

Philosophische Bibliothek · BoD

Paul Natorp
Platos Ideenlehre

Eine Einführung in den Idealismus

Meiner





PAUL NATORP

Platos Ideenlehre

Eine Einführung
in den Idealismus

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

*Sonderausgabe aus der Reihe „Philosophische Bibliothek“
(Band 471)*

Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag 2004. Alle Rechte vorbehalten.

Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner
Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertra-
gung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere
Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

Umschlaggestaltung: Jens-Sören Mann

Gesamtherstellung: Druckerei C. H. Beck, Nördlingen

Printed in Germany

INHALT

Vorbemerkung	VI
Vorwort zur ersten Auflage	VII
Zur zweiten Auflage	XII
 <i>Erstes Kapitel.</i> Apologie und Krito. Protagoras. Laches.	
Charmides	1
<i>Zweites Kapitel.</i> Meno und Gorgias	29
<i>Drittes Kapitel.</i> Phaedrus	53
<i>Viertes Kapitel.</i> Theaetet. Euthydem. Kratylus	90
<i>Fünftes Kapitel.</i> Phaedo und Gastmahl	129
<i>Sechstes Kapitel.</i> Der Staat	179
<i>Siebentes Kapitel.</i> Parmenides	221
<i>Achtes Kapitel.</i> Der Sophist	278
<i>Neuntes Kapitel.</i> Philebus und Der Staatsmann	312
<i>Zehntes Kapitel.</i> Timaeus und die Gesetze	355
<i>Elftes Kapitel.</i> ARISTOTELES und PLATO	384
<i>Zwölftes Kapitel.</i> Die Aristotelische Kritik der Ideenlehre	419
 Metakritischer Anhang (1920), Logos–Psyche–Eros	
Anmerkungen	514
Namen- und Sachregister	535

VORBEMERKUNG

Als Paul Natorp 1903 die erste Ausgabe von *Platos Ideenlehre* vorlegte, begründete er eine neue Epoche der Platoforschung: die Epoche der – im Kantischen Sinne – „idealistischen“ Auslegung der Platonischen Dialoge, die deren Mitte und Ziel erstmals im Begriff der „Idee“, in der „Entdeckung des Logischen“ ausmachte.

Natorps Gleichsetzung der Philosophie Platos mit der Entfaltung der Ideenlehre blieb seither für die Auseinandersetzung mit den Dialogen Platos bestimmend; sein großes Platonbuch gilt noch heute als *die* herausragende und maßgebende Einführung in dessen Werk und den philosophischen Idealismus.

Für Natorp selbst stand seine Arbeit an Plato in unmittelbarem Zusammenhang mit der Arbeit an seiner eigenen Philosophie (vgl. sein Vorwort zur 2. Auflage von 1921; S. XII): so sehr sein großes Buch sich als Hinführung zu Platon verstand, so sehr bildet die Ausarbeitung von *Platos Ideenlehre* auch einen originären Teil der Philosophie Paul Natorps.

Im neunzigsten Jahr nach Erscheinen der Erstausgabe von *Platos Ideenlehre* erschien es uns daher aus doppeltem Grunde angebracht, die Neuausgabe des Werks, das seither nicht nur das Platon-Bild (sondern auch den Begriff von Philosophie!) nachhaltig prägte, in die „Philosophische Bibliothek“ aufzunehmen, in die Reihe der großen Texte der philosophischen Tradition.

Die Neuausgabe bietet den Text nach der zweiten Auflage von 1921.

Der Verlag

Vorwort zur ersten Ausgabe.

Marburg, im Oktober 1902.

Dies Buch möchte allen denen in die Hände kommen, welchen es Bedürfnis ist, sich einen vollen Begriff davon zu verschaffen, was der Name PLATO der Menschheit bis dahin bedeutet hat und ferner bedeuten muß.

Nicht als ob alles, was PLATO denkwürdiges geäußert hat, in diesem Buche niedergelegt wäre. Aber es will den Leser in das Zentrum der platonischen Gedankenwelt versetzen, damit er fortan auch, was von ihren mehr peripherischen Gebieten ihm bekannt wird, auf dies Zentrum beziehen und so erst ganz im eignen Sinne PLATOS verstehen lerne.

Dies Zentrum ist und wird immer bleiben: die Lehre von den Ideen. Zwar sind nicht wenige heute der Meinung, daß das nicht der ewigste, vielleicht sogar der vergänglichste Teil der geistigen Hinterlassenschaft PLATOS sei. Sieht man auch von denen ganz ab, welchen die schriftstellerische Form alles, der Stoff nur dienend ist, so mögen doch auch, was diesen betrifft, manchem die ethischen und sozialpädagogischen Aufstellungen PLATOS für unsre Zeit wichtiger und anteilswürdiger erscheinen als das, was den Gegenstand dieser Darstellung fast ausschließlich bildet: die Dialektik. Am meisten aber möchte diese Begrenzung unsrer Aufgabe gegen die der Verteidigung bedürfen, welche überhaupt nicht dies oder jenes, sondern alles in allem, welche die volle Persönlichkeit PLATOS wie in einem eindrucksvollen Monument vor sich hingestellt sehen möchten; statt daß dies Buch nur Sache und immer wieder Sache bringt.

Aber nur aus der Sache und nur aus dem Zentrum der Sache ist das Verständnis einer Persönlichkeit wie die PLATOS zu gewinnen. Die Form aber — das sollte man aus PLATO selbst gelernt haben — ist nur zu begreifen und hat zuletzt nur Wert als Form ihres Inhalts. Will man, daß das Altertum uns lebe,

so ist der Sachgehalt der alten Kultur unbedingt in den Mittelpunkt zu stellen; so auch, was PLATO betrifft, allem voraus die Sache, die sein Name bedeutet, zu bewältigen. Auch seine schriftstellerische oder, geradezu gesagt, dichterische Eigenart ist nur von da aus, nimmer ohne das zu verstehen.

Also zum zentralen sachlichen Verständnis der Werke PLATOS möchte dies Buch eine Hilfe bieten. Nur eine Hilfe; der beste Teil der Arbeit verbleibt dem Leser. Als ein Studienwerk will dies Buch angesehen werden. Es setzt voraus, daß man zu jedem Kapitel die darin behandelten Schriften PLATOS liest, und hauptsächlich in eigener Arbeit sie sich zum Verständnis zu bringen sucht. Aber die tiefstliegenden, die eigentlich philosophischen Schwierigkeiten will das Buch besiegen helfen, damit nicht gerade der innerste Gehalt dieser Werke unbewältigt, wohl gar unbeachtet bleibt.

Erst in letzter Stunde — das heißt vor einem Jahr, während die Materie zu dem Buche größtenteils seit fünfzehn Jahren bereit lag — habe ich zu dieser Beschränkung mich entschlossen, aber seitdem mich mehr und mehr in der Überzeugung befestigt, daß sie geboten und heilsam war; nicht bloß im Interesse der Einheit der Darstellung, die bei jedem, wie immer angestellten Versuch einer Verquickung der philologischen mit der philosophischen Aufgabe gefährdet worden wäre; sondern namentlich aus diesem Grunde: mit der philologischen Arbeit, an der ich auch diese fünfzehn Jahre hindurch mich nach meinen Kräften beteiligt habe, würde ich in absehbarer Frist nicht zu einem mich befriedigenden Abschluß gelangt sein; was dagegen das eigentümliche Werk des Philosophen an PLATO sein mußte, das ließ sich zu einem gewissen Abschluß bringen, ich sage nicht, der mich (geschweige andre) durchaus befriedigte, aber vielleicht, der im jetzigen Stadium der Platoforschung gewagt werden, und eben in dem Sinne gewagt werden mußte, wie es hier geschehen ist.

Es ist das Verständnis des Idealismus, welches unsrem Zeitalter, man muß es sagen, so gut wie abhanden gekommen ist, und welches ihm wiederzuerringen, wie ich mit wenigen glaube, eine absolute Notwendigkeit ist. Zwar sollte man denken, es müßte schon längst ihm wiedererrungen sein durch die erstaunliche Arbeit, die man seit einem Menschenalter daran gewandt hat, KANT zu verstehen. Aber es müssen wohl ganz besondere Schwierigkeiten sein, die es verschulden, daß

man über ihn zu irgendwelcher Einigung, trotz so heißen Bemühens, ersichtlich nicht gelangt ist. Es mag zuletzt die hoch komplizierte historische Bedingtheit KANTS sein, welche 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 Begriffs 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 didaktische 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 andre 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?

Die Notwendigkeit einer genetisch von Werk zu Werk fortschreitenden Darstellung ergab sich eben hieraus. Zwar ist die Reihenfolge der platonischen Schriften immer noch viel umstritten, und nicht wenig ist der Abschluß dieses Buches durch die Sorge aufgehalten worden, ob auch die von mir angenommene Folge der Schriften fest genug begründet sei, um einer Darstellung der zentralen Lehre PLATOS zur Grundlage zu dienen. Diese Reihenfolge ergab sich mir, ebenfalls schon vor fünfzehn Jahren, aus der genauen, durchgehenden Vergleichung des gesamten Sachinhalts der platonischen Werke, wobei alle sonstigen Kriterien nur hilfswiese zur nachträglichen Kontrolle verwendet wurden. Manche meiner Annahmen sind seither durch Forschungen andrer bestätigt worden, einige sind bis heute angefochten worden, werden es vielleicht noch lange bleiben. Ich kann nur sagen: ich war in jedem Augenblick bereit, meine Hypothesen abzuändern; aber noch jedesmal, wo eigne oder fremde Forschungsergebnisse die Aufforderung zu

einer Änderung zu enthalten schienen, fand sich bei näherer Prüfung die anfängliche Annahme besser begründet, nicht selten in unerwarteter Weise von neuer Seite bestätigt. Den vollständigen Beweis der Richtigkeit der somit hier zugrunde gelegten Reihenfolge der Schriften konnte freilich das Buch selbst nicht liefern, nachdem einmal die Ausscheidung alles bloß Philologischen beschlossen war. Soweit jedoch der Beweis auf der Inhaltsvergleichung allein beruht, ist er größtenteils, direkt oder indirekt, dem Buche zu entnehmen. Es mag aber auch für die chronologische Forschung selbst nicht ohne Wert sein, daß hier einmal die sachlichen Kriterien allein verwendet und von allem anderen, namentlich soweit es irgend dem Streit unterliegt, so gut wie ganz abgesehen worden ist. Im übrigen bieten manches zur Ergänzung die im Eingang des Registers genannten früheren Arbeiten, andres wurde für künftige Erörterung zurückgestellt.

Schließlich aber ist die sachliche Deutung des Inhalts der Schriften von ihrer zeitlichen Datierung nicht derart abhängig, daß, wer über die letztere andre Ansichten hegt, dadurch gehindert würde, sich die erstere anzueignen. Was nun diese Deutung betrifft, so war ich bestrebt, sie so streng als nur möglich aus den platonischen Texten allein herzuleiten; während die herrschende Darstellung der platonischen Grundlehre besonders durch die Auffassung und das Urteil des ARISTOTELES stark und, wie ich glaube, verhängnisvoll beeinflusst ist. Das machte die beiden letzten, der Vergleichung von ARISTOTELES und PLATO gewidmeten Kapitel notwendig. Zwar sind der Grundansicht: daß die Ideen Gesetze, nicht Dinge bedeuten, schon ältere Forscher nahe gekommen; so allen voraus ZELLER in einigen Stellen der „Platonischen Studien“ (S. 259, 261). Aber gerade dieser einflußreiche Forscher hat sich später durch die gegenteilige Meinung des ARISTOTELES mehr und mehr gefangen nehmen lassen. Es schien zu unglaublich, daß ein Philosoph dieses Ranges, der zwanzig Jahre zu den Füßen PLATOS gesessen hat, diesen in seiner Kernlehre gänzlich falsch verstanden haben sollte. Erst die Wiedergeburt des kantischen Idealismus hat zugleich für den Idealismus PLATOS volles Verständnis gezeitigt. Ich stehe nicht an, HERMANN COHEN als den zu nennen, der uns, wie für KANT, so für PLATO die Augen geöffnet hat. Befangenheit in den Begriffen einer bestimmten philosophischen Schule wird man mir deshalb nicht vorwerfen können; man wird nicht

leicht übersehen, daß in der Deutung des Einzelnen wir mehrfach, nicht bloß in Nebensachen, zu verschiedenen Schlüssen gelangen. Aber den Begriff des Idealismus haben wir gemein, und die Grundansicht, daß der Idealismus, der von den Ideen PLATOS, und nicht etwa BERKELEYS, benannt ist, auch in PLATOS Ideenlehre seine erste, ursprünglichste, fast muß man sagen unmißverständlichste Ausprägung gefunden hat. Ich habe an den Leser hier nur die Bitte: er lese so unbefangen, wie er vermag, PLATO selbst und diese Darstellung; er entschlage sich dabei womöglich jeder Erinnerung an das, was in den Büchern steht, sei es über den Idealismus PLATOS oder KANTS oder vollends seiner schlimmen Nachfolger von heute.

Eben darum mußte ich so viel als möglich PLATO selbst zu Worte kommen lassen. Um aber nicht bloß für Philologen geschrieben zu haben — für andre heißt es ja heute wieder: *graeca sunt, non leguntur* —, mußte ich mich entschließen, ihn deutsch reden zu lassen. Ich bin mir sehr bewußt, daß schon damit die Subjektivität beginnt; aber entgeht man ihr, wenn man die Texte in der Ursprache hinsetzt, und dann zu deutsch seine Schlüsse daraus zieht? — Der Terminologie ist besondere Aufmerksamkeit zugewandt worden. Zu den möglichst entsprechenden Terminis der heutigen philosophischen Kunstsprache ist, wo es nützlich schien, das griechische Wort in Klammern beigesetzt; in einzelnen Fällen habe ich es nicht gescheut, die Termini der Ursprache, wie Logos, Eidos, Doxa, geradezu in unsre Sprache herüberzunehmen. Genaue Auskunft über alles Terminologische gibt das Register, welches überhaupt dem Philologen wenigstens einen guten Teil dessen bieten will, was der Text, weil er nicht bloß für Philologen bestimmt war, nicht bieten durfte. Ich glaube ohne Überhebung sagen zu dürfen, daß manche Artikel des Registers Abhandlungen ersetzen.

Schließlich noch ein Wort über die Benutzung der Literatur. Sie ist äußerst sparsam zitiert und auch indirekt nicht in weitem Umfang berücksichtigt. Daß ich sie kenne und aus ihr gelernt habe, dafür brauche ich wohl nicht erst meine früheren Arbeiten als Zeugen anzurufen; Kenner werden es ohne das überall herausspüren. Die Absicht jener Sparsamkeit aber wird man ja wohl nicht verkennen; es sollte der Leser möglichst unmittelbar zu PLATO selbst geführt und mit den mancherlei Meinungen über PLATO nicht mehr als dringend notwendig behelligt werden. Ich habe geschwankt, ob ich eine Literaturübersicht voraus-

schicken oder anhängen solle; ich habe davon abgesehen, weil es an Hilfsmitteln zu ihrer Auffindung nicht fehlt, eine umfassende Übersicht eher verwirrt, eine beschränkte leicht zu subjektiv ausfallen oder wenigstens scheinen konnte.

Zur zweiten Auflage.

Im August 1921.

Der Fortgang meiner Platoforschung seit dem ersten Erscheinen dieses Buches hat mich in wesentlichen Stücken zu neuen Auffassungen geführt. Diese in die alte Darstellung hinein zu verweben erschien mir nicht richtig. Es wäre ein Gemisch entstanden, in dem weder das Alte noch das Neue sich rein hätte ausprägen können. So entschloß ich mich an den zwölf Kapiteln des Buches (von einer erweiterten Darstellung des „Sophisten“ abgesehen) nichts Wesentliches zu ändern, das Neue in strenger Absonderung in einem „Metakritischen Anhang“ und einer nicht großen Zahl von Anmerkungen vorzutragen. Von der Art und Richtung meiner neuen Auffassungen gibt der Eingang des Anhangs Rechenschaft. Eine umfassende Neudarstellung des ganzen PLATO gedenke ich, wenn Zeit und Kraft bleibt, noch zu liefern. Für mich steht schon seit langem die Arbeit an PLATO in genauem Zusammenhang mit der an meiner eigenen Philosophie. Ich vermöchte nicht zu sagen, ob mehr das tiefere Durchdenken der Systemfragen mir zum reineren Verständnis PLATOS geholfen hat, oder umgekehrt. Mein Glaube aber ist, daß dies das Schicksal nicht bloß meiner, sondern der Philosophie ist.

Und nun denn — *in medias res!*

ERSTES KAPITEL.

Apologie und Krito. Protagoras. Laches. Charmides.

Einleitung.

Das Wort *ἰδέα*, Idee, begegnet als fest geprägter Terminus der philosophischen Kunstsprache PLATOS nicht in dessen frühesten Schriften. In diesen fehlt das Wort entweder ganz, oder es findet sich nur in loserer, mehr dem gemeinen Sprachgebrauch sich anschließender Verwendung. Als Abstraktum vom Verbalstamm *id-(vid-)*, sehen, abgeleitet, bedeutet es, gleich dem ebendaher stammenden *εἶδος*, für gewöhnlich die Gestalt, in der eine Sache sich dem Betrachtenden darstellt, das Ansehen, den Anblick, den sie ihm bietet. Von der äußeren, sinnlichen Gestalt überträgt sich der Gebrauch beider Wörter auf die innere, dem geistigen Auge sich darstellende: die Artung, Qualität im weitesten Sinn; wenn von Übertragung überhaupt zu reden ist, und nicht vielmehr, wie der Zusammenhang mit *εἰδέναι*, wissen, und Ableitungen aus derselben Wurzel in verwandten Sprachen nahe legen, das Wort schon von seinem Ursprung her ebenso gut, ja mehr das innere Bild einer Sache, als ihren äußeren Anblick bedeutet hat. Die Erinnerung an die verbale Herkunft ist aber gerade im platonischen Gebrauch von *ἰδέα* noch kräftig. Sehr oft ist bei diesem Wort, im Unterschied von *εἶδος*, nicht bloß passivisch an das Gesehene, den Anblick, den die Sache bietet, sondern mindestens zugleich aktivisch an das Sehen, die Sicht oder Hinsicht, den Anblick als Tätigkeit des Blickenden zu denken. So war dies Wort wie ausersehen, um die Entdeckung des Logischen, d. i. der eigenen Gesetzlichkeit, kraft deren das Denken sich seinen Gegenstand gleichsam hinschauend gestaltet, nicht als gegebenen bloß hinnimmt, in ihrer ganzen Ursprünglichkeit und lebendigen Triebkraft auszudrücken und dem Bewußtsein festzuhalten.

Diese Entdeckung aber, PLATOS unvergeßliche Tat, deren, wenn es sein könnte, erschöpfende Darstellung dies Buch sich

zur Aufgabe stellt, war hauptsächlich vorbereitet durch die große Neuerung des SOKRATES: in allem nach dem Begriff zu fragen.

Das mußte wohl als das Nächstliegende sich der erst erwachenden logischen Reflexion aufdrängen: wie viele oft weit verstreute Dinge dieselbe Benennung, z. B. schön, tragen. Diese selbige Benennung muß doch etwas Selbiges, auf alle diese sonst verschiedenen Dinge identisch Zutreffendes besagen; etwas, worin sie unbeschadet ihrer sonstigen Verschiedenheit, von einer bestimmten Seite gleichsam angesehen, in einer bestimmten „Hinsicht“ dasselbe sind. Für den identischen Sinn also des gemeinsamen Prädikats, das verschiedenen Dingen als Subjekten in unseren Aussagen beigelegt wird, galt es den allgemeinen Ausdruck zu schaffen. Als solcher bot sich zunächst dar die identische „Gestalt“ der Sache, der eine und selbige „Anblick“, den die vielen, verschiedenen Gegenstände einer bestimmten Art, sie anzusehen, bieten: das Eidos. ARISTOTELES hat dafür den barbarischen, in einer entsprechenden deutschen Wendung nicht möglichen Ausdruck geprägt: τὸ τί ἦν εἶναι, annähernd genau: „das was es war sein“, das will sagen: was es für das jedesmalige Subjekt in allen vorkommenden Fällen Identisches „war“ oder bedeutete, wenn ihm das und das als Prädikat beigelegt wurde. Es ist möglich, daß in dem Präteritum „war“ sich noch etwas Tieferes birgt, zunächst aber sagt es nichts Tieferes, als daß der Terminus, dessen Definition gegeben werden soll, durch den Gebrauch schon bekannt, und auch seine Bedeutung als tatsächlich identisch vorausgesetzt ist, und daß jetzt diese Identität seiner Bedeutung besonders herausgehoben und zum Bewußtsein gebracht werden soll. PLATO hat dafür die schlichtere, aber wesentlich gleichsinnige Formel: „das was es ist, das Schöne, Gute u. s. f.“ (ὃ ἔστω), oder „es selbst, was es ist“ (αὐτὸ ὃ ἔστω), das heißt: nicht, welche Gegenstände schön, gut u. s. w. 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 Begriff wiedergeben. Eben dies bildet aber auch den ersten Ausgangspunkt für die „Idee“. Oft genug wechseln beide Ausdrücke, immerhin mit dem spürbaren Unterschied, daß durch das Eidos der Begriff mehr dem Umfang, durch die Idee mehr dem Inhalt nach bezeichnet wird. So wird bei der Einteilung der Begriffe, die zunächst den Umfang anzugehen scheint, fast

stets εἶδος, nur ausnahmsweise, etwa Abwechselung halber, ἰδέα gebraucht, während die Einheit des Begriffsinhalts regelmäßig als die „eine Idee“ (μία oder μία τις ἰδέα), viel seltener als das eine Eidos bezeichnet wird. Auch wird diese Einheit wiederholt beschrieben als in dem zusammenfassenden Blick, in der „Zusammenschau“ des Geistes erst entstehend. Die Erzeugung der Gedankeneinheit also ist in diesem Wort noch lebendig, während das Eidos mehr das fertige Erzeugnis, die schon gegebene, feststehende innere Gestalt des Gegenstandes ausdrückt.

Von dieser bescheidenen Frage nach dem Begriff also ist die logische Forschung PLATOS ausgegangen. Und auf sie scheint sie in den mutmaßlich frühesten Schriften beinahe beschränkt. Darin besonders bewahren diese Schriften getreu den Charakter der sokratischen Unterredungen. Das nämlich war nach diesen schlichtesten Darstellungen sokratischer Gespräche der regelmäßige Gang der Erörterung, in welche der sonderbare Mann jeden, den er gerade vor sich hatte, mit ihm einzutreten zwang: Du rühmst gewisse Gegenstände als schön, lobst gewisse Taten als tapfer, eine gewisse Haltung als besonnen, du preisest den PROTAGORAS und andere als hervorragend Gebildete und Meister der Bildung, du nennst als Objekt der Redekunst: Entscheidung über Recht und Unrecht, und so fort. Nun denn, so lehre mich — du scheinst doch, und dünkest dir und anderen es zu wissen —: was ist „das“ Schöne, „das“ Tapfre, „das“ Besonnene, oder Schönheit, Tapferkeit, Besonnenheit; was ist Bildung, was Recht, Gerechtigkeit und das Gegenteil? Regelmäßig erweist sich dann, daß der Gefragte davon nicht Rechenschaft geben kann, sondern beschämt gestehen muß, daß er nicht wußte, was er damit eigentlich sagte, wenn er diese, im allgemeinen also aufs Praktische bezüglichen Prädikate zuversichtlich austeilte. Man spürt es aber bei diesen platonischen Darstellungen sehr bald, daß zwar auch am Inhalt der verhandelten Fragen, an den Problemen des Sittlichen, des praktisch Gesetzlichen, für den Darsteller ein starkes Interesse hängt, daß aber stets daneben auch, oft geradezu an erster Stelle das Formale: die allgemeinen Erfordernisse einer haltbaren Begriffsbestimmung und die Gesetze einer logischen Erörterung, einer zulänglichen Beweisführung, den Gegenstand seiner Aufmerksamkeit bilden. Es ist die Entdeckung, es ist geradezu die Geburt des Begriffs des Logischen, die man in diesen Gesprächen belauscht, vielmehr in ihren Schmerzen und Wonnen selber miterlebt. Darin

liegt ihre unverwelkliche, zum logischen Bewußtsein erziehende Bedeutung.

Auch dieser Ausdruck wieder, des Logischen, gibt zu sprachlichen Erwägungen Anlaß. Logos, von λέγειν, sagen, reden, bedeutet im gewöhnlichen Leben entweder die (einzelne) Aussage oder die (zusammenhängende) Rede, die Aussage stets in Hinsicht ihres vernünftigen Sinns, die Rede in Hinsicht ihres vernünftigen Zusammenhangs, des Zusammenhangs, in welchem der Sinn einer Aussage aus dem einer anderen hervorgeht oder auf ihn hinleitet, des Denkbereichs also, in dem sie entsteht und fortwirkt, erzeugt wurde und erzeugt. Dazu ist ein erstes Erfordernis eben die genaue Abgrenzung und streng identische Festhaltung des Begriffs, d. i. des Sinnes der Prädikation, denn das ist das in jedem „Satze“ neu Gesetzte. Weiter gehört dazu die hierdurch zuerst bedingte, dann aber noch eigenen Bedingungen unterliegende Einstimmigkeit, Wahrung der Einheit, der gedanklichen Verknüpfung aller solcher Satzungen mit einander; Verknüpfung zunächst zweier Denksatzungen, als Voraussetzung und Folge. Die Einheit, Einstimmigkeit des Denkens mit sich selbst, in der allein das Gedachte besteht oder „ist“, stattfindet, wahr ist, die, als wenigstens angestrebt, überhaupt Denken von schweifendem Vorstellen unterscheidet, ist das regierende Prinzip für beides, die Einheit des Begriffs und die Einheit des Denkbereichs.

Dies hauptsächlich ist es, was in steigender Deutlichkeit, in immer bestimmter Heraushhebung zu Tage kommt in den im engern Sinne sokratischen Gesprächen PLATONS, das heißt denen, die nicht bloß die äußere Form der sokratischen Unterredung am treuesten festhalten, sondern überhaupt von der sokratischen Weise des Philosophierens, auch von seinem Stoff, den sittlichen Fragen, sich am wenigsten entfernen. Diese sind daher, obgleich an logischem Gehalt nicht sehr vielumfassend, doch für das Verständnis der Genesis der platonischen Lehre von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit. Zugleich wird sich zeigen, daß schon in ihnen frühzeitig eine über diese schlichten Grenzen weit hinausführende Wendung der logischen Untersuchung sich ankündigt.

1. Apologie und Krito.

Es darf hier ganz davon abgesehen werden, ob die stark panegyrische, trotz ausgesprochener Verachtung rednerischer

Künste rhetorisch genug gehaltene Darstellung, welche die „Verteidigung des SOKRATES“ von ihrem Helden liefert, dessen geschichtliche Persönlichkeit in jedem Zug getreu wiedergibt¹. Denn es genügt für unsere Absicht, daß dies jedenfalls die Gestalt des SOKRATES ist, wie sie in der Seele ihres begeisterten Schülers, der im Begriff steht, sein Nachfolger zu werden (39 CD), sich gezeichnet hat, und die Gestalt seiner Lehre, in der sie die Voraussetzung seiner eigenen philosophischen Entwicklung bildet.

Nach dieser Darstellung wollte SOKRATES schlechterdings in nichts als Wissender gelten, außer in dem Einen, daß er eben dies, sein Nichtwissen, wisse. Er bekennt vor allem sein gänzliches Nichtwissen gerade über den zentralen Gegenstand seiner Nachforschung, über die sittlichen Begriffe; er glaubt ein Wissen darüber sogar dem Menschen überhaupt unerreichbar. Dagegen behauptet er zu besitzen und fordert unbedingt von jedem das einzige Wissen, ob man weiß oder nicht. Es ist schimpflichste Unwissenheit, sich dünken zu wissen, was man in der Tat nicht weiß (29 A).

SOKRATES sagt demnach nicht: ich weiß nichts von den und den Gegenständen, z. B. was „am Himmel und unter der Erde“ ist (19 B, 23 D), aber wohl von dem, was in unserem Bereich; wie XENOPHON sich des Meisters Meinung zurechtgelegt hat; auch nicht: ich weiß allgemein nichts von den Zusammenhängen der äußeren Natur, wohl aber vom Sittlichen, von „menschlicher und bürgerlicher Tugend“ (20 B); sondern rundweg erklärt er von dieser wie jener Wissenschaft nichts zu verstehen, also auch niemanden darüber etwas lehren, ihn darin „bessern“ d. h. fördern, oder Menschen „erziehen“ zu können. Es mag das wohl eine schöne Kunst sein, erklärt er, aber „ich verstehe sie nicht“ (20 C); wer das von mir behauptet, daß ich dergleichen beanspruche, „der lügt es und sagt es zu meiner Verleumdung“ (20 E, vgl. 33 A). Ausdrücklich weist er das vielverbreitete Mißverständnis zurück, als ob sein Nichtwissen bloß ironisches Vorgeben sei, und er in der Tat selber glaube und auch von Anderen dafür angesehen sein wolle zu wissen, worüber er sich unwissend stelle.

Wie soll man diese seltsame Wissenschaft des Nichtwissens sich deuten? SCHLEIERMACHER hat sie überzeugend aufgeklärt

¹ Meine Meinung darüber habe ich ausgesprochen in den Philosophischen Monatsheften, Band 30, S. 337 ff., bes. 348.

durch die Unterscheidung zwischen Form und Materie des Wissens. Die ganz neue Besinnung auf die Form des Wissens mußte, in zunächst ausschließlich kritischer Anwendung auf die Prüfung des vorliegenden, geltenden Wissens, zu dem rein negativen Ergebnis führen, 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 PLATOS Darstellung, nicht hinausgegangen. Daher ging seine Philosophie gänzlich auf in Kritik: im Suchen, Prüfen, Überführen, im Sichbesinnen und Erwecken zur Selbstbesinnung. Ihre ausschließliche Methode war Unterredung, Frage und Antwort, regelmäßig mit negativem Ausgang. Vom Nahen, Alltäglichen, vermeintlich Gewußten hebt die Untersuchung an, aber nur um von da zurück zu fragen nach dem allgemeinen, gesetzmäßigen Grund, nach den logischen Voraussetzungen der auf Grund der Erfahrung zuversichtlich, aber ohne logische Besinnung abgegebenen Urteile. Es erweist sich stets, daß man von diesen nicht befriedigende Rechenschaft zu geben vermag, sondern sich über sie alsbald in Widerspruch mit sich selbst verstrickt findet. Das sokratische Nichtwissen besagt also Nichtverstehen des empirisch zwar Bewußten, das aber, nach dem nun erreichten strengeren Begriff des Wissens, nicht gewußt heißen darf.

Immerhin erfährt das sokratische Nichtwissen mehr als eine Einschränkung. Erstens wird ein positives Wissen im empirisch-technischen Bereich von SOKRATES so wenig geleugnet, daß seine Anerkennung vielmehr die Voraussetzung seiner ganzen Reflexion ist. Er hatte beobachtet, daß die technische Richtigkeit in allem und jedem, wovon es nur eine Technik gibt — und er verstand diesen Begriff so weit, daß er die theoretische Kunde eines jeden bestimmt begrenzten Tuns umfaßt — auf Einem allein beruht, nämlich dem Verstehen. Das Gesetz der Technik, daß das Können sich im Wissen gründet (uns besagt ja das Verstehen beides in Einem), übertrug er, als Forderung, auf das gesamte menschliche Tun, insbesondere auf die allgemein und eigentümlich „menschliche“ d. i. sittliche „Tugend“. Dabei aber stieß er auf einen sonderbaren Kontrast. Im ganzen Gebiete der Technik ist das Verstehen (d. h. Wissen und also Können) erreichbar, übt daher der Verstand eine unbestrittene Herrschaft; im Sittlichen, wozu auch das Politische gehört, im Gebiete nicht des Machens oder bloß äußeren Tuns,

sondern des Handelns, sollte es erst recht so sein, denn es betrifft am allernächsten „uns selbst“, unser praktisches Bewußtsein, und nicht bloß „das Unsrige“ d. h. was uns äußerlich bleibt, für uns bloß den Wert des Mittels zu anderweitigem Zweck hat; es sollte also vor allem der Herrschaft des Bewußtseins unterstehen. Aber es ist offenbar da nicht herrschend, denn die Prüfung ergibt, daß keiner, wie hohen Ruf überlegenen Verstehens er auch genieße, ernstlich befragt, von den Gründen seines Urteilens und Handelns auf diesem Felde befriedigende Rechenschaft zu geben vermag. Jede Kunsttätigkeit, jedes gemeinste Handwerk oder Geschäft hat seine bestimmt definierbare Tüchtigkeit, Tugend oder Güte (*ἀρετή*, durchaus als Abstraktum zu *ἀγαθόν*, gut d. h. tüchtig zu verstehen); so auch der Mensch seinem leiblichen Wesen nach: Gesundheit; für jedes dieser Gebiete gibt es den „Sachverständigen“, an den ein jeder, der selber der Sache nicht kundig ist, sich wenden kann; jedes von diesen Dingen ist demgemäß auch lehr- und lernbar; in keinem hält sich leicht einer für sachkundig oder wird von andern dafür gehalten, der es nicht ist, denn die sichere Probe ist das Werk, das man als Leistung seiner Kunst aufweisen kann, oder der Lehrerfolg, der wiederum in den Leistungen der Schüler sich zweifellos bekundet. Nur gerade in dem Wichtigsten von allem, der eigentlich menschlichen, nämlich sittlichen „Tugend“, vermag keiner sich unanfechtbar als sachverständig zu beweisen. Was ist der Grund dieses seltsam verschiedenen Verhaltens? Ersichtlich kein anderer als dieser: Im Technischen handelt es sich nur um die Tauglichkeit des Mittels zum schon vorausgesetzten Zweck, im Sittlichen um die Begründung der Zwecksetzung selbst, um das Prinzip des Handelns. Nach dem Prinzip zurückzufragen, das war die große, neue Sache, die SOKRATES anbahnte. Ohne das Prinzip steht aber auch die technische Kunde wie in der Luft. Dies Wissen ist, um es vorgehend in dem Terminus der entwickelten Wissenschaftslehre PLATOS auszudrücken, nur ein hypothetisches, ein Wissen aus Voraussetzungen, von denen selber nicht ferner Rechenschaft gegeben oder innerhalb der fraglichen Erwägung überhaupt verlangt wird. Solch bedingtes Wissen ist ohne Zweifel auf dem Grunde der Erfahrung möglich und wird erreicht. Aber es bildet nicht den eigentlichen Fragepunkt für SOKRATES, der vielmehr eine radikale Begründung des menschlichen Wollens und Handelns ausging. Zu solcher konnte ihm das bloß technische Ver-

stehen, so sehr er es in seinem Bereich hochhielt, nicht taugen. Daher dient ihm die „Induktion“, die vom empirisch Bekannten und Unstreitigen ausgeht, niemals zur Lösung der aufgeworfenen Frage, sondern stets nur als Mittel zu einer fortschreitenden Vertiefung der Fragestellung selbst, die dann sehr bald den Punkt erreicht, wo keine Induktion mehr Antwort zu geben vermag. Es ist der seltsamste Mißverstand, daß SOKRATES auf dem Wege der Induktion die Definition finden gelehrt habe. Wenn das Zeugnis PLATOS irgend gelten soll, lehrte er sie suchen und nicht finden. Das war seine Wissenschaft des Nichtwissens.

Dabei wird nun aber niemals etwa das zweifelhaft, daß die Tüchtigkeit des menschlichen Handelns, ebenso wie die einer jeden Technik, auf Begriff beruhen, daß sie vom Wissen, vom Verstehen schlechthin abhängen müsse; daß auf dem Gebiete des Handelns (der Zweckwahl) nicht anders als auf dem des Machens, Vollführens (der Mittelwahl) das Gesetz regieren muß. Besinnung, Bewußtsein muß hier wie dort im Menschen die Herrschaft führen. Sein Tun ist gut, sofern es dem Gesetz, der *ratio* (dem Logos, Krito 46B, 48C etc., gleichbedeutend: „die Wahrheit selbst“, 48A) gemäß ist, anders nicht. Zwar weiß SOKRATES 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. Aber auch so liegt darin eine doppelte Positivität. Erstens das Formale des Erkennens gelangte auf diesem Wege zuerst zu reiner Ablösung. Daher hat die Entwicklung des logischen Bewußtseins, d. h. des Wissenschaftsbewußtseins, seiner Form nach, von SOKRATES den für immer entscheidenden Anstoß erhalten. Man muß die Trias SOKRATES-PLATO-ARISTOTELES würdigen als die Geburt des Geistes und der Form abendländischer Wissenschaft. Aber zweitens, auch bloß als Ethik angesehen, ist die Philosophie des SOKRATES wahrlich nicht ohne positiven Gehalt und Wirkungskraft geblieben. Zwar, was zuletzt das Gute sei, weiß SOKRATES uns nicht zu sagen; aber, daß es unbedingt des Menschen Heil ist, daß gegen die bedingungslose Forderung der Gesetzlichkeit keine Klugheitserswägung aufkommen darf, daß diesem Einen alles andre, das „Leben“ mit allem, was es bieten mag, auch die Hoffnung eines andern

Lebens, willig zu opfern ist, das tritt in der Apologie und dem zugehörigen kleinen Dialog Krito erhaben genug, und wahrlich nicht bloß rednerisch wirksam, heraus. Dieser Gegensatz ist dem **SOKRATES** bestimmt bewußt als der des Seelischen und Leiblichen, des Selbst und dessen, was nur des Selbst (*τὰ ἑαυτοῦ*) ist. Wir erkennen darin den Hinweis auf das praktische Selbstbewußtsein als den Quell des Wissens, in dem das Sittliche beruhe. Aufs Bewußtsein kommt alles an: auf Besinnung (*φρόνησις*), Wahrheit (*ἀλήθεια*) und, damit gleichbedeutend (Ap. 29E), auf die Seele, daß sie so gut als möglich sei. „Seele“ wird hier fast identisch mit Begriff und Wahrheit, weil mit Bewußtsein. Die Einheit des praktischen Bewußtseins zu wahren, daran hängt alles für den Menschen (Ap. a. a. O.; Krito 47 E; Prot. 313A; Men. 88C), darum hat man zu allererst und zu allermeist zu sorgen. Das heißt um „sich“ sorgen mehr als um „das Seine“. In diesem Punkte ist **SOKRATES** so positiv wie nur denkbar. Aber diese Positivität ist allerdings nur die einer Forderung, und darum bleibt **SOKRATES** dabei, daß sie ein Wissen, eine abgeschlossene Erkenntnis nicht sei.

Deutlich schimmert durch die platonische Darstellung der überempirische Charakter des Sittlichen durch. Und darin liegt endlich der Zusammenhang der sokratischen Ethik mit einer höchst gereinigten, ausschließlich auf sittlichen Grund gestellten Religion. „Ich glaube an Götter wie keiner meiner Ankläger“, darf **SOKRATES** erklären. Nämlich er glaubt an die Gottheit als den Ausdruck für die Realität des Sittlichen, für die warm und stark von ihm ausgesprochene Überzeugung, daß dem Guten niemand und nichts schaden kann weder in diesem Leben noch in einem andern, wenn es eines gibt: Gott wird den Gerechten nicht verlassen. Eine positivere, eine praktisch wirksamere Ethik als diese gibt es nicht. Der Zusammenhang aber des sittlichen Endziels mit diesem menschlichen Leben und seinen irdischen Aufgaben braucht dabei nicht verloren zu gehen. Stand einmal das Ziel, nämlich das Grundgesetz der Gesetzmäßigkeit selbst, unerschütterlich fest, so mußte sich im beständigen Hinblick auf dies ewige Ziel auch das irdische Tun des Menschen berichtigen. Ein vielseitig ausgebildetes System technischer Kenntnisse stand zu Gebote, jede wohlgegründet auf ihr eigentümliches Gesetz, dadurch zugleich in ihre bestimmten Schranken eingeschlossen; somit alle wenigstens formal geeint durch den gleichen, allbeherrschenden Gesichtspunkt des Begriffs,

des Gesetzes selbst. Es bedurfte nur der bestimmteren Herausarbeitung jener letzten, Richtung gebenden Einsicht: der ausdrücklichen Erhöhung jenes selbigen Gesichtspunktes des Gesetzlichen von der Stufe der bloßen Mittelwahl zu der der Zweckwahl, um nach dieser obersten Norm das ganze menschliche Tun und Treiben zu organisieren. Ganz diesen Weg nimmt die Ethik bei PLATO, und so wird deren völlig positive Wendung verständlich als gerade Fortsetzung und innere Fortwirkung der Sokratik, als die sie jedenfalls PLATO selbst bis zu seinen spätesten aufs ethische Gebiet bezüglichen Untersuchungen bewußt geblieben ist.

Es ist wohl möglich, daß auf diese scharf umrissene Zeichnung des Gesamtbildes des SOKRATES bereits eigentümlich platonische Motive in gewissem Maße eingeflossen sind; naturgemäß wird PLATO in SOKRATES die Züge bevorzugt haben, die ihm die zugänglichsten waren, in ihm am kräftigsten weiterarbeiteten. Aber jedenfalls mit Grund ist PLATO sich bewußt, daß er diese ganze Art, die Probleme zu sehen, insbesondere diese engste Zusammenfassung der sittlichen mit der logischen Frage, dem Meister verdankte. Aus ihr aber versteht sich nunmehr seine eigene Entwicklung in den zunächst folgenden, vorzugsweise bei den ethischen Fragen und bei der bestimmten, sokratischen Behandlungsart dieser Fragen stehen bleibenden Schriften vom Protagoras bis zum Gorgias. In der immer tiefer dringenden Untersuchung des Begriffs derjenigen Erkenntnis, in der, nach SOKRATES, die Tugend bestehen sollte, werden wir den eigentümlich platonischen Erkenntnisbegriff sich Schritt um Schritt entfalten sehen.

2. Protagoras.

Dieser erste größere Dialog PLATOS baut sich fast ganz aus den Gedankenmotiven auf, die wir in der Apologie als die Grundmotive der Sokratik kennen gelernt haben. PLATOS Interesse ist in dieser Zeit ganz besonders gerichtet auf den Begriff der wesentlich sittlich verstandenen Lehre oder Erziehung.

Der Grund liegt nicht fern. Als berufener Nachfolger des SOKRATES trat er auf; es galt, sich und anderen Rechenschaft zu geben von der Absicht seines Wirkens. Diese Absicht war unzweifelhaft eine erzieherische; so konnte er gerade im Beginn seiner Wirksamkeit der Frage nicht aus dem Wege gehen: wie steht es denn angesichts der sokratischen Warnungen mit

diesem ganzen Anspruch der Menschenbildung, der Erziehung? Genau mit diesem Anspruch waren eine Generation früher zu Athen und allerwärts in der griechischen Welt die „Sophisten“ aufgetreten. Ihr aufklärerisches Treiben hatte schweren Anstoß, ja Haß und Verfolgung erregt; ihnen wurde das Unglück Griechenlands und besonders Athens aufs Schuldkonto geschrieben. Und man hatte SOKRATES ihnen gleichgerechnet, man hatte ihn, als Erzsophisten, büßen lassen, was in den Augen der guten Patrioten diese ganze Sippe verschuldete. Darum hatte PLATO schon in der Apologie den stärksten Anlaß, der Verwechselung des SOKRATES mit den Sophisten entgegenzutreten (19 ff.). Jetzt aber galt es sein eigenes Wirken, welches ja das des SOKRATES unmittelbar fortsetzen wollte, nach derselben Seite zu sichern. Und bei der fortdauernd erbitterten Stimmung gegen die Bildungsmeister und Bildungskrämer — diesen verächtlichen Nebensinn hat das Wort „Sophist“, das an sich nur die Berufsklasse bedeutet, gerade aus dieser Zeitstimmung erhalten, so z. B. Prot. 313 CD — mußte dies sein erstes Anliegen sein, wollte er sich überhaupt ein Wirken in Athen, wenn auch nicht unmittelbar nach dem Tode des SOKRATES, (wie es in der Apologie noch seine Absicht ist, 39 C,) doch, wie wir annehmen dürfen, nur kurze Zeit nachher, ermöglichen.

Aber vor allem unter rein sachlichem Gesichtspunkt mußte ein Nachfolger des SOKRATES in der Lehrbarkeit der Tugend ein schweres Problem erkennen. SOKRATES hatte behauptet, Tugend sei Erkenntnis; also sollte sie freilich auch lehrbar sein. Allein derselbe SOKRATES hatte, nach dem unzweideutigen Zeugnis PLATOS in der Apologie, ihre Lehrbarkeit bestimmt verneint. Nicht nur die Sophisten und SOKRATES selbst sind nicht im Besitze der Wissenschaft der Menschenerziehung, sondern sie geht, nach seiner schroffen und deutlichen Erklärung, überhaupt über Menschenwitz hinaus (Apol. 19 D, 20 D). In voller Übereinstimmung damit erklärt SOKRATES im Protagoras (319 in.): bis dahin, d. h. vor der Belehrung, die er soeben durch — PROTAGORAS erhalten, habe er nicht geglaubt, daß Tugend lehrbar sei oder Menschen durch Menschen beigebracht werden könne; oder (328 E) es sei nicht menschliches Bemühen, wodurch die Tüchtigen tüchtig werden. Dagegen verfißt das Haupt der Sophisten, PROTAGORAS, im Einvernehmen mit seinen Genossen und unter dem tosenden Beifall der Zuhörer, die These der Lehrbarkeit, und zwar aus keiner anderen Anschauung als die in der Apo-

logie, ganz naiv, der Ankläger des SOKRATES, MELETUS, vertritt (Apol. 24 D—26 A): Alle helfen zur Tugendlehre mit, die Gesetze, die Richter, das ganze Volk; nur darum will sich nicht ein Einzelner als Sachverständiger dafür angeben lassen, weil alle es sind (dagegen der eine Sachverständige: Krito 47 BD, 48 A, Prot. 314 A u. ö.). Und wiederum im Meno führt PLATO, sichtlich in Verteidigung des im Protagoras von ihm Behaupteten, aus: SOKRATES habe (nämlich im Protagoras) keineswegs PERIKLES und den übrigen Staatslenkern einen Schimpf anheften, sondern nur an ihrem Beispiel beweisen wollen, daß Tugend überhaupt nicht lehrbar, daß sie nicht etwas sei, das ein Mensch dem andern mitteilen, oder einer vom andern empfangen könne (Men. 93 B, ganz wie Prot. 319 B). Der Bestreitende aber ist diesmal der andere Ankläger des SOKRATES, ANYTUS. Auch er ist der Meinung: überhaupt jeder anständige Athener macht einen besser; was braucht man nach dem Einen zu fragen, der es versteht, da alle es verstehen! Angesichts dieser klaren Übereinstimmung dessen, was SOKRATES, und andererseits, was seine Gegner in den drei zusammengehörigen, sich genau auf einander beziehenden Schriften Apologie, Protagoras und Meno behaupten, ist es eine bare Unmöglichkeit, die These des SOKRATES im Protagoras: Tugend sei nicht lehrbar, für seine gewohnte „Ironie“ zu erklären, und anzunehmen, SOKRATES wolle in der Tat nur sagen: die Sophisten sind keine Tugendlehrer, die athenischen Staatsmänner, die braven Patrioten sind es nicht, aber überhaupt ist Tugend lehrbar, und es gibt wenigstens einen Lehrer in ihr: SOKRATES.

Nicht minder fest aber bleibt der andere Hauptsatz der Sokratik: Tugend ist Erkenntnis. Dieser nämlich bildet den Kern der andern These, die SOKRATES gegen PROTGORAS durchficht: von der Einheit der Tugend. Erkenntnis erweist sich zuletzt als der Einheitspunkt, in dem alle sogenannten Tugenden schließlich zusammenlaufen. Es gibt zuletzt keine Tugend als Erkenntnis. Es ist aber sehr zu beachten, wie die beiden Thematata: die Lehrbarkeit und die Einheit der Tugend, durch den ganzen Dialog hindurch zu einander in Beziehung gesetzt werden. Sie treten erst scheinbar zusammenhanglos auf. Die Frage der Lehrbarkeit, auf die schon in der breit angelegten Einleitung sich alles zuspitzte, wird dann plötzlich ganz bei Seite gestellt, als sei sie durch den für alle Anwesenden und — bis auf ein kleines — selbst für SOKRATES überzeugenden Vortrag des

Sophisten erledigt; und die Erörterung wendet sich nun ausschließlich der andern Frage, nach der Einheit der Tugenden, zu, die, wie gesagt, auf die Identität der Tugend mit der Erkenntnis zielt. Erst ganz zum Schluß tritt die erste Frage und tritt nun auch der bisher bloß zu erratende logische Zusammenhang beider offen hervor, indem als das lächerliche Ergebnis der ganzen Verhandlung festgestellt wird: SOKRATES wollte behaupten, Tugend sei nicht lehrbar, und doch suchte er auf alle Weise gegen PROTAGORAS durchzusetzen, daß sie Erkenntnis sei, in welchem Falle sie doch notwendig lehrbar sei; PROTAGORAS, der ihre Lehrbarkeit voraussetzte, schien im Gegenteil alles aufzubieten, sie als alles eher denn Erkenntnis erscheinen zu lassen, in welchem Falle sie doch sicher nicht lehrbar wäre (361 A—C). Und nach der Herausstellung dieses seltsamen Doppelwiderspruchs, auf Seiten des SOKRATES wie seines Gegners, läßt PLATO seine Leser stehen und überläßt ihnen, des Rätsels Lösung zu finden.

Die Interpreten meinen sie gefunden zu haben. SOKRATES erkläre doch hier ganz deutlich, wenn Tugend Erkenntnis sei, so sei sie notwendig lehrbar; er habe ja aber siegreich verfochten, daß sie Erkenntnis sei. Also habe er uns nur zum besten gehabt, wenn er zu Anfang gegen ihre Lehrbarkeit noch Zweifel zu hegen vorgab. Allein diese Deutung hat sich uns schon unhaltbar erwiesen angesichts der Apologie, des Meno und auch des Protagoras selbst. Es hilft kein Sträuben, beide Thesen gehören dem SOKRATES: Tugend ist Erkenntnis, und dennoch ist sie nicht lehrbar. Beide stehen ja ebenso in der Apologie. Aber mit einem Unterschied: der Kontrast zwischen beiden Motiven ist auch dort fühlbar vorhanden, aber er ist nicht ausdrücklich hervorgekehrt; der Protagoras legt den Finger darauf und bringt daran — das Problematische der Sokratik selbst zum Bewußtsein. Die Antithese dieser beiden Leitmotive der Sokratik wird daher mit gutem Grunde als das eigentliche Ergebnis der ganzen verwickelten Erörterung zum Schluß herausgestellt. Den Konflikt dadurch wegbringen, daß man die These der Nichtlehrbarkeit als Ironie deutet, heißt dem Dialog das Rückgrat ausbrechen. Dieser Konflikt war gegeben durch den Bestand der sokratischen Philosophie, wie wenigstens PLATO, nach dem hierüber ganz einhelligen Zeugnis der genannten drei Schriften, sie aufgefaßt hat. Aber eben damit wird nun für PLATO die sokratische Philosophie selbst zum Problem. Wie konnte doch SOKRATES es

meinen, daß Tugend Erkenntnis und daß sie gleichwohl nicht lehrbar sei? An dem Gegensatz der sophistischen Tugendlehre wurde es ihm klar. Was SOKRATES suchte, war eine Einsicht, ein Verstehen, aus dem Quell des Selbstbewußtseins zu schöpfen; was die Sophisten wollten, vielleicht auch leisteten, war ein äußeres Beibringen nicht von Erkenntnis, sondern von geltenden Meinungen über die Sache. Und dem entsprach, daß Erkenntnis für sie überhaupt nicht das letzte, in sich genügende Ziel, nicht die alles beherrschende Kraft der Seele war, die keiner andern sich beugen, oder zum dienenden Mittel herabgesetzt werden darf, um andre Güter oder Annehmlichkeiten bloß sich verschaffen zu helfen; sondern das »Leben« und seine Annehmlichkeiten und sehr relativen Nützlichkeiten war alles, was sie im Sinne hatten, und Erkenntnis oder was sie dafür ausgaben, sollte nur als Mittel dienen, um solche sich zu verschaffen; während SOKRATES mit äußerster Entschiedenheit die Selbstgenugsamkeit und das Herrscherrecht der Erkenntnis behauptete. Noch tiefer führte die Ergründung des sokratischen Satzes von der Einheit der Tugenden. So wie er durch PLATOS dialektische Behandlung sich erschließt, birgt er in sich die Entgegensetzung des einen, identischen, mithin absoluten Guten, welches SOKRATES vor Augen stand als seelische Tüchtigkeit, als Besinnung, Begriff, Erkenntnis, als die Einheit des praktischen Bewußtseins, gegen die vielgestaltigen, bloß relativen Güter der niederen Lebenskunst, die den Sophisten allein galten und zu denen sie zu verhelfen sich anheischig machten. In solchem Sinne darf man in der Betonung des notwendig einheitlichen Wesens der Tugend die erste, wiewohl entfernte Hindeutung auf die „Idee“ des Guten finden.

Aus diesen Voraussetzungen begreift sich ganz die Schwere des Konflikts, den SOKRATES nicht überwand; es begreift sich das Verzagen an der ungeheuren Aufgabe, Erkenntnis in diesem höchsten Sinne sicher zu erreichen und andern mitzuteilen. Daran durfte, wem dieser Sinn der „Erkenntnis“ in seiner Tiefe sich erstmals erschloß, wohl verzweifeln. Und doch liegt in denselben Voraussetzungen schon der Keim zur Lösung des Konflikts. Zwar das Wort der Lösung darf der Protagoras noch nicht aussprechen. Aber der Meno hat es gesprochen. Hier wird wiederholt: Wenn Tugend Erkenntnis ist, so muß sie lehrbar sein; es wird der Beweis wiederholt, daß sie Erkenntnis ist; und es wird dann doch, mit denselben Argumenten, unter

deutlicher Verteidigung der fast wörtlich angeführten Thesen aus dem Protagoras, der alte Skrupel dagegen gestellt, daß die Tugend tatsächlich doch nicht mitteilbar oder übertragbar zu sein scheint. Sondern — dieser positive Gegensatz wird hier zuerst klar: sie hat ihren Quell im Selbstbewußtsein; was wir Lernen nennen, ist nur „Erinnern“ d. h. es ist Selbstbesinnung. Es ist also kein Lernen, wenn man darunter ein Empfangen von außen versteht; was man Lehren nennt, ist bloß Erwecken zur Selbstbesinnung, ein bloßes Hinlenken darauf, den Grund der Einsicht in sich selber, im Schachte des eigenen Bewußtseins zu suchen; wozu das sokratische Verfahren der Unterredung, des Wahrheitsuchens in gemeinsamer Verständigung, im Fragen und Antworten, Rechenschaft geben und abverlangen, der geeignete Weg ist. Nach dieser neuen Deutung der Begriffe Lehren und Lernen ist Tugend lehrbar, wie PLATO fortan stets festgehalten und gegen oftmalige Angriffe nachdrücklich verteidigt hat. Dabei bleibt aber völlig das bestehen, was der Satz der Nichtlehrbarkeit im Protagoras besagte: Tugend und Erkenntnis ist nicht von außen beizubringen, nicht der Seele „einzusetzen“, wie wenn man (heißt es später im Staat) dem blinden Auge die Sehkraft einsetzen wollte. Wirklich war SOKRATES nach jenem echten Begriff der Lehre verfahren; er war also wirklich ein Tugendlehrer, wie ebenfalls später PLATO stets behauptet. Aber dieser neue Begriff vom Lehren und Lernen war ihm noch unentdeckt, wenn er doch so bestimmt und ohne alle Ironie behauptete, nicht nur er sei kein Lehrer der Tugend, sondern überhaupt sei Tugend nicht lehrbar. Im Protagoras fehlt in der Tat jeder deutliche Hinweis auf diesen neuen Begriff des Lehrens und Lernens, und demgemäß wird die negative Entscheidung in der Frage der Lehrbarkeit von Anfang bis zuletzt festgehalten, obgleich als problematisch empfunden.

Hierdurch besonders ist uns die zeitliche Stelle des Protagoras fraglos bestimmt. Er liegt voraus dem Meno und überhaupt allen übrigen Schriften außer der Apologie und allenfalls dem Krito, den man von der Apologie ungern trennt. Denn er ist die einzige Schrift, welche die in der Frage der Lehrbarkeit der Tugend schroff verneinende Haltung der Apologie festhält, wenngleich schon zum Problem macht. Das Thema selbst aber legt die Vermutung nahe, daß die Schrift mit der Eröffnung des platonischen Wirkens in Athen ungefähr zusammentrifft. Daß PLATO die Lehrtätigkeit in seiner Heimatstadt, wenn

auch nicht unmittelbar nach dem Tode des SOKRATES, wie es nach Apol. 39 C unbedingt seine Absicht war, doch so bald nachher, als irgend die äußeren Verhältnisse es zuließen, begonnen habe, hat alles für sich. Sind nun Apologie und Krito, als Denkschriften, die auf die Ereignisse des Jahres 399 den unmittelbarsten Bezug haben, jedenfalls diesen Ereignissen so nahe wie möglich zu rücken; ist andererseits für den Meno, dem der Protagoras jedenfalls vorhergeht, an dem meist angenommenen, ganz wohl haltbaren Termin, 395, festzuhalten; so darf man den Protagoras füglich als die Schrift ansehen, mit der sich PLATO, nach nicht zu langer Abwesenheit 398 oder 397 heimkehrend, in seiner Vaterstadt wieder einführt und sein Wirken daselbst eröffnete.

Jedenfalls passen in dies Stadium die unscheinbaren Ansätze des Protagoras zur eigentlich logischen Forschung. Es ist nicht gerade die Hauptabsicht, aber gewiß einer der wichtigsten Nebenzwecke des Dialogs, in schärfsten Umrissen und lebhaftestem Farbenkontrast gegenüberzuhalten die „strenge“ (338 in.), nämlich logische Strenge wenigstens anstrebende Art der sokratischen Unterredung, und die logisch nachgiebige, jeder genauen Rechenschaft vorsichtig ausweichende Redefertigkeit der damaligen Bildungsmeister, der Sophisten. Man sieht jetzt schon, wie dies Formale mit dem sachlichen Kern der Erörterung zusammenhängt; die Nichtigkeit der sophistischen Lehre wird bestätigt durch den praktischen Erweis ihrer gänzlichen Hilflosigkeit gegenüber den ernsteren Forderungen der sokratischen Dialektik, in formaler ebenso wie in sachlicher Hinsicht. Diese aber entfaltet sich hier noch ganz einseitig in ausschließlich negativer Kritik. Auch das weist auf die Absicht, die Sokratik nicht als etwas Endgültiges, nicht als letztes Wort der Philosophie, sondern als selbst problematisch, über sich hinausdrängend zu erweisen. Der nur negativ kritische Charakter des sokratischen Philosophierens soll als unbefriedigend empfunden, das Verlangen, die Untersuchung von neuem aufzunehmen und zu einem befriedigenderen Ergebnis durchzuführen, soll im Leser ebenso geweckt werden, wie SOKRATES in Person es zum Schluß (361 CD) einfach und in aufrichtiger Meinung ausspricht.

Doch sind in formaler Hinsicht wichtige Positionen schon jetzt errungen. Die Bedeutung der Begriffsbestimmung ist sicher erfaßt und klar zum Ausdruck gebracht. Der Sophist hat eine Reihe von Tugenden aufgezählt, und sich in längerer

Rede über die Lehrbarkeit der Tugend verbreitet; es hätte erst festgestellt werden müssen, was „es selbst, die Tugend, ist“ (360 E). Ist „ein Eines“ die Tugend, und unterschiedliche Teile von ihr Gerechtigkeit, Besonnenheit und was sonst genannt wurde, oder sind dies nur ebenso viele verschiedene Namen „desselbigen, welches eines ist“ (329 C)? Sind es nur verschiedene Namen „einer Sache“, oder liegt jedem von ihnen eine eigene Wesenheit (*οὐσία*, „Sein“, 349 B, das heißt nicht, etwas, das ist, sondern etwas, das es ist, s. o. S. 2 das *ὃ ἔστιν*) zu Grunde, eine Sache (*πρᾶγμα*), die jede eine ihr eigene Kraft oder Bedeutung (*δύναμις*) hat, so daß jedes von ihnen nicht „ein solches wie das andere“ (jedes qualitativ vom andern verschieden) ist? — Man empfindet in diesem vielfältigen Ausdruck derselben einfachen methodologischen Besinnung die Mühe, die es noch macht, eine genügend scharfe und doch dem beim Leser vorauszusetzenden Verständnis genügend angepaßte Bezeichnung zu finden für das uns so Geläufige, die Einheit, die Identität des Begriffsinhalts.

Ihre Bedeutung aber ist, daß sie Erkenntnis begründet. Auf die Wichtigkeit dieses Begriffs, Erkenntnis, drängt alles hin. Die Frage der Lehrbarkeit führt sich zurück auf die andere, wer in einer jeden Sache der Erkennende (*ἐπιστήμων*) ist; und Erkenntnis stellt sich heraus als der Einheitsgrund der Tugend. So hängen in diesem Begriff alle wesentlichen Motive des Dialogs, die formalen und die sachlichen, zusammen. Daß für den Menschen alles Heil in der Erkenntnis liegt, wird aufs stärkste ausgesprochen (345 A B): der einzige wahre Schade ist, der Erkenntnis verlustig gehen; die alleinige „Rettung des Lebens“ ist Wahrheit der Erkenntnis (356 D. u. ff., vgl. 352 C); Rettung nämlich von der „Gewalt des Scheins“, der uns in die Irre treibt, uns zwingt immer das unterste zu oberst zu kehren und in unsern Handlungen und Entscheidungen uns mit uns selbst in Widerspruch zu setzen; wogegen Erkenntnis den Schein um seine Geltung bringt (*ἄχυρον ἐποίησε*), das Wahre enthüllt, der Seele Ruhe schafft, indem sie beim Wahren verharret, und so „das Leben rettet“. Das ist das Ziel auch all des heißen Bemühens um den Begriff: bestandhafte Wahrheit sicher unterscheiden zu lernen vom ungewissen, durch Selbstwiderspruch sich immer wieder selbst vernichtenden Schein, so die Einheit des Bewußtseins und in ihr das „Leben“, das allein lebenswerte Leben in reiner Bewußtheit, zu wahren. Das ist die große Leidenschaft des „Philosophen“, der sokratische „Eros“.

Auf welche Erkenntnis es aber ankommt, das bleibt hier noch ganz unbestimmt. Nur aus Voraussetzungen des Gegners, die denen des SOKRATES selbst (352 B u. ff.) schnurstracks entgegengesetzt sind, wird die Folgerung hergeleitet, daß es die messende Erkenntnis der größeren und kleineren, näheren und entfernteren — Lust und Unlust sei. Darin mag ein immerhin beachtenswerter Hinweis auf die Bedeutung der Meßkunst in empirischer Erkenntnis gefunden werden; endgültig aber soll unbedingt nicht diese Erkenntnis es sein, mit der die Tugend eins ist, sondern es wird die Frage, welche Erkenntnis sie sei, ausdrücklich als noch offen bezeichnet (357 B), und jene Folgerung fort und fort nur auf die Voraussetzungen des Gegners gestützt, der dadurch genötigt wird, sogar von seinen eigenen Prämissen aus zuzugeben, daß Tugend Erkenntnis ist. Die Erkenntnis, auf die es ankommt, wird wohl sein müssen: die Erkenntnis des Guten, und zwar des Guten der „Seele“. Aber das Gute der Seele sollte ja eben — die Erkenntnis sein; also dreht sich diese Erklärung im Kreise, wie PLATO bald selbst klarstellen wird. Auch hier also treibt die Sokratik über sich selbst hinaus. Was dem SOKRATES vorschwebt, ist nichts Geringeres, als die Transzendenz des Guten. Das Gute ist eine bloße Idee, die durch nichts Empirisches erfüllt wird. Deshalb ist Tugend, so gewiß sie Erkenntnis ist, doch nicht „lehrbar“, d. h. als gegebener Gegenstand mitteilbar. Es ist der Gegensatz von Idee und Erfahrung, der sich schon hier vorbereitet.

So endet der Dialog allenthalben in Problemen. Die sokratischen Thesen behalten den Sieg über die ihnen entgegengesetzten des Sophisten; aber sie selbst entfalten dabei ihren großen Reichtum an — neuen Fragen. Diese Fragen sind es, mit denen die nächsten Schriften ringen, um sie Schritt um Schritt zu überwinden.

3. Laches.

Der Eingang der Schrift versetzt uns völlig wieder in den Gedankenkreis des Protagoras. Zwei Söhne berühmter athenuischer Staatsmänner treten auf, beklagen sich über Vernachlässigung ihrer Erziehung seitens ihrer Väter (vgl. Prot. 319E); sie möchten umsomehr das an ihnen Versäumte an ihren Söhnen gutmachen. SOKRATES, zur Beratung zugezogen, benutzt den Anlaß, seine beständige Frage nach dem Sachkundigen für die

Behandlung der Seele, nach der Bedeutung der rechten Erziehung wiederum anzuregen. Er bekennt, wie bisher stets, sich selbst dazu unfähig, die Sophisten aber und wer sonst sich darauf zu verstehen vorgab, werden mit schneidender Ironie abgefertigt. Ganz im Einklang mit dem Schluß des Protagoras wird dann die Frage der Tugendlehre zurückgeführt auf die radikalere, was Tugend ist. Auch das andere Hauptmotiv des vorigen Dialogs, die Einheit der Tugend, taucht wieder auf. Zwar könnte sie vergessen scheinen, wenn die Erörterung, die nach der Einleitung sich auf den Begriff und die Lehrbarkeit der Tugend überhaupt lenken müßte, dann, weil das für jetzt eine zu große Aufgabe sei, auf die Tapferkeit als einen „Teil“ der Tugend eingeschränkt wird. Allein das Ergebnis der Untersuchung hebt diese Einschränkung von selbst wieder auf, indem eben diese angenommene Teilung der Tugend sich als unhaltbar erweist. Tapferkeit nämlich soll sein: Erkenntnis, was zu fürchten sei und was nicht (so wurde sie auch im Protagoras definiert), mithin des künftigen Guten und Schlimmen (auch dies schon angedeutet Prot. 358D). Aber die Erkenntnis des künftigen Guten und Schlimmen kann nicht getrennt werden von der Erkenntnis des Guten und Schlimmen überhaupt; diese aber ist vielmehr identisch mit der ganzen, einen und unteilbaren Tugend, womit die Voraussetzung der Tapferkeit als eines Teiles der Tugend hinfällig wird. Die Einheit der Tugend auf Grund der Erkenntnis und zwar des Guten wird also festgehalten, und nicht bloß festgehalten, sondern tiefer begründet: weil das Gute und seine Erkenntnis Eins und unteilbar ist, nicht etwa je ein Andres für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, so ist es auch die Tugend, die ja einzig in dieser Erkenntnis besteht.

Insoweit baut sich der Laches ganz aus den Motiven des Protagoras auf. Dagegen geht er in einem wichtigen Punkte über diesen, wenngleich in wesentlich ungeänderter Richtung, hinaus; mehr, er berichtigt ihn oder klärt wenigstens auf, was dort dunkel geblieben war, ja ernstlich mißverstanden werden konnte. Auf Grund der Voraussetzung nämlich, die gar nicht sokratisch, sondern dem Gegner als das geheime, nicht offen eingestandene Prinzip seiner ganzen Denkart erst listig abgelockt war: daß das Gute zuletzt nichts andres als die Lust sei, war dort abgeleitet worden, daß selbst so die Tugend (und gerade an der Tapferkeit wurde der Beweis geführt) identisch sein würde mit einer Erkenntnis, nämlich der richtigen empi-

rischen, aber auf die Meßkunst gestützten Berechnung der Lust- und Unlustfolgen der Handlung. Eben dies wird jetzt richtig gestellt: nicht die glückliche Vorausberechnung der zeitlichen, empirischen Folgen unserer Handlungen ist die Erkenntnis, in der die Tugend besteht, sondern die Erkenntnis des einen, für alle Zeiten identischen, vom Zeitunterschied unabhängigen, unwandelbar Guten. Diese zugleich den Begriff der Erkenntnis überhaupt betreffende Klarstellung ist zwar ganz im Sinne dessen, was der Protagoras sogar mitten in jener Erörterung andeutete: daß Erkenntnis aufs unwandelbar Wahre gehe, um in ihm der Seele Ruhe zu verschaffen. Aber die Erörterung wurde dennoch dort nicht zu dem dadurch eigentlich vorgeschriebenen Ziele geführt, und konnte nicht dahin geführt werden, weil sie vielmehr den Gegner aus seinen eigenen Voraussetzungen überführen sollte. Im Laches fällt dieser wenigstens scheinbare Widerspruch weg, indem jene Einsicht das von Anfang an erstrebte und schließlich bestimmt erreichte positive Ziel der Erörterung bildet. Daß aber dadurch der Protagoras nicht bloß tatsächlich, sondern mit bewußter Absicht berichtigt ist, bestätigt, abgesehen von der ausdrücklichen Richtigstellung einer einzelnen die Tapferkeit betreffenden These (Lach. 192 D — 193 D, Prot. 349 E — 350 C), auch der Umstand, daß dieselbe allgemeine Berichtigung oder Klarstellung sich nochmals und in wiederum vertiefter Ausführung im Charmides findet; ein Beweis zugleich, wie wichtig PLATO dieser Punkt erschienen ist. Begreiflich, denn in dieser Einsicht lag wiederum ein Keim der Idee.

Sonst ist der Hauptunterschied gegenüber dem Protagoras dieser: Dort war die Entgegensetzung der Sokratik gegen die in der Sophistik verkörperte Zeitmeinung und der Erweis der Überlegenheit jener über diese das Hauptabsehen; die inneren Schwierigkeiten, welche die Sokratik selbst drücken, wurden zwar am Schluß zugleich herausgestellt, aber nicht eigentlich zum Gegenstand der Erörterung gemacht, geschweige zum Austrag gebracht. Der Laches geht zum erstenmal diesen Schwierigkeiten direkt zu Leibe — man beachte, wie NIKIAS ganz als Sokratiker auftritt, um dann, durch SOKRATES selbst, in einem wesentlichen Punkte berichtigt zu werden — und tut einen ersten Schritt zu ihrer Überwindung. Zwar überwiegt noch das Bewußtsein der Schwierigkeit, so daß das Gespräch mit diesen sokratisch gesinnten, zur Selbstprüfung willigen,

aufrichtig wahrheitsliebenden Männern ebenso im Eingeständnis des Nichtwissens, in der „Aporie“ endet wie dort der Kampf gegen die halsstarrig Besserwissenden, die Sophisten. Wieder ist es belehrend, sogleich den Charmides daneben zu halten, wo es noch stärker auffällt, wie geradezu der oberste Grundbegriff der Sokratik, der Begriff der Selbsterkenntnis, oder des Wissens, ob und was man weiß und nicht weiß, mit größter Freiheit untersucht, ja scheinbar ganz zerpfückt und zunichte gemacht wird. Es scheint, PLATO war nicht gewillt, sich in die abgelernten Formeln der Sokratik gefangen zu geben; er wollte dem SOKRATES so unsokratisch nicht folgen, wie andre es vielleicht getan haben. Aber gerade in der von nun an rasch vorschreitenden Loslösung von den Formeln der Sokratik hat PLATO ihren tiefsten Gehalt erst entdeckt, und dann unermeßlich weiter vertieft.

Also die kritische Umbildung der Sokratik ist das deutliche Ziel schon im Laches, und es wird noch deutlicher in seinem Zwillingsbruder, dem Charmides. So mußte man es ja erwarten, nachdem im Protagoras einmal der innere Widerstreit offen herausgestellt war zwischen den beiden Grundmotiven der Sokratik: dem Nichtwissen von der Tugend und also Nichtlehrenkönnen einerseits, ihrer Einheit mit der Erkenntnis andererseits, die vielmehr die Lehrbarkeit fordert. Die Lösung gibt der Meno, welcher durch den die Ideenlehre in ihrer ursprünglichsten Gestalt mythisch verkleidenden Satz vom Wissen als Wiedererinnerung das Problem der Lehrbarkeit, das die ersten Dialoge ganz beherrscht, endgültig beantwortet und damit antiquiert. Die Reihenfolge der Schriften: Apologie (nebst Krito), Protagoras, Laches, Charmides, Meno, dürfte dadurch gesichert sein, womit zugleich für die Zeitbestimmung, unter der Voraussetzung wenigstens, daß an der Datierung des Meno auf 395/4 festzuhalten sei, die sichere Grundlage gegeben ist.

Im übrigen ist es auch im Laches vorzüglich das Methodologische, was unsre Aufmerksamkeit fordert. Auf die Begriffsbestimmung wird fort und fort gedrungen. Es ärgert den braven Soldaten LACHES, daß er, gefragt was Tapferkeit sei, es zwar ganz bestimmt im Sinn zu haben meint, aber es so gar nicht in Worte zu fassen und zu sagen weiß, was es eigentlich sei (194 B), was gleich darauf mit dem technischen Ausdruck „definieren“ (eigentlich abgrenzen, 194 C) bezeichnet wird. Es

wird instruktiv am Beispiel erläutert, wie es darauf ankommt zu finden, was das Gefragte, etwa die Geschwindigkeit, in allen Fällen dasselbe ist, was als identische Grundbeschaffenheit durch alle Fälle durchgeht (191—192).

Diese bestimmte, systematische Gegenüberstellung der Einheit des Begriffs gegen die Mannigfaltigkeit der Fälle, die eben durch jene Einheit zur Allheit zusammengeschlossen werden, steht ja im engsten Zusammenhang mit dem, was als wesentlichste Errungenschaft zum Schluß herauskommt: der Einheit der, eben im Begriff zu begründenden Erkenntnis auch gegenüber der zeitlichen Mannigfaltigkeit, worin schon als ihr eigentliches Objekt das Unwandelbare, Ewige (*ἀεί ὄν*) vorgeahnt ist. Tapferkeit sollte sein die Erkenntnis dessen, was zu fürchten sei und was nicht, d. h. des künftigen Guten und Schlimmen. Nun aber, zeigt SOKRATES, ist allgemein die Erkenntnis einer Sache nicht eine andre für Vergangenes, Gegenwärtiges und Künftiges, sondern eine und dieselbe (198 D); z. B. die Erkenntnis, was gesund sei, ist nicht verschieden für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern eine einzige, die Heilkunde; so die Ackerbaukunde, die Kriegskunde und so fort, ist in Bezug auf alle Zeiten eine und dieselbe. Folglich muß auch die Erkenntnis des künftigen Guten und Schlimmen identisch sein mit der Erkenntnis des Guten und Schlimmen überhaupt. Diese aber ist nicht mehr eine besondere Tugend, Tapferkeit, sondern ist die Tugend überhaupt; nicht ein Teil der Tugend, sondern die ganze (199 E). So ist also, statt der gesuchten Definition einer besonderen Tugend, eine grundwesentliche Bestimmung des allgemeinen Begriffs der Tugend gewonnen. Ob dabei der Tapferkeit vielleicht doch noch irgend eine selbständige Bedeutung verbleibt, ob sie nicht wenigstens eine bestimmte Seite an der in sich einheitlichen, unzerstückten Tugend vertritt, wird hier kaum gefragt; denn ungleich wichtiger war es für jetzt, festzustellen, daß die Erkenntnis, in der die Tugend überhaupt besteht, nicht die empirische Kenntnis dessen ist, was einmal war, gegenwärtig ist oder künftig sein wird, insbesondere nicht die Kenntnis der von unsern Handlungen zu erwartenden Lust- und Unlustfolgen; sondern daß ihr Objekt ein „Immerseiendes“, für alle Zeiten Eines und Identisches: das ewige Gute ist. Im späteren Ausdruck wäre dies zu nennen: die „Idee“ des Guten, jenes seine wechselnde, schwankende, vielgestaltige „Erscheinung“, die als solche überhaupt keiner gewissen Erkennt-

nis fähig ist. In späterer Zeit gilt als einer der charakteristischen Unterschiede von Idee und Erscheinung der der Beziehung auf das zeitlose Sein einerseits, das zeitliche Werden andererseits; so wird aber schon hier das empirische Gebiet bezeichnet als das Gebiet dessen, was „ward, wird und werden wird“ (198 D). Und immer stellt PLATO seinen neuen Erkenntnisbegriff dem gegenüber, den er als herrschend vorfand, der, wie es scheint, durch PROTAGORAS vornehmlich seine Ausprägung erhalten hatte: dem Begriff der „Empirie“, die nach der Analogie früherer Wahrnehmungen das künftig zu Erwartende vorauszusagen versteht. Wohl schon der Sophist selbst hatte dafür den bei PLATO regelmäßig in diesem Zusammenhang auftretenden Vergleich des Sehers gebraucht, der aus „Wahrzeichen“ das Kommende vorauszusagen versteht, nicht auf Grund rationaler Erkenntnis, sondern nach bloßer Beobachtung dessen, was regelmäßig geschah¹. Diese Entgegensetzung wirkt schon im Dialog Protagoras mit², sie tritt aber zum ersten Mal hier im Laches ganz deutlich hervor (das Bild vom Seher 195 E, 198 D u. ff.), dann gleich wieder im Charmides (173 B—E), später nochmals, mit direkter Spitze gegen PROTAGORAS, im Theaetet (178 C—179 B), und endlich, in sehr bedeutungsvollem Zusammenhang, im Staat (516 C), wo die Ideenerkenntnis der Empirie gegenübergestellt wird unter dem Bilde der direkten Anschauung des Tageslichts und der, genau nach diesem Begriff empirischen Berechnung des Vorbeiwandels der Schatten an der Innenwand der dunklen Höhle, in die wir hienieden, in der Erscheinungswelt, gebannt sind. Diese Vergleichenungen machen es besonders deutlich, ein wie großer Schritt zur „Idee“ mit jener an sich einfachen Einsicht vollbracht war: daß Erkenntnis zu ihrem eigentlichen Objekt nicht das zeitlich Unterschiedliche, sondern das „für alle Zeiten Eine und Identische“, d. h. das überzeitliche Gesetz hat.

4. Charmides.

Was im Laches gewonnen ist, wird im Charmides festgehalten, aber zugleich die Prüfung der Grundbegriffe der Sokratik um einen sehr entscheidenden Schritt weiter geführt.

Nur scheinbar nämlich bildet, hier wie im Laches, der Begriff einer besonderen Tugend, diesmal der „Besonnenheit“

¹ S. m. Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum S. 147—154.

² S. ebenda S. 150.

(σωφροσύνη) das Thema; in Wahrheit ist es wieder nur eine neue Seite an dem allgemeinen Begriff der Tugend, und zwar der Tugend als Erkenntnis, die in Prüfung gezogen wird. Denn jener Schein hebt sich, ganz wie im Laches, durch das Ergebnis der Erörterung von selbst wieder auf, indem nach allen Mühen als einzig haltbarer Sinn der zuletzt versuchten, allein ernsthaft behandelten Definition der Besonnenheit genau das übrig bleibt, was vielmehr den Begriff der Tugend überhaupt ausmacht: Erkenntnis des Guten; die überdies, ebenso wie im Laches und in deutlicher Anknüpfung an diesen, unterschieden wird von der empirischen Erkenntnis der zu erwartenden Lust- und Unlustfolgen der Handlungen. Das neue Moment aber an der Erkenntnis, in der die Tugend bestehen soll, welches der Charmides untersucht, wird ausgedrückt durch den aus dem Innersten der Sokratik geschöpften, daher auch in den bisherigen Schriften überall vorausgesetzten, aber bisher nicht eigens geprüften Begriff der Selbsterkenntnis. Auf diesen zielt von Anfang an die Erörterung, die nominell dem Begriff der Besonnenheit gilt; unter diesem Namen birgt sich von Anfang an nichts anderes als die sokratische Selbstbesinnung. Man vergleiche Theaet. 210 C: Besonnenheit ist, nicht zu wissen glauben, was man nicht weiß. Tim. 72 A: „Gut wird schon längst gesagt, sich selbst erkennen und das Seine (d. h. das, was man versteht) treiben komme allein dem Besonnenen zu“. So soll im Charmides Besonnenheit erst darin bestehen, daß man „das Seine treibt“; was dann durch den Gang der Erörterung selbst zurückgeführt wird auf die Selbsterkenntnis. Die Wahl gerade dieser angeblichen Einzeltugend, der Besonnenheit, zum Ausdruck des bestimmten Momentes an der Tugend überhaupt, daß sie nicht bloß auf Erkenntnis, sondern auf Selbsterkenntnis beruht, ist demnach aufs beste motiviert. Und so hat man nicht länger zu fragen, ob in der Definition der Besonnenheit, oder vielmehr in der Kritik des Begriffs der Selbsterkenntnis die wesentliche Absicht der Schrift liege; beides sind nur verschiedene Ausdrücke einer Sache. Einige ältere Erklärer (STEINHART, SUSEMIHL) hatten das ganz wohl erkannt; BONITZ kam auf den offenbar mißlingenden Versuch, in der Definition der Besonnenheit das nicht bloß nominelle Thema zu sehen, nur, weil er die anscheinend gänzliche Vernichtung des Begriffs der Selbsterkenntnis, die den erst befremdenden Schluß des Gesprächs bildet, für endgültig nahm und bei einem so ausschließ-

lich negativen Ergebnis sich begreiflich nicht beruhigen mochte. Das Bedenken fällt weg, wenn sich beweisen läßt, daß die Selbsterkenntnis doch bestehen bleiben soll, und es in der Tat nur der (absichtliche) Fehler der Untersuchung war (175 E), wenn es in ihr anders herauskam.

Merkwürdig ist nun allerdings, wie PLATO das Problematische dieses Begriffs empfindet, den doch keine Philosophie entbehren kann, mit dem die sokratische steht und fällt; mit welcher Freiheit er, der echte Sokratiker, durch den Mund des SOKRATES, seine Schwierigkeit aufdeckt, bis zur scheinbar gänzlichen Selbstaufhebung dieses Begriffs.

Eine Erkenntnis, die gar nicht ein von ihr selbst verschiedenes Objekt erkennen soll, sondern allein das Erkennen und Nichterkennen — so nämlich wird die Selbsterkenntnis vom Mitunterredner KRITIAS erklärt, — eine solche Erkenntnis scheint überhaupt ein Uding zu sein. Kann es so etwas geben? Gibt es ein Sehen, das sich selber sieht und nicht ein Sichtbares? Ein Hören, das sich selber hört, ein Wahrnehmen, Begehren, Wollen, Verlangen oder Furcht, oder eine Vorstellung, die nur auf sich selbst, nicht auf ein von ihr verschiedenes Objekt gerichtet wäre? Überhaupt ein Ding, das seine eigentümliche Kraft in Richtung auf sich selbst und nicht auf ein andres ausübt? Müßte nicht das Hören, um von sich selber gehört zu werden, wiederum Schall sein, und so fort? SOKRATES getraut sich nicht eine so große Frage zu entscheiden. Nur das Wunder, das heißt die völlige Unvergleichbarkeit des Selbstbewußtseins ist damit eindringlich gekennzeichnet. Aber sicherlich nicht wird darum der Begriff selbst etwa preisgegeben.

Weiter: gesetzt auch, es gebe eine solche Erkenntnis, so würde man kraft ihrer stets nur das Wissen und Nichtwissen selbst wissen, aber nicht auch wissen, was, welches vom Wissen selbst verschiedene Objekt man weiß und nicht weiß; denn dazu gehört ja die Erkenntnis des Objekts; zum Beispiel, nur der Heilkundige weiß, ob einer heilkundig, nur der Musikkundige, ob einer musikkundig ist, und so in allen Fällen. Also, was hülfte uns überhaupt die bloß auf das Formale des Wissens und Nichtwissens gerichtete Erkenntnis?

Räumte man aber selbst dies noch ein, obgleich es keineswegs einleuchtet, daß Selbsterkenntnis auch zu erkennen vermöchte, was man weiß und nicht weiß, so würde sie gewiß von großem Werte sein, es würde unter ihrer Leitung unser Leben sich er-

kenntnisgemäß gestalten; also wenigstens zu der Erkenntnis des Objekts hinzugenommen möchte die Selbsterkenntnis sie leichter und einleuchtender machen, zugleich eine sichere Prüfung des angeblichen Wissens Anderer gestatten; allein, ob wir dabei wohlfahren, ob wir glücklich sein würden, bliebe dennoch fraglich; denn Wohlfahrt, Glückseligkeit hängt nicht von irgend einer sonstigen Erkenntnis, sondern von einer allein ab, der Erkenntnis des Guten. Hätten wir aber auch diese, immerhin unter Mitwirkung der Selbsterkenntnis, erreicht, so wäre es doch nicht die Selbsterkenntnis, der wir die Glückseligkeit verdankten, sondern die Erkenntnis eines bestimmten Objekts, des Guten. Nun sollte durch die Selbsterkenntnis eine besondere Tugend, die Besonnenheit, definiert sein, die Erkenntnis des Guten aber deckt sich mit der Tugend schlechtweg; also läge diese angebliche Tugend, die Besonnenheit, außerhalb der Erkenntnis, in der die Tugend überhaupt besteht, der Erkenntnis des Guten; sie wäre also vom Guten selbst ausgeschlossen.

Dies in Kürze der Gedankengang. Soll nun damit der Grundbegriff der Sokratik in der Tat vernichtet sein? Sicher nicht, denn bei dem allen wird an der Forderung der Selbsterkenntnis bis zuletzt festgehalten. Aber allerdings der nicht von SOKRATES, sondern vom Mitunterredner aufgestellte Begriff der Selbsterkenntnis, wonach sie, im Unterschied von aller Erkenntnis eines bestimmten Objekts und abseits von dieser, nur die Erkenntnis bedeuten soll, ob man erkennt oder nicht, dieser wird nicht etwa bloß zweifelhaft gemacht, sondern gänzlich vernichtet. Eine Selbsterkenntnis dagegen, die von der Erkenntnis des Objekts, nämlich des Guten, nicht getrennt, sondern mit ihr eins wäre, wird nicht angefochten, und das hohe Lob, welches der Selbsterkenntnis gezollt wird, wenn sie nicht unter den aufgezeigten Schwierigkeiten litte, soll offenbar gelten von dieser richtiger definierten Selbsterkenntnis, die in der Tat den dargelegten Schwierigkeiten nicht unterliegt.

Man nehme nun einfach an, 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 zusammenfalle, 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. Nun wurde das Gute von SOKRATES bestimmt als Rechtbeschaffenheit, Gesundheit, normale Verfassung der Seele, es besagte die Herrschaft des Bewußtseins, die Besinnung, daß man seiner selbst mächtig sei, es wurde gefordert: Sorge um sich selbst mehr als um das Seine, und dies wurde gleichgesetzt mit der Sorge um Besinnung, Wahrheit, oder um die Güte der Seele. Die Rechenschaft von unserm Tun, wiefern es gut sei, ist Rechenschaft von sich selbst und vor sich selbst, ist praktisches Selbstbewußtsein, weil die Norm, das Kriterium des Guten in nichts als der Einheit des praktischen Bewußtseins, der Einstimmigkeit mit dem eigenen Gesetz des Bewußtseins liegt. Das Gesetz des Guten ist das Gesetz des praktischen Bewußtseins, mithin Selbsterkenntnis eins mit der Erkenntnis des Guten. Also die zu einem befriedigenden Verständnis des Dialogs notwendig zu postulierende Auflösung des Problems ist so echt sokratisch, wie der Begriff der Selbsterkenntnis es ist; ein Sokratiker konnte sich die sokratische Selbsterkenntnis nur so auslegen; somit scheint es unbedenklich, eben diese Lösung als die von PLATO gewollte anzunehmen. Dann bleibt alles Positive, was die Erörterung ergab, bestehen; wie ja auch SOKRATES zum Schluß erklärt: ganz gewiß ist Besonnenheit ein hohes Gut und, wer sie besitzt, glücklich; es ist nur der Fehler unsrer Untersuchung, wenn es jetzt anders erschien.

Einfacher noch und zugleich allgemeiner stellt dieselbe Lösung sich dar, wenn wir sie ausdrücken 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 etwas für sich das Wissen selbst, als 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 zu-

nächst 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. Es gibt kein Sehen, das sich selber sieht und nicht ein Sichtbares, kein Wahrnehmen, keine Funktion des Bewußtseins überhaupt, die nur auf sich selbst und nicht auch auf ein von ihr selbst Verschiedenes als Objekt gerichtet wäre. Aber doch ist es die unvergleichliche Eigentümlichkeit des Bewußtseins, daß es zugleich Bewußtsein seiner selbst und des Objekts ist. Auch hat das Selbstbewußtsein, so verstanden, nicht den leeren Sinn der Tautologie, daß es sei das Bewußtsein des Bewußtseins, und folgerecht so weiter ins Unendliche; es besagt vielmehr das Bewußtsein der Gesetzlichkeit der dabei, ja eben dadurch stets auf ein Objekt gerichteten Erkenntnis. So fragt sich nur noch: hängt etwa gerade die Erkenntnis des Guten innerlich zusammen mit dem Bewußtsein der Erkenntnisform, nämlich der Form der Gesetzlichkeit überhaupt? Nach PLATOS Denkweise unzweifelhaft ja. Nach seinen späteren Darlegungen, vom Gorgias an, ist es genau der Charakter der Gesetzlichkeit, der eine Handlung als gut unterscheidet. Aber schon der Rationalismus der sokratischen Ethik war notwendig zugleich Formalismus — jedenfalls nach PLATOS Auffassung; und so erklärt sich die Zurückführung des Guten nicht bloß auf Erkenntnis überhaupt, sondern auf Selbsterkenntnis, d. h. auf diejenige Erkenntnis, welche die gesetzliche Form des Erkennens selbst zum Inhalt hat, auch schon aus der eigenen Begriffswelt des SOKRATES, wie wenigstens PLATO sie aufgefaßt hat.

Dies mußte nun 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. Es wird die Probe auf unsere Deutung des Charmides sein, daß sogleich die nächste Schrift dies im Charmides versteckt liegende Motiv zu deutlicher Entfaltung bringt, und damit den Grundstein zur Ideenlehre legt. Der berühmte Satz des Meno vom Wissen als „Wiedererinnern“ besagt in der Tat: die Zurückleitung der Erkenntnis, insbesondere

der Erkenntnis, in der die Tugend besteht, auf ihren Quell im Selbstbewußtsein. Daß man „aus sich selbst“ die Erkenntnis hervorhole, hätte keinen Sinn, wenn nicht in dem „Selbst“ etwas mehr gedacht wäre als Bewußtsein 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.

Auch die Beiträge zur logischen Technik in der kleinen Schrift sind keineswegs unbedeutend. Doch wiederholen sich, was wenigstens die Begriffsbestimmung betrifft, nur schon bekannte Bestimmungen. Bemerkenswert ist die öftere Bezeichnung des Begriffsobjekts als etwas das ist, *ἴσ* (166 D, 175 B). Sodann finden sich bedeutsame Ansätze zur Schlußlehre; Voraussetzung und Folge erhalten ihre festen Bezeichnungen; auch die Einteilung klingt an. Doch kann das hier übergangen werden, da dieselben Dinge in den beiden nächstfolgenden Schriften von neuem zur Sprache kommen müssen.

ZWEITES KAPITEL.

Meno und Gorgias.

1. Meno.

Es ist ein rastloses und stetiges Weiterarbeiten in diesen frühen, aller Wahrscheinlichkeit nach rasch auf einander gefolgten Schriften. Noch einmal werden die Themata des Protagoras aufgenommen. Der Dialog setzt, diesmal ganz ohne Vorrede, wodurch die Anknüpfung an einen schon bekannten Gedankenzusammenhang besonders deutlich wird, mit der Frage der Lehrbarkeit der Tugend ein. Diese wird dann, wie im Protagoras und Laches, auf die fundamentalere zurückgeführt: was ist Tugend (71 AB, 86 D, 100 B)? Aber die Frage der Lehrbarkeit zielte von Anfang an auf den Begriff der Tugend als Erkenntnis. So im Protagoras und im Laches; so denn auch

hier. Und zwar lenkt die Erörterung genau in das Dilemma zurück, bei dem der Protagoras uns stehen ließ: Ist Tugend Erkenntnis — daß sie es aber ist, wird in ganz ähnlichem Gedankengang wie dort gezeigt —, so muß sie lehrbar sein; tatsächlich aber wollen keine Tugendlehrer sich finden. Weder die Sophisten, die einzigen, die sich offen dafür ausgeben, sind es wirklich, noch die großen Staatsleiter, noch gar alle braven Bürger, welche Meinung hier ANYTUS, wie in der Apologie MELETUS, im Protagoras der Sophist vertritt. Auf die Verhandlungen des letzteren Dialogs wird dabei so bestimmt zurückverwiesen, daß es schier zu verwundern ist, wie man hier eine Beziehung auf den Gorgias, nämlich eine halbe Zurücknahme des dort gegen die athenischen Staatslenker Gesagten, nur je hat suchen können.

Wird nun die so deutlich nochmals gestellte Aufgabe, den Begriff der Tugend zu bestimmen, endlich ihrer positiven Lösung näher geführt? Das freilich nicht. Die auf diesen Punkt direkt gerichtete Untersuchung führt nicht hinaus über die längst bekannte Gleichsetzung der Tugend mit Erkenntnis; welche Erkenntnis sie sei, bleibt nach wie vor im Dunkel. Es soll die sein, welche den rechten Gebrauch der Güter lehrt. Aber wie wissen wir, was Güter sind, wenn uns nicht erst gesagt wird, was das Gute sei? Darauf aber erfolgt noch immer keine Antwort. Und was ist der rechte Gebrauch anders als der Gebrauch zum Guten, worin wieder dieselbe unbeantwortete Frage liegt? Die reichlich eingestreuten, höchst wertvollen methodologischen Erörterungen könnten für diesen Mangel eines positiven Fortschritts in der Hauptfrage, um die es sich handeln sollte, kaum entschädigen.

Nun aber ist mitten in diese scheinbare Hauptuntersuchung über Begriff und Lehrbarkeit der Tugend (Kap. 1—13 und 22—25) nur wie beiläufig eine Episode eingeschoben (Kap. 14—21). Und diese enthält eine Antwort wenigstens auf die erste, tatsächlich für den Gang der Untersuchung von Anfang bis zuletzt bestimmende Frage nach der Lehrbarkeit. Diese Antwort aber bedeutet nichts geringeres als die für PLATO endgültige, nie wieder von ihm verlassene Entscheidung dieser den ganzen bisherigen Problemkreis zusammenhaltenden Frage. Sie enthält das reife Ergebnis der Untersuchung des Protagoras, Laches und Charmides über die Natur jener Erkenntnis, in der nach SOKRATES die Tugend bestehen sollte. Insoweit liegt darin übrigens

auch eine Antwort auf die Frage: Was ist Tugend? Diese Episode enthält also in Wahrheit den Kern des Dialogs, und die scheinbare Haupterörterung gibt nur den Rahmen für sie ab, wie es bei PLATO nichts Seltenes ist.

Der Fortschritt vom Protagoras bis zum Meno liegt in der Tat einzig in der immer tieferen Erfassung des Begriffs der Erkenntnis, in der die Tugend bestehe. Schon eine Stelle des Protagoras schied Wahrheit von Schein durch das Merkmal des Einstimmigen und Beharrenden, in dem die Seele Ruhe finde, gegenüber dem Wechsel und Widerspruch der Erscheinung. Der Laches schied, in gleicher Richtung nur bestimmter vorschreitend, die Erkenntnis, welche die Tugend ausmacht, nämlich die des Guten, als Erkenntnis eines Immerseienden, von der bloßen empirischen Kenntnis dessen, was einmal ward, wird oder werden wird. Der Charmides bestätigte dies, und fügte hinzu das wichtige Moment der Selbsterkenntnis, d. h. (nach unserer Deutung) den Ursprung des Guten aus der Form, nicht der Materie der Erkenntnis; drei Schritte, die sich als fortschreitend deutlichere Hinweise auf die „Idee“ verstehen lassen. erinnert man sich dessen, so kann man in der zentralen Lehre des Meno: vom Wissen als Wiedererinnern, d. h. vom Ursprung der Erkenntnis aus dem Quell des Selbstbewußtseins, und zwar ausdrücklich einem überzeitlichen Grunde des Bewußtseins, nur das vorläufig abschließende Ergebnis dieser fortschreitenden Vertiefung des Erkenntnisbegriffs sehen. Es wurde schon darauf hingewiesen, wie darin besonders die scheinbare Vernichtung der sokratischen Selbsterkenntnis im Charmides ihre wahre Deutung und ihre positive Ergänzung findet, nämlich in einer solchen Aufhellung dieses Begriffs, die ihn in seine vollen Rechte wieder einsetzt. Selbsterkenntnis ist nun nicht mehr getrennt von der Erkenntnis des Objekts, denn es gibt kein wahres Objekt mehr, das nicht konstituiert würde im Begriff der Erkenntnis, gemäß dem eigenen Gesetz des Erkennens. Erkenntnis, reine Erkenntnis, ist der selbsterzeugte Begriff, in welchem allein der Gegenstand uns gewiß wird. Das eigene Gesetz des Bewußtseins erzeugt erst das Objekt, nämlich als Objekt des Bewußtseins.

Damit ist die ausschließliche Negativität der sokratischen Wissenskritik endgültig überwunden; und mit ihr die Verneinung der Tugendlehre. Allein der Begriff des Lernens und Lehrens ist ein gründlich anderer geworden; es besagt fortan

nur: Wiedererinnerung und Weckung der Wiedererinnerung im Andern; Erinnerung (*ἀνάμνησις*) im passiven und im aktiven Sinn. Es gibt also ein Lernen und Lehren, sofern unter jenem Wiedererinnerung d. i. Schöpfen oder Hervorholen der Erkenntnis aus dem Quell des eigenen Bewußtseins (85 D), unter diesem Erweckung zur Selbstbesinnung durch dialektisches Verfahren verstanden wird. Diese Gleichsetzung (lehrbar = erinnerbar, im Selbstbewußtsein hervorzurufen durch Fragen und zur Besinnung bringen) wird geradezu ausgesprochen (87 B). Unter Voraussetzung also dieses neuen Begriffs des Lehrens und Lernens ist Tugend lehr- und lernbar, wie es für PLATO seitdem ausgemacht ist und nie mehr auch nur vorübergehend in Frage gestellt wird.

So fällt denn auch die Entscheidung im dritten Teil des Dialogs: Tugend ist lehrbar, denn sie ist Erkenntnis. Doch folgt nun erst noch ein vierter Teil (c. 26—42); nämlich es bleibt noch der alte Skrupel zu lösen, daß es tatsächlich keine Tugendlehrer gebe. Für den Verstehenden ist das jetzt leicht zu beantworten. Heißt Lehren Erwecken zur Selbstbesinnung, und ist das allein geeignete Verfahren dieser Erweckung das dialektische Verfahren PLATOS, so ist der wahre Tugendlehrer der Dialektiker, und die Sophisten, die Staatsleiter u. s. f. sind es darum nicht, weil sie nicht Dialektik treiben mögen. Dies aber geradezu zu erklären — indirekt ist es verständlich genug gesagt — verbot die attische Höflichkeit. So gibt sich SOKRATES lieber, nachdem er alle Prämissen zu dem Schlusse gegeben hat, den Anschein, die Lehrbarkeit der Tugend, und mit ihr sogar die Voraussetzung, daß Tugend Erkenntnis sei, doch wieder preiszugeben; denn wovon es erfahrungsgemäß weder Lehrer noch Lernende gebe, das müsse wohl überhaupt nicht Erkenntnissache sein. Oder vielmehr, er stellt schließlich zwei Antworten zur Wahl, je nach dem, was man unter Tugend versteht. Entweder sie ist Erkenntnis, nämlich dialektische, dann gibt es eine Tugendlehre, nämlich die Übung in der Dialektik; oder man läßt sich genügen an einer Tugend, die auf einer tieferen Stufe stehen bleibt; für diese gilt nach wie vor, daß sie nicht lehrbar ist. Das bedeutet hier die Unterscheidung zwischen Erkenntnis (*ἐπιστήμη*) und wahrer oder rechter Vorstellung (*ἀληθής* oder *ὁρθή δόξα*). Die gewöhnlich verstandene, insbesondere staatsmännische Tüchtigkeit ruht nicht auf Erkenntnis, aber doch auf richtiger Vorstellung, die dem Menschen nicht durch Lehre, überhaupt nicht durch menschliche Fürsorge, etwa (nach ANTISTHENES) durch Übung (*ἀσκησις*) zuteil

wird, sondern durch göttliche Fügung, nicht anders als die Seher und Dichter, vom Gott begeistert, viel Treffliches zu sagen wissen, ohne es selbst zu verstehen oder Rechenschaft davon geben zu können. So begreift sich freilich, daß, wer auf solche Art tüchtig ist, nicht auch andre dazu machen kann. Aber diese Tüchtigkeit ist in der Tat nur ein Schatten der wahren, die auf dialektischer Erkenntnis ruhen muß (100in.): Wenn einer wäre, der nicht bloß selber staatsstüchtig wäre, sondern auch andre dazu machen könnte (indem eben seine Tüchtigkeit auf dialektischer Erkenntnis beruhte), so würde dieser den andern allen gegenüberstehen wie TIRESIAS den Schatten der Unterwelt, von dem es heißt: „Er allein ist beseelt, die andern flüchtige Schatten“. In der Tat würde er sich von ihnen unterscheiden wie von Schatten ein wahres Ding.

Das ist deutlich gesprochen. Übrigens ist zu beachten, daß selbst diese Möglichkeit einer richtigen Vorstellung ohne Erkenntnis erklärt wird durch den in jedem doch schlummernden Keim der Erkenntnis, der nur der Entwicklung zur wirklichen Erkenntnis durch das dialektische Verfahren noch bedürfte. Auch ohne die Dialektik ist also das menschliche Leben doch nicht von allen Göttern verlassen; sein Führer ist jener Keim des Göttlichen, der Vernunft, der in allen ist, nur in den wissenschaftlich Geschulten freilich sich zur vollen Klarheit und Selbstgewißheit entfaltet. So ist auf doppelte Weise die Negativität der sokratischen Kritik jetzt überwunden. Nicht bloß ist Tugend Erkenntnis und lehrbar im schärfsten und positivsten Sinn, sondern auch die nicht auf voller Erkenntnis beruhende bürgerliche Tüchtigkeit wird positiv gewürdigt. Sie ist nur ein Schatten, aber immerhin ein Schatten der wahren Tüchtigkeit. Sie leistet im gegebenen Fall sogar das Größte, freilich ohne Gewähr des Bestandes. Denn sie ruht, wenngleich nicht auf Erkenntnis, doch auf dem Keim der Erkenntnis, der in jedem schlummert; auf der Ahnung des Rechten, die auch in dem träumt und im Augenblick der Begeisterung aus dem dunklen Seelengrunde plötzlich emportauchen mag, dem die echte, dialektisch entwickelte Erkenntnis abgeht. So hängt der Schlußteil mit der Episode fest zusammen; und es bestätigt sich, daß in dieser der Grund zur positiven Lösung des gestellten Problems gelegt war.

Dies die außerordentlich feine und durchdachte Anlage des Dialogs, deren Erkenntnis schon für sich allein jeden Zweifel an der Echtheit der Schrift zum Schweigen bringen sollte.

Von hier beginnt nun die große Entwicklung PLATOS. Man kann es ganz erst würdigen, wenn man von den mächtigeren Schöpfungen seiner reifen Zeit zum MENO zurückkehrt, wie reich dieser Dialog an Keimen späterer Entwicklungen ist. Seine Bedeutung liegt fast weniger in dem, was er in ausgeführter Gestalt enthält, als, was er nur erst von weitem ankündigt.

Das gilt vor allem für die Ideenlehre. Denn unfraglich ist es diese, die in dem berühmten Satze sich birgt: daß das „Lernen“, der Gewinn der Erkenntnis, nur ein Schöpfen „aus“ oder „in“ uns selbst sei. Es ist die große Entdeckung, daß Einsicht, Begriff, Wissenschaft nur im Denken, aus den eigenen Mitteln des Denkens sich zu gestalten vermag, nicht lernbar ist im gewöhnlich gemeinten Sinne einer Übertragung von außen her in die Seele. Die Art, wie PLATO dies am Beispiel des Gewinns einer einfachen geometrischen Erkenntnis darlegt, ist von philosophierenden Mathematikern und mathematisierenden Philosophen aller Zeiten so tief wie schlicht wahr befunden worden. Es verlohnt nachzulesen, was darüber der Reihe nach PROKLUS, KEPLER, GALILEI, LEIBNIZ, KANT gesagt haben. Die Größe liegt aber, wenn je, dann hier in der Einfachheit; das Einfache ist das Große, sofern es das Radikale ist.

Allerdings eine überkühne Folgerung aus der so einfachen Prämisse muß es scheinen: daß also „die Wahrheit von allem, was ist“ (SO SCHLEIERMACHER), uns ursprünglich in der Seele, im Bewußtseinsgrund liege und nur durch geeignetes Verfahren aus ihr hervorzulocken sei. Wie kann das gemeint sein? Sicher nicht so, das auch die Wirklichkeit der einzelnen, zeitlichen Tatsachen in ihr liege und aus ihr gleichsam kaleidoskopisch hervorzuzaubern wäre. Sondern zunächst einmal nur um die „reinen“ Erkenntnisse der Wissenschaften (85 E) kann es sich handeln. Diese hatten auch schon der Laches und Charmides im Sinn als die von der Zeit unabhängigen, für alle Zeiten unterschiedslos geltenden Wahrheiten. Diese in der Tat müssen sich ganz aus den eigenen Mitteln des Denkens, aus den Gesetzen des Denkverfahrens selbst entwickeln und zu reiner, adäquater Einsicht bringen lassen. Sie müssen reine Entwicklungen aus den Grundverfahrensweisen des Denkens sein. Wie sollten nicht die Erkenntnisse, welche rein aus solchen fließen, auch rein aus dem Bewußtseinsgrunde geschöpft werden können? Wie sollte es selbst, das Erkennen, nicht von sich selbst, vom Gesetz seines Verfahrens, sich Rechenschaft geben können, unabhängig von jeder Belehrung, die es

von außen zu erwarten hätte? Woher denn von außen? Von den Dingen? Aber es gibt keine Dinge, die nicht erst, für die Erkenntnis, mit den Mitteln, gemäß den gesetzlichen Verfahrensweisen der Erkenntnis selbst hervorzubringen wären. So also wird Selbsterkenntnis, nach der Forderung des Charmides, sich decken mit Erkenntnis des Objekts: daß es sich handelt um die Objekte, die rein durch das eigene Verfahren der Erkenntnis gestaltet werden. Von dieser Art sind, am deutlichsten von allen, die Objekte der reinen Mathematik, die denn auch hier, wie fortan stets, als Musterbeispiel dienen; dann, diesen zunächst stehend, im Grunde sie einschließend, in ihnen sich nur entwickelnd, die Objekte der rein logischen Erkenntnis, die wir deutlicher und deutlicher als eigenes Forschungsgebiet sich herausheben sehen, und die gerade im Meno, wie hernach noch beleuchtet werden soll, eine beträchtliche Vertiefung eben durch die Besinnung auf die logischen Grundlagen der Mathematik erfahren; es sind weiter die Objekte, mit denen die vorigen Schriften bis zur Einseitigkeit ausschließlich beschäftigt waren, die ethischen. Am meisten im Hintergrund verbleiben bisher die Objekte der Naturerkenntnis. Aber gerade im Meno finden sich Spuren, die auf eine Beschäftigung auch mit diesen bestimmt hindeuten. Es ist wohl nicht nur eine unbedachte Hyperbel, daß (nach 81 C) die Seele im Vorleben alles, sowohl was hier als was im Hades ist, d. h. nach einer bei PLATO feststehenden Metapher, im sichtbaren wie im unsichtbaren Reich, gelernt haben und also sich dessen soll erinnern können. Man kann dabei nur verstehen die Gesetze auch der Erfahrung, die von den reinen Erkenntnissen allerdings abhängen und aus ihnen resultieren müssen. Sonst aber ist durchweg hier nur von den letzteren die Rede.

Allgemein also handelt es sich um die Erkenntnisse, die — und soweit sie — einer reinen Begründung fähig sind. Diese Begründung aber, durch die die angeborenen „rechten Vorstellungen“ Erkenntnisse werden: „das ist“, so sagt ganz schlicht ein merkwürdiger Satz des Meno (98 A), „die Wiedererinnerung“. Die nicht nur wörtlich gleichlautende, sondern auch gleichsinnige Wiederkehr dieses Sätzchens („Und das ist die Wiedererinnerung“) im Phaedrus (249 C) bestätigt, wie streng die Gleichsetzung verstanden sein will und welches Gewicht PLATO auf sie legt. Wenn aber SOKRATES im Meno gleich nachher erklärt: er behaupte sonst nichts von allem Gesagten wirklich zu wissen; nur das Eine, daß Erkenntnis und rechte Vorstellung

(im eben angegebenen Sinn) verschieden seien, das meine er zu wissen, wenn überhaupt etwas, so möchte man fast schließen, daß die ganze mythisch-mystische Einkleidung der Wiedererinnerungslehre damit preisgegeben werde, d. h. nur als dichterische Zutat angesehen sein wolle; zumal noch eine Äußerung unmittelbar im Anschluß an die Darlegung der Wiedererinnerungslehre selbst (86 B) von dieser ganzen Darlegung überhaupt nur die praktische Nutzenanwendung: daß man, was man nicht weiß, d. h. worauf man sich nicht besinnt, gutes Mutes suchen und in Erinnerung zu bringen streben muß (worin ja die Voraussetzung des Ursprungs der Erkenntnis im eigenen Bewußtsein festgehalten ist), mit Zuversicht behauptet haben will.

Gleichwohl dürfen diese vorsichtigen Verwahrungen nicht darüber ganz hinwegsehen lassen, daß in der psychologischen Wendung der bis dahin rein logisch angelegten und orientierten Lehre von der Erkenntnis im Begriff eine nicht unbedenkliche Abbiegung von der geraden Bahn der Entwicklung des Kerngedankens der „Idee“ liegt. War andeutend schon im Protagoras, Laches und Charmides das Objekt der reinen Erkenntnis als ein Ewiges, Überzeitliches gekennzeichnet, so mußte ganz natürlich unter psychologischem Gesichtspunkt die Erkenntnis selbst als Erlebnis der Seele auf einen überzeitlichen Grund in dieser zurückzuweisen scheinen. Damit aber wird unvermerkt eine nicht nur unbewiesene, sondern der wissenschaftlichen Bewahrheitung überhaupt entzogene Voraussetzung über ein vorzeitliches Sein der erkennenden Seele zum Fundament der Logik gemacht, die vielmehr rein auf das vorliegende Faktum des Denk- und Erkenntnisprozesses selbst, auf das Faktum der Wissenschaft sich hätte stützen, und das darin tatsächlich waltende und zum Bewußtsein kommende Gesetz rein herauszuarbeiten und in seine Folgerungen zu entwickeln sich begnügen sollen. Daß aber diese Verquickung der sicheren logischen These mit einer gewagten psychologischen Vorannahme in der Tat nicht nur auf Rechnung der dichterischen Verkleidung zu setzen ist, bestätigt weniger der Phaedrus, wo die bewußt dichterische Fassung vielmehr an sich die weiteste Befugnis gäbe, die wissenschaftliche Grundmeinung von allem Mythischen und Mystischen zu reinigen, wohl aber der Phaedo, der in strengster Lehrform die Verknüpfung der Ideenlehre mit der psychologischen Hypothese der Wiedererinnerung festhält und auf sie als vermeintlich unangreifbare Voraussetzung einen mit dem vollen Anspruch der Wissenschaftlichkeit auftretenden

Beweis der Unsterblichkeit gründet. Demnach hat PLATO mindestens zeitweilig jener psychologischen Wendung mehr nachgegeben, als im Interesse einer reinen Ausprägung des logischen Grundsinns seiner Lehre zulässig war.

Deutlich aber verrät sich im Meno selbst, daß hierbei schon nicht mehr das reine Interesse theoretischer Wissenschaft leitend war. Wir sehen PLATO hier zuerst in einer ganz neuen Rolle auftreten, der des religiösen Predigers und Propheten; so wieder im Gorgias und weiterhin, am stärksten im Phaedo. Ein tiefes religiöses Pathos hat von ihm Besitz genommen, in dem zugleich sein Dichtergemüt sich mehr befriedigt finden mochte, als in ausschließlich strenger Begriffsentwicklung. Oft hat PLATO in musterhafter Klarheit beides von einander geschieden, wie in geradezu typischer Weise hier im Meno selbst. Aber fast ebenso oft scheinen die Grenzen zwischen Wissenschaft und mythischer Dichtung sich doch wieder zu verwischen bis zu ernstlicher Trübung der Reinheit seines Philosophierens. Man hat ihn den göttlichen genannt; aber was man so göttlich an ihm fand, ist vielleicht gerade seine menschlichste Schwäche. Die strenge sokratische Selbstbescheidung „menschlicher“ Weisheit innezuhalten ist dem hochsinnigen Manne nicht durchweg geglückt. Sonst wäre auch die Wendung, die er selbst im hohen Alter einschlug und die in seiner Schule sich fortsetzte, nicht begreiflich. Umsomehr ist zu betonen, daß gerade einige Werke seiner reifsten Entwicklung: Parmenides, Sophist und Philebus von der ersten bis zur letzten Zeile den Geist nüchternster Wissenschaft atmen, und die autonome Begründung der reinen Erkenntnisse einzig in der Gesetzlichkeit des Logischen in voller Reinheit vertreten; die aber ebensowohl in allen früheren Schriften nicht selten unmittelbar neben den mythischen und mystischen Wendungen steht. Gleichwohl fordern diese Wendungen unsre volle Beachtung gerade deshalb, weil durch sie die Mißdeutungen der Ideenlehre, gegen die schon PLATO selbst sich zu wehren hatte, und die durch die Jahrtausende seither ein reines Verständnis seiner einzigartigen Stellung in der Weltgeschichte der Wissenschaft fast nicht haben aufkommen lassen, doch einigermaßen begreiflicher werden. Die Umdeutung der Ideen aus Gesetzen in Dinge einer besonderen Art, Überdinge, zu denen die Sinnendinge in einem überhaupt nicht erklärlichen, jedenfalls aber dinghaft gedachten Verhältnis stehen sollen, war die fast unentrinnbare Folge jener psychologischen Wendung;

denn, wie der in den Körper gebannten Seele die sinnlichen Dinge, so scheinen danach der Seele in ihrer reinen, körperfreien Existenz ebenso reine, körperfreie, existierende Dinge gegenüber gedacht werden zu müssen. PLATO selbst hat das in seinen dichterischen Darstellungen nicht vermieden und kaum vermeiden können; aber auch in einigen ganz wissenschaftlich gemeinten Entwicklungen wird es mindestens durch seine Terminologie bisweilen allzu nahe gelegt, welche die von ARISTOTELES so gerügten „dichterischen Metaphern“ nie ganz abzustreifen vermochte. Wer freilich bei dieser Dichtung nun stehen bleibt, der muß nicht bloß in den wissenschaftlich reifsten Werken PLATOS, nämlich den vorgenannten dreien, Parmenides, Sophist und Philebus, die Ideenlehre geradezu verlassen, ja umgestoßen finden — haben doch wirklich einige Forscher es fertig gebracht, in diesen Werken nicht eine Bestätigung und allenfalls Reinigung, sondern geradezu den Umsturz dieser Lehre zu sehen, und sie darum, was dann in der Tat nur folgerichtig wäre, dem PLATO abzusprechen — sondern er wird auch den innern Zusammenhang der vielen streng wissenschaftlichen Erörterungen im Theaetet, Phaedo, Staat, überhaupt überall, mit diesem seltsamen Figment der Überdinge niemals auf irgend befriedigende Weise sich und andern zum Verständnis bringen können. Statt dessen werden wir die Tatsache der psychologischen Abbiegung, und als deren Konsequenz die Gefährdung des streng logischen Sinns der Idee, zwar nicht im mindesten verbergen oder beschönigen, sondern überall, wo sie uns begegnet, darauf hinzeigen; vermögen aber darum doch nicht uns gegen die andere Tatsache wie absichtlich zu verblenden, daß dieser streng logische Sinn sich stets auch da, wo die Abbiegung sich findet, wiederherstellt und zuletzt den Sieg behält.

Der Meno für sich würde, wie gesagt, die rein logische Deutung sogar nahelegen, da die Wiedererinnerung ganz uneingeschränkt gleichgesetzt wird dem logischen Verfahren. Es bleibt übrig zu verzeichnen, was auf dieses bezüglich im Meno Bedeutendes sich findet.

In voll entwickelter Gestalt tritt das „dialektische“ Verfahren auch hier noch nicht auf. Das Wort „dialektisch“ begegnet nur einmal nebenher (75 D), zum ersten Mal in PLATOS Schriften. Es besagt aber hier noch nichts mehr als die notwendige Rücksicht auf die freie Beistimmung des Andern in der Unterredung, d. h. es betont nur das alte sokratische Motiv der wechselseitigen

Verständigung, wie es oft genug auch in den früheren Schriften geschehen war (Prot. 348 CD, Charm. 166 D u. ö.). Aber schon die recht eigentlich klassische Erläuterung der richtigen Art des Fragens am Beispiel der Unterweisung des Knaben vertieft die sokratische Methode zur strengen, systematisch fortschreitenden wissenschaftlichen Gedankenentwicklung, deren Erfordernisse dann auch zu eingehender Erörterung gelangen. Vor allem wird die Begriffsbestimmung in lehrhaftester Ausführlichkeit erörtert; der Gegensatz der Einheit des Begriffsinhalts gegen die Mannigfaltigkeit der darunter begriffenen Objekte wird besonders oft und nachdrücklich eingeschärft. Der Begriff der Tugend soll bestimmt werden. Der Gefragte begeht den gewöhnlichen Fehler, mit einer Aufzählung zu antworten: nach Einem war gefragt, statt dessen schwirrt uns gleich ein ganzer Schwarm von Tugenden entgegen. Wie wenn gefragt wäre nach dem Wesen (*οὐσία*) der Biene und die Antwort käme: es gibt ihrer viele und mancherlei. Wie denn, sind sie eben darin viele und verschieden, daß sie Bienen sind, oder sofern sie es sind? Es war vielmehr das zu nennen, worin sie nicht vielerlei, sondern dasselbe sind. So bei den Tugenden: mögen ihrer immerhin viele und vielerlei sein, so gibt es doch wohl eine identische Grundgestalt, ein Eidos¹ ihrer aller, wodurch sie Tugenden sind; „worauf hinblickend“ man Antwort zu geben hat, wenn gefragt ist, was sie selbst, die Tugend, sei (72). Diese Einheit des Mannigfaltigen, die der Begriff bedeutet, wird dann immer wieder betont: 73 C, 74 AB, 75 A, 76 A; 73 E: „Tugend“ schlechtweg, nicht „eine“ Tugend. 74 D: Was ist das Einheitliche, welches das Entgegengesetzte, trotz des Gegensatzes, enthält oder befaßt (*κατέχει*)? In diesem Zusammenhang tritt auch zuerst der später erst technisch gewordene Ausdruck des „Allgemeinen“ — eigentlich: was vom Ganzen, nämlich vom ganzen Umfang des Begriffs gilt — auf (77 A, *κατὰ δλον*, noch nicht erstarrt zum *καθόλου*); vgl. das „Zusammenfassen“ 88 CE. Man

¹ Gleichsinnig tritt in dem kleinen Dialog Euthyphro (5 D, 6 D) die Idee auf. Das wäre das früheste Vorkommen dieses Terminus — wenn die Echtheit dieser Schrift genügend sicher stände. Aber sie scheint in zu auffallender Weise ihren ganzen wesentlichen Inhalt ändern, echten Schriften PLATON zu entnehmen; und sonst hat sie viel Befremdliches. Sie bedürfte zum wenigsten erst einer befriedigenderen Erklärung als sie bisher gefunden hat, wenn man sie als platonisch gelten lassen sollte. Wenn echt, gehört sie unbedingt in die nächste Nähe des Meno; keinesfalls mit Apologie und Krito zusammen.

soll die Einheit des Begriffs nicht zersplittern, nicht in Stücke brechen (79 A), in scherzender Wendung: nicht aus Einem Viel machen (wie man für Entzweimachen sagte, 77 A). Sehr zu beachten ist dabei die ausdrückliche Hervorkehrung des Gesichtspunkts der Methode (74 D) und die förmlich schulmäßige Einübung an Musterbeispielen (75 A, 77 B, 79 A). Es scheint, daß hier PLATO buchstäblich aus der Schule spricht; so ist ja auch das Examen des Knaben deutlich ein didaktisches Muster, eine ganz eigentliche „Lehrprobe“.

Die entscheidendste Weiterbildung aber erfährt die Beweistheorie, die nach den Vorandeutungen im Charmides¹ hier zuerst eine eingehendere Behandlung erfährt. Darin besonders verrät sich der Einfluß des sorglichen Studiums des Verfahrens der Mathematiker, auf das sich PLATO mit Nachdruck beruft; wie schon vorher für die Definition (76 AE), so besonders (86 E, 87 AD, 89 C) für das Verfahren „aus der Voraussetzung“. Es ist noch nicht zu entscheiden, ob ein gewisses Verhalten stattfindet oder nicht, aber es läßt sich die allgemeine Bedingung angeben, unter der es stattfinden, und wiederum, unter der es nicht stattfinden wird, so daß nun die Frage darauf zurückgeführt ist, ob der fragliche Fall der einen oder der andern Voraussetzung entspricht. Es ist, wie man sieht, das „analytisch“ genannte Verfahren, dessen Gebrauch in der Mathematik selbst von den Historikern dieser Wissenschaft auf PLATO zurückgeführt wird. Der strenge Zusammenhang von Voraussetzung und Folge — die Termini, *ὑπόθεσις* und *συμβαίνειν*, traten im Charmides zuerst auf (160 D, 163 A, 164 C, 175 B) und kehren hier wieder (86 E, 87 AD) — ist die Bürgschaft der Wahrheit, er scheidet die Erkenntnis der Wissenschaft von der bloßen „wahren Vorstellung“. Die material richtige, aber nicht methodisch geprüfte und bewahrheitete „Vorstellung“ (*δόξα*) wird zur wissenschaftlichen „Erkenntnis“ (*ἐπιστήμη*), indem sie „gebunden“ (festgelegt) wird durch die Rechenschaft über den Grund (*αἰτίας λογισμῶ*, 98 A), „und das ist die Wiedererinnerung“. Dies „Festmachen“ der Erkenntnis begegnet noch in anderen Wendungen: „Diese Voraussetzung bleibt uns“ (*μένει*, hält uns stand, 87 D), sie entwischt uns nicht wieder, wie die nicht gesicherte „wahre Vorstellung“. Oder ganz ohne Gleichnis: Was wahr sein soll, muß nicht bloß jetzt, sondern sowohl jetzt als fürder (in alle Zeit) überzeugen

¹ Und Euthyphro? (Siehe Anmerkung auf S. 39.)

(89 C). So spricht, wenig später, der Dialog Gorgias von den „eisernen und stählernen“ Gründen, so GALILEI, dem der Meno ganz in Fleisch und Blut übergegangen ist, von den „Ketten und Fesseln“ der Gründe. Durch solches Binden, heißt es an jener Stelle dann weiter, werden Vorstellungen Erkenntnisse und damit „fest“.

Eine gewisse Schwierigkeit haftet noch dem im Meno zuerst eingeführten Begriff der „wahren Vorstellung“ an. Sie ist geradezu gedacht als angeborene Grundlage zur Erkenntnis und zwar zur reinen Erkenntnis. In uns schlummern vor der Erkenntnis die „wahren Vorstellungen“ eben dessen, was wir hernach erkennen; durch Fragen aus dem Schlummer geweckt, werden sie Erkenntnisse (85 C, 86 A). Die „wahre Vorstellung“ wäre hiernach von der Erkenntnis gar nicht dem Inhalt nach verschieden. Dagegen wird später, besonders im Staat, für sie, im Unterschied sowohl von der Erkenntnis als von der völligen Nichterkenntnis, ein eigenes Gebiet von Objekten abgegrenzt, ein mittleres zwischen den Ideen und den Sinnendingen. Man möchte die Deutung versuchen, daß die Grundfunktionen des Denkens, ohne in ihrer Reinheit zum Bewußtsein zu kommen, doch tatsächlich wirksam sind in der empirischen Erkenntnis, namentlich aber in den noch halb sinnlichen Anfängen der Wissenschaft, so in der noch an sinnlichen Stützen sich haltenden, noch nicht zur Höhe rein begrifflichen Verfahrens sich erhebenden Mathematik. So würde sich erklären, daß die Vorstellung material richtig sein kann ohne die wissenschaftliche Bewahrheitung, die das Bewußtsein der Erkenntnisform, das entwickelte logische Verfahren voraussetzt. Aus dieser Auffassung würde die Differenz zwischen Meno und Staat sich etwa ausgleichen lassen; aber die Data reichen nicht aus, diese Deutung sicherzustellen. In genau entsprechender Weise wie hier, als Ausdruck der angeborenen Grundlage der Erkenntnis, kommt die „wahre Vorstellung“ überhaupt kaum wieder vor. Nach dem Phaedo (73 A) sind von Haus aus in uns nicht wahre Vorstellungen, sondern „Erkenntnis und richtiges Denken“ (*ῥηθὺς λόγος*), was, da gerade diese Stelle übrigens deutlich auf den Meno zurückweist, fast einer absichtlichen Korrektur der dortigen Aufstellung gleich sieht. Aber doch verstärkt es die Vermutung, daß bei der „richtigen Vorstellung“ eigentlich die Erkenntnisfunktion in ihrer Ausübung nur ohne das Bewußtsein der Funktion als solcher vorschwebt. So ergibt sich zugleich zwar keineswegs ein Zusammenfallen, aber doch ein möglicher Übergang zu der am weitesten vom Meno

abweichenden Bedeutung der *δῆξα* im Theaetet und Sophisten, wo geradezu der Abschluß des Denkprozesses, der Entscheid des Urteils, als reifes Ergebnis des dialektischen Verfahrens selbst, dadurch bezeichnet wird.

Entstanden sind auch diese Schwierigkeiten durch die psychologische Wendung, welche die logische Untersuchung in der Wiedererinnerungslehre nahm. Das ist die bedenkliche Kehrseite der großen Errungenschaft des MENO: der Entdeckung des *a priori*. Die Erkenntnis, in der die Tugend besteht, muß Erkenntnis *a priori* sein, d. h. sie muß im Selbstbewußtsein wurzeln. Das ist das Ziel, auf das die drei vorigen Schriften hinstrebten und das im Meno erreicht ist. Wieder einen Schritt weiter führt die folgende Schrift, welche zum ersten Mal auch den Inhalt dieser Erkenntnis, das Gute, in grundlegender, ja vorläufig abschließender Weise bestimmt.

2. Gorgias.

Wie sehr der Meno in PLATOS Entwicklung eine entscheidende Wendung bedeutet, verrät das ihm sachlich und zeitlich nächststehende Werk,¹ der Gorgias, schon in der durchweg positiven Haltung, durch die es von den Schriften des im engeren Sinn sokratischen Charakters scharf absticht. Der Standpunkt einer bloß negativen Kritik ist endgültig und vollständig verlassen. PLATO setzt jetzt sozusagen sein Alles daran, zu einer zentralen, für immer festen Stellung in der entscheidendsten aller Fragen, der des Sittlichen, durchzudringen und damit zugleich die sichere Grundlage zu gewinnen für ein positives Wirken auf seine Zeit, nicht auf dem Wege der Öffentlichkeit, sondern auf dem weiteren aber sichereren der philosophischen Erziehung der zur einstigen Leitung des Gemeinwesens Berufenen. Die sittlichen Überzeugungen, die er vertritt, sind keine andern als die sokratischen, wie schon die Apologie und der Krito sie bezeugen; aber sie treten hier zum ersten Mal nicht nur als entschlossene Bejahungen, sondern als radikal begründete, zwingend bewiesene Erkenntnisse, als Sätze einer Wissenschaft vom Guten auf, wie sie SOKRATES nach den eigenen Zeugnissen PLATOS sicher nicht zu behaupten gewagt hat. Und nicht bloß die theoretischen Lehrsätze, sondern auch deren praktische Folgerungen, welche

¹ Zur Rechtfertigung dieses chronologischen Ansatzes s. Archiv f. Gesch. d. Philos. II, 394 ff. und HERMES XXXV, 401 f. Und GOMPERZ, Griechische Denker II, 278.

das ganze öffentliche Leben von damals verurteilen, nicht minder die kühne Absicht seines eignen Wirkens auf eine sittliche Reform des Staatswesens, das alles wird aufs positivste, mit dem Anspruch einer unausweichlichen logischen Notwendigkeit ausgesprochen. Man muß doch sagen, daß PLATO damit SOKRATES und den sokratischen Standpunkt seiner eignen ersten Schriften weit hinter sich gelassen hat.

Zwar noch immer läßt er den SOKRATES erklären, daß er nichts wisse von dem was er vorträgt (506 A, 509 A); aber doch habe noch jeder, der es anders zu sagen versuchte, sich lächerlich gemacht, wenn er von SOKRATES geprüft wurde (509 A, 527 AB); was man auf die früheren sokratischen Dialoge PLATOS, besonders den Protagoras und Meno, unbedenklich deuten darf. Noch entschiedener 509 A: was im Gespräch sich herausgestellt habe, das bleibe fest und wohlverwahrt mit eisernen und stählernen Gründen; 527 B: gegenüber so vielen Sätzen, die alle widerlegt wurden, bleibt dieser allein fest, ihn dürfen wir getrost zur Richtschnur des Lebens wählen. Nun handelt es sich hier überall, wie in den bisherigen Gesprächen, um die Begriffe des Sittlichen. Eben diese wurden bis dahin stets für noch nicht gefunden erklärt. Auch der Meno schloß damit, daß die Antwort auf die Frage: Was ist Tugend? noch ausstehe. Festgestellt wurde wohl, daß Tugend Erkenntnis ist und zwar des Guten, aber der Begriff des Guten war noch kaum in direkte Untersuchung gezogen, geschweige endgültig bestimmt. Im Gorgias zum ersten Mal wird er bestimmt. Das Gute wird ersichtlich, in negativer Hinsicht, endgültig geschieden von der Lust; es wird sodann positiv erklärt, zunächst allgemein und bloß formal als Endziel, ferner auch inhaltlich als Gesetz, Ordnung, als Eidos schon ganz im Sinne des unwandelbaren Urbilds, der „Idee“, wenn auch dieser Ausdruck nicht gebraucht wird. Wie wäre danach noch eine so ausschließlich negative Erörterung dieser selben Grundfragen möglich gewesen wie im Protagoras, Laches, Charmides und Meno? Auch über die besonderen Tugendbegriffe werden Festsetzungen getroffen, welche wesentlich mit denen übereinstimmen, die PLATO auch später, besonders im Staat, festgehalten hat. Im Protagoras, Laches, Charmides werden Sonderbegriffe einzelner Tugenden nahezu geleugnet, während der Meno die Frage unentschieden ließ.

Wie hätten auch die Grundbegriffe des Sittlichen im Dunkel bleiben dürfen, wenn PLATO mit solcher Selbstgewißheit sich als Lehrer des Sittlichen hinstellen, das Verhalten der großen Staats-

lenker und den gesamten öffentlichen Zustand seiner Stadt einer so in Grund und Boden verurteilenden Kritik vom sittlichen Standpunkt unterziehen durfte? Daß „Tugend lehrbar“, daß die Wissenschaft von ihr erreichbar sei, ist die unbedingte Voraussetzung dieser ganzen richterlichen Stellung, die er seiner Stadt, ja ganz Hellas gegenüber einzunehmen wagt. Und so ist für ihn diese Voraussetzung jetzt auch gar nicht mehr Gegenstand der Frage, sondern sie ist von Anfang bis zuletzt als entschieden angenommen und der ganzen Deduktion zu Grunde gelegt. Der gorgianischen Redekunst wird vorgerückt, daß sie nicht lehre, sondern nur überrede, nicht Wissen (*μάθηται*), sondern nur Glauben (*πίστις*), subjektive Überzeugtheit statt objektiver Gewißheit wirke, damit aber in jeglicher Kunde und, was am bedenklichsten, im Sittlichen den Schein an Stelle der Wahrheit auf den Thron erhebe. Eine echte Redekunst müßte vielmehr zum Fundament die Wissenschaft des Sittlichen selbst haben; was der greise Rhetor selbst, vor der überlegenen Dialektik des SOKRATES die Waffen streckend, endlich kleinlaut genug und freilich ohne innere Überzeugung einzuräumen sich gezwungen sieht.

Diese Selbstgewißheit der endlich zu festen Positionen durchgedrungenen wissenschaftlichen Forschung bestätigt auch die ganz neue Bedeutung, die dem Worte Philosophie beigelegt wird. Es besagte vor PLATO und noch in den Schriften seiner Frühzeit nichts mehr als „Bildungsstreben“, Studium zwecks höherer Bildung. „Philosoph“ war jeder um die höheren Stufen der Bildung Beflissene, so besonders der Schüler des berufsmäßigen „Bildungsmeisters“, des „Sophisten“. Dem steigenden Bildungsbedürfnis, das den eigenen Beruf des „Professors“ der höheren Bildung eigentlich hervorrief und zur Blüte brachte, war in seiner zugleich bescheidneren und tieferen Weise auch SOKRATES entgegengekommen; er aber wollte darum 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“. So diente ihm gerade dies Wort, die ausschließlich kritische, nicht nur undogmatische sondern antidogmatische Absicht seines Philosophierens in Erinnerung zu halten. So könnte es etwa noch gedeutet werden, wenn SOKRATES im Gorgias Philosophie seinen Beruf und seine Liebe (481 D) nennt. Aber es geht weit darüber hinaus, wenn er (482 A) erklärt: Nicht ich, die Philosophie spricht so, sie widerlege wenn du kannst. Das ist ganz, wie wenn man heutzutage von einem Satze „der

Wissenschaft“ redet. Und wenn dann durchweg dem Leben des Staatsmanns das des Philosophen gegenübergehalten wird, so will hier Philosophie etwas weit Anspruchsvolleres besagen als Bildungsbeflissenheit; es 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. Und weil der Ausdruck nicht bloß Wissenschaft, sondern zugleich den Anspruch bedeutet durch Wissenschaft das Leben auf neue Grundlagen zu stellen, so liegt darin für PLATO zugleich die direkteste Beziehung zu seinem persönlichen Wirken, zu dem auf dies erhabene Ziel gerichteten wissenschaftlich-sittlichen Verein, der um ihn sich zu bilden beginnt. Es ist im Gorgias allüberall deutlich zu erkennen: PLATO nimmt schon jetzt eine scharf bestimmte, hart angefochtene, aber eben durch die Wucht der Selbstbehauptung sich zusehends befestigende Stellung im Leben Athens ein. Er ist bereits gewissermaßen ein öffentlicher Charakter, trotz der erklärten privaten Art seines Wirkens und gerade in dieser anspruchsvollen Abseitsstellung. Er hat einen zwar noch kleinen (485 D), aber von nun ab rasch wachsenden Anhang hinter sich.

Aber kann denn, was der Gorgias von sittlicher Lehre entwickelt, mit dem Anspruch der Wissenschaft wirklich auftreten?

Jedenfalls die formalen Erfordernisse der Wissenschaft stehen dem Verfasser in bestimmtester Gestalt vor Augen. Die unsachliche Weise des gewöhnlichen Meinungskampfes ist mit überwältigender Wahrheit, man darf sagen, für alle Zeiten gültig gezeichnet: daß man durch Zeugenverhör, durch Stimmenzählen eine sachliche Frage zu entscheiden meint; daß man die Person des Behauptenden beurteilt, statt die Sache (*τὰ ὄντα*, 495 A) zu prüfen, sich jederzeit willig dem Logos, der logischen Kritik, wie ein Kranker dem Arzt, darzubieten (475 D, 505 C), und immer redlich seine Meinung herauszusagen, damit doch die Wahrheit zum Vorschein komme, was ein gemeinsames Gut ist. Bei unverdrossenem Suchen, bei strenger Wahrung der Folgerichtigkeit im Denken muß sie zu finden sein. Man muß nur den Gedankengang immer streng im Einklang mit den Voraussetzungen zu Ende führen (454 C). Die logische Verknüpfung der Voraussetzungen und Folgen wird unablässig (sehr ähnlich dem Meno) eingeschräfft (475 E, 461 A, 482 C, 490 E, 491 B, 498 E). Nicht nur die sokratische Induktion kommt zu häufiger Verwendung, sondern namentlich die Definition, das Verfahren mit Begriffen überhaupt hat eine überlegene Sicherheit und Bestimmtheit im Vergleich mit den bisherigen Schriften