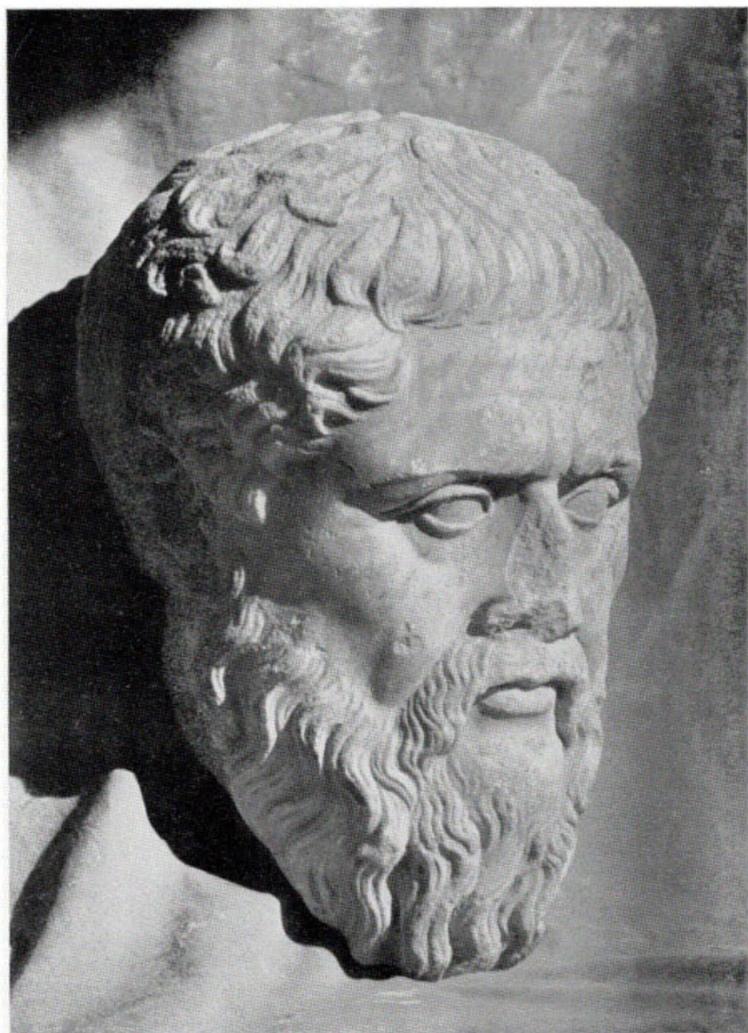


PAUL FRIEDLÄNDER, PLATON



PAUL FRIEDLÄNDER

PLATON

BAND I

SEINSWAHRHEIT UND LEBENSWIRKLICHKEIT

Zweite erweiterte und verbesserte Auflage



WALTER DE GRUYTER & CO.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung / J. Guttentag,
Verlagsbuchhandlung / Georg Reimer / Karl J. Trübner
Veit & Comp., Berlin

Berlin 1954

Mit acht Tafeln und einem Titelbild:
PLATON
(Antike Marmorkopie, wahrscheinlich nach dem Bronze-Original des
Silanion, Mitte des 4. Jahrh. v. Chr. —
Robert Boehringer, Platon. Bildnisse und Nachweise, 1935, Tafel 83.)

Archiv-Nummer 421254
Printed in Germany.
Copyright 1954 by Walter de Gruyter & Co.
Alle Rechte des Nachdrucks, einschließlich des Rechtes der
Herstellung von Photokopien und Mikrofilmen, vorbehalten.
Herstellung: J. Herper, Berlin..

UDALRICO · DE · WILAMOWITZ-MOELLENDORFF

ΤΩΙ · ΔΑΙΜΟΝΙΩΙ

ANNUM · OCTOGESIMUM · VITAE

FORTITER · INEUNTI

HOC · OPUS · OLIM · DEDICAVI

NUNC · RENOVATUM · ET · AUCTUM

EIUSDEM · MEMORIAE · VENERANDAE

REDEDICO

MDCCCXXVIII

MDCCCCLIII

**Was kann uns allein wiederherstellen?
Der Anblick des Vollkommenen.**

*Nietzsche,
Vorarbeiten zum Fall Wagner.*

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Das Vorwort der ersten Auflage war datiert: Marburg, am 18. Januar 1928. Die Kapitel I bis IX, dazu die beiden die jetzt XIV und XVI sind, bildeten damals den ersten Band, XV und XVII wurden später auf Englisch in den Vereinigten Staaten veröffentlicht. Diese 13 Kapitel sind für die vorliegende zweite Auflage überarbeitet worden. Kapitel X bis XIII sind hier zum ersten Mal gedruckt.

Für ihre Hilfe danke ich den Freunden Rudolf Bultmann, Hermann Fränkel, Hans-Georg Gadamer, Ernst Grumach, Walther Kranz. Die ständige Mitarbeit von Frau Bertha Stenzel hat dieses Buch vor vielen Mängeln bewahrt. Herrn Robert Boehringer verdanke ich die Aufnahme seines Platon-Kopfes, die hier mit seiner Erlaubnis als Titelbild wiedergegeben wird.

Den Kuratoren der Bollingen Foundation gebührt mein besonderer Dank für das Forschungsstipendium, das es mir möglich macht, meine Zeit wissenschaftlicher Arbeit zu widmen.

Los Angeles, Californien,

24. IV. 1953.

P. F.

INHALT

TEIL I

	Seite
Kapitel I: Mitte und Umkreis	3
Kapitel II: Daimon	34
Kapitel III: Arrheton	63
Kapitel IV: Akademie	90
Kapitel V: Das geschriebene Werk	114
Kapitel VI: Sokrates bei Platon	133
Kapitel VII: Ironie	145
Kapitel VIII: Dialog	164
Kapitel IX: Mythos	182

TEIL II

Kapitel X: Intuition und Konstruktion (Eine Brücke zu Bergson und Schopenhauer)	225
Kapitel XI: Aletheia (Eine Auseinandersetzung mit Martin Heidegger)	233
Kapitel XII: Dialog und Existenz (Eine Frage an Karl Jaspers)	243
Kapitel XIII: Über die platonischen Briefe	249
Kapitel XIV: Platon als Geograph (Die Anfänge der Erdkugelgeographie)	260
Kapitel XV: Platon als Physiker (Atom - Aufbau und Atom - Zertrümmerung in Platons Timaios) .	284
Kapitel XVI: Platon als Städteplaner (Die Idealstadt Atlantis) .	300
Kapitel XVII: Sokrates in Rom .	306
ANMERKUNGEN	319
INDICES	
A. Inhaltsübersicht	373
B. Namen und Sachen .	383
C. Platons Schriften .	390

ERSTER TEIL

KAPITEL I / MITTE UND UMKREIS

„Einst als ich jung war“ — so schreibt Platon fünfundsiebzig-jährig in seinem Briefmanifest „An die Freunde und Anhänger Dions“ — „erging es mir wie ja vielen: ich gedachte, sobald ich erst mein eigener Herr wäre, geradwegs an die Geschäfte der Staatsgemeinde zu gehen. Und es trafen mich gewisse Schicksalsfälle im Staatsleben folgender Art. Da von vielen die damalige Verfassung angefeindet wird, so kommt es zu einem Umsturz. Und bei diesem Umsturz traten einundfünfzig Männer an die Spitze als Regierende, elf in der Stadt, zehn im Piräus, und dreißig bildeten die höchste Regierungsbehörde mit unumschränkter Gewalt. Unter ihnen hatte ich manche Verwandte und Bekannte, und so riefen sie mich denn sofort, als ob mir das zukäme, herbei zum Mittun an diesen Dingen. Und mir ging es, wie das bei meiner Jugend nicht verwunderlich war: ich glaubte, sie würden unter ihrem Regiment nunmehr den Staat aus einem Leben der Ungerechtigkeit zu gerechter Art führen. So richtete ich meinen Sinn sehr gespannt darauf, was sie tun würden. Wie ich denn nun sah, daß die Männer in kurzer Zeit die frühere Verfassungsform als reines Gold erwiesen — unter anderem wollten sie meinen älteren Freund Sokrates, den ich ohne jede Scheu den gerechtesten Mann jener Zeit nennen möchte, zusammen mit andern gegen einen der Bürger absenden, damit er diesen mit Gewalt zum Tode führe, offenbar um ihn zum Teilhaber an ihrem Tun zu machen, ob er mochte oder nicht; er aber verweigerte den Gehorsam und wollte lieber das Schlimmste auf sich nehmen, ehe er ihr Hel-

fershelfer bei unfrommem Tun würde, — wie ich also dies alles mitansah und noch anderes durchaus nicht Unerhebliches von solcher Art, da überkam mich ein Ekel und ich zog mich zurück von jener Verderbnis. Nicht lange, so stürzten die Dreißig und mit ihnen jenes ganze System. Und wiederum zog mich, langsamer freilich, aber doch die Sehnsucht mitzutun an dem gemeinen Wesen. Es begab sich nun allerdings auch in der Wirrnis, wie sie damals herrschte, vieles, was einen empören konnte. Und es war ja auch nicht weiter zu verwundern, wenn manche Menschen schwere Rache an ihren Feinden nahmen im Verlauf der Revolution. Dabei befließigte sich die damals zurückkehrende Partei großer Mäßigung. Und doch geschieht das neue Unheil, daß unseren Gefährten, eben diesen Sokrates, gewisse Machthaber vor Gericht ziehen, indem sie eine höchst verbrecherische Beschuldigung auf ihn werfen, die am allerwenigsten zu Sokrates paßte. Denn auf Frevel gegen die Götter des Staates lautete die Klage und erkannten die Richter und brachten den Mann zum Tode, der an der verbrecherischen Verhaftung eines Gesinnungsgenossen der damals verbannten Partei nicht hatte teilnehmen wollen, als sie selbst verbannt und im Elend waren. Wie ich nun diese Vorgänge betrachtete und die Menschen, die die Staatsgeschäfte in der Hand hatten, und die Gesetze und die Sitten, und je mehr ich alles dies durchschaute, und je mehr ich an Alter zunahm, um so schwerer schien es mir zu sein, in rechter Weise die Staatsgeschäfte zu führen. Denn ohne befreundete Männer und treue Gefährten war es überhaupt nicht möglich, etwas zu tun — und die waren unter den alten Bekannten nicht leicht zu finden, weil unser Staat nicht mehr in Sitte und Tun der Väter lebte, und andere neue zu erwerben war unmöglich ohne große Schwierigkeit — und andererseits nahm die Verderbnis in Gesetzgebung und Sitte in einem erstaunlichen Grade zu. So geschah es denn, daß mich, der ich anfangs so großen Trieb in mir verspürt hatte zum Wirken an dem gemeinen Wesen, schließlich ein Schwindel überkam, wenn ich auf diese Dinge blickte und alles ganz und gar dahinstürzen sah. Ich ließ zwar nicht ab, Betrachtungen darüber anzustellen, wie es besser werden könnte in eben diesen Dingen und überhaupt mit dem ganzen Staatswesen. Zum Handeln hingegen wartete ich immer den rechten Augenblick

ab, bis ich schließlich zu der Einsicht kam über alle jetzigen Staaten, daß sie samt und sonders in schlechter Verfassung sind. Denn mit ihren Gesetzen steht es nahezu heillos, wenn nicht eine bewußte Tätigkeit von geradezu wunderbarer Art mit günstigem Zufall zusammentrifft. Und so fand ich mich denn gezwungen mit einem Preise auf die rechte Philosophie auszusprechen, daß allein von ihr aus möglich sei, was im Staat gerecht ist und im Leben des Einzelnen, all dies zu erkennen. Also würden ihres Elends kein Ende finden die Geschlechter der Menschen, ehe nicht das Geschlecht derer, die recht und wahr philosophierten, zur Macht im Staat käme oder aber das der politischen Machthaber durch irgendwelche göttliche Fügung wirklich zu philosophieren begönne. Mit dieser Überzeugung kam ich nach Italien und Sizilien, als ich zum ersten Mal dorthin ging¹⁾."

So blickte Platon als Greis auf die Zeit seines geistigen Werdens zwischen dem 18. und dem 40. Lebensjahre. Vielleicht hat Goethe recht, daß „die eigentümliche Weise, wie der Einzelne sein vergangenes Leben betrachtet, niemand mit ihm teilen kann“, und wir würden dankbar alle Zeugnisse aufnehmen, die das Selbstzeugnis zu ergänzen oder das Bezeugte noch von anderswoher zu sehen uns erlaubten. Aber für die Erkenntnis, wie Platon geworden ist, besitzen wir zuletzt gar nichts als dieses Stück Autobiographie, — das freilich seinen Stand zu behaupten hat gegen die vielen, die das Briefmanifest dem Platon abzusprechen bemüht gewesen sind, und gegen die Skepsis des einen Nietzsche, der „auch einer Lebensgeschichte Platons, von ihm selber geschrieben, keinen Glauben schenken würde, so wenig als der Rousseaus oder der Vita Nuova Dantes“²⁾).

Jenes Dokument widerspricht allerdings den verbreiteten Vorstellungen von Platon. Ihn haben große Denker der späteren Jahrhunderte als ihren Vorgänger gesehen. Er gehört in die Geschichte der abendländischen Metaphysik hinein. Innerhalb ihres Problemablaufs entdeckt er Wahrheiten auf dem Grunde von Wahrheiten, die etwa Parmenides, Heraklit, Sokrates entdeckt haben, und andere Philosophen führen seine Probleme weiter. „Nach den vorher genannten Philosophien trat die Lehre des Platon auf, die im allgemeinen diesen folgte, in man-

chem aber auch Eigenes abweichend von der Philosophie der Italiker brachte.“ Kann man schöpferische Fülle schärfer auf eine ganz bestimmte, problemgeschichtliche Ebene projizieren, als Aristoteles (Metaphysik A 6) es hier tut? So ist er es, auf den sich jene Denkform berufen darf. Ja ob nicht Platon selbst bereits sich in dieser Dimension sehen konnte, ließe sich fragen, wenn man im *Phaidon* den Sokrates über sein eigenes philosophisches Werden berichten hört. Aber das bleibt ohne Antwort, und in dem Brief jedenfalls ist nichts davon.

Nun ist die Überschau des Briefes gewiß nicht vollständig. Das würde schon der Begriff „Philosophie“ beweisen, der am Schluß aufspringt, ohne daß irgendwie gesagt würde, wie es zu dieser Philosophie gekommen sei. Platon weiß sich als den Entdecker einer metaphysischen Welt, und die rechte Philosophie, von der er in dem Briefe spricht, was ist sie anders als eben die Erkenntnis der ewigen Formen und ihres wahren Seins? Aber auch er zog nicht aus, diese neue Welt zu erreichen. Er suchte den Staat, und auf der Suche nach dem wahren Staat fand er das Ideenreich.

Wie das genauer zu verstehen ist, und daß es gar nicht anders sein konnte, wird deutlicher aus den geschichtlichen Bedingungen, unter denen Platon heranwuchs. Er war durch Ort und Zeit seiner Geburt und die Gesellschaftsschicht, der er entstammte, nicht dazu bestimmt, als Philosoph sein Leben zu führen, wie seit Jahrhunderten ein Mensch hineingeboren wird — und nicht zuletzt durch Ihn — in ein großes Philosophieren, das durch die Geschlechter der Menschen geht. „Als ich in die Philosophie eintrat“, schreibt Dilthey einmal. Platon hätte so nicht sagen können. Denn völlig anders war die geistige Lage für einen Menschen, der zu Beginn des großen Krieges in Athen aus vornehmem Geschlechte geboren ward.

Attika lag, ein kleines Land von Grundherrschaft, Bauern und Schiffen, noch im Dämmern seines eben anbrechenden Tages, damals als die Sonne Homers schon hell über Ionien stand. Von der Welle der Wissenschaften und der Metaphysik, die sich in Milet erhob und in das italische Kolonialland hinüberschlug, wurde Athen nicht berührt. Während man drüben Sonnenfinsternisse berechnete, Erdkarten und Globen konstruierte und dem Urgrund des Weltwesens nachsann, bauten Solon und

Peisistratos den Athenern ihren Staat und schafften den reichen Künsten des Ostens Eingang bei dem jugendlichen Volk. Während in Ionien und in Groß-Griechenland das eine gegensatzfreie Sein und das Gesetz des ewigen, ewig gegensätzlichen Werdens wechselweis zu Beherrschern der Welt erhoben wurden und das Forschen über Ordnung, Baustoff und Sinn der Welt weiterging, gründet Athen den Staat freier Bürger, schlägt den Perser und schenkt der Welt die Tragödie. Freilich ordnete die ionische Naturphilosophie nach Athen ihren ersten großen Vertreter in Anaxagoras ab, dessen neue Weisheit sich den Herrscher Perikles ebenso wie den Dichter Euripides gewann. Aber er war ein Fremder, und Fremde waren wohl auch die jüngeren „Physiologen“ alle, die in Athen auf Beifall, Gelächter oder Feindschaft stießen. Und bald war es an der Zeit, daß man aus den Widersprüchen dieser Physiologie und aus den „erkenntnistheoretischen“ Gedanken der Früheren die skeptischen Folgerungen zog.

Auch Gorgias und Protagoras, die Sophisten, kamen als Gäste nach Athen. Ihnen lief die athenische Jugend zu, weil sie dort eine neue Art des geliebten Wettkampfes kennen lernte und ihrer Gier nach Macht sich bisher unbekannte Waffen darboten. Aber wenn man den Verkäufer dieser neuartigen Ware mit Ehren empfing, sein Gewerbe hätte kein Athener ausüben mögen. „Würdest du dich nicht schämen vor den Hellenen als Weisheitslehrer zu erscheinen?“ so fragt Sokrates bei Platon einen jungen Athener, der gar nicht früh genug Schüler des eben zugereisten Protagoras werden kann. Und seine Antwort: „Ja beim Zeus, mein Sokrates, wenn ich sagen soll was ich denke“, wäre das Bekenntnis jedes wohlgearteten Atheners gewesen (Protagoras 312 A).

Aristoteles berichtet, da wo er die Philosophie seines Lehrers in die Folge der metaphysischen Systeme einreihet (Met. A 6), Platon sei von Jugend an mit dem Herakliteer Kratylos in vertrautem Umgang gewesen und habe durch ihn die Lehre vom ewigen Fluß und von der Unmöglichkeit wahrer Erkenntnis erfahren. Dann aber habe ihm Sokrates in den ethischen Begriffen etwas gezeigt, was nicht der Wahrnehmungswelt angehört, und so habe er dies „Ideen“ genannt. Man kann den Aristoteles kaum ärger mißverstehen, als wenn man diese

Konstruktion, die nur in ihrer Richtung auf seine eigenen Probleme Sinn hat, zu einem geschichtlichen Bericht über Platons wahre geistige Entwicklung umdeutet. Dann freilich ist es nicht mehr schwer, der skeptischen Periode in dessen Leben noch eine materialistische vorausgehen zu lassen. Man braucht nur das was Sokrates im *Phaidon* von seinem philosophischen Werden erzählt, biographisch zu nehmen und auf Platon zu übertragen³). Aber von derlei modernen Hypothesen abgesehen: wir wissen nicht im mindesten, wie tief ihm überhaupt solche „philosophischen“ Gedanken damals gegangen sein mögen, die etwa durch Kratylos und gewiß auch durch andere an ihn herankamen. Und selbst wenn es zu einer Verzweiflung an aller Erkenntnis gekommen wäre — was freilich mehr nach Doktor Faust als nach einem antiken Menschen klingt —, so gab es ja noch die Welt des Handelns. Und hätte er handeln können, dann wären vielleicht alle Grübeleien verflogen, nicht viel anders als Byronischer Weltschmerz und Feuerbachische Skepsis für den jungen Bismarck vorbei war, da er das Leben zu packen bekam.

Nein, ein Athener, in dessen Ahnentafel Solons Name stand, konnte auch am Ende des 5. Jahrhunderts nur Staatsmann werden wollen. „Führender Mann in der Polis werden“, das will jeder mit zwanzig Jahren oder noch früher: Alkibiades in Platons gleichnamigem Dialoge, Platons Bruder Glaukon in Xenophons Erinnerungen, Platon selber in dem Rückblick des großen Briefes. Nur mit dem Unterschiede, daß für ihn hier jene tiefe Problematik einsetzt, die in seinem Leben die Wende bringt.

Je mehr eines Menschen Leben in das Wesentliche hineinreicht, um so symbolhafter sieht er, was vor ihm geschieht. Platon sah die Zersetzung Athens in dem Schicksal des Sokrates unmittelbar. Wenn Athen seinen treuesten Diener nicht mehr ertrug, der immer für diese Stadt zu sterben bereit war und wirklich für ihre Gesetze starb — wenn die aristokratischen Revolutionäre ihn zum Mitschuldigen an ihrer Gewalttat machen wollten, ihn, der immer die Willkür der Augenblicksmajoritäten bekämpft und das Regiment der „Besten“ gefordert hatte — wenn mit einer unerhörten Verkehrung alles Sinnes eben die demokratische Restauration ihn verurteilte, der sich

den Oligarchen verweigert hatte gerade gegen einen Angehörigen der Demokratie — dann gab es den Staat nicht mehr, den die Vorfahren geschaffen und in dem sie gewirkt, sondern sein Raum war erfüllt durch ein politisches Treiben, welches sich von den tiefsten Wurzeln gelöst hatte.

Staatsmann sein: das war für Platon, als er noch entschlossen war es zu werden, nicht ein vom Leben gesonderter Beruf. Denn Aristoteles hat mit seiner Definition des Menschen als eines „staatlichen Wesens“ nur das in Begriffe gefaßt, was jedermann lebte. Wie gewinne ich Arete und wie werde ich Staatsmann: das waren die Fragen, die vor jedem Werdenden standen, und beide waren zuletzt eine. Konnte man nicht Politiker werden, so war das nicht — wie etwa heute — die Aufforderung einen anderen Beruf zu wählen, sondern der Mensch war in seinem Wesen verneint. Also bedeutete jene Unmöglichkeit, die Platon in dem Schicksal des Sokrates bildhaft sah, entweder die Vernichtung des Lebens oder die Forderung, es auf einer ganz anderen Ebene neu zu gründen. Das aber hieß — da die Zeit noch lange nicht gekommen war, die den Einzelnen ohne das vermittelnde Glied seiner Gemeinschaft in das All hineinstellte — Neugründung des Menschen und zugleich seines Staates. Und hatte nicht eben Sokrates gezeigt, wie man das anfangen müsse? Nicht mehr an Institutionen galt es zu flicken, die Substanz mußte erneuert werden. Ohne daß der Mensch „tugendhaft“ gemacht würde, war an die Arete des Staates nicht zu denken. Indem Sokrates nach der „Tugend“ fragen lehrte, hatte er das Werk der Erneuerung schon begonnen. Er hatte allein gewußt, was notwendig ist, und war so der einzige wahrhaft politische Mensch gewesen (Gorgias 521 D). Wenn durch seinen Mund Platon die Forderung erhob, die Philosophen müßten Herrscher sein oder die Herrscher Philosophen, so war das nicht ein „Exzeß des philosophischen Selbstbewußtseins“ (Burckhardt⁴), sondern in ein Epigramm gedrängt die Einsicht, die gerade dem Politiker aus dem Erlebnis jener Weltstunde und des sokratischen Daseins in ihr aufstieg.

Wir können doch zuletzt nicht anders als „die eigentümliche Weise, in der Platon sein vergangenes Leben betrachtet, mit ihm teilen“⁵). Gewiß ist dieses Werden zu reich, als daß eine noch so weite Formel es umschreiben könnte. Dennoch ist dafür,

daß er das Wesentliche gültig gesehen hat, sein eigenes Werk beweisend. Der *Staat* und die *Gesetze* übertreffen schon an Umfang jede andere seiner Schriften um ein Vielfaches. Die Betrachtung seines literarischen Gesamtchaffens muß den *Staat* geradezu in dessen Zentrum setzen, und es liegt im Sachgehalt, wenn man die meisten der früheren Dialoge auf ihn geraden Weges führen sieht. Sein Bau wiederum wird von jener Überzeugung, daß die wahren Herrscher und die wahren Philosophen eins seien, bis in das Innerste bestimmt, und gerade in seiner Mitte kehrt das scharf gespitzte Epigramm des *Siebenten Briefes* von den Philosophen-Herrschern wieder. Schließlich erscheint Platons Leben erfüllt von immer erneuten Versuchen, in dem Staat seiner Zeit trotz allem jene Paradoxie zu verwirklichen. Was aber bedeutet sie zuletzt? Auf diese Frage antwortet eine kurze Besinnung über das Wesen des griechischen Staates.

Der griechische Staat ist ursprünglich im Göttlichen gebunden. Bei Homer verleiht Zeus den Königen Zepter und Fürstenrecht. Hesiod macht die Themis zur Gemahlin des Zeus und gibt ihnen als Töchter neben den Moiren, den großen Schicksalswesen, die den sterblichen Menschen Gutes und Ubles schenken, die drei Horen, in deren Namen Eunomie, Dike, Eirene das Gesetz der menschlichen, der „staatlichen“ Gemeinschaft ausgedrückt ist. Auch wer als Verbrecher oder Tyrann das Recht verletzte, erkannte seine Göttlichkeit an, wenn er das Wort Themis oder Dike aussprach. Als dann an die Stelle ursprünglicher unerschütterter Sicherheit das Fragen und Forschen tritt, gründet Heraklit metaphysisch den Staat in den Kosmos. Denn warum „soll das Volk kämpfen für sein Gesetz wie für seine Mauer“? Weil die Ordnung des Staates ein Teil ist von der großen Ordnung der Welt. Genährt werden ja alle die menschlichen Gesetze von einem einzigen, dem göttlichen. Herrscht es doch so weit, wie es will, und es reicht aus für alle (und alles) und ist noch darüber⁹⁾“.

Daß Heraklit damit kein willkürliches Gedankenspiel gespielt hat, darf man wohl glauben. Haben doch gerade jene frühesten Denker wie im Wetteifer miteinander Dike aus der menschlichen Gemeinschaft ins Weltall versetzt. Anaximander sieht in der Vernichtung alles Gewordenen die Strafe und Buße (δικην

καὶ τίσιν), welche die Dinge einander zahlen für die „Ungerechtigkeit“ (ἀδικία) ihres Werdens. Der Dike vertraut Parmenides die Schlüssel zu dem Tore, durch das die Pfade von Tag und Nacht gehen, und die Fesseln, in denen das eine Sein unbeweglich und unveränderlich gebunden liegt. Ausdruck kosmischer Notwendigkeit — um es dem heutigen Denken anzunähern — ist Dike auch für Heraklit. Sie sorgt durch „ihre Schergen, die Erinnyen“ (Ἐρινύες Δίκης ἐπίκουροι), daß „Helios seine Maße nicht überschreite“. Und wenn wiederum Heraklit die Gegenmächte „Recht“ und „Streit“ in eins setzt, dann scheint durch das mythische Kleid kaum verhüllt seine Urvision von dem Weltgesetz der „gegengespannten Harmonie“ hindurch. So weitet sich hier die Rechtsordnung des Staates ins All und gewinnt dort der Staat und sein Gesetz im Gedanken die Erhabenheit zurück, die ihm in einer langsam sich entgöttern- den Wirklichkeit zu schwinden begann⁷⁾.

Denn so fest waren jene Bindungen nicht, daß nicht wenige Menschenalter raschster Bewegung genügt hätten sie aufzulösen. Die Sonderung des Ich aus der Gemeinschaft hatte sowohl im Gedanken wie im Leben immer zugenommen. Die weite Umschau über viele Völker und ihre verschiedenen Sitten hatte die eigenen Satzungen den anderen vergleichbar gemacht und mit der Überzeugung von ihrer Einzigartigkeit den Glauben an ihre Notwendigkeit erschüttert. Die großen Einzelschicksale des tragischen Zeitalters hatten die Gerechtigkeit, die bis dahin im Staat und im Göttlichen fest gegründet war, zur Frage werden lassen. Jetzt lehrten die „Doppelreden“ des Sophisten, gerecht und ungerecht sei dasselbe; was einmal gerecht, sei das andere Mal ungerecht; das Ungerechte könne so gut sein wie das Gerechte, ja besser als das Gerechte. Kritias ersann — ähnlich wie Demokrit, Epikur und die Aufklärer der neueren Zeit — eine Geschichte der menschlichen Zivilisation, in der kluge Einzelmenschen den tierischen Urzustand durch Gesetze überwandten, „damit das Recht Tyrann sei und die Gewalt zur Sklavin habe“. Und ebenso menschlich oder allzumenschlich wurde für Antiphon der Nomos zu dem, was man setzt, was man übt, worüber man sich einigt; und was bei Heraklit ein Teil der großen Weltordnung gewesen war, das tritt nun der Physis gegenüber als ein ganz Anderes, ja oft-

mals entgegen als eine feindliche Macht: „In den meisten Fällen ist das, was nach der Satzung gerecht ist, der Natur feindlich“, und „Was von den Satzungen als nützlich hingestellt wird, das sind Fesseln der Natur“⁸⁾). Pindar ehrt den Nomos als den „König der Götter und Menschen“, der Sophist Hippias (bei Platon) haßt ihn als einen „Tyrannen, der vieles wider die Natur erzwingt“.

Wo noch etwas von dem alten Gefüge vorhanden war, das Welt und Staat in eins band, da war es undicht geworden. Von den feindlichen Brüdern, die Euripides in den *Phönizierinnen*⁹⁾ zum Redekampf wie später zum Schwertkampf einander gegenüberstellt, umkleidet der eine seine Gewalt mit dem Namen des Rechtes, das ihm keine Gottheit mehr ist. Der andere bekennt sich offen zu „der Göttinnen größter, der Tyrannei“. Kein Wunder, daß es der Mutter nicht gelingt den Bruderzwist zu beschwören, da sie nur die Göttin „Gleichheit“ zur Hilfe aufzubieten weiß. Isotes hat dem Menschen Maß und Gewicht geordnet. Unter ihrem Gesetz geschieht es, daß „der Nacht glanzloses Auge und der Sonne Licht den immer gleichen Kreis des Jahres geht“. So herrscht sie auch, heißt es, zwischen Menschen und Staaten, „die mit den Freunden stets den Freund und Staat mit Staat und Kampfgenoß mit Kampfgenoß zusammen bindet“. Aber wo man die Göttlichkeit der Dike vergißt, muß Isotes sich als ein Wortgespenst erweisen, das keine Gewalt mehr über die Seelen hat. Das heilige Band ist gelockert, zerrissen, die Willkür entbunden, der „tyrannische Mann“ löst sich aus den Banden der Dike.

In Sokrates fand Dike ihren Verfechter. Nach der Entschwundenen wieder forschen zu lehren, vor diese Aufgabe stellte ihn die Weltstunde, in die er hineingeboren war. Und nur darum hat er „die induktive Methode und die Definition erfunden“ oder „die Wissenschaft begründet“ — wenn er und soweit er das getan hat!¹⁰⁾ — weil er im Logos, in dem unendlichen Zwiegespräch, nach dem, wovon denn eigentlich die Rede sei, nach dem „Was ist?“, nach der Gerechtigkeit, den „Tugenden“, der einen „Tugend“ fragte und forschte. Er sucht sie; denn wie sie in Stadt und Staat der Väter geherrscht hat, so muß sie, wenn auch noch so verborgen, immer wieder zu finden sein. Ja er stirbt unter ihrem Gebot nach dem Befehl dieses Staates, der

noch in seinem Verfall von ihrer Herrschaft zeugt: also muß sie sein.

Platon begegnet dem Sokrates. Er findet den eigenen noch sehr unbestimmten Willen, „sich sogleich dem gemeinen Wesen zu widmen“, durch jenes Fragen in eine besondere Richtung geleitet. „Für mich gibt es nichts Dringlicheres als so tüchtig wie irgend möglich zu werden. Und dazu, glaube ich, kann niemand mir entscheidender die Hand reichen als du.“ So spricht im *Symposion* Alkibiades zu Sokrates, und so hat Platon ihm gegenüber gesagt oder empfunden. Und von Sokrates hat er die Worte vernommen oder zu vernehmen gemeint, die er ihn in einem anderen Dialoge zu dem jungen Alkibiades sprechen läßt: „Alle deine Pläne können ohne mich ihre Vollendung nicht finden; denn soviel vermag ich über deine Dinge und über dich.“ So ergreift ihn Leben und Tod des Meisters als sein eigenes Schicksal.

Platon besaß, was dem Sokrates, ohne daß er dessen bedürftig war, fehlte: das bildnerische Auge des Hellenen, ein Auge, verwandt jenem, mit dem Polyklet in den Läufern und Speerwerfern der Palästra den Kanon, Phidias in den zeushaften Menschen (*δίοι ἄνδρες*) das Zeusbild Homers erschaut hat; verwandt auch dem, das der griechische Mathematiker auf die reinen geometrischen Formen richtet. Es möchte scheinen, als ob Platon dieser Gabe, die unter allen Denkern ihm am meisten zu Teil geworden ist, sich selbst bewußt war. Oder ist es ein Zufall, daß man bei ihm zuerst das Wort vom „Auge der Seele“ antrifft¹⁾?

Vor ihm hat wohl ein Dichter wie Aischylos einmal kühn von einem Verstand gesprochen, welcher Augen hat (*φρένα ὠμωστωμένην*), wie umgekehrt Pindar von einem blinden Herzen (*τυφλὸν ἦτορ*). Sodann trifft man bei den Dichterphilosophen Parmenides, Empedokles, Epicharm auf die Forderung, daß man „mit dem Geiste sehen“ müsse, wo denn in einer halb dichterischen, halb erkenntniskritischen Wendung der Gegensatz zum leiblichen Sehen gemeint oder ausgedrückt ist. In der Sophistik klingt das nach, wenn Gorgias von den Erforschern des Droben (*μετεωρολόγοι*) spricht. „die das Unglaubliche und nicht Offenbare den Augen der Einbildung (*τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν*) deutlich erscheinen lassen“, und nicht viel anders setzt noch der sophis-

tische Verfasser einer hippokratischen Schrift beim Arzte dem Gesicht der Augen das Gesicht des Geistes gegenüber (ἡ τῆς γνώμης ὄψις)¹²). Dies ist alles sehr griechisch, wenn auch untereinander mannigfach verschieden. Aber es ist noch weit von der Leiblichkeit und systematischen Bedeutung des platonischen Bildes.

Zwar scheint von den letzten Beispielen nicht weit abzustehen der Satz des *Symposion* (219 A), „das Gesicht der Denkkraft (ἡ τῆς διανοίας ὄψις) beginne scharf zu blicken, wenn das der Augen seine Sehschärfe zu verlieren sich ansichke“. Doch Platon geht viel weiter. Hatte er schon in einem schönen Gleichnis des *Großen Alkibiades* den Erkenntnisprozeß im Sehen des Menschenauges abgebildet, so schöpft dann das Höhlengleichnis des *Staates* aus diesem Parallelismus seine besten Kräfte¹³). Und da ist es kein Zufall, wenn in einer Erörterung, die besonders deutlich das Seelische und das Leibliche, das „Werkzeug in der Seele, mit dem ein jeder lernt“, und das Auge des Leibes vergleichend nebeneinander stellt (518 C) — wenn dort von den Bleigewichten der Sinnlichkeit gesprochen wird, die das „Gesicht der Seele“ (τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν) abwärts kehren, daß es sich nicht herumwenden kann zu dem Wahren (519 B). Später heißt es von den mathematischen Wissenschaften und der Astronomie, „daß durch sie in jedem ein Werkzeug der Seele (ὄργανόν τι ψυχῆς) gereinigt und belebt werde, das zugrunde gehe und erblinde unter den anderen Beschäftigungen, da es doch wichtiger sei dies zu erhalten als zehntausend Augen: denn durch dies allein wird die Wahrheit gesehen“ (527 DE). Und von dort ist es nur noch ein kleiner Schritt, bis jenes „Organ“ geradezu „Auge der Seele“ genannt wird (533 D): das sei vergraben in Schlamm, und allmählich ziehe und führe die dialektische Methode es empor zu dem höchsten Intelligiblen, welches gerade hier wieder dem erhabensten Schaubild der sichtbaren Welt geglichen worden war (532 B). So steht lange vorbereitet und mit dem letzten Ziel dieses wichtigsten Zusammenhanges, der Lichtmetaphysik und der Ideenschau, innig verbunden endlich das Bild fertig da: die Seele, gedeutet nach dem Muster des Leibes, hat Augen zu sehen wie er, nur daß diese Augen auf die ewigen Formen gerichtet sind.

Platon ist ein Dichter, der sich ohne Absicht in seinen Bildern nicht leicht wiederholt. Der Seelenmythos des *Phaidros* spricht von dem Rossegespann und seinem Wagenlenker, von dem Gefieder der Seele, und man erkennt, warum das Auge nicht ganz hineinpassen würde in diesen Bildzusammenhang. Aber man wird doch versucht an das Bild des *Staates* zu denken, wenn wieder und immer wieder Ausdrücke aus dem Bereich des Sehens begegnen. Die unsterblichen Seelen schauen das was außerhalb des Himmels ist. Die Denkkraft (*διάνοια*) des Gottes sieht bei der Himmelfahrt die Gerechtigkeit selbst, sieht das Maß, sieht die Erkenntnis, und nachdem sie so das wahrhaft Seiende geschaut und sich daran genährt hat, kehrt sie nach Hause zurück. Von den Menschenseelen kann die beste eben mit dem Kopfe des Lenkers hinaufreichen in den äußeren Raum und mit Mühe das Seiende sehen. Aber zur Natur der Menschenseele gehört es, daß sie die Wesenheiten zu Gesicht bekommen hat, und wenn der Mensch aus vielen Wahrnehmungen die eine „Form“ im Denken zusammenfaßt, so geschieht es aus einem Erinnern an das, was die Seele gesehen hat in der Gefolgschaft des Gottes. Da könnte man oft das Wort vom Auge der Seele einsetzen. Fast wie die Lösung eines Rätsels drängt es sich auf im *Symposion*, dort wo Diotima dem Sokrates zeigt, was er am Ende seines Stufenweges erfahren werde. Rein, unvermischt, ungetrübt von aller sterblichen Nichtigkeit, eingestaltig (*μονοειδές*) wird ihm dort das Göttlich-Schöne sichtbar. Er „erblickt es mit dem, womit es sich erblicken läßt“ (*ὁρῶντι ᾧ ὁρατόν* 212 A) — man ergänzt leicht: mit dem Auge der Seele. Und ein letztes Mal klingt dasselbe Bild im *Sophistes* (254 A) nach, derart, daß man den Bildzusammenhang, in dem es entstanden war, noch von fern zu gewahren meint: der Philosoph verweile bei dem Urbild des Seienden, und er sei wegen des Glanzes an diesem Ort nicht leicht zu erblicken, weil bei den meisten die Augen der Seele unkräftig seien, den Blick auf das Göttliche zu richten. Aristoteles nennt ein einziges Mal in der *Ethik* das Denken (*φρόνησις*) „Auge der Seele“, und so fremdartig steht inmitten Aristotelischer Sachlichkeit dieses Bild, daß man die Beziehung auf Platon nicht verkennen kann¹⁴). Noch in Platons Lebenszeit mag eins oder das andere jener Geschichtchen zurückgehen, in denen die Kyniker sich

lustig machen über das Auge, mit dem er die „Pferdheit“, oder den Geist, mit dem er die „Tischheit“ zu Gesicht bekomme. Dann spottet Epikur oder einer seiner Schüler, gegen die Platonische Kosmologie kämpfend, über die „Augen des Geistes“, mit denen Platon die Werkstatt der Welt angeschaut habe⁴⁵). So früh, scheint es, hatte sich die unvermeidliche Rederei jenes hohen Bildes bemächtigt. In späterer Zeit findet man es meist bei sehr entschiedenen Platonikern, Philon, Plotin, Proklos, Augustinus, oder es wird sonst irgendwie deutlich, daß die Blume aus Platons Garten gepflückt ist.

Es ist allerdings kein Zufall, daß Platon zuerst, soviel wir wissen, von dem Auge der Seele gesprochen hat, daß er es gerade dann tut, wenn er die letzten Ziele seines Philosophierens in den Blick nimmt, und daß, auch wo er das Wort nicht verwendet, seine Bilder- und Mythensprache demselben Bereich angehört. Durch wen er den Weg gefunden hat, spricht er aus, indem er in seinen Dialogen einzig den Sokrates zum Führer bestellt nach diesem Ziele hin. Auch der Mensch im Höhlengleichnis des *Staates*, dem die Lösung aus den Fesseln und der Aufstieg gelang, trägt Züge des Sokrates. Denn wenn jener wieder zu den Gefesselten tritt und sie „lösen und hinaufführen“ will, so „würden sie ihn töten, vermöchten sie ihn nur in die Hände zu bekommen“. Platon konnte nicht deutlicher sagen, wer ihn selbst umgewendet und hinaufgeführt hat dorthin, wo er zuerst der wirklichen Dinge wirkliche Schatten, dann ihre Spiegelbilder, dann sie „selbst“ und die „Sonne“ zu sehen lernte. Also durch Sokrates und gleichsam in ihm hat er mit dem Auge der Seele „das Gerechte selbst“ erschaut oder lieber noch „das Gerechte“ und ebenso „das Tapfer“, „das Maßvoll“, „das Weise“, überhaupt „die Tugenden“ und „die Tugend“. Alle Menschen redeten zwar von ihr, ob sie lehrbar sei oder nicht, und jeder meinte etwas anderes mit dem verschlissenen Namen, am liebsten das was ihm beliebte. Sokrates aber ist der Einzige, der sie nicht nur mit Worten sucht — obwohl er gerade dies viel ernster und unablässiger betreibt als die andern —, sondern der durch sein Leben und seinen Tod ihren Bestand verbürgt, und in dessen Wesen Platons „Seelenauge“ unmittelbar jener Formen Bilder Gestalten ansichtig wird⁴⁶).

Denn was heißt Eidos und Idea¹⁷⁾? Etwas zu dem das Sehen den Zugang eröffnet. Mag sein, daß Idea ursprünglich mehr die „Sicht“ ist, wo Aktivität des Sehens und das was dem Auge sichtbar wird sich vereinen, Eidos mehr das Sichtbare und das Gesehene, Bild Form Gestalt als Gegenstand des Sehens. Jedenfalls sind beide Worte nahezu auswechselbar geworden. Nun pflegt man zu meinen, ihr Sinn habe sich mit der Zeit mehr oder minder abgeschliffen. Treffender würde man vielleicht statt dessen sagen, er habe die Richtung vom äußeren Augenschein zur inneren Form und Struktur genommen. Herodot sagt „Blättern von solcher Form oder Art“ (φύλλα τοιῆσδε ιδέας) und meint die ätzende Wirkung des Saftes, also etwas gar nicht unmittelbar Sichtbares, oder er läßt jemanden „in doppelter Form denken“ (ἐφρόνησαν διφασίας ιδέας). Ionische Ärzte leugnen gegen die Physiker, „daß es ein an sich Warmes oder Kaltes oder Trockenes oder Nasses gebe, welches mit keiner anderen Seinsform Gemeinschaft habe“ (μηδενι ἄλλῳ εἶδει κοινωνέον, Π. ἀρχ. ἱητρ. I 605 L), oder sie reden von den „vier Formen des Feuchten“ (τέσσαρες ιδέαι τοῦ ὑγροῦ, Περὶ γονῆς VII 474, Περὶ νοῦσων VII 542), Schleim, Galle, Wasser, Blut, oder von dem „süßen Saft“ (γλυκὺς χυμὸς), der sich in eine andere „Form“ wandelt (εἰς ἄλλο εἶδος, Π. ἀρχ. ἱητρ. I 635), oder von den vielen „Formen der Krankheiten“ (πολλὰι ιδέαι τῶν νοσημάτων, Π. φύσ. ἀνθρ. VI 36), denen die Vielheit der Heilkunst entspreche, oder von den „Arten“ (wie wir sagen) der Verbände, des Fiebers, der Heilmittel. Gewiß liegt darin oft etwas Klassifizierendes, aber hier ist es eben der Formgedanke, der die Klassifizierung beherrscht (wie anderwärts der Gedanke des Stammes — γένος, ἔθνος — oder die Wendung und Weise — τρόπος —). Und dieselben Verfasser sprechen von der „knolligen Form“ (εἶδος κονδυλώδες) eines Schenkelknochens oder davon, daß die Nieren die „Form“ des Herzens haben, oder wieder etwas innerlicher von „der Natur des Menschen, Alter und Form“ (τὴν τε ἡλικίην καὶ τὸ εἶδος VII 52), auf die der Arzt achtgeben müsse. Aristophanes bringt „stets neu Geformtes“ auf die Bühne (ἀεὶ καινὰς ιδέας εἰσφέρων), und sein Chor singt „eine andere Hymnengestalt“ (ἑτέραν ὕμνων ιδέαν). Thukydides soll, wie seine Erklärer ihn auffassen, das Wort ιδέα fast immer abgeschwächt etwa für „Art und Weise“ gebrauchen¹⁸⁾. Nun würden freilich wir sagen: „viele Arten des

Krieges“, „jede Todesart“, „jede Art von Flucht und Untergang“. Aber was zwingt uns zu glauben, daß dort, wo uns die scharfe Prägung fehlt, sie auch den Griechen gefehlt haben müsse? Von dem „Bilde der Krankheit“ reden ja auch wir (εἶδος τῆς νόσου, τὸ νόσημα τοιοῦτον ἦν ἐπὶ πᾶν τὴν ἰδέαν), und gewiß konnte ein sehr viel sinnlicheres Sprachgefühl als das unsere oft zu etwas Augenhaft-Anschaulichem vordringen, wo wir die „sichtbare Gestalt“ durch ein mattes Allgemeinwort oder durch -heit und -keit „übersetzen“.

Platon teilt ganz den gewöhnlichen Gebrauch der Worte Eidos und Idea, und auch bei ihm darf man nicht allgemeiner und formloser sehen, was im Griechischen schärfer geprägt ist. Gewiß könnte er sagen, daß aus den zusammenpassenden Lauten die Silbe als eine Einheit entsteht. Er sagt aber: als eine einheitliche Form, ein einheitliches Gebilde (μία ἰδέα ἐξ ἐκάστων τῶν συναρμοσπόντων στοιχείων ἢ συλλαβῆ Theaitet 204 A), etwas was man „ins Auge faßt“. Nicht ob die Seele eine Zweiheit oder Dreiheit ist, fragt Platon, auch nicht ob sie zwei oder drei Teile hat, sondern ob zwei oder drei „Formen“, die in sich geschlossene, gleichsam mit dem Blick abzutastende Selbständigkeit jeder einzelnen meinend. Wenn er nun zuletzt jenes „wahrhaft Gerechte“, jenes „seiend Schöne“, jenes „Gute selbst“ zuweilen auch Eidos oder Idea nennt, so werden wir uns hüten, das schon terminologisch verhärtete Fremdwort Idee dafür einzusetzen. Wir werden uns auch hüten von „Ideenlehre“ zu sprechen, es sei denn bei dem alten Platon, bei dem man wohl dieses verfestigte Denkschema schon einmal antrifft (τῆ τῶν εἰδῶν σοφίᾳ τῆ καλῆ τὰ τῆ Brief VI 322 D). Es wird uns im Grunde auch sehr wenig bedeuten, wo Platon jene Namen aufgriff, ob von den Medizinern, Physikern, Rhetoren, die das Gesamtbild einer Krankheit oder die Grundstoffe des Körpers (Schleim, Galle, Blut) oder die als feste Wirklichkeiten genommenen Zustände „Warm und Kalt“ oder physikalische „Atome“ oder Figuren der Rede als „Formen“ oder „Gestalten“ bezeichneten, oder aus landläufiger Sprache, die wahrhaftig bei den Griechen öfter als bei irgendeinem anderen Volk Anlaß hatte, Wörter dieses Bereiches anzuwenden. „Sichtbare Gestalt“, so nannte er — ohne Absehen auf terminologische Festigkeit, aber vielleicht nicht ohne ein Gefühl für die Paradoxie des Aus-

drucks — die unsichtbaren ewigen Wesenheiten, weil eben dieses Wort vor allen anderen seiner Sprache auszudrücken schien, daß das „seiend Gerechte“, das „Tapfere selbst“ ihm ein Etwas war, welches er mit dem Auge der Seele zu schauen vermochte.

Sokrates sei, so sagt man seit Aristoteles, der Entdecker des Begriffes und der Definition, und Platon habe aus dem Begriff die Idee gemacht¹⁹⁾. Wie sieht das Lebendige aus, welches hier auf die Fläche der begriffsgeschichtlichen Abstraktion projiziert wird? Freilich fragte Sokrates unermüdlich: was ist die Gerechtigkeit, was ist das Gute, auch was ist die Polis oder der Polites oder die Demokratie, was ist die Techne oder die Sophia oder überhaupt das, von dem ihr jeweils redet? Unermüdliche Arbeit des Logos wandte er im Gespräch an diese immer sich erneuernden Fragen. Aber nicht Begriffsbestimmung war seine letzte Absicht, wie er ja der Sache nach niemals bei einer Definition, wenn sie erreicht war, stehenbleiben konnte. Hinter jeder einzelnen Frage und hinter allen insgesamt stand die letzte: wie der Mensch leben müsse im Dienste des Staates, der den tugendhaften Mann will, und des Gottes, der den guten Mann in der geordneten Polis will. Weil er selbst dieser Mann war, darum wußte Sokrates, daß es eine Antwort gab, und durch dieses Wissen war die Form seines Dialoges bestimmt. Er wandte durch seine Fragen die andern dorthin, wo die Antwort sein mußte. Er fragte: was ist . . . ? Also ein Seiendes mußte es sein. Aber nur Platons Auge sah, und in dem Eidos fand er, was Sokrates suchen lehrte und was Sokrates lebte.

Es geschieht nicht um einer biographischen Neugier willen, die hier noch weniger am Platz wäre als irgendwo sonst, wenn wir ahnend erfassen wollen, wie Platon die „Idee“ empfing. Es wird auch deutlich geworden sein, daß wir damit nicht etwas geschichtlich oder biographisch vielleicht Wichtiges, aber philosophisch letzten Endes Belangloses verhandeln. Die Idee hat eine über zweitausendjährige Geschichte, und kein Wort der philosophischen Sprache ist stärker beschwert durch die Denkarbeit der Jahrhunderte. Das platonische Eidos allein ist nicht Philosophie aus Philosophie, wie seit Platon und wesentlich durch ihn jede Ideenforschung. Gerade darum ist es notwendig, den Begriff gleichsam in seiner Unschuld wieder sichtbar zu

machen. Freilich, eine geschichtliche Überlieferung von Platons „Urerlebnis“ kann es nicht geben. Statt dessen gilt es, sich nicht beirren zu lassen durch die auch jetzt noch nicht ganz aufgegebene Meinung: das Anschauliche, Ästhetische, Intuitive an der Idee — das man schwer ganz verkennen konnte — sei ein vielleicht verzeihliches, jedenfalls echt griechisches Herabgleiten, aber doch ein Herabgleiten von der Reinheit des Begriffes, ein „intellektueller Sündenfall“; — vielmehr die Namen, mit denen Platon seine Erfahrung bezeichnet, ganz einfach und sinnlich zu ergreifen und mit seinen Mythen und Bildern zusammenzusehen. Gerade jenes Ursprungs wegen dürfen wir nicht von vornherein begrifflich umschreiben, „was die Idee sei“, wie sie denn für Platon zwar des Begreifens mehr als alles andere wert, doch in Begriffen nie völlig aussagbar ist²⁰). Wir hüten uns auch über die Art der „Intuition“ irgend etwas festzulegen und wollen ausdrücklich davor warnen, sie sich als einen ekstatischen Akt im heut gewöhnlichen Sinne des Wortes auszumalen. Nur der Versuch wird hier gemacht, den Punkt zu fixieren, wo Platon bei der Suche nach dem wahren Staat auf jenen Bereich traf, den zu bezeichnen ihm die Worte Eidos und Idea dienten. Dann aber muß von diesem Punkte aus das Ganze durchdrungen werden.

Wer mit dem Auge der Seele die ewigen Gestalten sah, so gewiß, nein unvergleichlich gewisser als mit dem leiblichen Auge die irdischen, für den hatten die „Doppelreden“ der Sophisten jeden Sinn verloren. Daß gut und schlecht eines sei; daß ein und dasselbe für diesen gut und für jenen schlecht sei und für denselben Menschen bald gut und bald schlecht; und daß es ebenso stehe mit Schön und Häßlich, Gerech und Ungerech, Wahr und Falsch: dies alles erwies sich als ein Spiel mit leeren Worten für den, der das „Schön“ und das „Gerech“ und das „Wahr“ erblickt hatte. Man konnte dann nicht mehr fragen, ob es Gerechtigkeit gebe, oder ob das ein Wort sei nützlich im Wettkampf, aber haltlos in sich. Man konnte dann auch nicht zweifeln, ob dieses Gerechte lehrbar sei oder nicht. Wenn das Gerechte war, ein Eidos war, so wurde man gerecht, wenn man es anschaute. „Oder hältst du es — sagt der Sokrates des *Staates* (VI 500 C) — für irgend möglich, daß man das nicht nachahme, bei dem man bewundernd verweilt? (ἢ οἶσι τιτὸν

μηχανὴν εἶναι ὅτωι τις ὁμιλεῖ ἀγόμενος μὴ μιμεῖσθαι ἐκεῖνο;) Der Philosoph also, der bei dem Göttlichen und Geordneten verweilt, wird geordnet und göttlich nach Menschenmöglichkeit.“ War aber dieses göltig, dann gab es nur die einzige Aufgabe: den andern die Augen für das zu öffnen, was man selbst sah. Und nicht nur um die Erziehung des Einzelnen ging es dabei. Zersetzte sich der Staat, weil Themis und Dike nicht mehr an seinem Herde geehrt wurden, so mußte er um das Eidos der Gerechtigkeit, mußte überhaupt um das Eidos, zuletzt und zuhöchst um das Urbild des „Guten“ als ordnende bindende göttliche Mitte neu gegründet werden. Dieses und nichts anderes meint Platons Epigramm, daß kein Ende des Unheils abzusehen sei, ehe nicht die Philosophen herrschten oder die Herrscher in echter Weise die Wahrheit suchten. Es ist nur ein anderer Ausdruck jenes „systematischen“ Zusammenhanges, der für ihn — nicht aus Konstruktion sondern aus erlebter Notwendigkeit — alle Zeit zwischen „Eidos“ und „Polis“ bestanden hat.

Aber freilich: wie konnten die andern sehend für das gemacht werden, was nur Platons inneres Auge sah, was (nach Schopenhauer) „nur dem Genius erreichbar, daher nicht schlechthin sondern nur bedingt mitteilbar“ ist²¹)? Wie war überhaupt sicherzustellen, daß es sich um Erkenntnis und Wissen, ja um die eigentliche Erkenntnis und das höchste Wissen handle? In der Tat: „Sagbar ist es auf keine Weise wie andere Gegenstände der Lehre“, so heißt es in eben jenem *Siebenten Briefe* (341 C), und Platon hat ja niemals anders als in Andeutungen von den ewigen Formen sprechen können oder wollen. Aber er wußte, daß „bloße Meinungen davonlaufen aus der Seele des Menschen, so daß sie nicht viel wert sind, bis jemand sie bindet durch begriffliche Erörterung ihres Wesensgrundes“ (ὥς ἂν τις αὐτὰς δῆσῃ αἰτίῳ λογισμῷ Menon 98 A). Und wenn auch das, was er in den Blick bekommen hatte, von Meinung und Schein unnennbar weit entfernt war, so bedurfte es doch der Stützen des Wortes, um zu dauern für ihn und die andern. Solche Bindungen aufzusuchen, wurde darum der Inhalt alles seines Philosophierens. Und die Menschen „durch lange Gemeinschaft“ dahin zu führen, daß „wie von einem überspringenden Funken ein Licht sich in der Seele entzünde“ (Brief VII 341 C), das ist die Form alles seines Lehrens.

Eine Abschweifung wird erlaubt sein, um das Gesagte von ganz anderswo zu verdeutlichen²²⁾. Man kennt die Antwort, die am 14. Juli 1794 bei jener ersten Begegnung Goethe von Schiller empfing, als er ihm „die Metamorphose der Pflanzen lebhaft vortrug und mit manchen charakteristischen Federstrichen eine symbolische Pflanze vor seinen Augen entstehen ließ“. Schiller schüttelt den Kopf und sagt: „Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee“, und meint die Idee, wie sich versteht, in dem Kantischen Sinne als notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Goethe stutzt, ist verdrießlich. Ihm, dem intuitiven Geiste, wie Schiller ihn bald zu Beginn ihres Briefwechsels kennzeichnen wird, ist jener Unterschied, den der spekulative Geist zwischen Erfahrung und Idee setzt, unbegreiflich, ja zuwider. „Das kann mir sehr lieb sein,“ ist seine Antwort, „daß ich Ideen habe, ohne es zu wissen, und sie sogar mit Augen sehe.“ Keine kantische, wohl aber eine platonische Idee im ursprünglichsten Sinne: das war Goethes Urpflanze. Goethe wußte, „daß es ein Unterschied sei zwischen Sehen und Sehnen, daß die Geistesaugen mit den Augen des Leibes in stetem lebendigem Bunde zu wirken haben, weil man sonst in Gefahr kommt zu sehen und doch vorbeizusehen²³⁾.“ Er sah „mit Augen“ — mit dem Auge der Seele, hätte Platon gesagt — die Urpflanze in jener Fächerpalme des botanischen Gartens zu Padua, er hoffte sie unter den Gewächsen der öffentlichen Anlagen in Palermo zu „entdecken“, und wenn er nach seinen eigenen Worten „in Sizilien die ursprüngliche Identität aller Pflanzenteile vollkommen einsah und diese nunmehr überall zu verfolgen und wieder gewahr zu werden suchte“, so ist, was er hier Einsicht nennt, zuletzt jenes anschauende Erfassen und alles andere der Versuch, das Gesehene durch die Kraft des Logos immer von neuem sichtbar zu machen.

Wenn wir hier zu Platon zurückkehrend von jenen Bindungen sprechen, durch die er seiner Anschauung Bestand und Mitteilbarkeit verlieh, so sei von vornherein die Meinung abgewehrt, als wollten oder könnten wir ein allmähliches Werden irgendwie nachzeichnen. Nur um die Struktur sichtbar zu machen, muß eine scheinbar genetische Darstellung angewandt werden,

nicht unähnlich vielleicht wie er selbst im *Timaios* den Mythos von der Welterschöpfung erzählt und doch davor warnt, ihr Nacheinander wörtlich zu nehmen. Platon konnte längst der früheren Philosopheme kundig sein, und da die Überlieferung ihn zum Schüler des Herakliteers Kratylos macht, so hat er wohl mindestens von diesem Gedankenbezirk eine Kenntnis gehabt. Fest steht nur das eine höchst Wichtige und fast immer Verkannte, daß nicht aus früheren Systemen ihm seine Philosophie erwuchs. Erst als ihm die Augen für das Eidos aufsprangen, wandten sich alle Kräfte seines Daseins mit ihrer ungeheuren Spannung in diese eine Richtung. Erst jetzt wurde Platon — in einem ganz neuen Sinne — „Philosoph“. Und zu suchen ist weit mehr das Gesetz, nach dem die Stoffe um jenen Einheitspunkt kristallisierten, als die geschichtliche Ordnung, in der dies alles geschah.

Wenn Platon seine Intuition für sich und andere festhalten wollte, so mußte er sich des Baustoffes seiner Sprache bedienen. „Das Gerechte“ oder „das Schöne“, das er mit dem Auge der Seele schaute, trug für ihn das Siegel des allein Wirklichen. Wollte er also „das Schöne“ vor der Verwechslung mit einem schönen Mädchen bewahren — und das war zuweilen nötig, wie der *Große Hippias* (287 E) zeigt — so konnte er hinzufügen: „das Schöne selbst“ (αὐτὸ τὸ καλόν). Daneben bot sich ihm ein Wort, das als neugeprägte Münze der Sophistenzeit hin und her gegeben wurde: aus Euripides und Aristophanes kennt man jenes „seiend, in seiender Weise“ (ὄντως, τῶι ὄντι), das den Gegensatz zu dem nur Scheinbaren, nicht Wirklichen ausdrücken soll²⁴). So hat Platon von dem „seiend Guten“ und „Schönen“ gesprochen, er hat auch dieses Adverbium zu einem kleinen Satz ausgeweitet: „die Erkenntnis des Gleichen selbst, (nämlich dessen) was es (wirklich) ist“ (ἐπιστήμη αὐτοῦ τοῦ ἴσου ὅτι ἔστιν Phaidon 75 B), und hat diesem kleinen Satz einen ersten leicht terminologischen Klang gegeben: „alles das, dem wir so ein ‚was es (wirklich) ist‘ aufprägen“ (περὶ πάντων οἷς ἐπισφραγίζόμεθα τοῦτο ὃ ἔστι Phaidon 75 D).²⁵)

Jene Ausdrücke, die Platon aus dem Sprachstoff seiner Zeit aufgriff oder weiterbildete, waren höchst folgenreich. Denn mit ihnen trat er in eine Seinsforschung ein, die über Gorgias, Melissos, Zenon auf den großen Parmenides selbst, den Ent-

decker des einen ewigen unveränderlichen Seins, zurückging. Anfangs brauchte Platon um diesen geschichtlichen Zusammenhang gar nicht zu wissen und wußte um ihn vielleicht so wenig, wie heute ein Mensch weiß, daß er hegelisch redet, wenn er „an und für sich“, oder lutherisch-paulinisch, wenn er „alles in allem“, oder comtisch, wenn er „I am positive“ sagt. Aber es war doch nicht zufällig, daß er hier die Richtung auf jene ursprünglichste und mächtigste Seinsforschung nahm.

Die herrschende Philosophiegeschichte täuscht einigermaßen darüber, wer Sokrates wirklich war. Sie läßt ihn wohl mit Cicero die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabholen und macht damit die Entfernung zwischen ihm und den früheren Denkern sehr weit. Aber sie kennt nicht die Frage, ob man ohne Platon, der die Kraft und Richtung des prüfenden und erziehenden Sokrates mit den Spekulationen jener früheren verband, überhaupt die Möglichkeit hätte, den Elenktiker mit den Physikern in eine und dieselbe „Philosophiegeschichte“ hineinzustellen. Und doch besteht auch hier ein geheimer Zusammenhang. Sokrates wirkte inmitten der „Sophisten“, für die große Menge von ihnen nicht unterscheidbar, für Aristophanes geradezu ihr Repräsentant, und doch in einem abgründigen Gegensatz zu ihnen, den zu sehen man freilich mit Platons scharfem Auge begabt sein mußte. Die Sophistik aber bewahrte, wenn sie ihre Taschenspielererei mit dem Sein und dem Nichtsein trieb, noch immer Parmenideische Denkformen, mochten sie auch zum Wortskelett ausgedörnt sein. Nun war durch den Gegensatz zu den Sophisten zwar gewiß nicht das Wesen des Sokrates, wohl aber die Art seines Fragens bestimmt. Und wenn er fragte: „Was ist die Gerechtigkeit?“ und des einen wenigstens sicher war, daß die Gerechtigkeit ist oder e t w a s i s t, so brauchte er nicht zu wissen, daß ihm noch, der so ganz anderes wollte und war, die Form des Suchens durch den großen alten Denker im geheimen vorgezeichnet wurde.

So nahm Platon schon mit der Frage des Sokrates, dann vor allem mit jedem Versuch, die neu geschauten Wesenheiten zu benennen und abzugrenzen gegen das, womit sie nicht verwechselt werden durften, geläufige Sprach- und Denkformen auf, die zuletzt ihren Stammbaum auf Parmenides zurückführten. Aber bei diesen meist flau gewordenen Formen konnte

am wenigsten Platon sich beruhigen und gar für seine höchsten Erfahrungen. Durch alle abgeleitete Spekulation hindurch griff er auf ihren Ursprung zurück. Er nahm nicht — wie das vielleicht Aristoteles später an ihm selber oder Kant an den englischen Empiristen getan hat — als philosophischer Denker Restprobleme auf, die ein Vorgänger liegengelassen hatte. Sondern die Seinslehre des Parmenides gab ihm die Mittel, seine Intuition mit dauernden Gedanken und Worten zu befestigen. Zwar stand an der Stelle des einen ganzen einfachen unerschütterten kugelförmigen Seins, das die anschauliche Phantasie dieses ersten Ontologen, dieses eckigen ungeschickten und doch großen Dichters, auch „mit dem Geiste erblickt“ hatte, bei Platon die Fülle der Gesichte, die mit jedem neuen Hinsehen sich mehrte und weitete, und so sehr sie nach Einheit verlangte, doch niemals jene einödhaftere Starre wieder erreichen konnte. Aber trotz dieses unvermeidlichen Gegensatzes sehen wir erstaunliches Übereinstimmen bis in den Wortlaut. Es sind eben jene Prädikate des parmenideischen Seins — ganz, einfach, unerschütter — die Platon auf seine „Urbilder“ überträgt²⁶⁾. Und wenn Zenon die alleinige Existenz des parmenideischen Seins aus den Widersprüchen der Vielheit neu deduziert hatte, so weist Platon den Widersinn auf, der sich ergibt, wenn man das Gerechte Schöne Fromme in der Mehrzahl denkt, statt in der Einmaligkeit des ideellen Seins²⁷⁾. Aber weit mehr als das. Der ganze Aufbau seiner Seinswelt und der ihren Stufen entsprechenden Erkenntnisformen, wie er am deutlichsten im *Staat* (476 E ff) gezeigt wird, ist streng parmenideisch. Bei beiden Denkern steht dem Seienden das absolute Nichtsein diametral gegenüber. Für beide ist das Nichtsein unerkennbar. „Wie könnte ein Nichtseiendes erkannt werden?“ fragt Glaukon im *Staat*. „Das Nichtseiende kannst du weder erkennen noch nennen“, belehrt die Göttin den Parmenides²⁸⁾. Das auf vollkommene Weise Seiende (παντελώς ὄν) hingegen ist bei Platon auf vollkommene Weise erkennbar (παντελώς γνωστόν), wie es bei Parmenides ganz eigentlich nur einen einzigen Weg der Forschung gibt, den nämlich, der auf das reine Sein hinführt und die Wesensbestimmungen dieses Seins als Wegmale (σημεία) trägt. Bei beiden liegt die Welt, in der wir uns bewegen, zwischen jenen Polen, sie ist Sein und Nichtsein

zugleich²⁹⁾. Auf diese Zwischenwelt ist bei Platon die besondere Erkenntnisweise gerichtet, die er Doxa, (bloße) Meinung, nennt. Bei Parmenides heißt die Zwischenwelt ganz entsprechend die Welt nach der Doxa (κατὰ δόξαν ἔφν τάδε), nur daß sich bei ihm in diesem Worte trübe Meinung des Ich und trübe Erscheinung des Es untrennbar mischen. Denn hier berühren wir nun die Verschiedenheit der beiden so gleichartigen Strukturen. Für Parmenides, der zuletzt nur das eine reine Sein, nichts anderes kennt, ist „Sein und Denken ein und dasselbe“, gerade so wie ihm in jener Zwischenwelt der Doxa Seinsweise des Gegenstandes und Erfassungsweise des Erkennenden in eins zusammengeht³⁰⁾. Platon, der die ganze Fülle der angeschauten Formen in seine Seinswelt hinein nimmt, und zu dessen größten Erfahrungen durch Sokrates der Mensch, die „Seele“ gehört, hat so einfach nicht mehr bauen können. Die Grundformen des Planes übernimmt er. Doch den Stufen der Gegenstände setzt er die Stufen der Gegenstandserfassung in scharfem Sichentsprechen gegenüber. Er hat dann noch weit über Parmenides hinaus ein harmonisches System des Seins und des Erkennens konstruiert. Aber das gehört zum Ausbau seiner Philosophie und muß hier beiseite bleiben, wo nur gezeigt werden soll, was er dem vorhandenen Denkstoff entnimmt, um die eigene Intuition begrifflich zu binden.

Auch heute ist die Vorstellung nicht ausgestorben, die sich als Denkform wenigstens auf Aristoteles berufen kann: Platon habe zu dem parmenideischen Sein das heraklische Werden gefügt und so sein „System“ gebaut. Aber Addition ergibt niemals ein Lebendiges, und Platon hatte andere Sorgen, als sich einen Platz in der Problemgeschichte zu sichern. Er hatte das Eidos in den Blick bekommen und fand sich vor der Aufgabe, das Erschaute durch den Logos ständig sichtbar zu erhalten. Nun ist gewiß, daß das immer Seiende nur gegeben sein kann zugleich mit dem Gegensatz eines nicht in dieser Weise Seienden. So haben auch die indischen Denker die Welt, die dem einen ewigen Atman gegenüber ist, mannigfach benannt, als Unbeständigkeit, Wechsel, Leiden, Nicht-Selbst. Platon brauchte nicht nach eigenen Worten zu tasten. Wenn er Namen für das suchte, „was wir (im Leben des Alltags gemeinhin) seiend nennen“³¹⁾, so ließ ihn auch hier Parmenides nicht

im Stich. Die Parmenideische Formel „Sein sowohl wie Nichtsein“ (εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι) dient in jenem ontologischen System des *Staates* dazu, um zugleich unsere WerdeWelt auf das wahrhaftige Sein zu beziehen und ihren ewigen Abstand von ihm paradox festzuhalten. Aber Parmenides hatte das reine Sein auch abgeschieden von dem, was diese unsere unwirkliche Welt erfüllt: Werden und Vergehen, Wachsen und Schwinden. Aus seinem Munde nimmt Platon diese Worte auf, weil sie seine eigene Sicht genau bezeichnen und er nicht unselbständig genug ist, um originell sein zu wollen³²). „In diesem Augenblick“ sah er Heraklit und Parmenides einander gegenüber. Dabei mochte der Schüler des Kratylos zunächst übersehen, wie seine ganze Zeit es nicht mehr wußte, daß es bei Heraklit, wenn man nicht auf Werden und Wechsel, sondern auf das Gesetz des Werdens und die Dauer im Wechsel blickte, durchaus etwas dem Parmenides Homologes gab. Mit jener Kraft des Scheidens und Ordners, durch die er auch Sokrates und die Sophisten (in historisch noch viel tieferer Berechtigung) trotz allem, was ihnen gemeinsam war, schied wie der Schöpfer an der sixtinischen Decke Tag und Nacht, spannte er die herakliteische und die parmenideische Weltsicht auseinander und jochte beide doch wieder zusammen als Symbol des Gegenüber von Seinswelt und WerdeWelt, das die Entdeckung der ewigen Formen ihm aufgab.

Aber es gab doch noch eine höhere Ansicht, in der diese Zweifelt sich wieder zur Einheit bog. „Eines ist Alles.“ „Zusammenstrebendes — Widereinanderstrebendes, Zusammenklingendes — Widereinanderklingendes, aus Allem Eines und aus Einem Alles“: so Heraklit. Und Platon: Das eine Eidos und die vielen Einzeldinge fordern sich gegenseitig. Das Eidos gibt den Dingen Anteil am Sein, sie hingegen streben hin zu der Vollkommenheit des Eidos. Nur wenn das eine nicht ohne das andere ist, ist „das All mit sich selbst zusammengebunden“. War das nicht Herakliteismus, echterer sogar als jene verwässerte und sophistisch mißbrauchte Lehre vom Fluß aller Dinge?³³) Platon hat diese „Fügung des Wider-Spännstigen“ (πολιτρονός ἀρμονία³⁴), die in seinem Weltbau überall lebendig ist, nirgends ausdrücklicher als in seinem *Parmenides* gestaltet, dort aber sie zu der vollendeten Dialektik des „Einen“ und des

„Andern“ kristallisieren lassen. So paradox es klingt, es ist doch richtig, daß der Dialog *Parmenides* die am stärksten herakliteische unter Platons Schriften ist und der Philosoph Parmenides in diesem Werke ebensowohl „Herakliteer“ wie Eleat. Damit aber haben wir zugleich den Ort erreicht, wo die Kräfte der beiden großen alten Meister sich für Platon vereinten, so wie „Anfang und Ende auf Kreises Umfang gemeinsam“ ist. Das „Eine Weise“ des Heraklit, welches die Vielheit, ja die Allheit ausdrücklich in sich schließt, und das „Eine Seiende“ des Parmenides, welches Nichtsein und Vielheit ausschließen will — und doch nicht ausschließen kann; denn sogar von dem Sein sprechen wir mit „Namen“ aus dieser Welt des „Seins und Nichtseins“, und das Sein ist in der Welt des Scheins präsent: diese beiden Sichten koinzidieren in Platons ideenhafter Welt, da in ihr überall durch das Nichtsein das Sein, durch die Vielheit die Einheit hindurchscheint, wie umgekehrt das Sein sich in das Nichtsein notwendig hineinbildet.

Neben Parmenides und Heraklit war Pythagoras der dritte unter den großen alten Weisen, von dessen Ausstrahlung Platon noch gradwegs berührt wurde in den pythagoreischen Kreisen Unteritaliens und wohl schon vorher in der Umgebung des Sokrates. Was hat Pythagoras, diese weit in die Zeit wirkende Kraft³⁶⁾, die auf rätselhafte Weise immer neue Kräfte an sich zog und durch sie hindurch ging, für Platon bedeutet? Es ist kein Zufall, daß das einzige Mal, wo in seinen Schriften Pythagoras selbst genannt wird, er als „Führer der Erziehung“ neben Homer erscheint (Staat X 600 B).

Bedenken wir, daß Platons stärkste Erschütterungen in seiner bildsamsten Zeit aus der Wirrnis des Staates entstanden, dem er zu gehören meinte, und aus der Haltlosigkeit der Menschen, die diesen Staat leiteten. So ging sein ganzes Wollen darauf, an Stelle der Unordnung Ordnung zu setzen. Daß man nach dem Beispiel des Handwerkers und des Künstlers, der aus Teilen ein in die Reihe gestelltes und wohlgeordnetes Ding (τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα) zusammenfügt, in Leib und Seele, Hauswesen und Staat Ordnung (τάξις καὶ κόσμος) wirken müsse, und daß darin Vorzug und Vollkommenheit jedes Gefüges bestehe, lehrt eindringlich Platon auf der Höhe des *Gorgias*-Dialoges (503 E 507 E f.), nachdem er die Vorkämpfer

der Redekünste, der Lust, der Willkür, mit einem Wort: der Unordnung besiegt hat. Nichts ist Platon ferner als jener Ausspruch Goethes, daß er eher eine Ungerechtigkeit als eine Unordnung ertragen könne. Denn Ungerechtigkeit ist Unordnung. Wo Platon das verhaßte Übergreifen in fremden Wirkenskreis vermieden sieht, da ist Maß, Sophrosyne, Gerechtigkeit. Und wenn Handwerker und Künstler in vergänglichem Stoffe etwas „Wohlgeordnetes“ schaffen, um wie viel mehr muß diese „Ordnung“ dem unsichtbaren Vorbild eignen, „auf das sie hinblicken“ bei ihrem Tun. So kann es nicht anders sein, als daß Platon das Ideenreich, dieses Reich des Vollkommenen, als einen Bezirk sieht, in dem alles „seine Ordnung hat und ewig in gleicher Weise sich verhält, weder sich gegenseitig ein Unrecht tut noch Unrecht empfängt, alles wohl gefügt und nach Verhältnissen da ist“ (Staat 500 C). Dann aber war der Kosmos der Zahlen, war Harmonie und Proportion in dem Bezirk der schwingenden Saiten und in dem größeren des gestirnten Himmels Abbild eines vollkommenen Seins, wies ihn und zog empor zum überhimmlischen Ort. Darum sind es die Wissenschaften von dieser Ordnung, ist es vor allem ihre Einheit und ihr Bezug in dem pythagoreischen System, was ihn ergreift und ihm das, wovon er in dem Staat seiner Zeit nichts hatte finden können, in einer ganz anderen Welt aufzuweisen scheint. Kosmos ist das Gefüge der Welt wie des Staates wie der Seele. Geometrie hält Himmel und Erde zusammen. „Es sagen die Weisen, lieber Kallikles, daß den Himmel und die Erde und Götter und Menschen die Gemeinschaft (κοινωνία) zusammenhalte und die Freundschaft und Wohlgefügtheit (κοσμιότης) und Maß (σωφροσύνη) und Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), und dieses Ganze nennen sie deswegen Ordnung (κόσμον καλοῦσιν), lieber Gefährte, nicht Unordnung und Zuchtlosigkeit. Du aber scheinst den Sinn nicht darauf zu lenken bei aller deiner Weisheit, sondern es entgeht dir, daß die geometrische Gleichheit (die Proportion) unter Göttern wie unter Menschen Großes vermag. Du hingegen meinst, man müsse rücksichtslos nach Macht streben (πλεονεξίαν ἀσχεῖν). Denn du kümmerst dich nicht um Geometrie“ (Gorgias 507 E f). Jetzt wird deutlich, was die Berührung mit Pythagoras ihm gebracht hat. Sokrates schränkte sich ein auf den Bezirk des Menschen und des Staates, und so Platon durch

seine Herkunft und durch das Vorbild des Lehrers. Aber während Sokrates von „den Dingen droben“ (τὰ μετέωρα) nichts zu verstehen behauptete, war in Platons Seele etwas verwandt und zugewandt dem Kosmos, der den Menschen und den Staat gleichsam als die äußerste homozentrische Kugel umgibt. Daß Platon der Durchbruch über den Staat hinaus in diesen Kosmos gelang, und daß er hinwiederum Mensch und Staat als Wesen „kosmischen“ Ranges begriff: das war er dem großen italischen Weisen und der Kraft, die noch von ihm ausstrahlte, schuldig. Und er hat gewußt, warum er die Betrachtung dieses Weltalls unter den Namen des Pythagoreers Timaios stellte, nachdem er von Sokrates den idealen Staat hatte gründen lassen.

Noch eins gab es, was ihm die Pythagoreer unentbehrlich machen mußte: der Ernst, den sie auf die menschliche Seele wandten. In die eigene Seele und ihren tiefen Sinn war Heraklit zurückgetaucht, ohne je ihre Grenzen zu erreichen. In anschaulichem Mythos sprachen über ihr Wesen und Schicksal die Pythagoreer und „die um Orpheus“. Ihre Kunde von der Seele hat Platon mit seiner stärksten Teilnahme begleitet, und in seinem geschriebenen Werk ist so viel davon, daß die Ansicht begreiflich wird, er sei zu allem anderen auch noch ein „orphischer Theologe“ gewesen. Die Lehre von der Ewigkeit und Unvergänglichkeit der individuellen Seele, so heißt es, sei mit der Ideenlehre schwer in Einklang zu bringen. Platon habe in Wahrheit jenen Glaubenssatz entlehnt von den Glaubenslehrern, die ihn fertig darboten³⁶). Aber selbst wenn ein Widerspruch im System hier aufgewiesen wäre, so ist es keine gute Art, ihn aus einer Vereinigung ursprünglich getrennter Lehren zu erklären. Und gar bei Platon! Der lauschte freilich überall hin, wo er verwandte Töne vernahm, aber er war der letzte, fremde Lehren wohl oder übel seinem Gefüge einzupassen. Man ist sich viel zu wenig klar darüber, daß Platon unmittelbar von den Schicksalen der Seele überhaupt nichts „lehrt“. Sokrates spricht in den Mythen davon, die ein Teil der platonischen Dramen sind. Und wenn er sich auf die Mysterienpriester und Theologen beruft, so ist allerdings die Richtung, aus der jene mythischen Bilder kamen, damit bezeichnet, keineswegs aber gesagt, was sie für ihn selbst waren. Darf man darüber schon hier etwas vermuten, so hatten sie tiefe symbolhafte Wirklich-

keit oder waren ihm verehrungswürdige Formen, Bilder, Worte für das, was er in eigener Sprache nicht zu sagen vorzog. Aber es führt in die Irre, wenn man daraus eine platonische Physik oder Historie der Seele macht.

Wäre Platon Parmenides gewesen, so wäre gegenüber der Macht, Unmittelbarkeit und gleichsam Konsistenz des Agathon, das er zu Gesicht bekommen hatte, alles andre verschwunden, und eine All-Eins-Lehre wäre das Ergebnis gewesen. Aber Platon war des eigenen Menschseins viel zu gewiß, hatte viel zu sehr in Sokrates den anderen Menschen erlebt, viel zu stark den Eros, der den Menschen zum Menschen hinführt und beide gemeinsam zur Idee, als daß ihm das Parmenideische Ineinssetzen von Denken und Sein hätte genügen können. Da sich die Welt streng für ihn schied in den Bereich des niemals Seienden, immer werdenden und vergehenden, und in den des ewig Seienden, das der Träger alles Wertes wurde, da war die Frage: wohin gehört der Mensch? Nicht aus einem theoretischen oder systematischen Interesse entstand sie ihm, sondern aus dem Zwang seiner Aufgabe, den Menschen neu zu formen und in einen neuen Staat hineinzugründen. Im *Großen Alkibiades* wird bei der Betrachtung des delphischen Spruches „Erkenne dich selbst“ die Frage gestellt: was ist dieses Selbst? Und die Antwort lautet höchst paradox, für einen Griechen viel paradoxer als für einen Bürger der christlichen Welt: der Mensch ist Seele. Das heißt, was den Menschen eigentlich ausmacht, seine „Existenz“, das Wesenhafte an ihm ist Seele. Um es mit Plotins Worten zu sagen: „Nach dem, was das Herrschend-Beste ist, ist die Gesamtgestalt Mensch“ (κατὰ δὲ τὸ κρείττον τὸ ὅλον εἶδος ἀνθρώπου III 4, 2). Platon hat die Welt des ewig Seienden neu entdeckt. Damit wird der Mensch ein Glied beider Welten und keiner, etwas zwischen beiden Welten, der Welt des werdenden und vergehenden mit dem Leibe, den Sinnen, den „niederen Seelenteilen“, und der Welt des Seins mit dem Ewigen in der Seele. So ist es die Entdeckung des Ideenreiches, die den Menschen nicht mehr ganz und gar und schlechthin ein Glied sein läßt der einen ungetrennten Welt, sondern seine Scheidung in „Leib und Seele“ erzwingt.

Platons „Lehre“ von der Ewigkeit oder Unsterblichkeit der Seele ist weder fertig übernommene Theologie noch beruht sie

auf begrifflich gewonnenen Schlüssen. Der *Phaidon*-Dialog zeigt mit aller Klarheit zweierlei. Platon sieht die Ewigkeit der Seele verbürgt durch Sokrates' Sieg über den Tod. Hier wurde ein Etwas gar nicht davon berührt, daß „Sokrates“, den sie so nannten, tot dalag und ins Grab gelegt wurde. „Ich kann den Kriton, ihr Männer, nicht überzeugen, daß ich hier Sokrates bin, der ich jetzt mich unterrede und jedes von dem, was gesagt wird, an seinen Platz setze; sondern er glaubt, daß ich der sei, den er wenig später als Leiche sehen wird, und er fragt denn also, wie er mich bestatten soll!“ Die Unsterblichkeitsbeweise des Dialoges aber, von denen mit sehr gutem Grunde keiner ans letzte Ziel gelangt, machen ein zweites deutlich. Die Ewigkeit der Seele ist für Platon verbürgt durch das Sein der Idee. Nur für den „Ideenfreund“ hat es Sinn, von Unsterblichkeit zu sprechen. Wenn die menschliche Seele ihrer Natur nach so beschaffen ist, daß sie das ewige Sein erkennt, so muß sie — denn Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt — ein Sein haben nach der Weise der ewigen Formen. Und wie die Unsterblichkeitsbeweise des *Phaidon* nicht zufällig sind gegen den einrahmenden Bericht vom Tode des Sokrates, so sind auch jene beiden Bürgschaften für das ewige Sein der menschlichen Seele nicht zufällig gegeneinander. Denn in Sokrates und durch ihn hindurch hatte Platon die ewigen Formen geschaut, und so sind ihm „Sokrates“ und „Eidos“ und „Unsterblichkeit“ in dieselbe Mitte gegründet und fast nur drei verschiedene Namen für dasselbe Wesen. —

Der Mensch im Staat: das war die Gegebenheit, von der Platon wie jeder Hellene herkam. Die alte fraglose Einheit hatte sich aufgelöst. Aber aus der Entzweiung und dem Kampf um eine neue Ordnung entstand ihm die eigene Vision: hier der Mensch oder die Seele als die „innere Politeia“, dort der Staat als eine erweiterte Seele, Seele und Staat also Einheitsgefüge von gleichartiger Struktur in notwendigem gegenseitigen Bezüge, da sie beide auf das Eidos, zuhächst auf die „Idee des Guten“ gerichtet sind.

Der Mensch im All: das war die Erkenntnis, zu der Pythagoras dem Platon verhalf. Und die Vision, zu der Platon vordrang, war diese: Er sah in den großen Kosmos eingeschlossen den kleinen Kosmos und beide „Lebewesen“ in notwendigem gegen-