priori (siehe auch Erkenntnis a priori) 96, 104—105, 142.
ἀρετή (Arete, siehe auch Tugend) 66, 67, 68, 73, 79, 81, 82, 83, 107, 109, 172.
Aristophanes 158, 160.
Aristoteles 15, 40, 41, 60, 97, 111, 139, 160, 161, 164, 170, 184, 186.
Arnim 20, 40, 44, 56, 59, 61, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 185, 186.
Athene 87.
Auffarth 86, 180.
Augustinus 85.
Axiom 11.
Bamler 84, 177.
Barth 93, 183.
Becker 104—105, 171, 185.
Begriff 5, 16, 17, 29, 32, 43, 44, 46, 48, 50, 51, 52, 54, 59, 61, 70, 75, 76, 77, 80—81, 83, 95, 118, 122, 123, 149, 150, 154, 161, 167, 172, 174, 175—176, 177, 191.
begriffliche Erkenntnis 48, 72, 79, 81—83, 103, 152.
Begriffsbestimmung 15, 17, 26, 48, 70, 79, 80, 81, 161, 174.
Begriffsdialektik 160, 161.
Benennung siehe Name.
Berndt 36, 60, 165, 169.
Bewegungslehre 134.
Bizoukides 160.
Bokownew 160.
Bonitz 35, 36, 40, 67, 115, 161, 163, 164, 165, 170, 171, 185, 186.
Brochard 160.
Burnet 19, 162, 169, 172.
Busse 160.
Cartesianischer Zweifel 181.
Cassirer 190.

- Chairedemos 116.
 Chairephon 158.
 Charmides 27—41, 42, 148, 150,
 164—165, 169.
 Cohen 3.
 Cusanus 85.
 Dabeisein (siehe auch *παρουσία*) 57—59,
 63, 74—75, 117—118, 148.
 Dasein 3, 16, 21, 41, 45, 48, 50, 53, 63,
 75, 78, 89, 98, 105, 106, 107, 108,
 109, 113, 117, 118, 124, 134, 135,
 142, 143, 145, 148, 153, 177, 181,
 184, 190.
 Definition siehe Begriffsbestimmung.
 Delphisches Orakel 9, 31, 158—159.
 Denken, diskursives siehe diskursives
 Denken.
 Descartes 7, 181.
 Deskription 63, 82, 104, 149.
διαίρεσις (Diairesis) 66, 170.
 Dialektik 81, 112, 122, 159, 183.
 Diels 113, 167.
 Diès 160.
δικαιοσύνη (siehe auch Gerechtigkeit)
 25, 49, 69, 70, 72.
 Ding siehe Gegenstand.
 Ding an sich 51, 185.
 Dionysodoros 110, 117.
 diskursives Denken (siehe auch be-
 griffliche Erkenntnis, Begriffsbe-
 stimmung) 7, 18, 21, 24, 85, 147, 153,
 180.
δόξα (siehe auch Sachverhalte, vermeinte
 und Vermeinen) 102, 105,
 106, 108—109, 121, 185.
 Eidetik 104.
 eidetisches Schauen siehe Schauen, ei-
 detisches.
εἶδος (Eidos, siehe auch Struktur) 19,
 43, 48, 50, 51, 52, 55, 60, 66, 68, 73,
 75, 77, 78, 79, 80, 82, 97, 121—124,
 150, 165—166, 172, 173, 174, 175,
 191.
 Elenktiker 18, 102, 183.
 Epimetheus 87.
ἐπιστήμη (siehe auch Wissen, Erkenntnis)
 23, 25, 31—36, 40, 72, 102,
 106—109.
ἐποχή 89, 181.
 Eristiker 82, 110, 111.
 Erkenntnis (siehe auch begriffliche Er-
 kenntnis) 135—136, 144, 150—153;
 E. a priori (siehe auch a priori)
 14, 91, 142, 173.
 Erkenntnistheorie 8.
 Eros 1.
 Ethik 18.
 Eukleides 163.
 Euthydemos 67, 110—118, 119, 185—186.
 Euthyphron 42—48, 50, 51, 55, 77, 150,
 165—167, 169.
 Evangelium, sokratisches 18.
 Fichte 85.
 Figur (*σχήμα*) 81, 177.
 Frank 7, 155.
 Freundschaft (*φιλία*) 56—63, 169—170.
 Friedländer 162, 166, 169, 170, 180,
 183, 186.
 Fromme, das (*ἄσιον*) 25, 42—63, 64,
 69, 165—167.
 Gegenstand (Ding, Objekt, siehe auch
πρᾶγμα, Sachverhalt) 4, 15, 16, 17,
 21, 22, 23, 26, 31, 32, 33, 34, 37,
 39, 41, 42, 48, 54, 55, 62, 67, 71,
 77, 78, 80, 95, 105, 106, 109, 117,
 118, 120, 123, 131, 132, 133, 135,
 136, 140, 141, 146—152, 161, 162,
 167, 175, 176, 177, 178, 181, 182,
 184, 188, 190.
 Gegenstand, intentionaler 143, 147, 176.
 Gegenstandstheorie 7, 172.
 gelten 137—141.
 Gemeinschaft 56, 189—190.
 Gerechtigkeit (siehe auch *δικαιοσύνη*)
 49, 64, 69, 72.
 Geyser 178.
 Gliederung siehe *κόσμος*.
 Gomperz 75, 76, 163, 165, 170, 171,
 172, 173, 177, 185, 186.
 Gorgias 67, 73—78, 86, 87—89, 118,
 152, 171—173.

- Gottlieb 46, 166.
 Gronau 154.
 Gute, das (*ἀγαθόν*) 30, 31, 37, 49, 53, 57, 61, 68, 71, 73—78, 134, 136, 137, 151, 169, 171—173.
 Hartmann 6, 14, 15, 98—99, 142—143, 155, 160, 175, 183, 187—189.
 Hegel 13—14, 17, 160, 161, 178.
 Heidegger 6, 155, 171, 184.
 Hephaistos 87.
 Herakleitos 50, 120, 127, 129, 130, 134, 167.
 Herbertz 189.
 Hermann 20, 21, 163, 179.
 Hermeneutik 7, 184.
 Hermogenes 129, 131.
 Herzog 159.
 Hesiod 159.
 Hiestand 11, 12, 40, 160, 164, 165, 177.
 Hippias maior 49—55, 118, 151, 165, 167—169.
 Hirzel 168.
 Höningwald 137, 138, 187.
 Horneffer 2, 155, 156, 157, 158—159.
 Howald 154, 156.
 Husserl 78, 89, 103, 104, 172—173, 181—182, 184, 185.
 Hypothese 103.
 ἰδέα (siehe auch Struktur) 19, 42, 43, 44, 48, 50, 51, 53, 55, 123, 150, 165—166, 167.
 Idealismus 4, 5, 93.
 Idealist 160.
 Idee (siehe auch ἰδέα) 2, 44, 92, 137, 181, 190, 191.
 ideelles Objekt 176.
 Ideenlehre 3, 4, 6, 19, 38, 39, 40, 57, 61, 69, 110, 154, 161, 173, 175, 178, 179.
 Ideenreich 89, 98, 140.
 immanent 89, 96, 104, 123, 143, 178, 185.
 Ingenbleek 173.
 Intellektualismus 19.
 intellektuelle Anschauung 84—85, 177.
 intellektuelle Phantasie 178.
 intentionale Korrelate 175.
 intentionaler Gegenstand siehe Gegenstand, intentionaler.
 Intuition 103.
 Intuitivismus 178.
 Joel 159, 160, 161,
 Jon 167.
 Kallikles 74.
 καλόν, τὸ siehe das Schöne.
 Kant 2, 5, 6, 170.
 Kantianer 7, 84.
 Kategorien 90, 127, 140.
 Korrelate, intentionale siehe intentionale Korrelate.
 κόσμος (Gliederung) 77—78.
 Kratylos 112, 115, 119—145, 153, 174, 186—189.
 Kritias 31.
 Kriton 73.
 Ktesippos 116.
 Kühnemann 36, 37, 39, 59, 63, 163, 164, 165, 169, 170, 171, 173.
 Laches 21—26, 30, 50, 64, 148, 159, 162—164, 165, 169, 170, 173.
 Lask 140—142, 187.
 Leky 119, 120, 127, 128, 129, 186, 187.
 Logik (logisch) 4, 7, 8, 40, 44, 80.
 Logos (*λόγος*) 27, 28, 86, 88, 89, 92, 120, 180, 186, 190.
 Losskij 178—179.
 Lotze 138—140, 187.
 Lutoslawski 79, 157, 164, 165, 170, 171, 173, 185, 186.
 Lysias 156.
 Lysis 56—63, 151, 169—170.
 Maier 11, 18, 64, 155, 159, 161, 162, 170, 173, 182, 183.
 Männheit (*ἀνδρεία*) 20—26, 162—164.
 Mantitheos 156.
 Marburger 3, 5, 6, 15, 103.
 Marck 79, 93, 103, 173, 183, 184.
 Meinong 7, 78, 172.
 Menexenos 169.
 Menon 65, 79—109, 110, 170, 173—185.

- Metaphysik 3, 66, 78, 120, 161, 177, 189, 190.
 Meyer 191.
 Modell 43.
 Mystik 8, 85, 182.
 Mythos 85—90, 97, 152, 179—180, 182.
 Name 120, 131, 187.
 Natop 3—5, 11, 37, 39, 70—71, 74, 75, 79, 91, 93, 102, 109, 123, 136—137, 138, 155, 159, 164, 165, 170, 171, 172, 173, 174, 182, 183, 184, 185, 186, 187.
 Nichtwissen 11, 13, 14, 25, 32, 101, 103.
 Nominalismus 45.
 Nuzubidse 13, 160.
 Objekt siehe Gegenstand, ideelles Objekt.
 Offenbarung (siehe auch Schauen, eides-tisches) 85, 90.
 Ohse 164.
ὄνομα siehe Name, Wort.
 Ontologie (siehe auch Seinslehre) 7, 8, 120, 141, 184—185, 188.
ὄρος (siehe auch Strukturanalysen) 75.
 Orphik 18, 84.
ἴσιον, τὸ siehe das Fromme.
οὐσία (siehe auch Sosein) 45, 46, 54, 55, 70, 71, 79, 96, 124, 125, 131, 167, 168, 169, 174.
 Parmenides 17, 113, 151.
παρουσία (Parusie, siehe auch Dabeisein) 57—59, 117—118, 152.
πάθος 45—46, 55.
 Patrokles 116.
 Pfänder 175.
 Phänomenologie 6, 89, 103, 104, 108, 172, 184, 188.
 Phaidon 4, 29.
 Phaidros 44, 56, 191.
 Phantasie (siehe auch intellektuelle Phantasie) 177.
 Philebos 168.
φιλία siehe Freundschaft.
 Philosophie (*φιλοσοφία*) 13, 37, 73—74, 110, 117.
 Platonismus 2, 3, 7, 61.
 Plotinos 85.
 Pohlenz 10, 25, 28, 32, 68, 69, 83, 84, 155, 159, 164, 165, 168, 169, 170, 171, 173, 177.
 Politeia (siehe auch Republik, Staat) 169.
 Polykrates 160.
πρᾶγμα (siehe auch Gegenstand, Sachverhalt) 54, 70, 71, 111, 118, 120, 121, 123, 124, 129, 131, 170—171, 190.
 Problembewusstsein 14.
 Prokrustesbett 15.
 Prometheus 87.
 Protagoras 67—73, 79, 86—87, 152, 169, 170—171, 173, 174.
 Protreptiker 18, 102, 183.
 Pythagoreer 19, 162.
 Pythagoreismus 179.
 Pythia 159.
 Qualität 132.
 Quantität 132.
 Raeder 43, 46, 50, 51, 59, 68, 74, 79, 118, 122, 157, 163, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 173, 174, 185, 186, 187.
 Real-Idealismus 178.
 Realismus 45.
 Realismus, aletheiologischer 13, 160.
 Rechenschaftabgeben 12.
 Reinhardt 86, 87, 89, 180, 181.
 Republik I (siehe auch Politeia, Staat) 169.
 Rhetorik 159.
 Rickert 80, 174.
 Ritter 40, 43, 46, 52, 77, 79, 115, 122, 157, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 182, 183, 185, 186, 187.
 Rohde 8, 155.
 Rolfes 161.
 Sachverhalt (siehe auch *πρᾶγμα*) 15, 69, 70, 77, 90, 111—112, 117, 120—121, 123, 134, 171, 190.

- Sachverhalte, vermeinte (siehe auch *δόξα*, Vermeinen) 101, 102, 103, 108, 185.
- Sauppe 172.
- Schauen (Schau) 21, 29, 30, 48, 67, 77, 78, 84, 87, 88, 89, 90, 93, 98, 109, 149, 152.
- Schauen (Schau), eidetisches (siehe auch Soseinsschau) 84, 90—91, 105, 108, 109.
- σχῆμα* siehe Figur.
- Schleiermacher 11, 20, 29, 35, 36, 50, 94, 119, 165, 167, 173, 174, 183, 186.
- Schneider 47, 166.
- Schöne, das (*καλόν*) 49—55, 68, 71, 135, 137, 151.
- Scholastiker 36.
- Seesemann 17, 161.
- Seinslehre (siehe auch Ontologie) 6, 120, 128, 129, 184—185, 187—189, 190—191.
- Selbstbewusstsein 35.
- Selbsterkenntnis 31, 36.
- Siegel 160.
- Singer, 23, 164.
- Sinn, moralischer 164.
- Sittliche, das 15, 18.
- Sklavenexperiment 99—102.
- σκοπός* 164.
- Sokrates (Hauptstellen) 9—19, 145—148, 155—162.
- Sokratik 69.
- σοφία* siehe Weisheit.
- Sophist 113, 115, 116, 117, 159, 160.
- Sophistes 54.
- Sophoniskos 116.
- Sophrosyne (*σωφροσύνη*) 25, 28—41, 64, 69, 164—165.
- Sosein (siehe auch *οὐσία*) 16, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 29, 33, 35, 41, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 59, 62, 63, 68, 70, 73, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 89, 90, 91, 98, 102, 105, 107, 109, 110, 115, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 131, 134—136, 142, 143, 145, 146—153.
- Soseinsschau (siehe auch Schauen, eidetisches) 127, 144, 145, 148, 149, 152, 153, 177—179.
- Soseinsstruktur 29, 48, 113, 117, 167.
- Sprache 119—145, 186—189.
- Staat (siehe auch *Politeia*, Republik) 44, 191.
- Stein 154.
- Stenzel 18, 66, 160, 161, 170, 172, 173, 174—175, 182, 183, 189—190.
- Stewart 72, 91, 164, 165, 170, 171, 173, 182, 185, 186.
- Struktur (siehe auch *εἶδος* und *ιδέα*) 20, 22, 23, 29, 30, 33, 34, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 61, 62, 63, 64, 67, 68, 69, 70, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 90, 93, 106, 108, 113—115, 119, 121, 126, 127, 131, 133, 135, 143, 144, 149, 150—153, 165—166, 167, 180, 188.
- Strukturanalysen 75, 76, 78, 81, 107, 108, 152, 173, 177.
- Strukturzusammenhänge 54.
- Susemihl 186, 187.
- Symposion 56, 58, 65, 191.
- Tarant 167, 168.
- Taylor 157, 163, 164, 165, 167, 169, 170, 171, 173, 185, 186.
- Teichmüller 95—98, 154, 179, 183.
- Theaitetos 112, 185.
- Theissen 173, 177.
- Timaios 96.
- Totalität 2.
- transzendental 4, 6, 7, 13, 39, 44, 45, 71, 72, 103, 104, 185.
- Transzendenz 21, 45, 71, 96, 99, 104, 124, 139, 143, 152, 159, 166, 176, 178, 181, 184, 185.
- Tugend (*ἀρετή*) 15, 17, 64—118, 170—186.
- τύπος* 133.
- Ueberweg 160, 163.
- Universalien 44, 45.
- Urteil 40, 80—81, 136—137, 154, 164.
- Vaihinger 2.
- Vermeinen (siehe auch *δόξα*) 112, 121, 185.

- Wahrheit (siehe auch *ἀλήθεια*) 11, 13, 74, 81, 85, 89, 102, 111, 119, 123, 137, 140, 141, 142, 144, 153, 163, 189, 190.
- Weisheit (*σοφία*) 10, 24, 49, 63, 69.
- Weltanschauungslehre 3.
- Wesen 16, 39, 60, 93, 98, 103, 104, 181, 187, 188.
- Wesensanschauung 99, 181.
- Wichmann 170, 171, 172, 173.
- Wiedererinnerung (siehe auch *ἀνάμνησις*) 79, 100—109, 173—185.
- Wilamowitz 43, 44, 156, 157, 158, 162, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 173, 185, 186.
- Willi 179—180.
- Willwoll 176.
- Windelband 84, 160.
- Wirklichkeit 11, 18, 108, 139, 140, 162, 181, 186.
- Wissen (siehe auch *ἐπιστήμη*) 11, 12, 13, 14, 17, 23, 25, 31—35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 64—65, 107, 113, 115, 150.
- Wort 119—134, 145, 187.
- Wundt 2, 155.
- Wust 155.
- Xenophon 15, 16, 160.
- Zalmoxis 27, 28.
- Zeller 85, 86, 94—95, 139, 179, 180, 183.
- Zweiweltentheorie 60, 139, 140, 143.

II. Stellenregister.

- Aristoteles:**
- Metaphysica A. 6, 987 b 7—10 — 139.
 „ A. 21, 1022 b 15—18 — 46.
 „ A. 29, 1024 b 31—33 — 186
 (Anm. 176).
- Herakleitos:**
- B. 82 — 50, 167 (Anm. 74).
 B. 83 — 50, 167 (Anm. 74).
- Parmenides:**
- B. 6 — 113.
- Platon:**
- Apologie 21 b — 9.
 „ 21 c 5—7 — 9.
 „ 21 d 6, 7 — 10.
 „ 22 a 5, 6 — 10.
 „ 22 c 1—3 — 10.
 „ 22 d 6—e 1 — 10.
 „ 23 a 5—7 — 10.
 „ 23 c 6, 7 — 28.
 „ 36 c — 161.
- Charmides 156 e 1, 2 — 27.
 „ 156 e 4—6 — 27.
 „ 156 e 6—157 a 1 — 27.
 „ 157 a 3—b 1 — 28.
 „ 158 e 7—159 a 3 — 29.
 „ 160 d 1 — 30.
 „ 160 e 4, 5 — 30.
 „ 161 b 6 — 30.
 „ 163 d 5—7 — 30.
 „ 163 e 10, 11 — 30—31.
 „ 164 c 5, 6 — 31.
 „ 164 d 4 — 31.
 „ 164 e 5, 6 — 31.
 „ 165 c 4—6 — 31.
 „ 165 c 7 — 31.
 „ 166 b 5, 6 — 31.
 „ 166 c 1—3 — 32.
 „ 167 a 1—5 — 29.
 „ 167 c 1, 2 — 32.
 „ 167 d 7—10 — 32.
 „ 167 e 4, 5 — 32.
 „ 168 a 3—5 — 33.
 „ 168 a 6—8 — 33.

- Charmides 169 a 1—5 — 32.
 „ 170 c 9, 10 — 33.
 „ 170 d 1—3 — 33.
 „ 171 c 4—e 7 — 33—34.
 „ 174 d 3—e 7 — 34.
 „ 175 a 9—b 4 — 41.
- Epistula VII, 341 b 7—d 2 — 1.
- Euthydemus 273 d 8, 9 — 110.
 „ 278 b 5 — 110.
 „ 278 b 2—c 1 — 110.
 „ 282 c 8—d 2 — 110—111.
 „ 284 a 1, 2 — 111.
 „ 284 a 3, 4 — 111.
 „ 284 a 5—7 — 111.
 „ 284 c 2—6 — 111.
 „ 285 e 9 — 111.
 „ 286 a 1—b 6 — 112.
 „ 286 c 4 — 112.
 „ 287 a 3, 4 — 112.
 „ 288 a 4 — 112.
 „ 290 c 1—7 — 112.
 „ 292 e 3—5 — 113.
 „ 293 a 4—6 — 113.
 „ 293 c 8—d 1 — 113.
 „ 293 d 4, 5 — 113.
 „ 293 d 6—8 — 113.
 „ 296 c 1—3 — 114.
 „ 296 c 10—d 3 — 114.
 „ 298 a 2—9 — 116.
 „ 298 c 2, 3 — 116.
 „ 298 e 4, 5 — 116.
 „ 301 a 2 — 117.
 „ 301 a 3, 4 — 117.
 „ 301 a 5, 6 — 117.
 „ 303 d 7, 8 — 118.
- Euthyphron 5 c 8—d 5 — 42, 166
 (Anm. 64).
 „ 6 d 9—e 6 — 43—44,
 166 (Anm. 64).
 „ 10 e 2—4 — 45—46.
 „ 11 a 6—b 1 — 45.
 „ 11 e 5, 6 — 47.
 „ 11 e 7—12 a 2 — 47.
 „ 12 c 5 — 47.
 „ 12 c 10—d 3 — 47.
- Gorgias 481 d 3, 4 — 74.
 „ 482 a 7—b 1 — 73.
- Gorgias 488 c 8—d 1 — 75.
 „ 495 a 7—9 — 74.
 „ 496 c 7 — 75.
 „ 497 a 4, 5 — 74.
 „ 497 e 1—3 — 75.
 „ 499 e 8—500 a — 76.
 „ 501 a 1—3 — 74.
 „ 503 d 6—e 4 — 76—77, 172
 (Anm. 115)
 „ 503 e 6—504 a — 77.
 „ 506 c 9—e 4 — 77—78.
 „ 523 a 1—3 — 88.
 „ 523 a 1—527 a 4 — 88—89.
- Hippias maior 286 d 8, 9 — 49.
 „ „ 287 c 4 — 49.
 „ „ 287 c 6, 7 — 49.
 „ „ 287 c 8—d 2 — 49.
 „ „ 287 d 11—e 1 — 49.
 „ „ 289 a 2—b 7 — 50.
 „ „ 289 d 2—5 — 50.
 „ „ 293 e 4, 5 — 51.
 „ „ 294 b 4—c 2 — 52.
 „ „ 294 e 2—4 — 53.
 „ „ 295 c 3 — 53.
 „ „ 296 d 7—e 1 — 53.
 „ „ 297 b 6, 7 — 53, 167
 (Anm. 79).
 „ „ 298 a 6, 7 — 54.
 „ „ 300 a 9—b 2 — 54.
 „ „ 301 b 2—7 — 54, 167
 (Anm. 80).
 „ „ 301 b 7, 8 — 55.
 „ „ 301 e 3—5 — 55.
 „ „ 302 c 1—3 — 55.
- Kratylos 383 a 4, 5 — 120.
 „ 385 b 7, 8 — 120.
 „ 386 d 9—e 4 — 120—121.
 „ 386 e 8 — 121.
 „ 387 a 1, 2 — 121.
 „ 387 d 2 — 121.
 „ 387 d 4—8 — 121.
 „ 389 b 2, 3 — 121
 „ 389 b 5, 6 — 121.
 „ 389 b 8—c 1 — 122.
 „ 389 d 4—8 — 121.
 „ 389 e 3—390 a 2 — 122.
 „ 390 e 2—4 — 122.

Kratylos 421 a 10—b 1 — 130.
 „ 421 b 2 — 130.
 „ 421 b 7—c 1 — 130.
 „ 422 a 3 — 125.
 „ 422 d 1—3 — 124.
 „ 422 d 11—e 1 — 125.
 „ 423 b 9—11 — 124.
 „ 423 d 4, 5 — 124.
 „ 423 e 1—5 — 125.
 „ 423 e 7—9 — 125.
 „ 424 a 6 — 125.
 „ 424 a 7—b 2 — 125.
 „ 424 d 1—4 — 126.
 „ 424 d 4—6 — 126.
 „ 424 d 6—425 a 5 — 126.
 „ 425 b 5—9 — 129.
 „ 425 c 1—3 — 129.
 „ 425 d 1, 2 — 129.
 „ 425 d 3, 4 — 129.
 „ 426 a 6—b 2 — 127.
 „ 426 b 5—8 — 129.
 „ 428 e 1, 2 — 131.
 „ 429 c 4, 5 — 131, 187
 (Anm. 191).
 „ 429 d 4—6 — 131.
 „ 430 a 6—8 — 131.
 „ 430 a 10—b 1 — 131.
 „ 431 b 5—c 1 — 131.
 „ 431 d 3 — 131.
 „ 431 d 3—8 — 132.
 „ 431 e 9—432 a 4 — 132.
 „ 432 b 1—4 — 132.
 „ 432 b 5—c 5 — 133.
 „ 432 d 7—9 — 133.
 „ 432 e 5—7 — 133.
 „ 435 a 7—10 — 133.
 „ 438 a 2, 3 — 133.
 „ 438 b 1—3 — 134.
 „ 438 d 5—8 — 134.
 „ 438 e 7—134, 187 (Anm. 193).
 „ 438 e 8, 9 — 134.
 „ 439 a 5—b 3 — 134.
 „ 439 c 7 — 134.
 „ 439 c 7—d 1 — 135.
 „ 439 d 2—7 — 135.
 „ 439 d 8—12 — 135.
 „ 439 e 3—5 — 135.
 „ 439 e 7—440 a 4 — 135.

Kratylos 440 a 7—b 4 — 136.
 „ 440 b 4—c 1 — 136.
 „ 440 c 7—d 2 — 136.
 „ 440 d 2—5 — 145.

Laches 184 e 8, 9 — 21.
 „ 185 d 5—7 — 21.
 „ 185 c 5, 6 — 22.
 „ 185 d 1, 2 — 22.
 „ 189 e 3—7 — 22.
 „ 190 a 1—b 1 — 23.
 „ 190 b 4, 5 — 23.
 „ 190 b 7, 8 — 23.
 „ 190 b 8—c 2 — 24.
 „ 190 d 8 — 24.
 „ 190 e 3 — 24.
 „ 190 e 5, 6 — 24.
 „ 192 b 9 — 24.
 „ 192 d 10, 11 — 24.
 „ 194 d 1, 2 — 24.
 „ 194 d 9 — 24.
 „ 194 e 11—195 a 1 — 25.
 „ 199 c 6, 7 — 25.
 „ 199 d 8—e 1 — 25.
 „ 201 e 3—5 — 26.

Lysis 211 e 1—6 — 56.
 „ 212 a 8—b 2 — 56.
 „ 214 b 3, 4 — 56.
 „ 214 d 1—3 — 57.
 „ 214 d 3—7 — 57.
 „ 216 e 7—217 a 2 — 57.
 „ 217 b 4—6 — 57.
 „ 217 c 3, 4 — 57—58.
 „ 217 c 4—6 — 58.
 „ 217 d 4—6 — 58.
 „ 217 d 8—e 1 — 58.
 „ 217 e 5 — 58.
 „ 217 e 6—8 — 58.
 „ 218 a 1, 2 — 58.
 „ 218 a 2—4 — 58.
 „ 218 a 6—b 5 — 58—59.
 „ 219 c 5—d 2 — 60, 169 (Anm. 93).
 „ 219 d 2—5 — 60.
 „ 220 d 8—e 2 — 61, 169 (Anm. 91).
 „ 220 e 2—5 — 62.
 „ 221 e 1—5 — 62.

Menon 72 a 2—5 — 79.
 „ 72 b — 79.

Menon 72 c 6—d 1 — 79, 173 (Anm. 120).
 „ 72 d 8—e 1 — 80.
 „ 72 e 6, 7 — 80.
 „ 74 a 11—b 1 — 81.
 „ 75 a 6—8 — 81.
 „ 75 b 9—11 — 81, 177 (Anm. 129).
 „ 75 d 4 — 81.
 „ 76 a 6, 7 — 81, 176 (Anm. 129).
 „ 76 d 4, 5 — 81.
 „ 77 a 5—9 — 82.
 „ 79 b 7— 3 c — 82.
 „ 79 c 3—5 — 82.
 „ 80 e 1—5 — 82—83.
 „ 81 a 10—b 1 — 85.
 „ 81 c 5—7 — 90.
 „ 81 c 7—d 5 — 90.
 „ 81 d 5—e 2 — 83.
 „ 82 b 9—86 c 6 — 99—102.
 „ 82 e 12, 13 — 100.
 „ 84 a 3—b 2 — 100.
 „ 84 b 10—c 2 — 101.
 „ 84 c 4—6 — 101.
 „ 84 c 10—d 2 — 101.
 „ 85 c 4 — 102.
 „ 85 c 6, 7 — 102.
 „ 85 c 9—d 1 — 105—106.
 „ 85 d 6, 7 — 102.
 „ 86 b 1, 2 — 102, 106.
 „ 86 b 2—4 — 102.
 „ 86 b 6—c 2 — 84, 102, 177
 (Anm. 131).

Menon 86 d 2—87 c 3 — 106.
 „ 87 b 5, 6 — 106.
 „ 88 c 4—d 3 — 107, 185 (Anm.
 168).
 „ 88 d 4—90 — 107.
 „ 97 b 6, 7 — 108.
 „ 97 b 9, 10 — 108.
 „ 97 e 6—98 a 8 — 108.
 „ 98 b 2—5 — 109.
 „ 99 e 3—100 a 2 — 109.
 „ 100 b 4—6 — 109.

Politeia 509 b 9 — 169 (Anm. 91).

Protagoras 320 b 8—c 1 — 67—68.
 „ 320 c 3, 4 — 86.
 „ 320 c 8—322 d 5 — 86—87.
 „ 323 a 5—7 — 87.
 „ 324 e 2—325 a 2 — 69.
 „ 328 b 2, 3 — 68.
 „ 349 b 1—6 — 70.
 „ 349 b 6—c 1 — 70.
 „ 349 c 4, 5 — 70.
 „ 356 d 8—e 2 — 72.
 „ 361 b 1, 2 — 72.
 „ 361 c 4—6 — 73.

Xenophon:

Memorabilia I, 1, 16 — 15.
 „ IV, 6, 1 — 15,

Corrigenda.

S. 44 Z. 16 v. u. statt: 7 d	lies: 7 d [soll heissen: 5 d]
„ 49 „ 4 v. o. „ den	„ denn
„ 84 „ 7 v. u. „ Auschauung	„ Anschauung
„ 91 „ 4 „ „ Anamnesis	„ Anamnesis-
„ 92 „ 1 „ „ Zu	„ Zu-
„ 99 „ 13 v. o. „ 82 c 9	„ 82 b 9
„ 102 „ 12 v. u. „ 86 a 6	„ 86 b 6
„ 152 „ 13 „ „ n	„ in
„ 157 „ 12 v. o. „ Pietätin	„ Pietät in
„ 167 „ 9 v. u. „ andet	„ ande-
„ 167 „ 8 „ „ verdeutsch	„ verdeutsch