

PLATON

I

EIDOS · PAIDEIA · DIALOGOS

VON

PAUL FRIEDLÄNDER



BERLIN UND LEIPZIG 1928

WALTER DE GRUYTER & CO.

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

PLATON

EIDOS · PAIDEIA · DIALOGOS

VON

PAUL FRIEDLÄNDER



BERLIN UND LEIPZIG 1928

WALTER DE GRUYTER & CO.

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

Printed in Germany

UDALRICO · DE · WILAMOWITZ-MOELLENDORFF

ΤΩΙ · ΔΑΙΜΟΝΙΩΙ

ANNUM · OCTOGESIMUM · VITAE

FORTITER · INEUNTI

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

VORWORT.

Die hier vorliegenden neun Kapitel sind allerdings eine Einheit. Aber im Sinne des Verfassers wird das was er über Platon zu sagen hat erst vollständig durch einen zweiten Band, der zu diesem ersten gehört wie das Besondere zum Allgemeinen. Er soll „Die platonischen Schriften“ heißen und ist zum größten Teil niedergeschrieben. Beide zusammen wollen Form, Struktur, Morphe sichtbar machen im Ganzen und im Einzelnen und, weit entfernt sich an Platons Stelle zu drängen, vielmehr eine Wegweisung hin zu ihm sein. Ὅδοϛ ἄνω κάτω μία καὶ αὐτή. Wie der Verfasser, ausgehend von einzelnen Dialogen, über den platonischen Dialog überhaupt nachzudenken begann als die (nach Dilthey) „am meisten rätselhafte und komplizierte Form des Altertums“, und wie er sich wiederum von dort aus die platonische Existenz überhaupt sichtbar zu machen suchte, so wird ihm zuletzt wieder jeder einzelne Dialog in seinem unerschöpflichen Sonderleben Gegenstand des Forschens.

Vor fast genau zehn Jahren — in den unvergeßlichen Tagen der „deutschen Kriegsuniversität Wilna“ — hat der Verfasser zum ersten Mal über Platon gesprochen mit dem noch unbestimmten Bewußtsein, daß er über ihn etwas Eigenes und doch nicht nur Subjektives zu sagen habe. Wer die Jahre des Krieges hindurch in den Gräben vor Ypern und in russischen Hütten oft mit den platonischen Werken allein war, dem mußten diese Dramata, diese Welt von Philia und Neikos, mit bisher unbekannter Kraft lebendig werden. An irgendwelche wissenschaftliche Arbeit wurde dabei nicht von fern gedacht, wo jede Zukunft, und nun gar wissenschaftliche Zukunft, im Ungewissen verschwamm. Aber es war alles andere eher als Zufall, daß auf der wirren Grenze von Krieg und

Frieden Platon der Führer wurde und an dieser nunmehr in wissenschaftliche Wege einlenkenden Arbeit die Rückkehr zur Wissenschaft überhaupt gelang.

Daß hier einer eminent philosophischen Aufgabe jemand verfallen ist, der nie eine philosophische Schulung im strengsten Sinne durchgemacht hat, muß gleich im Voraus gesagt werden. Dabei wolle man bedenken, daß fundamentale Rätsel des Phänomens Platon heut von der klassischen Philologie aus immer noch eher als von der Philosophie überhaupt auch nur in den Blick zu bekommen sind.

Von dem vorliegenden Bande wurde im Jahre 1923 eine erste Skizze niedergeschrieben. Die neun Kapitel sind einzeln in den drei folgenden Jahren ausgearbeitet worden, während gleichzeitig die Arbeit am zweiten Bande voranging. Daß sich aus diesem allmählichen Entstehen eine gewisse Ungleichheit ergab, war unvermeidlich. Ausgleichende Überarbeitung ist aber schwerer als man denkt. Das Manuskript war zu Ende 1926 in allem Wesentlichen abgeschlossen. Was seither erschienen ist, kann erst im zweiten Bande berücksichtigt werden.

Mannigfache Förderung durch Gespräche oder durch Kritik an schon Geschriebenem habe ich erfahren vor allem von Fritz Klingner, Nikolai Hartmann, Ernst Robert Curtius, Herbert Koch, Rudolf Bultmann, Martin Heidegger und zuletzt für einige Kapitel des zweiten Bandes von Hans-Georg Gadamer. Ihnen allen danke ich.

Mein Dank richtet sich ferner an den Universitätsbund Marburg, der mir die zur Fertigstellung der Druckvorlage nötige Unterstützung bereitwillig gewährt hat.

Schließlich danke ich Herrn Regierungsbauführer Fick in Marburg dafür, daß er es sich nicht hat verdrießen lassen, die Vorlagen zu den Tafeln II und III nach meinen Angaben zu zeichnen.

Marburg, am 18. Januar 1928.

P. F.

INHALT

	Seite
KAPITEL I: MITTE UND UMKREIS	1
KAPITEL II: DAIMON	38
KAPITEL III: ARRHETON	68
KAPITEL IV: AKADEMIE	98
KAPITEL V: DAS GESCHRIEBENE WERK	125
KAPITEL VI: SOKRATES BEI PLATON	146
KAPITEL VII: IRONIE	160
KAPITEL VIII: DIALOG	180
KAPITEL IX: MYTHOS	199
EXKURS I: PLATON ALS GEOGRAPH (Die Anfänge der Erdkugelgeographie)	242
EXKURS II: PLATON ALS STÄDTEBAUER (Die Idealstadt Atlantis)	270

KAPITEL I / MITTE UND UMKREIS

Einst als ich jung war“ — so schreibt Platon als hoher Siebziger in einem Briefe — „erging es mir wie ja vielen: ich gedachte, sobald ich erst mein eigener Herr wäre, stracks 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 Helfershelfer bei unfrohem 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 seien. 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 echte 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 echt 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“²⁾. 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 garnichts als dieses Stück Autobiographie.

Es widerspricht allerdings den verbreiteten Vorstellungen, die es von Platon gibt. Ihn haben die großen Denker der späteren Jahrhunderte als ihren Vorgänger gesehen. Er gehört in die Geschichte der europäischen Metaphysik hinein. Er ist etwas innerhalb des großen Problemablaufs, dem der Historiker nachzugehen trachtet. Er entdeckt Wahrheiten auf dem Grunde von Wahrheiten, die etwa Parmenides, Heraklit, Sokrates entdeckt haben, und die anderen Philosophen führen seine Probleme weiter. „Nach den vorher genannten Philosophien trat die Lehre des Platon auf, die im allgemeinen diesen folgte, in manchem aber auch Eigenes abweichend von der Philosophie der Italiener brachte.“ Kann man schöpferische Fülle schärfer auf eine ganz bestimmte, problemgeschichtliche Ebene projizieren, als Aristoteles (Metaphysik I 6) es hier tut? So ist er es, auf den sich jene Denkform berufen

¹⁾ VII. Brief p. 324 B bis 326 B.

²⁾ In dem Aufsatz Notice sur la vie et les ouvrages de Goethe par Albert Stapfer, Ausgabe letzter Hand Bd. 46, 122. Anders gemeint ist gewiß die Skepsis Nietzsches: „Ich würde auch einer Lebensgeschichte Platon's, von ihm selber geschrieben, keinen Glauben schenken: so wenig als der Rousseau's oder der vita nuova Dante's“. Fröhliche Wissenschaft § 91.

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. Noch weniger soll geleugnet werden, daß Platon eine metaphysische Welt, die Welt des ewig und wahrhaft Seienden, entdeckt hat und daß diese Entdeckung seine größte Tat ist. Die echte Philosophie, von der er in dem Briefe spricht, das ist eben seine Erkenntnis der ewigen Formen. 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 garnicht 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 entstammt, 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 vornehmerem Geschlechte geboren wurde.

Attika lag, ein kleines Land von Grundherrn, Bauern und Schiffern, 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 Thales und Anaximander Sonnenfinsternisse berechneten oder Erdkarten entwarfen und dem Urgrund des Weltwesens nachsannen, 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, dann ein jüngeres Geschlecht über den Aufbau des Weltstoffes dachte, 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 empfang, sein Gewerbe hätte kein Athener ausüben mögen. „Würdest du dich nicht schämen vor den Hellenen als Sophist zu erscheinen?“ so fragt Sokrates bei Platon einen jungen Athener, der garnicht 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 wohlgewachsenen Atheners gewesen (Protagoras 312 A).

Aristoteles berichtet, da wo er die Philosophie seines Lehrers in die Folge der metaphysischen Systeme einreihet (Met. I 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 übertragen¹⁾. Aber von derlei modernen Erfindungen 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 Mehrheitsherrschaft des Demos bekämpft und das Regiment der „Besten“ gefordert hatte—wenn mit einer unerhörten Verkehrung alles Sinnes eben die demokratische Restauration ihn verurteilte, ihn, 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.

¹⁾ Frank, Plato und die sogenannten Pythagoreer 122.

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 Staatsmann 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. Auf die Menschen kam es an. Ohne daß sie „tugendhaft“ gemacht würden, 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 war, er war 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“ (Burckhardt)¹⁾, 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“²⁾.

¹⁾ Griechische Kulturgeschichte III 393. Ganz ähnlich schon die gehässige Platonkritik des Altertums bei Athenaeus XI 507 d και τὸ πόλιν δὲ θελήσαι κτίσαι και τὸ νομοθετῆσαι τίς οὐ φήσει πάθος εἶναι φιλοδοξίας;

²⁾ Wer die Konsequenz des platonischen Lebens anerkennt und doch in dem Ganzen eine „Lebenslüge“ oder einen Lebensirrtum sieht wie Howald (Die Briefe Platons, Einleitung 38 ff., und Platons Leben), wird sich durch das im Text Gesagte kaum abschrecken lassen. Uns erscheint die Aufgabe, das Wesentliche der Platonischen Existenz zu Gesicht zu bekommen, so groß und schwierig, daß wir nicht den Mut finden würden, über jene Existenz abzuurteilen. „Lernet erst: so wollt ers machen“.

Gewiß ist dieses Werden zu reich, als daß eine noch so weite Formel es umschreiben könnte. Dennoch kann man nicht zweifeln, daß er das Wesentliche gültig gesehen hat, und über das Allgemeine hinaus, was bisher gesagt wurde, ist sein eigenes Werk dafür beweisend. Der *Staat* und die *Gesetze* übertreffen schon an Umfang jede andere seiner Schriften um ein Vielfaches und nehmen zusammen einen erstaunlich großen Raum ein in dem, was er schriftlich hinterlassen hat. Die Betrachtung des Ganzen muß den *Staat* geradezu in das Zentrum seines literarischen Schaffens setzen, und es ist nicht Willkür, sondern liegt im Sachgehalt, wenn man die meisten der früheren Dialoge auf ihn geraden Weges führen läßt. 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 Philosophenkönigen 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 Übles 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. Oder, mit seinen eigenen Worten, weil „das Gesetz für die Polis dasselbe ist wie für alle (und alles) die Vernunft. 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 darüber¹⁾.“

Daß Heraklit damit kein willkürliches Gedankenspiel gespielt hat, darf man wohl glauben. Haben doch umgekehrt gerade jene frühesten Denker wie im Wettstreit miteinander Dike aus der menschlichen Gemeinschaft ins Weltall versetzt. Anaximander sieht in der Vernichtung alles Gewordenen die Strafe und Buße (δίκην και 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, mit denen „Werden und Vergehen“ gebunden liegen. 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 entgötternden Wirklichkeit zu schwinden begann²⁾.

Denn so fest waren jene Bindungen nicht, daß nicht drei 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

¹⁾ Vgl. außer W. Dilthey, Ges. Schr. I 76 ff. und den Büchern von Hirzel und Fustel de Coulanges im Besonderen W. Jaeger, Die griechische Staatsidee im Zeitalter des Platon (Reichsgründungsfeier der Berl. Univ. 1924). Hesiod Theog. 901 ff. Erga 256 ff. Heraklit Frg. 44 und 114. („ . . . und es genügt allem und siegt ob allem.“ Diels. Aber dann würde περιγίγνεται das κρατεῖ nur wiederholen. Gemeint ist mit ἔφαρκεῖ πᾶσι και περιγίγνεται wohl ein satis superque. Der Nomos erschöpft sich nicht. Vielleicht darf man vergleichen Aischyl. Frg. 10 Ζεὺς τοι τὰ πάντα χῶτι τῶνδ' ὑπέρτερον und etwa auch Augustinus Confess. I 3: an implet et restat quoniam non te capiunt? Worin ich von Reinhardts Interpretation des Fragments, Parmenides S. 215, abweiche, wird deutlich sein.)

²⁾ Anaximander: Vorsokr. 9. Parmenides Frg. 1, 14, 8, 13 ff. (Δίκη statt δίκη liest richtig Ehrenberg, Rechtsidee 92.) Heraklit Frg. 94. 80.

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 sich eine Geschichte der menschlichen Zivilisation ähnlich wie Demokrit, Epikur und die Aufklärer der neueren Zeit, in der kluge Einzelmenschen den tierischen Urzustand durch Gesetze überwandern, „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 oftmals 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“¹⁾. 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*²⁾ 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

¹⁾ Δισσοὶ λόγοι cap. 3: Vorsokr. 83. Kritias' Sisyphos: Vorsokr. 81 B 25. Antiphon: Vorsokr. 80 B 44 Nachträge. Vgl. auch den Anonym. Iamblichí, Vorsokr. 82, 6 p. 100 Pist. Platon Protag. 337 D. Den Archelaos lasse ich aus dem Spiel (vgl. v. Wilamowitz, Herakles I¹, 24), wie denn überhaupt hier nur an bekannte Dinge erinnert wird und Vollständigkeit in keinem Sinne erstrebt ist.

²⁾ Vgl. F. Dümmler, Kl. Schr. I 159 ff. und W. Jaeger a. O. Doch ist es ein anderes Motiv, das oben im Text vor allem fixiert wird.

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 Kampfgenöß mit Kampfgenöß 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!¹⁾ — weil er im Logos, in dem unendlichen Zwiegespräch, bei sich und den andern nach der „Gerechtigkeit“, nach den „Tugenden“, nach der einen „Tugend“ forschte und fragte. 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 hört ihn fragen nach der Gerechtigkeit und den andern „Tugenden“. 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

¹⁾ W. Dilthey, Ges. Schr. I 178: Sokrates „wies nach, daß eine Wissenschaft noch nicht vorhanden sei und zwar auf keinem Gebiet“. Windelband, Geschichte der Philosophie 76: „Problem der Wissenschaft, Sokrates“. Davon haben sich u. a. H. Maier und E. Horneffer in verschiedener Richtung, wenn auch jeder zu einseitig, längst entfernt. Sokrates als der Binder aufgelöster Einheit in Mensch und Staat wurde gezeigt von Friedemann, Platon. — Soeben hat Stenzel, R.-E. „Sokrates“, die Basis unserer Sokrates-Auffassung methodisch vom λέγειν her neu abgesteckt.

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 (διοὶ 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 ὠματωμένην), 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 sophistische Verfasser einer hippokratischen Schrift beim Arzte dem Gesicht der Augen das Gesicht des Geistes gegenüber (ἢ τῆς γνώμης ὄψις)²⁾. Dies ist alles sehr griechisch, wenn auch untereinander mannigfach verschieden. Aber es ist noch weit von der Leiblichkeit und systematischen Bedeutung des platonischen Bildes.

¹⁾ Zur Geschichte dieses Bildes findet man einiges Material gesammelt bei Gomperz, Apologie der Heilkunst² 3. 155. Doch verhält sich manches bei genauerem Zusehen anders. So gehört die Stelle Aristoteles Nik. Eth. 1143 b 14, die dem Empiristen Gomperz „besonders interessant“ schien, gar nicht wirklich hierher. Es gibt überhaupt nur eine einzige Stelle bei Aristoteles. Die beiden anderen, die Bonitz im Index beibringt, sind nicht zufällig aus dem Brief an Alexander vor der Rhetorik des Anaximenes und aus Περὶ κόσμου.

²⁾ Aischylos Choephoron 854. Pindar Nem. 7, 23. Vgl. Sophokles O. T. 371 τυφλὸς τὰ τ' ὤτα τὸν τε νοῦν τὰ τ' ὄμματ' εἶ. Parmenides Frg. 2 λεύσσει δ' ὄμωσ ἀπέοντα νόωι παρέοντα βεβαίως. (Man verbinde gegen Diels λεύσσει mit νόωι.

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 anschicke“. 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 Parellelismus seine besten Kräfte¹⁾. 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 wenden, daß es sich nicht herumdrehen 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 Intellegiblen, 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

Vgl. Reinhardt, *Parmenides* 49 und *Ps.-Aristoteles* περὶ κόσμου 391a 13 τὰ πλείστα ἀλλήλων ἀφροσύνα τοῖς τόποις τῆι διανοίαι συνεφρόνησε.) *Empedokles* Frg. 17. *Epicharm* Frg. 12 *Diels*. *Gorgias* *Enc. Hel.* § 13. *Ps.-Hippokrates* περὶ τέχνης cap. 11, pag. 52 *Gomp.* — Vgl. *Xenophon*, *Hieron* II 5 οἱ διὰ τῆς γνώμης δοκεῖτε θεᾶσθαι κάλλιον ἢ διὰ τῶν ὀφθαλμῶν τὰ πλείστα τῶν πραγμάτων.
¹⁾ Vgl. meine Schrift *Der Große Alcibiades*, Teil I 27 f.

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 *Symposium*, dort wo Diotima dem Sokrates zeigt, was er am Ende seines Stufenweges erfahren werde. Rein, unvermischt, ungetrübt von aller sterblichen Nichtigkeit, eingestaltig (*μονοειδής*) wird ihm dort das Göttlich-Schöne sichtbar. Er „erblickt es mit dem, womit es sich erblicken läßt“ (*ὁρῶντι ἢ ὁρατόν* 212 A) — man ergänzt leicht: mit dem Auge der Seele. Und ein letztes Mal klingt dasselbe Bild im *Sophisten* (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 richten¹⁾. Sucht man weiter in der Zeit nach Platon, so nennt Aristoteles ein einziges Mal in der *Ethik* das Denken (*φρόνησις*) „Auge der Seele“, und so fremdartig steht inmitten der Sachlichkeit aristotelischer Worte dieses Bild, daß man die Beziehung auf Platon nicht ver-

¹⁾ Das Bewußtsein von dem besonderen *ἴδιον* ὡς ἡ ἰσχύς θεωρεῖται in der Anekdote vom Streit zwischen Platon und Antisthenes. Scherzhaft auch Lukian *βίων πράσις* 18.

kennen kann¹⁾). 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 ist²⁾).

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,

¹⁾ Eth. Nic. Z 1144 a 28 ἔστιν δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δύναμις ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης. ἡ δὲ ἔξις τῷ ὄματι τοῦτωι γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς . . . ὥστε φανερόν ἐστι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν.

²⁾ Einiges Material bei Gomperz a. O. Vgl. Cicero Orator §101 (platonisierend): *eloquentia ipsa, quam nullis nisi mentis oculis videre possumus*. Ovid Met. XV 63 von Pythagoras: *quae natura negabat visibus humanis, oculis ea pectoris hausit*. Ptolemaeus an Flora 1, 7: *μη μόνον τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα ἀλλὰ καὶ τὸ τοῦ σώματος πεπηρωμένον*. (Der Autor ist auch sonst neuplatonisierend; z. B. 5, 7 φῶς αὐτοόν.) Angemerkt sei hier (dies wie das Vorige nach einem Hinweis von R. Bultmann) der Ausdruck *ὄφθαλμοὶ τῆς καρδίας*, der im Epheserbrief 1, 18, im ersten Clemensbrief, in den Hermetica (ebendort auch *νοῦ ὄφθαλμοί*: J. Kroll, Lehren des Hermes 352) vorkommt. Ob da etwas eigentümlich Orientalisches ist, wäre zu untersuchen. Belege aus mittelalterlicher Mystik: G. Luers, Sprache der deutschen Mystik 129. Einiges wenige aus neuerer deutscher Literatur: Grimm, Deutsches Wörterbuch IX 2863 f.

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 „Seelenaug“ unmittelbar jener Formen Bilder Gestalten ansichtig wird.

Denn was heißt Eidos und Idea¹⁾? 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 τοιήσδε ιδέας) und meint die ätzende Wirkung des Saftes, also etwas garnicht 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“ (μηδενὶ ἄλλω εἶδει κοινωνέον, Π. ἀρχ. ἱητρ. I 605 L) oder sie reden von den „vier Formen des Feuchten“ (τέσσαρες ιδέαι τοῦ ὑγροῦ, Περὶ γυνήs 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“ (πολλαὶ 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

¹⁾ Zum folgenden vgl. E. A. Taylor, The Words εἶδος ἰδέα in Pre-Platonic Literature, *Varia Socratica* 178 ff. mit reichem Stoff zur Wortgeschichte, aber willkürlichen Interpretationen und phantastischen Folgerungen, wogegen Gillespie, The Use of εἶδος and ἰδέα in Hippocrates, *Classical Quarterly* VI 179 ff. sich mit Recht wendet. (Gegen Taylor ist ganz allgemein dies zu sagen: wenn man Sokrates nicht mehr in seiner originären Frage, sondern als Vertreter einer sekundären Lehre, der angeblich pythagoreischen „Ideenlehre“ sieht, so ist alles verloren.) Ferner C. Ritter, *Neue Untersuchungen* 228 ff. und v. Wilamowitz, *Platon* II 248 ff. Von der letztgenannten unterscheidet sich unsere Darlegung dadurch, daß sie nicht von der möglichst abgeschwächten, sondern von der möglichst erfüllten Bedeutung zu Platon vorzudringen sucht.

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 ἰδέας εἰσφέρων), und sein Chor singt „eine andere Hymnengestalt“ (ἑτέραν ὕμνων ἰδέαν). Thukydides soll, wie seine Erklärer ihn auffassen, das Wort ἰδέα fast immer abgeschwächt etwa für „Art und Weise“ gebrauchen¹⁾. 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 πάντων 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 zusammenfassenden Lauten die Silbe als eine Einheit entsteht. Er sagt aber: als eine einheitliche Form, ein einheitliches Gebilde (μία ἰδέα ἐξ ἐκάστων τῶν συναρμοττόντων 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 jedes 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

¹⁾ Krüger zu I 109.

man wohl dieses verfestigte Denkschema schon einmal antrifft (τῆ τῶν εἰδῶν σοφία τῆ καλῆ ταύτῃ 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“, Trocken und Feucht“ 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 jedes Absehen auf terminologische Festigkeit, aber vielleicht nicht ohne ein Gefühl für die Paradoxie des Ausdrucks — 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 vermochte¹⁾.

Wenn es richtig ist, daß Platon der ewigen Formen in einem Menschen, in Sokrates ansichtig wurde, so ist damit gesagt, daß jenes Sehen oder Erkennen nicht wirklich geworden wäre ohne die tiefe und leidenschaftliche Freundschaft, die die Griechen Eros nennen. Nur wenn ihm selbst Liebesgemeinschaft den Weg zu jenem Ziele wies, begreift man den „systematischen“ Zusammenhang, in dem er Eros und Eidos allezeit gesehen hat. Freundschaft will, so heißt es im *Lysis*, ein „höchstes Liebes“, und alles

¹⁾ Wie abstrakt-begrifflich noch in jüngster Zeit ein Philosoph die „Entstehung“ der „Ideenlehre“ sieht, dafür sei zitiert E. Lask, Ges. Schr. III 16: „Und nun entsteht die ganze Ideenlehre aus folgendem Argument: wenn es neben dem sinnlichen Wahrnehmen und So-Scheinen, das dem Gewühl des Sinnlichen entspricht, ein begriffliches Erkennen, ja ein wertvolles Erkennen geben soll, dann muß dieses zweite Subjektsverhalten auch ein zweites Objekt, eine von der sinnlichen unterschiedene nichtsinnliche Welt, sich gegenüber haben . . .“ Damit ist freilich nur Aristoteles *Metaph.* 1078b 9 ff. reproduziert. — Meist findet man die Vorstellung mehr oder minder deutlich ausgesprochen (Ueberweg-Praechter, *Phil. d. Altertums*¹⁴ 262 f. sei als ein Beispiel unter vielen genannt), daß aus der „logischen“ Bedeutung der Idee, wie sie in den früheren Dialogen herrsche, sich die „ontologische“ „entwickelt“ habe. Diese These scheint das auf Entwicklung gerichtete Denken unserer Zeit zu befriedigen. In Wahrheit ist sie rein moderne Konstruktion. Genüge hier der Hinweis auf P. Shorey, *The Unity of Plato's Thought* 30: All Platonic ideas are concepts. It does not follow that they are ever in Plato's intention no more than concepts.

einzelne, was man sonst „lieb“ nennt, ist von jenem „wahrhaftig Lieben“ nur ein Schattenbild. Eros will das Schöne, zuletzt das ewig Schöne, „das Schön“, das Urbild, so heißt es im *Symposion*. Wie der Alkibiades dieser platonischen Dichtung in dem Silenengehäuse Sokrates die goldenen Götterbilder weiß, so hat Platon, weil er von dem Gotte oder dem „großen Dämon“ ergriffen war, in Sokrates und durch ihn hindurch das Urbild „Schön“ erblickt. Im Mythos des *Phaidros* werden die Rosse der Seele, vom Lenker gezügelt, der Schönheit des Jünglings wie in einem Blitz gewahr. „Und wie nun der Lenker sieht, da wird sein Erinnern emporgetragen zu dem Wesen der Schönheit (τὴν τοῦ κάλλους φύσιν), und wiederum sieht er sie (so nämlich, wie er sie vor diesem Leben geschaut hat) neben der Sophrosyne auf heilig reinem Postamente stehen.“ Wenn irgendwo etwas, so ist alles das nicht erdacht, sondern erlebt. Und so muß Platon dieses Urbild der Schönheit in den schönen Jünglingen, die sich zu ihm fanden, wiedererkannt haben als das was bleibend war, auch wenn die kurze Jugendblüte schnell vorüberging, mit der die andern, die blöden Augen, das Schöne verwechselten. Immer mehr von dieser Fülle des Vollkommenen, griechisch gesprochen des „Guten“, hat Platons Seelenaug ergriffen. Und wie jedes Urbild reines Sein war, dem alle Abbilder ihre Existenz schulden, und Einheit, die ihre Vielheit bedingt, so fanden alle Urbilder schließlich ihre Einheit, die zugleich göttliche Schöpferkraft war, in dem Urbild, das zum Ausdruck aller Vollkommenheit den Namen des „Guten“ empfing.

Sokrates sei, so sagt man seit Aristoteles, der Entdecker des Begriffes und der Definition, und Platon habe aus dem Begriff die Idee gemacht¹⁾. Wie sieht das Lebendige aus, welches hier auf die Fläche der abstrakten Logik 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 erneuenden Fragen. Aber nicht Be-

¹⁾ Daß gar Sokrates das εἶδος entdeckt und Platon daraus die ἰδέα gemacht hätte, ist eine Konstruktion (Friedemann, Platon 16), die durch nichts bewiesen werden kann, am wenigsten durch den Theaitet, und die durch unsere Darlegungen implicite widerlegt wird.

griffsbestimmung 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 das was Sokrates suchte.

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 Ideenspekulation. 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 verirren 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 zusammenzusehen¹⁾. Dabei wollen und können wir nicht mit Worten um-

¹⁾ Vgl. Karl Justi, Die ästhetischen Elemente in der platonischen Philosophie (Marburg 1860), über die Stellung der neueren Denker, von denen der wichtigste Schopenhauer (besonders Hauptwerk I §49), zu dem Anschaulichen der Idee. Ebenda S. 67 der Satz: „Wie in einem intellektuellen Sündenfalle ist die Ent-